

Dinî Araştırmalar

D Ö R T A Y L I K B İ L İ M S E L D E R G İ

PROF. DR. MUSTFA ERDEM
EDİTÖRDEN

MEVLÛT GÜNGÖR
Kur'an Bağlamında İslâm Öncesi Mekke Toplumundaki
Tanrı ve Ahiret İnancı

İBRAHİM MARAŞ
Yunus Emre'nin Hümanist Yorumcuları

TALİP ATALAY
Günümüz Süryani Kilise ve Manastırlarında Din Eğitimi

NİYAZİ KAHVECİ
Haricilik, Şia ve Mutezile'nin İmamet Literatürü
Üzerine Bir Çalışma

MEHMET ATALAN
Şii Kaynaklarda Ali b. Ebi Talib ve Fatıma Mushafı

İBRAHİM ÇAPAK
Fahreddin Razi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve
Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri

İSMAİL ERDOĞAN
İsraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi

NURİ TUĞLU
Mihne Olaylarını Doğuran Tartışmalar ve Hadis Rivayetine
Yansımalarına İmam Buhari Bağlamında Bir Değerlendirme

NİYAZİ KAHVECİ
Şia ve Mu'tezilenin Reddiye Literatürü Üzerine Bir Çalışma

MEHMET ALPASLAN KÜÇÜK
Altay ve Güney Sibiryâ Bölgesi'ndeki Türk Topluluklarının
Dini İnanışları

SAMİ KILIÇ
Kuveykrlar

MERYEM ABDULKERİM
Çin'de Yasaklanan Kült: Falun Gong Üzerine

BURHAN BALTACI
Ebu İshak eş-Şatibî'nin Şahsı ve Eserlerinin
Künyelerine Dair Bilgiler Üzerine Bir Değerlendirme

TALİP ATMACA
Nazari ve Tatbiki Hukukta Şahıslara Karşı İşlenen
Suçlarda Mağdur

HÜSEYİN SABRİ ERDEM
Türk Kelâmcısı Sırrı Girdî'nin bazı Kelâmî
Görüşleri ve Değerlendirmesi

TANER TATAR - HÜSNIYE CANBAY TATAR
Türkler'de Töre Üzerine

JAMES ROBSON
ÇEVİREN: MUSA ERKAYA
Sünen-i İbn Mace'nin (Nüshalarının) Rivayeti

W.M. WATT
ÇEVİREN: SÜLEYMAN AKKUŞ
Kur'an ve Yüce Tanrı İnancı

OLE RIIS
ÇEVİRENLER: BÜNYAMİN SOLMAZ - İHSAN ÇAPÇIOĞLU
Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler

MURAD WILFRIED HOFMANN
ÇEVİREN: ZEKERİYYA ULUDAĞ
İslâm Felsefesinin Rolü

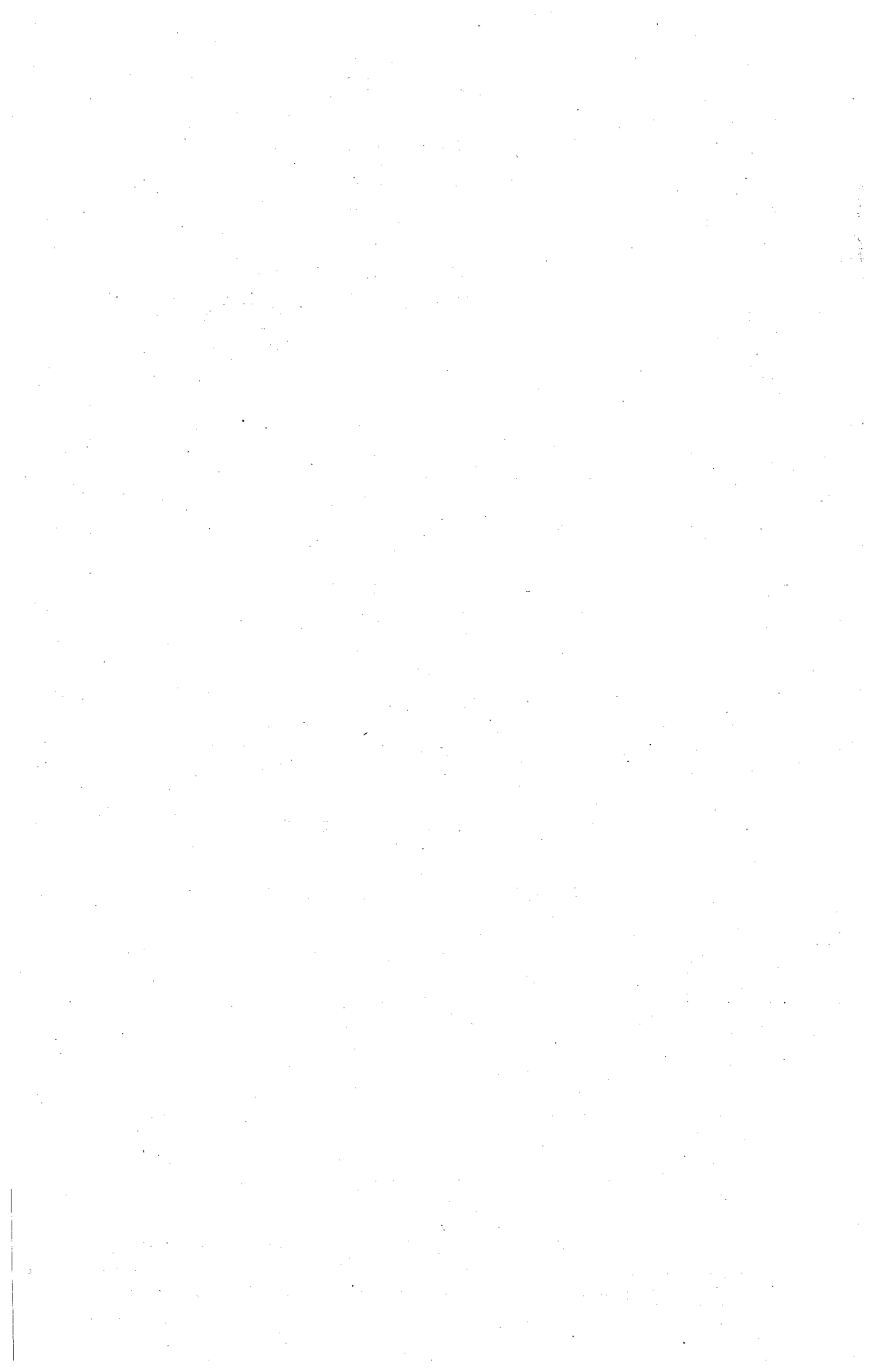
KİTAP TANITIMI
YUSUF GÖKALP

Cilt:8 • Sayı:23
Eylül-Aralık 2005
ISSN 1301-966-X

IDA

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol: 8 Num.: 23, September-December 2005



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 8 Sayı: 23
Eylül - Aralık 2005
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 15 YTL

Dizgi ve Baskı
Öncü Matbaası
Tel: (0.312) 384 31 20

Yazışma Adresi
Hakan Coşar P. K. 74
Bahçelievler/ANKARA

İrtibat Telefonu
Prof. Dr. Recai Doğan
Tel: (0.312) 212 68 00/260

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com
web: diniarastirmalar.net
info@diniarastirmalar.com

Posta Çeki Hesabı
Hakan Coşar adına 1007177
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri
Yurt İçi: Normal: 25 YTL, Öğrenci: 20 YTL (Yıllık)
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana**Münir Yıldırım** Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çanakkale**Özcan Taşçı**..... Tel: (0. 286) 212 20 33
- Çorum**Mustafa Bıyık** Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır**Metin Bozan** Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ**Mehmet Atalan** Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum**Kemal Polat** Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta**Saadettin Özdemir** Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul**Halil Aydınalp** Tel: (0. 216) 310 53 11
- İzmir**Hammet Aslan** Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş**Mehmet Ali Kirman** Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri**İsmail Güllü** Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya**Mehmet Akgül**..... Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya**Hulusi Aslan** Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize**İbrahim Hilmi Karslı** Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sivas**Kasım Arıcan** Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa**Salih Aydemir** Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van**Ramazan Altınay**..... Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: **Nazmi Dündar** Tel: 0033 01 469 42 625

• **Osman Sarıyusuf**

Tel: 0033 01 398 66 334 • **Belçika - Mehmet Demirci** Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini **Hakan Coşar 1007177 nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi

Dört ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve

Tic. Ltd. Şti. adına

Mehmet Orhan ÖZCAN

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)

Prof. Dr. Recai Doğan, Ar. Gör. Haşan Coşar

Redaksiyon

İhsan Çapcıoğlu

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Kazım Sankavak, Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Yrd. Doç. Dr. Ramazan Uçar, Dr. Ali İsmail Güngör, Dr. Durmuş Arık, Ar. Gör. İbrahim Kaplan, Ar. Gör. İhsan Çapcıoğlu, Ar. Gör. Murat Gökalg, Ar. Gör. Engin Erdem, Ar. Gör. Cengiz Çuhadar, Ar. Gör. Yusuf Gökalg

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaddin Yediylidiz (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştas (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.)

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön inceleme editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
 - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
 - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

ISSN 1301-966-X

İçindekiler

7 • PROF. DR. MUSTFA ERDEM
EDITÖRDEN

13 • MEVLÛT GÜNGÖR
Kur'an Bağlamında İslâm Öncesi Mekke Toplumundaki
Tanrı ve Ahiret İnancı

29 • İBRAHİM MARAŞ
Yunus Emre'nin Hümanist Yorumcuları

39 • TALİP ATALAY
Günümüz Süryani Kilise ve Manastırlarında Din Eğitimi

69 • NİYAZİ KAHVECİ
Haricilik, Şia ve Mutezile'nin İmamet Literatürü
Üzerine Bir Çalışma

93 • MEHMET ATALAN
Şii Kaynaklarda Ali b. Ebi Talib ve Fatıma Mushafı

111 • İBRAHİM ÇAPAK
Fahredden Razi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık
Konuları Hakkındaki Görüşleri

127 • İSMAİL ERDOĞAN
İsraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi

153 • NURİ TUĞLU
Mihne Olaylarını Doğuran Tartışmalar ve Hadis Rivayetine
Yansımalarına İmam Buhari Bağlamında Bir Değerlendirme

171 • NİYAZİ KAHVECİ

Şia ve Mu'tezilenin Reddiye Literatürü Üzerine Bir Çalışma

191 • MEHMET ALPASLAN KÜÇÜK

Altay ve Güney Sibirya Bölgesi'ndeki Türk Topuluklarının
Dini İnanışları

219 • SAMİ KILIÇ

Kuveykırlar

229 • MERYEM ABDULKERİM

Çin'de Yasaklanan Kült: Falun Gong Üzerine

239 • BURHAN BALTACI

Ebu İshak eş-Şatibi'nin Şahsı ve Eserlerinin Künyelerine Dair
Bilgiler Üzerine Bir Değerlendirme

245 • TALİP ATMACA

Nazari ve Tatbiki Hukukta Şahıslara Karşı İşlenen
Suçlarda Mağdur

263 • HÜSEYİN SABRİ ERDEM

Türk Kelâmcısı Sırrı Gîridî'nin bazı Kelâmî
Görüşleri ve Değerlendirmesi

273 • TANER TATAR - HÜSNIYE CANBAY TATAR

Türkler'de Töre Üzerine

287 • JAMES ROBSON

ÇEVİREN: MUSA ERKAYA

Sünen-i ibn Mace'nin (Nüshalarının) Rivayeti

299 • W.M. WATT

ÇEVİREN: SÜLEYMAN AKKUŞ

Kur'an ve Yüce Tanrı İnancı

305 • OLE RIIS

ÇEVİRENLER: BÜNYAMİN SOLMAZ - İHSAN ÇAPÇIOĞLU
Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler

321 • MURAD WILFRIED HOFMANN

ÇEVİREN: ZEKERİYYA ULUDAĞ

İslâm Felsefesinin Rolü

333 • KİTAP TANITIMI

YUSUF GÖKALP

Editörden

Karikatür Krizi ve Papaz Cinayeti

Karikatür Krizi

Hıristiyanlık ve İslam, öz itibariyle aynı kaynaktan doğma ilahi dindir. İslam, Hıristiyanlığın ilahi yönünü kabul etmekte, onun kutsal kitabı İncil'i ve Peygamberi Hz. İsa'yı inanç esasları arasında sayarak müntesiplerinden onlara inanmalarını istemektedir. Bu nedenle İncil ve Hz. İsa, Müslümanların da kutsal değerleri arasında yer almaktadır.

Hıristiyanlar Hz. İsa'nın vefatını müteakip yıllarda, onun bıraktığı din üzerinde bazı tasarruflarda bulunmuş ve İslam'ın onu kabul için şart koştuğu ilahi yönünü tahrip etmişlerdir. Allah'tan bir vahiy olarak Hz. İsa'ya gelen İncil, insan ürünü İncillere dönüşmüş ve dört ayrı kitap haline gelmiştir. Aynı şekilde Hz. İsa hayatta iken onun düşmanlarının başında yer alan ve sonradan Hıristiyanlığını iddia eden Pavlus'un mektupları ve diğer bazı kitaplardan oluşan 23 kitap, diğer İncillere eklenerek Hıristiyanların kutsal olarak kabul ettiği Yeni Ahit, 27 kitap olarak teşekkül ettirilmiştir.

Hıristiyanlar, İslam inancına göre babasız olarak Hz. Meryem'den doğan Hz. İsa'nın peygamberlik yönünü iptal ederek, ilerleyen yıllarda yapılan konsillerle onu ilahlaştırmış ve "Teslis" in (üçleme) parçalarından biri haline getirmiştir. Hatta onun betül annesi Hz. Meryem'i 431 yılında Efes'te icra edilen konsilde "Teotokos" (Tanrı'nın annesi) ilan etmiştir.

İslam, Hıristiyanlık üzerindeki bu tür beşeri müdahaleleri küfür olarak nitelemiştir. Buna mukabil Hıristiyanlar, gerek Kur'an gerekse Hz. Muhammed (a.s) konusunda baştan itibaren kesin bir şekilde inkarcı tavırlarını sürdürmüşlerdir. İslam'ın Hıristiyanlık ile ilgili iddialarını da kabul etmeyerek karşı taarruza geçmişlerdir.

Tarihi süreçte, İslam'a ve kutsal değerlerine yönelik sözlü ya da fiili eleştiriler, Hıristiyanları yeterince tatmin etmemiş olmalı ki, Hıristiyanların İslam'a ve Müslümanlara yönelik bu saldırılarına her geçen gün bir yenileri eklenmek istenmiştir. İşte Danimarka'da başlayan ve çeşitli Hıristiyan ülke ve çevrelerince de desteklenen Hz. Peygambere yönelik çirkin karikatür meselesi bu tür bir ezikliğin savunma refleksinin veçhesi olarak gündeme getirilmiştir.

Genel Hıristiyan stratejisi, psikolojisi ile örtüşen fakat siyasi konjoktür ile çelişen bu menfur olay ile ilgili Hıristiyan dünyasındaki tasvip ve tenkitler net bir açıklık kazanamamış, hatta çelişkili açıklamalarla daha da müphem bir hal almıştır.

Hıristiyan dünyasında 11 Eylül olayı ile yeniden dünya gündemine oturan İslam karşıtlığı olgusu, İslam'ı eleştirmek, hatta karalamak için bir fırsat olarak değerlendirilmiştir. ABD bununla da yetinmeyerek devlet başkanı Bush tarafından resmen ilan edilen Haçlı savaşlarını Afganistan ve Irak cephelelerinden başlatmıştır. Ancak İslam dünyasının üzerinde oturduğu yer altı zenginliği, enerji kaynakları ve ticari pazar olma özelliği, sömürgeci zihniyetin temsilcisi Batı'nın ekonomik çıkarları ile çeliştiği için, top yekün bir haçlı katılımına imkan bulunamamıştır. İşte Hz. Peygamberi ve onun ümmetini üzen bu karikatür rezaleti, öz itibariyle bilinçli, kararlı ve stratejik boyutları olan bir faaliyet olarak dünya gündemine oturtulmuştur.

Karikatür kriziyle Hıristiyan entelektüeller, Müslümanların tansiyonunu ölçmek, onların tepkilerini test etmek istemişlerdir. Bu oyun belli ölçülerde hedefine ulaşmış, kısmen maksat hasıl olmuştur. Türkiye'de meydana gelen cılız tepkilere karşı, İslam dünyasının büyük bir kesiminde büyük rahatsızlıklar meydana gelmiştir. Bu tepkiler karşı taraftakilere yeni hedefler belirlemeleri için yeni fırsatlar verirken, İslam dünyasındaki birlik arayışlarına bir katkı sağlamamıştır. Buna mukabil Hıristiyan dünyasında 11 Eylül olaylarından daha da etkili olmuş ve büyük oranda birlik oluşturulmasına, ortak stratejiler geliştirilmesine ve uygulanmasına vesile olmuştur. Nitekim Irak'ın ABD tarafından işgali AB ile ilişkileri olumsuz bir şekilde etkilemiş olmasına, hatta AB'nin parçalanma noktasına gelmiş olmasına rağmen bu son olay, ABD ve AB'nin İslam ve Müslümanlar karşısında güç birliği yapmasına imkan hazırlamıştır. Son yıllarda ekonomik ve siyasi çıkarları çatışan bu gruplar, ABD'nin senarize ettiği ve fiilen uygulamaya koyduğu "Genişletilmiş Büyük Orta Doğu Projesi"nin daha etkin bir şekilde yürürlüğe girmesini kolaylaştırmıştır.

Karikatür krizinde en zor durumda kalan ülke Türkiye olmuştur. Halkının tamamına yakını Müslüman olan Türkiye, sakal ve bıyık arasına sıkışıp kalmıştır. Müslüman kimliğiyle, diğer Müslüman ülkelerdeki tepkiyi gösterememenin ve kendi kutsallarına yapılan hakareti içine sindirememenin ezikliğini yaşarken, AB ümidi ve "Medeniyetler İttifakı" hayali ile beklediği eşikte kabul edilmeyeceği endişesine mahkum olmuştur. ABD ve AB tarafından kendisine takdim edilen "ılımlı İslam" şablonuna uyararak tepkisizleşen Türkiye, İslam dünyasının liderliği konusunda kendisine önerilen sahte hayallerin ümidiyle çevresindeki diğer Müslüman toplumlara itidal telkin etmiştir. Elbette karşı karşıya olduğumuz konjoktürel şartlar tedbirli, sabırlı ve temkinli olmayı öngörürken, toplumun manevi dinamiklerinin dumura uğraması, milli vakarımız için tehlike oluşturmuştur. Kuzey Irak, Kıbrıs, Ermeni meselesi gibi milli konularda kırmızı çizgilerin imha edilmesi, ardından manevi gücümüzün özünü oluşturan dinimiz ve onun sevgili Peygamberi Hz. Muhammed'e reva görülen bu alçak saldırılar karşısındaki tepkisizlik veya duyarsızlık bazı dini çevreler-

de "dinler arası diyalogun", bazı siyasi çevrelerde de "Medeniyetler İttifakı"nın başarısı gibi takdim edilmiştir.

Türkiye'de bazı dini ve siyasi çevrelerin yürüttüğü Hıristiyan kökenli ve merkezli bu tür projelerin milli ve manevi dinamiklerimize zararı görünüp dururken, hala bunlarda ısrar uğruna ödenen bedeller, her halde ahireti umanlar için bir kazanım olacaktır. Yıllarca uygulanan projelerde kimlerin nasıl mağdur olduğunu görmek için hangi yardımcı cihaza ihtiyaç duyulur bilinmez ama ehli basiretin ıstırabı gelecek nesillerin acılarıyla şimdiden buluşmuştur.

Batı'da karikatür krizini çıkaranlar ile Irak'ı işgal eden zihniyet arasında, dinler arası diyalog yapanlarla Osmanlı'nın intikamını almak için Türkiye'yi ortadan kaldırmak isteyenler arasında planlı, programlı bir işbirliği gözlerden kaçmamaktadır. Bu türlü birlikteliklere katılanların Türkiye'nin milli ve manevi değerlerini tahrip ve hakaretleri, samimi Müslümanların dini ve siyasi desteğini alanların nasıl bir istismar içinde olduklarını göstermek için yetmektedir. Dünyayı yönlendiren ve yöneten tek kutuplu gücün, misafir ettiklerine ve siyaseten desteklediklerine tavsiyesi veya talimatı, sizi destekleyenlerin parasını ve oyunu alın, idrakini alın ancak sesinizi kesin şekilde gerçekleştirmektedir. Bunun için dini ve siyasi otoriteye bağlananlar, hayal ettikleri pembe geleceğin enginliklerinde koşarken uyandııkları zaman çalıllıkların içinde olmaları, bir yarar sağlamayacaktır.

Türkiye'nin coğrafi konumundaki "köprü" görüntüsü ile siyasi konumu özdeşleştirilmektedir. Ecdadımız Anadolu'yu "ilây-ı kelimetullah" veya "Türk cihan hakimiyeti mefkuresi" için bir merkez olarak kullanırken, bugün Anadolu, siyasi ajanların ve misyonerlerin yol geçen hanına dönmüştür. Türkiye, dinler arası diyalog veya medeniyetler ittifakı projelerine ev sahipliği yaparak haçlıların İslam harimine geçişine imkan sağlayan bir köprü durumuna gelmiştir.

Komşumuz Irak son günlerde çok ciddi provokasyonlarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu durum çeşitli çevrelerce bir iç savaşın başlangıcı olarak kabul görmektedir. Muhtemeldir ki bu kaos sadece Irak ile değil, İslam dünyasının en büyük devletlerinden olan Türkiye cumhuriyetini ve diğer komşuları da yakından ilgilendirmektedir. ABD başlangıçtan itibaren Türkiye'yi, Irak'ta uygulanan senaryonun dışında tutmak isterken son günlerde dolaylı baskularla bu bataklığın içine çekmektedir. Böylece hem kendi başarısızlığını Türkiye'ye fatura etmek, hem de orada kurmak istediği sistemin bekçiliğini Türkiye'ye yaptırmak istemektedir. Ayrıca Irak'ta son günlerde meydana gelen olayların karikatür krizi ile yakın alakası bulunmaktadır. Öncelikle ABD, karikatür krizi ile bir bütün haline gelen Hıristiyan dünyayı yeniden yanına alma fırsatı bulmaktadır. Buna ilave olarak Irak'ta meydana gelen kendi aleyhindeki direnişi ve birlik duygusunu baltalayarak oradaki Müslümanları biri birine düşürerek seyirci durumuna düşmektedir. Böylece orada yürüttüğü faaliyetlerin kendi hesabına maliyetini düşürmekte ve verimliliğini artırmaktadır.

ABD, Irak krizinde her zaman yanında yer aldığı ve beslediği Kürtleri daha etkin bir hale getirebilmek, sadece Kuzey Irak'ta değil bütün bölgede söz sahi-

bi yapabilmek için Şii-lerle Sünniler arasındaki çatışmaları tahrik etmekte, her gün yüzlerce Müslüman'ın kanını döktürmektedir. Daha iyi kullanabileceğine inandığı ve dini inanışları bakımından eski komünist, yeni seküler Kürt yöneticileri de Müslüman halkın yönetimine getirmektedir. Nitekim ABD Irak'ta, provokasyonlarla biri birine düşürülen Araplardan Sünnileri devre dışı bırakarak Şii-Kürt koalisyonuna demokratik (!) bir çözüm arayışı içine girmektedir.

Irak'ta tezgahlanan oyunlarla hem karikatür krizi unutturulmuş, hem Irak'ın yeniden yapılanması yeni bir mahiyet kazanmış, hem de Türkiye'nin itibarı tüketilmiştir. Dolaylı olarak Irak üzerinde Türkiye'ye sorumluluk ve arabuluculuk düştüğünü savunup Irak başbakanı İbrahim Caferi'yi Türkiye'ye davet ettirenler, arka taraftan kendi temsilcileri Talabani'yi devreye sokarak bu ziyaretin anlamsız olduğunu ileri sürdükçe, aynen Filistin heyetinde olduğu gibi, Türkiye'nin alay konusu olmasına zemin hazırlamışlardır.

Papaz Cinayeti

Karikatür Krizinin en etkin olduğu günlerde Trabzon'daki Santa Maria kilisesi Papazı Andrea Santaro öldürülmüştür. Henüz bir lise öğrencisi tarafından işlenen bu menfur cinayet, çeşitli ihtimalleri, soruları ve senaryoları beraberinde getirmiş ve Hıristiyan-Müslüman arasındaki hassas ilişkileri sıkıntıya sokmuştur. Kimileri bu olayın bir provokasyon olduğunu ileri sürerken, kimileri hassas bir bölge olan Trabzon halkının Karikatür krizine bir tepkisi olduğunu ve intikam alma duygusu ile işlendiğini ileri sürmüştür. Trabzon'un Pontuslaştırılmasına göz yuman, yardımcı olan veya bundan mutluluk duyan bazı sözde aydınlar da Türk milletinin milliyetçi duygularının toplumu götürmek istediği durum olarak yorumlamışlardır. Muhtemeldir ki bu son yoruma dinler arası diyalog ve medeniyetler ittifakı tezleriyle evrensilci konuma yükselip uluslar arası sınırları aşan malum çevreler de katılmıştır. Zira onlara göre bu olay çiçeği burnunda Müslüman-Hıristiyan ittifakını olumsuz etkilemiştir.

Henüz hiç bir araştırma yapılmadan yapılan bu değerlendirmeler kısa süre sonra daha makul bir zemine taşınmış, basın ve medyada istenirse de farklı yorumlar yapılmaya başlanmıştır. Bu açıklamalara bakıldığında, Türkiye'de misyonerleri koruyan ve yokluğunu iddia eden bazı çevreler bile olayın misyonerlik boyutu olduğunu, ölen Papaz'ın kiliseye adam toplamak için çocuklara bile dolar dağıttığını, kendi yayın organlarında, üzülecek itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Yine aynı şekilde, adı geçen Papaz'ın daha önce Mardin'de misyonerlik yaptığı, bu nedenle oturma süresinin uzatılmak istenmediği emniyetçe ifade edilmiş ancak İtalyan dostumuzun (!) müdahalesi sonucu dışarıya atmak yerine Türkiye'nin hassas bölgelerinden biri olan Trabzon'a görevlendirilmesi sağlanmıştır.

Trabzon'da meydana gelen bu üzücü olay bazı gerçeklerin açığa çıkmasını na yardımcı olmuştur.

-İslam tarihinde ve Müslüman Türk'ün tarihinde hiçbir mabede, hiçbir din adamına ve mabede sığınan hiçbir kimseye saldırlmamıştır. Mekke'nin fethi esnasında kanı helal sayılan bazı müşrikler, ki bunların çoğu sonradan affe-

dilmiştir, ve Yunan isyanında isyancılarla işbirliği yaptığı, hatta isyancıları teşvik ettiği için 22 Nisan 1922'de idam edilen Fener Rum Patriği V. Grigoryus gibi çok sınırlı istisnaları olmuştur.

-Bu olay henüz 16 yaşında bir lise öğrenci tarafından işlenmiştir. Bu çocuğun ilk ifadesinde, Papaz'ın her zaman verdiği paranın son seferde arkadaşlarını götürdüğü zaman ödenmemesi cinayet sebebi olarak gösterilmiştir.

-Olayın zamanlaması oldukça dikkat çekmektedir. Hıristiyan toplumlarında Müslümanları tahrik ve onların tepkilerini ölçmek için ortaya çıkarılan karikatür krizi sebebiyle milli ve manevi duyguların en yüksek bir seviyeye çıktığı döneme tesadüf etmiştir.

-Olayın yaşandığı kilise, ahlak dışı olayların olduğu veya ıslah edildiği bir yer olarak tanımlanmakta, Papaz ise bu tür problemlerin çözümünden kendini sorumlu olarak görmektedir. Bu nedenle de buraya her cins ve milletten insanların girip çıktığı belirtilmektedir.

-Papazın, gazetelerde yayınlanan mektuplarından ve zanlının ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla misyonerlik yaptığı sanılmaktadır.

-Zanlının parçalanmış bir aileye mensup olduğu açığa çıkmıştır. Bu çocuk muhtemelen ailede aradığı mutluluğu bulamamanın ezikliği ile Papaz'ın kuruculuğuna sığınmış olabilir.

Çocuğun annesinin bir siyasi partinin kadın kolları başkan yardımcısı olduğu söylenmektedir. Bu durum toplumu örgütlemek, eğitmek ve yönlendirmek isteyenlerin önce kendilerinden, kendi çocuklarından ve ailelerinden başlamaları gerektiği gerçeğini ortaya çıkarmıştır.

Bütün bunları bir araya getirdiğimizde suçlunun bir tek kişi olmadığı, toplum olarak çeşitli suç ihtimalleriyle karşı karşıya olduğumuz gerçeğini hatırlamamız gerektiği ortaya çıkmaktadır. Nasrettin Hoca'nın ifadesi ile hem hırsız hem de ev sahibi suçlu olsa gerektir. Burada sorumluluk hepimizindir. Bireyler olarak, aileler olarak, toplum olarak ve devlet olarak herkes üzerine düşeni yapmalıdır. Unutulmaması gereken bir başka konu ise ülkemizde misafir olanlar da misafirlik kurallarına riayet etmelidir.

Sonuç

-Danimarka'da yayınlanan ve Hz Peygamber'e hakaret içeren karikatürlerden dolayı Danimarka Müslümanlardan özür dilemeden olayı geçiştirmeye çalışmıştır. Bu menfur olay diğer bazı Hıristiyan ülke basının da ifade edilerek Danimarka'ya, bu konuda yalnız olmadığı mesajı verilmiştir.

-Karikatür krizi ile Batı ve Hıristiyan dünyasının İslam ve Müslümanlar hakkındaki düşüncesi bir kere daha ortaya çıkmıştır. Dünyadaki Müslüman varlığı Hıristiyanlık ve Batı için en büyük tehlike ve tehdit unsuru olarak kabul görmektedir.

-Hıristiyan liderler, bir din olarak İslam'ı ve onun kutsallarını geçen bu kadar zamana ve birlikte yürütülen projelere rağmen hala içlerine sindiremediklerini hissettirmişler ve bu olayı açıktan lanetleyememişlerdir.

-Karikatür krizi, Hıristiyan dünyasının İslam ve Müslüman karşıtlığında birlik olmasına katkı sağlamış ve başlangıçta bir faraziye gibi algılanan medeniyetler çatışması tezinin, istenen, planlanan ve zamanı geldiğinde uygulanacak olan bir proje olduğunu göstermiştir.

-Karikatür krizi, tarihin derinliklerinden gelen Hıristiyan düşüncesinin bir ürünü olup, siyasi ve askeri olanlara ilave olarak farklı güç ve imkanların sahneye konulması şeklinde değerlendirilmelidir.

-Karikatür krizi, Hıristiyan dünyasının, Müslümanlar arasındaki tepkiyi ölçme konusundaki beklentilerine cevap olmuş ve arzuladıkları verimliliği kazanmalarına imkan vermiştir. Buna mukabil İslam dünyası bu olayla ilgili olarak iyi bir sınav vermemiş, tahriklere kapılmış, provokasyonlara alet olunmuştur. Böylece yine olana İslam dünyasına ve Müslümanlara olmuştur.

-Bu olay, Müslümanların aklını başına almasına, birlik ve dayanışma duygusunu geliştirmesine vesile olmalıdır. Bunun yolu bilim ve teknolojiyi iyi kullanmak, ekonomik ve askeri yönlerden başkalarına bağımlı olmaktan kurtulmaktır. Bu ve benzeri yapay krizler birlik ve dayanışma olgusunun geliştirilmesi yerine yeni bir fitnenin ortaya çıkmasına sebep olmamalıdır.

-Son dönemlerde Irak'ta ortaya çıkan ve iç savaşı hatırlatan olayların, karikatür krizi sebebiyle Müslümanlar arasında gelişen birlik ve dayanışma duygusunun, dikkatlerin başka tarafa kaydırılması ihtimali üzerinde durulmalıdır.

-Trabzon'da meydana gelen bir Papaz'ın öldürülmesi olayının karikatür krizi ile ilgisi bir zamanlama benzerliği olarak kabul edilebilir. Ancak bu menfur olayın Müslüman Türk milletini düşündürmesi gereken çok yön olduğu da gözden kaçmamalıdır. Zira tarihi tecrübeye sahip misyoner örgütlerin, dinler arası diyalog faaliyetlerine rağmen asli görevlerini sürdürdüklerini gösterme bakımından oldukça önemlidir. Basında çıkan haberlerden anlaşıldığı kadarıyla çeşitli yöntemlerle misyonerlik faaliyeti yaptığı iddia edilen bu papazın Katolik olması ve dinler arası diyalogun da resmen ve kurumsal olarak Katoliklerle yapılıyor olması düşündürücü olsa gerektir. Yani diyalog yapanların misyonerlikten vazgeçmediğinin bir göstergesi olması bakımından önemlidir.

-Trabzon olayı, bireyler, aileler ve devlet olarak herkesin sorumluluğu olduğunu hatırlatmakta, tedbir almakta gecikmenin maliyetinin yüksek olacağı mesajını vermektedir.

Prof. Dr. Mustafa ERDEM

Not: Değerli okurlarımız, Ehl-i Sünnet özel sayımız, konu ile ilgili yazılar gelmeye devam ettiği için bir sonraki sayı olarak çıkacaktır. İlgileriniz ve katkılarınız için teşekkür ederim.

Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı

Mevlüt GÜNGÖR*

ABSTRACT

Beliefs of God and Hereafter in Pre-Islamic Mekkan Society in the Context of the Qur'an. It is necessary to know in detail the beliefs and worldview of the first audience of the Qur'an in order to understand the quranic belief system correctly. What did they believe? Did they believe in Allah? How did they explain their polytheism? What was the origin of the idol worshipping? Did they believe hereafter? Did they have any knowledge of hereafter before Islam? How did they see worldly life according to their faith? We aim at answering the abovementioned questions from the Qur'anic point of view in our work.

KEYWORDS: Mekkan society, polytheism, polytheists, the reasons of polytheism, idols

Giriş

Özette de belirttiğimiz gibi, biz bu makalemizde Kur'ân'ın anlaşılmasına karınca kadarınca bir katkıda bulunabilmek için onun ilk muhataplarının inanç dünyası hakkında Kur'ân'ın bize haber verdiği kadarıyla bilgi sunmaya çalışacağız. Çünkü onlar Kur'ân'ın ilk muhataplarıdır. Kur'ân, öncelikle onlara hitap etmiş ve onların durumlarını esas almıştır. Hiç şüphesiz Kur'ân çağlar üstü bir kitaptır. O herkese ve her gün adeta yeniden nazil olmaktadır. Ancak o mesajı iyi anlayabilmek için nüzul ortamına inmek, ordaki havayı iyi koklamak ve satır aralarını da iyi okumak gerekmektedir. İşte biz bu makalemizde Kur'ân'ın öncelikle en önem verdiği iki ana konuda yani, tevhit ve âhiret inancı konusunda Mekke müşriklerinin durumunu ortaya koymak için önce onlarda bir Allah inancının olup olmadığını tesbit edecek arkasından taptıkları putların aslının ne olduğunu ve onlara neden tapma ihtiyacı duyduklarını sorgulayacağız. Daha sonra da Onlarda bir âhiret inancının olup olmadığını, en azından İslam'dan önce bu konuda bir bilgilerinin olup olmadığını yine Kur'an'a dayanarak ortaya koymaya çalışacağız. En sonunda da mevcut inançlarına dayalı olarak nasıl bir hayat anlayışı inşa ettiklerini saptayacağız.

* Prof. Dr., Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi.

İslam öncesi Mekke toplumunda Allah inancı var mıydı?

Mekke toplumu İslam'dan önce de "Allah" biliyor, tanıyor ve Onu en büyük ilah olarak kabul ediyordu. Kur'ân, İslam öncesi durumları itibarı ile onlara "müşrik" adını verdiği göre zaten "müşrik" olmanın olmazsa olmaz şartı Allah'a inanmış olmaktır. Zira müşrik demek Allah'a inanan, ama bir şekilde Ona ortak koşan kimse demektir.¹ Allah'a hiç inanmayan bir kimsenin Ona başka bir şeyi ortak koşması dolayısıyla müşrik olabilmesi zaten söz konusu olamaz. Buna göre, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin de dediği gibi, her müşrik kâfir, fakat her kâfir müşrik değildir. Çünkü şirkten başka da küfür çeşitleri vardır.² Mekke müşriklerinin "Allah" ismi ile Ona inandıkları tarihen de sabit bir gerçektir.³

Nitekim, Yüce Allah, onların çoğunun Allah'a inandığını ama şirk koşarak inandığını bir âyette şöyle ifade etmektedir:

"Onların çoğu Allah'a ancak müşrik oldukları halde inanırlar."⁴ Yani, insanların çoğu Allah'a inanırlar ama bir taraftan da bir şekilde Ona ortak koşarlar.

Nitekim Mekke müşriklerinin de şirk bir tarafa bırakılacak olursa mükemmele yakın bir Allah inancına sahip olduklarını görüyoruz. Bu durum, Kur'ân'da kendilerine peş peşe sorulan sorulara verdikleri cevaplardan açık bir şekilde anlaşılmaktadır:

"Onlara de ki: "Biliyorsanız söyleyin, bu yeryüzü ve onda bulunan her şeyin sahibi kimdir? "Allah'tır." diyecekler. O halde niye düşünmüyor (ve şirk kapılıyor)sunuz de. Yine sor onlara: Yedi göğün ve büyük arşın Rabbi kimdir?" "Allah'tır." diyecekler. "O halde (Ona şirk koşmaktan) korkmaz mısınız?" de. Şunu da sor onlara: "Eğer biliyorsanız söyleyin, kâinatta bulunan her şeyin sahipliği ve yönetimi kendi elinde olan, ayrıca kendisi her şeyi koruyan ama kendisi korunmaya ihtiyacı olmayan kimdir? "Allah'tır." diyecekler. Söyle onlara "O halde nasıl oluyor da (o şirkin) büyüüne kapılıyorsunuz?"⁵

Benzeri ayetlerde de kendilerini,⁶ gökleri ve yeri yaratanın,⁷ gökten suyu indirip ölümünden sonra yeryüzünü tekrar diriltenin,⁸ gökten ve yerden rızıklandıranın, kulaklara ve gözlerle hükmedenin, ölüden diriyi, diriden de

1 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1968, X, 448-449; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut, 1966, VII, 148.

2 Bkz. İbn Hazm, *el-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut, 1975, III, 222; Ahmed Sâim, *Kılavuz, İman-Küfür Sınırı*, İstanbul, 1982, s.60.

3 Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meddini'l-Cevher*, Beyrut, 1976, II, 126; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986, II, 236; Ali Rafet Öskan, *Eski Araplarda Putperestlik Doğuşu ve Ortaya Çıkış Sebepleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1991, s. 56; Yılmaz, Hüseyin, *Kur'ân Işığında Müslim-Gayrimüslim Münasebetleri*, İstanbul, 1997, s.39-41.

4 Yûsuf 12/106.

5 Mü'minûn 23/84-89.

6 Zuhuf 43/87.

7 Lokman 31/25; Zümer 39/38; Zuhuf 43/9

8 Ankebût 29/61,63.

ölüyü çıkartanın ve kainattaki bütün işleri düzenleyip yürütenin⁹ Allah olduğunu itiraf etmektedirler.

Bu durumda insanın aklına şu soru gelmektedir. Peki onların taptığı bu putların aslı neydi, nerden ve nasıl ortaya çıkmıştı? Bu konu hakkında da Kur'an bize birtakım ipuçları vermektedir.

Putların aslı neydi?

Çeşitli kaynaklardan bu putların aslının, vaktiyle toplumda yaşamış, sayılmış ve sevilmiş bir takım kimseler olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰ Bu durum, Kur'an'daki bazı âyetlerden de açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunların Allah indinde de makbul kimseler oldukları kabul edilerek ölümlerinden sonra hatıralarına yapılan heykeller daha sonra zamanla kutsallaşmış ve birer put haline gelmiştir. Nitekim, bu putların birer insan heykeli¹¹ olduklarını şu âyetlerden net bir şekilde anlamaktayız:

“Şüphesiz ki, sizin Allah'tan başka kendilerinden bir şeyler istedikleriniz (aslında) sizin gibi kullardır. Eğer iddianızda sâdik iseniz onlara seslenin de bakalım size cevap versinler. (Onlar size nasıl cevap verecekler, onların şu anda) yürüyebildikleri ayakları mı var? Tutabildikleri elleri mi var? Görebildikleri gözleri mi var? Duyabildikleri kulakları mı var? (Yani, onların ayakları, elleri, gözleri ve kulakları var ama taştan olduğu için hiçbir işe yaramıyorlar) (İşte size meydan okuyorum) Bütün o Allah'a ortak koştuğunuz (sahte) tanrılarınızı (yardıma) çağırın. Sonra da bana istediğiniz tuzağı kurun. Bana hiçbir mühlet de tanımayın. (Hemen ne yapabiliyorsanız yapmaya başlayın.) Şüphesiz ki, benim dostum, dayanağım Allah'tır. O Allah ki bu Kitabı indirmiştir. O, sâlihlerin dostudur, yardımcısıdır. Ama sizin Allah'tan başka kendilerinden bir şeyler istedikleriniz (sahte ilahlarınız) size yardım edemezler. (Bırakın size) Onlar kendilerine bile yardım edemezler. Onları doğru yola çağırırsanız duyamazlar (Çünkü kendileri sağ değildirler, sadece ortada heykelleri vardır.) Onları size bakar gibi görürsünüz ama onlar sizi göremezler. (Çünkü heykelleri karşınızda sanki size bakar gibi durmaktadır, ama aslında görememektedirler.)

9 Yûnus 10/31.

10 *Sahîhu'l-Buhârî*, Tefsîru'l-Kur'ân, Nûh Suresi 1, et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1984, XIV, 29.cüz, s.99; İbnu Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Mısır, 1936, I,79; İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, s.48; Nadim Macit, *Kur'ân ve Hadîse Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya, 1992, s.225, 339-340; Ali Akpınar, *Hz.Muhammed'in (sav) Müşriklerle Münasebetleri*, İstanbul, 1993, s.25-27; Zekeriyya Pak, *Kur'ân'da Kulluk*, İstanbul, 1999, s.173-174; William Montgomery Watt, *Hz.Muhammed'in Mekke'si Kur'ân'da Tarih*, terc. Mehmet Akif Ersin, Ankara, 1995, s.62-63; Saïd b.Ali El-Kahtânî, *Şirkten Korunmak*, Terc.İshak Emin Aktepe, İstanbul, 2005, s. 45; Ahmet Çelebi, *İslam Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, İstanbul, 1997, s. 179-181; Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara, 2003, s.152-153, 162,

11 Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araçlar ve Dinleri*, Sadeleştirenler: M.Mahfuz Söylemez ve Mustafa Hizmetli, Ankara, 1997, s. 69-70

Görüldüğü gibi, aslında bu 6 ayetlik pasaj bile durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bundan başka şu âyetlerde de konu daha da netleşmektedir:

“Onların (ilahlaştırarak) Allah’tan başka taptukları kimseler hiçbir şey yaratamazlar. Onlar zaten kendileri (Allah tarafından) yaratılmışlardır. (Heykelleri ortadadır ama) Onlar ölüdürler, diri değildirler. Onlar ne zaman dirileceklerini bile bilemezler. (Şunu iyi bilin ki,) Sizin ilâhınız tek bir ilahdır...”¹²

“Yoksa o küfredenler benimle birlikte benim kullarımı da ilahlar edindiklerini zannediyorlar?!”¹³

“(âhiret gününde Allah’ın huzurunda iken) Ortak koşanlar, ortak koştukları kimseleri (yani putlarını) görünce şöyle derler: “Ey Rabbimiz işte bizim Senden başka (ilahlaştırıp) kendilerine duâ edip yardım istediğimiz kimseler. Onlar da hemen onlara laf atılır: “Sizler gerçekten yalancılarsınız!”¹⁴

Görüldüğü gibi, onlar ilahlıklarını reddetmektedirler. Elbette reddecekler ve karşı tarafı yalancılıkla suçlayacaklardır.¹⁵ Çünkü, o gün Yüce Allah’ın huzurunda ilah pozisyonunda olmak hiç de hayırlarına olan bir şey değildir. Tabi bu arada kendi ihtiyaçları dışında ölümlerinden sonra ilahlaştırılan kimseleri de bir kenarda tutmak gerekir. Nitekim bu ilahlardan: “Ved, Suvâ, Yeğûs, Yeûk ve Nesr” isimleriyle beşinin arda arda sıralandığı âyetin¹⁶ tefsîrinde müfessirler bunların vaktiyle yaşamış sâlih adamlar olduğunu bilhassa belirtmişlerdir.¹⁷

Putların aslının vaktiyle yaşamış bir takım insanlar olduğu tesbitini yaparken, bu putların arkasında yer alan ve putları istedikleri gibi kullanan, onları istedikleri şekilde konuşuran ve menfaatlerine alet eden toplumun ileri gelenlerini de gözardı etmemek gerekir. Çünkü ilahlık yetkilerini bizzat onlar kullanmış ve toplumu istedikleri gibi yönlendirmişlerdir.¹⁸ Taştan, tahtadan yapılmış olan putların konuşması, etrafa emirler yağdırması zaten söz konusu olamaz. Ama bu kimseler onları istedikleri gibi konuşurmakta ve onlar adına emirler vererek hükümler koymaktaydılar. Bunun en açık örneği olarak En’am suresinde hangi hayvanların etinin yenilip yenilemeyeceği, kimlerin yeyip kimlerin yiyemeyeceği hakkında koymuş oldukları detaylı hükümleri verebiliriz.¹⁹

12 Nahl 16/20-22.

13 Kehf 18/102.

14 Nahl 16/86.

15 Yûnus 10.28-29; Nahl 16/86-88; Meryem 19/81-82; Fâtır 35/13-14; Ahkâf 46/5-6.

16 Nûh 71/23.

17 *Sahîhu'l-Buhârî*, Tefsîru'l-Kur'an, Nûh Suresi 1, et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'an*, Beyrut, 1984, XIV, 29.cüz, s.99; Abdurrahman b.Ali el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, Beyrut 1984, VIII, 373; et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, Beyrut, 1988, X, 547; el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, trz, XIX, 77; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, VIII, 5376-5377.

18 Bu konuda bkz. el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, Beyrut, 1950, VI, 202-203; Ali Rafet Öskan, *Age*, S.66, 69-70; Nadim Macit, *Kur'an ve Hadîse Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya, 1992, s.306-307.

19 En'am 6/138-139.

Bu kimseler, bu kurulu düzenden istifade ettikleri ve putları istedikleri gibi kullandıkları için Hz. Peygamber'e ilk karşı çıkanlar onlar olmuş ve menfaatlerinin altüst olacağını gördükleri için bütün güçleri ile Hz. Peygamber'in mesajının yayılmasına engel olmaya çalışmışlardır. Dünyada iken bunların peşinden giden kimselerle bu kimseler arasında âhiret gününde çok enteresan karşılıklı atışmaların olacağı Kur'an'da canlı anlatımlarla yer almıştır:

“Keşke sen o (Allah'a ortak koşarak) haksızlık edenleri Rablarının huzurunda (süklüm-püklüm) durdurulmuş bir vaziyette karşılıklı olarak birbirlerine laf atarken bir görsen!! Toplumun ezilen alt tabakasından olanlar (= müstazaflar) üst tabakadaki ezenlere (= müstekbirlere) şöyle derler:” Siz olmasaydınız, biz elbette inanan kimseler olurduk. Bu sefer müstekbirler müstazaflara şöyle derler: “Doğru yol geldikten sonra ondan sizi biz mi alıkoyduk. Bilakis sizler zaten günahkar kimselerdiniz.” Bu sefer de müstazaflar müstekbirlere şöyle cevap verirler: “Bilakis sizler gece gündüz tuzak kurar Bizim Allah'a nankörlük etmemizi ve ona ortaklar koşmamızı bize emrederdiniz.” Onlar (artık yapacak bir şey kalmadığı için) azabı karşılarında görünce pişmanlıklarını gizlerler. Biz de onları (cehenneme götürmek üzere tutukluluk) halkalarını boyunlarına geçiririz. (Ne dersiniz?) Onlar (yani her iki taraf da) ancak ve ancak kendi yaptıklarının karşılığını görmüyorlar mı?!”²⁰

Yani aslında her iki taraf da suçludur. Bunlar onları saptırmış, ama bunlar da akıllarını kullanmadan körü körüne onların peşlerinden gitmişlerdir. Ama uyanıp biz ne yapıyoruz diyerek kendilerine bir çeki düzen verebilselerdi belki de kendilerini saptıranları bile doğru yola sokabilirdi.²¹

Kur'ân, putların aslının genel olarak insan olduğunun tespitini yaparken müşriklerin bazı putlarını erkek olarak, bazılarını da dişi tanrıçalar olarak isimlendirdiklerini görüyoruz. Nitekim onlar melekleri de Allah'ın kızları olarak vasıflandırmışlar ve onları temsilen yaptıkları dişi tanrıçalara da tapmışlardır. Onların dişi tanrıçalara taptıkları âyette şöyle ifade edilmiştir: “Onlar Allah'tan başka ancak bir takım dişi ilahlara tapıyorlar. (Aslında) onlar ancak ve ancak Allah'ın lânet ettiği o inatçı şeytana tapmaktadırlar”²² Yani bu tavırlarıyla Şeytanı memnun etmiş olmaktadırlar. Bu dişi tanrılardan üçünün adı Necm suresinde şöyle geçmektedir:

“Gördünüz mü o Lât ve Uzzâ'yı ve üçüncüleri olan diğer (tanrıça) Menât'ı?!” Bu soru ile Yüce Allah onlara sanki şöyle demektedir: Taptığınız şu ilahlara bir bakın, onların hiçbir gücü var mı? Olağanüstü bir durumlarına şahit oldunuz mu? Onlara tapmaya hiç değer mi? Daha sonraki âyette ise Yüce Allah kız çocuklarından nefret ettikleri halde tanrılarına dişi isimler vermelerindeki ve melekleri de Allah'ın kızları diye vasıflandırmalarındaki çelişkiyi yüzlerine

20 Sebe' 34/31-33.

21 Benzeri atışma sahneleri için bkz. Bakara 2/165-166; A'râf 7/37-39; Yûnus 10/28-29; İbrâhîm 14/21; Nahl 16/86-88; Enbiya 21/98-99; Furkân 25/17-19; Şuarâ 26/94-102; Sâffât 37/12-39; 50-62; Sâd 38/59-61; Kâf 50/27-28.

22 Nisa 4/17.

vurarak alaylı bir ifade ile onlara şu soruyu yöneltmektedir: “Demek size erkekler, Ona (yani Bana) ise kızlar?! Eğer böyle ise bu gerçekten insafsız bir taksim !!...” Devam eden âyette ise Yüce Allah bütün bunların uydurma şeyler olduğunu belirterek şöyle der: “Bütün bunlar, ancak ve ancak sizin ve atalarınızın (uydurup) isimlendirdiği (içi kof) birtakım isimlerden ibarettir. Allah onlarla ilgili olarak hiçbir delil indirmemiştir. Onlar ancak ve ancak zanna ve nefislere hoş gelecek şeylere tabi oluyorlar. Artık onlara Rab’larından doğru yol gelmiştir”²³ Yani artık hiç bir aslı olmayan bu putları bir tarafa bırakıp yeni gelen dine uymaları gerekir.

Bu noktada müşrikler Allah’a inanmalarına rağmen acaba onlar niçin putlara tapma ihtiyacını duymuşlardı sorusu akla gelmektedir. İşte biz bundan sonra onların bizzat kendilerinin söyledikleri ve Kur’ân’ın bize haber verdiği ifâdelerine dayanarak bunu ortaya koymaya çalışacağız.

Müşrikler putlara taparken kendilerine göre hangi gerekçelere dayanıyorlardı?

Mekke müşriklerinin içine düştükleri şirki meşru göstermek için ileri sürdükleri gerekçeler Kuran’da çeşitli vesilelerle farklı farklı surelerde gündeme gelmiştir. Buna göre müşriklerin kendi ağzlarından verilen ve bizim tesbit edebildiğimiz gerekçeler şunlardır:

1. Putlar vasıtası ile Allah’a daha çok yaklaştıkları iddiası,
2. Putlardan güç, destek ve şeref aldıkları iddiası,
3. Putların Dünyada kendilerine yardım edeceklerini zannetmeleri,
4. Atalarımızı böyle bulduk, onların izinden gidiyoruz demeleri,
5. Aynı puta gönül vermenin aralarında bir sevgi bağı oluşturması,
6. Putları Allah katında muteber şefaathiler (=aracılar) olarak kabul etmeleri,

Şimdi de bu gerekçeleri ayetlere dayanarak açıklamaya çalışalım:

1. Putlar vasıtası ile Allah’a daha çok yaklaştıkları iddiası

Bu durum, Kur’ân’da tesbit edebildiğimiz kadarıyla iki yerde açıkça ifade edilmiştir. Bunlardan birisinde şöyle buyrulur:

“Dikkat ediniz! Katıksız itâat sadece Allah’ın hakkıdır. Fakat Ondan başka ilahlar edinenler, “Biz onlara ancak ve ancak bizi Allah’a daha çok yaklaştır-sınlar diye tapıyoruz” (derler.)”²⁴

Görüldüğü gibi, âyette önce Yüce Allah’ın kendisine şirk bulaşmamış katıksız bir itaat istediği ortaya konulmakta ardından da müşriklerin böyle yap-mayıp göya kendisine daha çok yaklaşmak maksadıyla araya başka ilahları da soktukları ifade edilmektedir.

Bu konuda ikinci olarak gündeme getireceğimiz ayette ise Yüce Allah bizi kıyametten bir sahneye götürmektedir. Kıyamet kopmuş, büyük mahkemede

23 Necm 53/19-23.

24 Zümer 39/3.

müşrikler imtihanı kaybettikleri için çok daralmışlardır. İşte tam bu noktada Yüce Allah, onların dünyadaki bu yanlış anlayışlarını hatırlatarak ince bir alayla şöyle demektedir:

“Hani, Allah’tan başka (göya) Ona yaklaşmak için Ondan başka edindikleri (tanrılar yetişişip) onlara yardım etseler ya!? Onlar (bugün bunlara yardım etmek şöyle dursun) tam aksine işte bunlardan kaçıp gittiler. Zaten bu, sırf kendilerinin bir uydurması ve (hayatları boyunca Allah’a) iftira edip durdukları bir şeydi.”²⁵

Şüphesiz bu iddia, müşriklerin putları, Allah tarafından tanınmış, sözlerine itibar edilen ikinci, üçüncü, dördüncü... derecede ilahlar olarak kabul etmeleri zannına dayanmaktaydı. Başka bir ayette Yüce Allah onların bu zanlarını yine alaylı bir soru ile şöyle çürütmektedir: “Söyle onlara: Yoksa siz Onun ne göklerde ne de yerde bilmediği bir şeyi mi Allah’a haber veriyorsunuz?! O, onların ortak koştuıkları (bütün sahte ilahları)ndan münezzehtir ve yücedir.”²⁶ Yani, benim itibar ettiğim ikinci, üçüncü, dördüncü... derecede ilahlar olsa bundan, önce benim haberim olması gerekirdi. Ben bile böyle bir şeyden haberdar değilken siz kalkmış Bana bir takım yardımcılarımda olduğunu haber veriyorsunuz. Bu ne kadar garip bir iddiadır (!) demeye getirmektedir.

Kur’an sadece burada değil daha pek çok yerde onların bu zanlarının hiçbir delile dayanmadığını ve kuru bir iddiadan bir ibaret olduğunu eğer bu konuda ellerinde sağlam bir delilleri varsa ortaya koymalarını her fırsatta onlardan istemektedir.²⁷

2. Putlardan güç, destek ve şeref aldıkları iddiası

Müşrikler, putları kendileri için bir üstünlük ve şeref kaynağı olarak görmekte ve onlardan destek aldıklarını ifade etmektedirler:

“Kendilerine güç, destek ve şeref versin diye tuttular Allah’tan başka birtakım ilahlar edindiler. Hayır öyle değil! Onlar (yarın âhiret gününde) onların tapınmalarını inkar edecekler ve (onlara dost değil) düşman olacaklar.”²⁸

3. Putların Dünyada kendilerine yardım edeceklerini zannetmeleri

Bu konuda da Yüce Allah, Yasin suresinde şöyle buyurmaktadır:

“Belki kendilerine yardımcıları dokunur diye tuttular Allah’tan başka birtakım ilahlar edindiler. Fakat onlar aslında onlara yardım edemezler, ama kendileri onlar için (yani o putlar için, onları koruyan ve onları ayakta tutan) hazır asker durumundadırlar.”²⁹

25 Ahkâf 46/28.

26 Yunus 10/18.

27 Enbiya 21/24; Neml 27/64;

28 Meryem (19): 81-82.

29 Yasin 36/74-75.

Ayetin sonundaki ifâdede ince bir alay vardır. Müşrikler, umdukları yardımı onlardan alamayacakları gibi, bu putlar aslında onlara muhtaç durumdadır ve onlar sayesinde varlıklarını sürdürmektedirler. Yoksa onların böyle yanlış bir anlayışları olmasa bu putların ayakta durmaları ve varlıklarını devam ettirmeleri söz konusu olamazdı. Yüce Allah bu putların onlara ne fayda ne de zarar veremeyeceklerini daha pek çok ayette vurgulamıştır.³⁰

4. Atalarımızı böyle bulduk, onların izinden gidiyoruz demeleri

Müşriklerin bâtil inanç ve ibadet uygulamaları için ısrarla ileri sürdükleri gerekçelerden birisi de “Biz atalarımızı böyle bulduk, onların izlerinden gidiyoruz demeleridir. Buna örnek olarak şu âyetini burada zikredebiliriz:

“Hayır, (onların ellerinde ne bir bilgileri var, ne de bir kitapları) Onlar sadece, “Biz atalarımızı bir din üzerine bulduk, biz de onların izlerinden giden kimseler olarak doğru yoldayız.” derler.”³¹

Müteakip ayette kendilerine yeni bir peygamber gönderilen bütün memleketlerin halklarının bilhassa üst tabakada olanlarının kurulu düzenin bozulmasını hiç istemediklerinden dolayı hep aynı tepkiyi gösterdikleri belirtilir. Benzeri başka âyetlerde de onların körü körüne taklitten kaçınmaları gerektiğine işaret edilerek, atalarının yanlış bir tercih yapmış olabilecekleri ihtimalini göze alarak kendi akıllarını çalıştırmalarının en doğru yol olacağı belirtilir.³²

5. Aynı putlara gönül vermenin aralarında bir sevgi bağı oluşturması

Aynı putlara gönül vermiş olmanın dünyada iken bu insanlar arasında bir sevgi bağı kurulmasına vesile olması da Kur'an'da Hz. İbrahim'in ağzından ifade edilmektedir. Ama temelsiz olan bu bağ yarın ahirette gerçekler ortaya çıkınca geçerliliğini yitirecek ve bu insanlar birbirlerine küfretmeye ve lanet okumaya başlayacaklardır. Bizim aramızda hiç mi akli başında bir adam yokmuş, bizi uyarmamış diye birbirlerine kızarak atışacaklar ve hayıflanacaklardır. Bu durum ayette şöyle anlatılır:

“O şöyle dedi: “Sizler ancak ve ancak dünya hayatında aralarınızda bir sevgi vesilesi olsun diye tuttunuz Allah'tan başka putlar edindiniz. Ama sonra ahiret gününde (aranızdaki bu sevgi bağı kopacak ve) birbirinize küfredecek ve lânet edeceksiniz. Artık orda sizin barınağınız ateştir ve size yardım edecek hiçbir kimse de yoktur.”³³

6. Onlar Allah katında muteber şefaatçilerimizdir demeleri:

Bu husustaki âyetlerden birisinde Yüce Allah konuya bir soru ile girerek şöyle buyurur:

30 Hac 22/12; Yunus 10/18, 106; Furkân 25/55; Enbiya 21/66.

31 Zuhuruf 22.

32 Bakara 2/170

33 Ankebut 25.

“Yoksa onlar Allah’tan başka şefaathçılar mı edindiler? Sor onlara: O şefaathçılarınız hiçbir güce sahip olamasalar ve hiçbir şeyi akledemeseler de mi?! (onlara hâlâ itibar edeceksiniz?!) Onlara de ki bütün şefaath sadece Allah’ındır. Göklerin ve yerin sahipliği ve idaresi sadece Onundur. Ve sizler sadece Ona (Onun huzuruna hesap vermek üzere) döndürüleceksiniz.”³⁴

Konu ile ilgili âyetlerden birisi de Yûnus sûresindedir:

“Onlar, Allah’tan başka, aslında kendilerine ne bir fayda, ne de bir zarar veremeyecek olan bir takım şeylere (putlara) tapıyorlar ve (bu tutumlarını izah konusunda) şöyle diyorlar: “Onlar bizim Allah katındaki şefaathçılarımızdır.”³⁵ Yani, onlar Allah’la aramızda aracı olan ikinci üçüncü, dördüncü . . . derecede ilahlardır. Onlar vasıtası ile biz Allah’ı memnun eder, Ondan daha çok yardım alırız iddiasında bulunmaktadırlar. “İndellah” diyerek onların Allah katında tanınmış ve muteber ilahlar olduğunu da iddia etmiş olmaktadır. Halbuki âyetin sonunda Yüce Allah yukarda da geçtiği gibi onların bu iddialarını “Yoksa Benim bilmediğim bir şeyi Bana haber mi veriyorsunuz?” diyerek ince bir alayla reddetmektedir.. Yani, Benimle sizin aranızda böyle araçlar olmuş olsa ilk önce Benim bundan haberdar olmam gerekirdi Halbuki, Benim böyle bilgim yok! Siz bunları nerden çıkardınız demeye getirmektedir.³⁶

Müşrikler âhirete inanıyorlar mıydı?

Yukardaki âyetlerde müşriklerin putlarından şefaath bekledikleri için âhirete inandıkları zannedilebilir. Halbuki onlar âhirete kesinlikle inanmıyorlardı.³⁷ O halde onlar bu şefaathi sadece dünyadaki işlerinin hep iyi gitmesi ve gelebilecek felaketlerden, bela ve musibetlerden korunmaları için bekliyorlardı.³⁸ Müşrikler ahiret hayatına inanmadıkları gibi, bu konuda çok da katı idiler. Yeniden dirilmeyi çok basit olarak düşünüyorlar ve çürümüş kemiklerin tekrar canlanması asla mümkün değildir diyorlardı. Nitekim bu durum cahilî arap şiirine de aksetmiştir.³⁹

Yüce Allah, Kur’ân’da daha pek çok âyette onların âhirete kesinlikle inanmadıklarını net bir şekilde ortaya koymaktadır. İşte bunlardan birisi:

“Onlar yeminlerinin bütün gücüyle Allah’ın üzerine yemin ederek şöyle dediler: “Allah ölen kimseleri asla diriltmez.” Yüce Allah onların bu iddialarına şöyle cevap verir: “Bilakis, bu Onun kendi üzerine aldığı gerçek bir vadedir. Fakat insanların çoğu bunu bilmez.”⁴⁰

34 Zümer 39/ 43-44 .

35 Yunus 10/18.

36 Aracılık konusunda bkz. Abdülaziz Bayındır, *Aracılık ve Şirk*, İstanbul, 2005

37 Veysel Güllüce, *Kur’ân-ı Kerim’de Ahiret İnancının Temelleri*, Erzurum, 2001, s. 53-60; İsmail Çalışkan, *Kur’ân’da Din Kavramı*, Ankara, 2002, s.63;

38 eş-Şevkanî, *Fethu’l-Kadîr*, II, 536; el-Alûsî, *Rûhu’l-Meânî*, VII, (cüz: 11), 129; Suat Yıldırım, *Kur’ân’da Ulûhiyet*, s.296 .

39 Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, Ankara 2001, s.45-49. Paçacı bu konuda başka kaynaklar da vermiştir.

40 Nahl 16/38.

Müşrikler, kendilerini ahiret diye bir şeyin olmadığına ve olamayacağına o kadar inandırmışlardır ki, Kur'ân'da onların sık sık Hz. Peygamber'den, pervasız bir şekilde, sanki çocuk oyuncuymış gibi, "kıyamet dediğin şeyi hemen bir getir de bir görelim, nasıl bir şeymiş?!" şeklinde alayvârî bir tarzda kıyametin kopmasını acele acele istediklerini görmekteyiz. Buna bir örnek verecek olursak:

"Onlar azabı acele acele istiyorlar... Şayet onun için tayin ve tesbit edilmiş bir vakit olmamış olsaydı o azap onlara hemen gelirdi. Nitekim (vakti gelince) o onlara farkına bile varmadan ansızın geliverecektir."⁴¹

Görüldüğü gibi müşrikler, ahiretin olmadığına kendilerini o kadar inandırmışlar ki, bu yanlış inançlarını yeminlerinin bütün gücü ile ve hem de Yüce Allah'ın üzerine yemin ederek ifade edebilmektedirler. Bu bakımdan Kur'an ahiret konusuna çok önem vermiş ve bu inancın tekrar gönüllerde yer alabilmesi için üzerinde çok durmuş, bu konuda insanları ikna edici pek çok deliller ortaya koymuştur. Bu bakımdan tevhid ve şirk konusundan sonra Kur'an'ın ikinci ağırlıklı konusu ahiret ve yeniden dirilme konusudur. Bu vurgunun en önemli göstergelerinden birisi de Kur'ân'da, âhiret gününe imanın Allah'a imanla birlikte 26 yerde⁴² birlikte zikredilmiş olması, ayrıca, bu güne kırktan fazla ayrı ayrı isim verilmiş olmasıdır. Bu isimlerden her birisi, o günün çeşitli yönlerine dikkatimizi çeken enteresan isimlerdir.⁴³ *Yaklaşan gün, karşılık günü, aldanış günü, bağırışıp çağırışma günü, pişmanlık günü, buluşma günü gibi ...* Bundan başka o gün bizzat yaşanacak bazı sahneler canlı bir anlatımla, şahıslar karşılıklı konuşurularak ve pişmanlıklar dillendirilerek o gün adeta gözümüzün önüne getirilmektedir.

Müşriklerin İslam öncesinde âhiret hakkında herhangi bir bilgileri var mıydı?

Yukarıdaki âyetlerden müşriklerin âhirete kesin olarak inanmadıklarını açıkça anlaşılmaktadır. Bu durumda akla şöyle bir soru gelmektedir. Acaba onların İslam'dan önce âhiret hakkında hiç mi bir bilgileri yoktu? Başka bir ifade ile İslam'dan önce âhiret diye bir olayı hiç mi duymuşlar mıydı?

Müşriklerin İslâm'dan önce de çeşitli kanallardan ahiret hakkında az-çok bir bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır.⁴⁴ Nitekim, Kur'ân'da da bu soruya net bir cevap almaktayız:

"Onlar ne zaman diriltileceklerini bile bilmezler. Gerçi âhiret hakkında ordan şurdan burdan gelerek kendilerinde bir takım bilgiler toplanmıştı. Ama

41 Ankebût 29/53; Benzeri âyetler için bkz. En'âm 6.57-58; Yunus 10/11, 51; İsrâ 17/11; Kehf 18/58; Meryem 19/84; Hac 22/47; Şuara 26/204; Neml 27/72; Sâffât 37/176; Sâd 38/16; Şûrâ 42/18; Ahkâf 46/24; Zâriyât 51/14.

42 Bunlardan bazıları için bkz. Bakara 2/8, Al-i İmran 3/114; Nisâ 4/39, Mâide 5/69, Tevbe 9/18, Nûr 24/2.

43 Bu isimler için bkz. Mevlüt Güngör, *Kur'ân Penceresinden Bakış*, İstanbul, 1997, s.93.100.

44 Bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut, 1984, cilt: 14, cüz: 20, s.8, et-Taberî, 27/28' ilgili olarak "Bize Muhammed'den önce de böyle şeyler söylendi" açıklamasında bulunmuştur.

onlar bu konuda derin bir şüphe içindeydiler. Hatta onlar âhirete karşı tamâmen kör idiler... (Yani, âhireti tamâmen gözardı ediyorlardı) Ve bu kâfirler şöyle diyorlardı: “Bizler toprak olduktan sonra mı, hem de eski atalarımız da dahil olmak üzere göya (hayata tekrar) hem de mutlaka çıkartılacak mışız?! öyle mi?! Şüphesiz daha de önce bize ve atalarımıza böyle şeyler vaad edildi ama bu evvelkilerin masallarından başka bir şey değildir!”⁴⁵

Müşriklerin bir taraftan mükemmele yakın bir Allah inancına sahip olmaları, ama bir taraftan da ahirete inanmamaları, dolayısıyla ölümlle birlikte her şeyin bittiğini kabul etmeleri onların çok enteresan bir hayat anlayışı geliştirmelerine sebep olmuştur.

Müşrikler nasıl bir inanç-hayat anlayışına sahiptiler?

Müşrikler Allah’a inandıkları için Allah elbette iyi kullarını mükafatlandırarak, kötü kullarını cezalandıracaktır. Fakat onlara göre ahiret olmadığı için O, bunu bu dünyada yapacaktır. Yani mükafat da, ceza da hepsi bu dünyada olup bitecektir. Yine Allah, elbette hayata bir şekilde müdâhale edecek, iyiyeye iyi, kötüye de kötü diyecektir, bir takım helalleri ve haramları olacaktır. Onlara göre âhiret olmadığına göre bunu da bu dünyada yapacaktır. Bunun için de onların kendilerine göre şöyle bir anlayış geliştirdikleri anlaşılmaktadır:

1. Bu dünyada durumları iyi olanlar Allah’ın mükafatlandığı kimselerdir.
2. Onlara göre Allah sadece bu dünyada doğruya doğru, eğriye eğri der. Şimdi bu başlıklardan her birisini sırasıyla ele alalım:

1. Bu dünyada durumları iyi olanlar Allah’ın mükafatlandığı kimselerdir:

Yani bu Dünyada durumları iyi olanlar, zenginler ve rahat bir şekilde yaşayanlar aynı zamanda Allah’ın iyi kullarıdır. Allah, bu iyilikleri, bu güzellikleri, bu zenginlikleri onlara boşu boşuna vermemiş, kendi katında iyi kimseler oldukları için vermiştir. Bu Dünyada durumları kötü olanlar da Allah’ın kötü kullarıdır. Onlar da cezalarını çekmektedirler. O bakımdan rahatlıkla onları itebilir, kakabilir, horlayabilir ve hattâ ezebilirsiniz. Hem de bu davranışınız Allah’ın iradesi doğrultusunda olduğundan bunu rahatlıkla yapabilir, hiçbir huzursuzluk da duymazsınız. Hiç şüphesiz, bu durum çok acımasız bir hayat anlayışı ortaya çıkarıyordu. Toplumdaki fakirler, güçsüzler ve köleler daha da horlanıyor itiliyor ve kakılıyordu. Yani alta kalan daha da eziliyordu. Bu anlayışlarının ipuçlarını da Kur’ân’da görmekteyiz:

Bu açıklama için ayrıca şu tefsirlere de bakılabilir: el-Hazin, *Lübâbu’t-Te’vîl*, Beyrut, trz. III, 391; el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, İstanbul, 1329, s. 507; Ebussuûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm*, Beyrut, trz. VI, 398; Veysel Güllüce, *Kur’ân-ı Kerim’de Ahiret İnançının Temelleri*, s. 60-62.

“Gördün mü o karşılık (günü) yalanlayanı?! İşte o, yetimi iten, kakan, yoksulu doyurmaya önyak olmayan kimsedir.”⁴⁶ Yani ahiret gününe inanmayan o kimse, kendisi fakirlere yardım etmediği gibi bunu başkalarının da yapmasını istemeyen hatta buna engel olmaya çalışan kimsedir. Bu yanlış mantık Yasin suresinde de şöyle ortaya çıkmaktadır: “Kendilerine: “Allah’ın size verdiği rızıklardan (fakirlere, muhtaçlara) verin!” denildiği zaman o kâfirler iman edenlere şöyle derler: “Dileseydi Allah’ın doyuracağı kimseleri biz mi doyurmaya kalkalım? “Siz (bize böyle bir şeyi teklif etmekle) Ancak ve ancak apaçık bir sapıklık içindediniz.”⁴⁷ Yani böyle bir şeyi bize nasıl teklif edebilirsiniz?! Allah’ın cezalandırdığı kimseleri, o cezadan kurtarmamızı bizden nasıl isteyebilir ve hâşâ bu suretle Allah’ın iradesine karşı çıkmamızı bizden nasıl isteyebilirsiniz?!

Görüldüğü gibi bir de üste çıkmaktadırlar. Kendilerini batıl mantıklarına o kadar kaptırmışlar ki, mü’minleri rahatlıkta sapıklıkla itham edebilmektedirler. Bunu samimî olarak söylemektedirler. Ancak hareket noktaları batıl olduğu için vardıkları netice de yanlış olmakta, ama ne yazık ki, onlar bunun farkında bile olamamaktadırlar.

Aynı mantık, Kehf suresinde de şöyle kendisini göstermektedir: “(böylece o kişi aslında) kendisine zulmederek bahçesine girdi. (Bu sırada arkadaşına): “Ben bu güzelliklerin yok olacağını hiç sanmıyorum. (O inananların söylediği) Kıyametin kopacağını da zannetmiyorum. (Hadi diyelim öyle bir şey olur da) ben Rabbime döndürülürsem orda elbette buradakinden çok daha güzel nimetlerle karşı karşıya kalırım.”⁴⁸ Görüldüğü gibi bu kimse kendisini Allah indinde makbul bir kimse olarak görmekte ve hiç ihtimal vermemekle birlikte eğer âhiret diye bir şey olursa Dünyada iken kendisine bu kadar nimetleri veren Allah’ın kendisine orda çok daha fazlasını vereceğinden emin olabilmektedir.

Müşriklerin insanların Allah’ın indindeki değerini tesbit konusunda onların bu Dünyadaki maddi güçlerini, makamlarını ve mevkilerini ölçü olarak almalarının bir göstergesi de onların daha ziyade, fakir, genç ve güçsüz durumda olan Müslümanları küçümseyerek: “Allah’ın bizim aramızdan seçip de lütufta bulunduğu kimseler bunlar mı?”⁴⁹ demelerinden anlaşılmaktadır. Ama aynı soru bu sefer kendilerine ahirette araf ehli tarafından şöyle yöneltilecektir: “Allah’ın lütfu kendilerine ulaşamaz diye yemin ettiğiniz kimseler bunlar mı?!”⁵⁰ Bakın bunlar nerde, siz neredesiniz demeye getirmektedirler. Başka bir surede de onların kendi makamları ve adamları ile övünerek mü’minlere şöyle dedikleri belirtilmektedir: “İki topluluktan hangisinin makamı

46 Mâûn 107/1-3.

47 Yâsîn 36/74.

48 Kehf 18/35-36; Benzeri bir ifade hemen hemen aynı kelimelerle Fussilet 41/50’de de geçmektedir.

49 En’âm 6/53.

50 Ar’âf 7/49; Benzeri bir âyet için bkz. Hûd 11/31.

daha üstün, meclisindeki adamlar daha güzeldir?”⁵¹ Bu kimseler cehenneme girdikleri zaman etraflarında dünyada iken küçümstedikleri mü'minlerden hiç kimseyi göremeyince tekrar tekrar etrafa bakıp: “Dünyada iken kendilerini şerli addettiğimiz insanlar nerde, onları niye göremiyoruz? Biz onlarla alay etmiştik. Yoksa gözlerimiz mi kayıyor da onları göremiyoruz”⁵² diyerek hayıflanmaktadırlar. Başka bir yerde de yine ahiretten bir kesiti gözümüzün önüne getiren Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “O suçlular (dünyada iken) mü'minlerle alay edip onlara gülerlerdi. Yanlarından geçerken birbirlerine kaş göz eder(ek onları küçümserler)di. Kendi yandaşlarının yanına döndüklerinde de (mü'minleri ortaya atıp) eğlenmeye başlardı. İnananları gördüklerinde “Bunlar sapık insanlar” derlerdi. Halbuki onlar (Benim tarafımdan) onları böyle gözetlesinler diye (görevlendirilip) gönderilmemişlerdi. (Yani onlar yetkiyi nereden alıyorlardı?!.) İşte bu gün de mü'minler o kâfirlere gülerler. (Cennetteki) Koltuklarına kurulup seyredeler, o kafirler yaptıklarının karşılığını alıyorlar mı diye...”⁵³

2. Onlara göre Allah sâdece bu dünyada doğruya doğru eğriye eğri der

Bilindiği gibi âhiretin bir işlevi de orada Yüce Allah tarafından doğruların ve yanlışların net bir şekilde tesbit edilmesidir. Müşrikler kendi kafalarına göre âhireti kabul etmedikleri için bu işlevi de zorunlu olarak Dünyaya taşımış, bunun için de bu dünyada olan biten her şeyi ölçü alarak, “*Demek ki Allah böyle istiyor, doğrusu da bu imiş*” diyerek kendi yaptıkları yanlışlıkları dahi Allah'ın onayladığını zannedip meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. Onlar bu yolla şirklerini bile Allah'ın razı olduğu bir şey olarak gösterip hiç çekinmeden bunu samimi bir şekilde ifade edebilmişlerdir.

Buna bir örnek olarak şu âyeti verebiliriz: “O ortak koşanlar dediler ki: “Allah dilemeseydi biz Ondan başka hiçbir şeye tapmazdık, ne biz ne de atalarımız ... Ve yine biz Onsuz hiçbir şeyi de haram kılmazdık...”⁵⁴ Görüldüğü gibi burada bir suçlarını daha itiraf etmektedirler. O da yine bu mantığa dayarak Allah adına birtakım helaller ve haramlar koymalarıdır. Nitekim onlar daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu yolla kendi kafalarına göre bilhassa eti yenilecek hayvanlar hakkında bir sürü yalan-yanlış hükümler uydurmuşlar sonra da onları Allah'a isnad etmişlerdir. Yani, önce kendileri icad etmişler sonra da Allah'ın hiç müdahale etmediğini görünce demek ki, Allah bundan razı diyerek kendi koydukları hükümleri Allah'ın hükümleriymiş gibi görmeye başlamışlardır.⁵⁵

51 Meryem 19/73.

52 Sâd 38/62.

53 Mutaffifin 83/29-36. Benzerleri için bkz. Mu'minün 23/105-111; Bakara 2/212.

54 Nahl 16/35.

55 Benzeri örnekler için bkz. En'am 6.148/150; Zuhruf 43/20

Bu konuda bir ayet de Araf suresinde geçmektedir: “Onlar çirkin bir iş yaptıklarında: “Biz atalarımızı bunun üzerine bulduk, Allah da bize böyle emretti” derler. De ki: Allah böyle çirkin işleri emretmez. Sizler Allah’a bir takım bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?!”⁵⁶

Ayetin sebab-i nüzûlünden öğrendiğimize göre burada sözü edilen çirkin iş onların Kabe’yi çırlıçıplak olarak tavaf etmeleridir.⁵⁷ Onlar bunu dindarlık adına yapıyorlarmış. Bunu önce kendileri uydurmuş sonra da sözünü ettiğimiz yolla bunu Allah’a isnad etmişler. Ve: “Allah da bize böyle emretti” diyebilmişlerdir. Görüldüğü gibi âyette Yüce Allah bunu şiddetle reddetmekte ve böyle aslımı bilmedikleri bir şeyi Allah’a isnad etmelerinin çok çirkin bir şey olduğunu ifade etmektedir. Onların Kabe’yi tavaf günlerinde çok az yemek gibi bir uygulama içinde olduklarını da aynı ayetin sebab-i nüzûlünden öğreniyoruz.⁵⁸ Yüce Allah bu iki yanlış uygulamayı düzelterek müteakip 31. âyette: “Ey Adem oğulları her mescide girdiğinizde elbiselerinizi giyin, yiyeğin için ama haddi aşmayın. Çünkü O, haddi aşanları sevmez.” buyurmuştur.

SONUÇ

Kur’ân’ın anlaşılması konusunda bir katkıda bulunabilmek için yaptığımız bu araştırmada onun ilk muhatapları olan Mekke’lerin özellikle ilah ve ahiret anlayışlarına Kur’ân perspektifinden ışık tutmaya çalıştık. Netice itibarıyla gördük ki, Mekke müşrikleri sanılanın aksine Yüce Allah’ı İslam’dan önce de tanıyor, biliyor ve Ona bu isimle inanyorlardı. Hatta âyetlerde açıkça belirtildiği gibi, yerin, göğün ve içlerinde barındırdıkları her şeyin yaratıcısının, sahibinin ve idarecisinin O olduğunu, gökten suyu indirip ölümünden sonra yeryüzünü tekrar diriltenin, gökten ve yerden herkesi ve her şeyi rızıklandırmanın, kulaklara ve gözlerle hükmedenin, ölüden diriye, diriden de ölüyü çıkartanın, kainattaki bütün işleri düzenleyip yürütenin ve her şeyi koruyanın ama korunmaya ihtiyacı olmayanın Allah olduğunu kabul etmekte idiler. Bu bakımdan Kur’ân’ın birinci problemi onlara Allah’ın varlığını isbat edip tanıtmak olmamıştır. Onun asıl problemi onların imanlarına bulaşmış olan şirki temizlemek olmuştur.

Mekke müşriklerinin içlerinde bulunan şirk inancı için ileri sürdükleri gerekçeler de dikkat çekicidir. İlk bakışta masum gibi görünen bu gerekçeler şunlardır: “*Bu ilahlar vasıtası ile biz, Allah’a daha çok yaklaşacağız. Bunlar bizimle Allah arasında aracı olup bize güç, destek ve şeref verecekler ve işlerimizde yardım edip tehlikelerden koruyacaklar.*” Yüce Allah bütün bunların asılsız olduğunu onlara göstermek için çeşitli vesilelerle çeşitli deliller getir-

56 A’raf 7/28.

57 et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, cilt: 5 cüz: 8, s.153-154; 159-162; el-Beğavî, *Medîlimu’t-Tenzîl*, Beyrut, 1986, II, 155; er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, 55 (Râzî bu sebab-i nüzûlü vermekle birlikte buradaki “faşâ”nın daha genel olduğunu kanaatini belirtmektedir.) el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, VII, 187; İbnu Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Beyrut, 1983, II, 208, 210; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut, trz. II, 75.

58 et-Taberî, *Age*. cilt: 5, cüz: 8, s.162; er-Râzî, *Age*. XIV, 60-62; İbnu Kesîr, *Age*. II, 210 (Südd’den naklen)

miş ve misaller vermiştir. Her şeyden önce bu ilahların kendisi ile hiçbir alakalarının olmadığını, böyle bir şey olsa ilk önce kendisinin bundan haberi olması gerektiğini ifade etmiştir. Bundan başka insan ölçeğinde bile hiç bir güç ve iktidar sahibinin durup dururken bu iktidar ve gücünün başkaları ile paylaşmayacağını, böyle bir şey olsa bile neticede bir süre sonra aralarında bir rekabetin doğup neticede göklerin ve yerin düzeninin bozulacağını; bu ilahların aslının vaktiyle yaşamış ve ölmüş kendi kulları olduğunu, onların kendilerini duyup yardım etmelerinin mümkün olmadığını, aksine onların kendilerine bile yardım edemeyeceklerini, ne zaman diriltileceklerini bile bilmediklerini belirtmiştir. Bütün bunların ötesinde Yüce Allah'ın bu konuda sorduğu şu duyarlı soru da dikkat çekicidir: "Allah kuluna kâfi değil mi?"

Ahiret konusu ile ilgili olarak ise, onların çeşitli kanallardan kendilerine ulaşan bilgiler sebebiyle böyle bir günden haberdar olmakla birlikte, o güne hiç inanmadıklarını, tamamen gözardı ettiklerini görmekteyiz. Bu sebeple Yüce Allah onlarda tamamen dumura uğramış bu önemli inanç esasının yeniden kalplerinde yer alıp kökleşmesi için bu konuya da çok önem vermiştir. Bu cümleden olarak ahirete imanı 26 yerde kendisine imanla birlikte zikretmiş ve bu güne Kur'ân'da kırktan fazla isim vermiştir. Bu isimlerden her biri o günün çeşitli yönlerine dikkat çekmektedir. Ayrıca bu günün mutlaka gerçekleşeceğine dair kendilerinden ve tabiatın çeşitli misaller getirmiş ve böyle bir gün olmasa hayatın çok anlamsızlaşacağını ortaya koymuştur.

Allah'a inanan ama âhirete inanmayan müşriklerin kendilerine mahsus çok garip bir hayat anlayışı geliştirdiklerini görmekteyiz. Onlara göre sadece bu hayat vardır. Yüce Allah iyi kullarını mükafatlandırıp kötü kullarını cezalandıracağına göre, bu da bu dünyada olacaktır. O halde bu dünyada rahat eden, mutlu olan, zengin, nüfuzlu ve güçlü kimseler Allah'ın sevgili kullarıdır. Çünkü Allah bu lütufları onlara durup dururken vermemiştir. Fakirler, güçsüzler ve köleler ise Allah'ın kötü kullarıdır, cezalarını çekmektedirler. O halde cezalarını çeken bu kimselerin bu cezadan kurtulmalarına çalışmak Allah'a karşı çıkmak olacağından yanlıştır. Hatta Allah'ın iradesi doğrultusunda onların daha da ezilmesi gerekir. Bu anlayış işte böyle acımasız bir hayat anlayışı ortaya çıkarmıştır. Fakiri daha fakir yapan, güçsüzü daha da ezen bir hayat anlayışı...

Bundan başka Allah var olduğuna göre O, iyiye iyi kötüye de kötü diyecek emirleri ve yasakları olacaktır. Bunları da Onun adına önce kendileri uydurmuş, zaman içinde Ondand hiçbir tepki gelmeyince de demek ki O da böyle istiyor, doğrusu da budur diyerek Onun adına bir takım helaller ve haramlar icad etmişler ve bunları da "Allah da bize böyle emretti" diyerek Ona isnad etmişlerdir. İleri gelenler hem bu kanalı kullanarak, hem de taştan, tahtadan yapılmış olan ve konuşmaları mümkün olmayan putları da kendi istedikleri gibi "ilahlarınız böyle istiyor" deyip konuşurarak koydukları kurallarla hep kendi menfaatlerini gözetmişler, zenginliklerini ve nüfuzlarını gün geçtikçe daha da artırmışlardır.

Kur'an, işte böyle acımasız bir hayat anlayışına sahip o toplumu Hz.Peygamber'in rehberliğinde kısa sürede değiştirmiş ve onları bütün dünyaya örneklik edecek ideal bir nesil haline getirmiştir. Hiç şüphesiz, Kur'an, her asırda kendisine kulak veren insanları değiştirecek böyle dinamik ve mucizevî güce her zaman sahip olan ilâhî bir mesajdır.

Yunus Emre'nin Humanist Yorumcuları

İbrahim MARAŞ*

ABSTRACT

Humanist Commentators of Yunus Emre: Humanism is the philosophical and literary movement which originated in Italy in the second half of the fourteenth century and diffused into the other countries of Europe, coming to constitute one of the factors of modern culture. Humanism is also any philosophy which recognizes the value or dignity of man and makes him the measure of all things and takes as its theme the human nature, its limits and all that with which it is concerned. In this sense, the term humanism was used in the ancient Greek philosophy, at the time of Protagoras, Socrates, and other philosophers. Some Turkish researchers on Yunus Emre, who was a Muslim Sufi, are inclined to consider him to be a humanist in this sense. However, it is wrong to ascribe to him the concept of humanism which it is impossible to conceive independently of Christianity and Western thought. For Islam, unlike Christianity, is a religion that regulates worldly affairs, for which reason the need for the rise of humanism did not arise. The fundamental function of Islam was to support man in the work of civil life, in political work and activity.

KEYWORDS: Humanism, Yunus Emre, İslamic sufism, tolerance, Islamic Philosophy

Hümanizm Nedir?

Hümanizm, özellikle Rönesans döneminde insanı merkeze alan, insanı tek ölçü kabul eden, dini, Tanrı inancını ve doğaüstünü reddeden bir çeşit insanperestlik düşüncesi veya bir başka deyişle insanlık dinidir. Kültürel ve entelektüel bir hareket olarak referansını daha çok eski Yunan ve Roma'ya veren hümanizm düşüncesi, bu dönemlerin sanat ve edebiyatlarını yeniden keşfetmeyi amaçlamış ve bu çizgiyi takip etmiştir. Hümanizmin Çağdaş Yunus Emre araştırmacılarını etkileyen en önemli yanı da budur, yani antikite hayranlığıdır. 1850'lerden sonra Batı dillerinde çok kullanılan bir kavram haline gelen hümanizm Osmanlı düşüncesinde Şu tarifile karşılanmıştır: "Devr-i te-

* **Yard. Doç. Dr.**, İbrahim Maraş, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

ceddüd üdebasının yani elsine ve edebiyat-ı atika tarafdarınının mezhebi, beşeriyete ibadet mezhebi” (İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*).

Hümanizm, Latinceye tam anlamı ile M.Ö 80 yıllarında Cicero (M.Ö. 106-43) tarafından yerleştirilmiştir. Cicero kelimeyi, insanın nasıl ve ne tür bir eğitimden geçerek, topluma kazandırılması gerektiğini içeren düşünceleri doğrultusunda, bir sıfat olarak, insan sevgisi anlamında kullanmıştır.¹ Aslında Cicero’nun kullandığı şekliyle “humanitas” kavramı; “bilgi, kültür, ahlâk ve ruh eğitimi, terbiye ve nezaket, kibarlık, ruh asaleti ve yüceliği, haysiyet, iyilik, iyiniyetlilik, özveri, adalet, eliaçıklık, kadirbilirlik, arkadaş ruhlu olmak, şen ve neşeli olmak, şakacı ve nükteci olmak, ölçülü olmak, zevk sahibi olmak”² gibi anlamlara gelmektedir ki, bu İslam’daki tasavvufi ahlâki eğitime benzer bir insan eğitimi modelidir, çünkü insanın insan olabilmesi için gereken hususları ifade etmektedir.

İşte hümanizm, bu şekilde insan haysiyetine saygı duymak, insana tabiat içinde mahsus bir değer vermek, insanı insan yapan değerleri insana kazandırmak şeklinde anlaşılırsa bu zaten İslam ahlakının ve İslam tasavvufunun özünde vardır. Çünkü sadece İslam’da insan, melekten de üstün eşref-i mahlukatır ve Tanrı’nın yeryüzündeki halifesidir. İslam tasavvufunun yegane amacı da insanı eşref-i mahlukat olma özelliğine erdirmektir. İslam Peygamberi (s.a.v.) güzel ahlâki tamamlamak için gönderildiğini ifade ederken böylesi bir insan eğitimini hedeflemiştir. Fakat hümanizm açısından durum hiç de öyle değildir. Mesele sadece insanın değerini yükseltmek değildir.

Felsefe tarihinde Cicero’dan daha önce dar anlamda ilk humanistler sofistlerdir. İnsanı her şeyin ölçüsü kabul eden meşhur sofist Protagoras, “ne kadar kişi varsa o kadar da hakikat olduğu, bireyin doğrunun ve yanlışın ölçüsü olduğu, evrensel hakikatler, bütün insanlar için geçer prensipler bulunmadığı veya hiç olmazsa bizim için bir metafizik veya ahlâk tezinin mutlak surette doğru olduğunu tanıyabilmemize yarayan kesin işaret olmadığı”³ kanaatini taşımaktadır. Protagoras ile şekillenen bu düşünce, bir bakıma hümanizmin Rönesans dönemindeki anlamıyla eşdeğerdir. Çünkü Protagoras da, tıpkı Rönesans humanistleri gibi, eski inançları ve metafiziği yıkmaya çalışmakta, hatta ahlâki bireysel bir düzlemde kabul etmek suretiyle, toplumsal düzeni altüst etmektedir. Gerçekte o, ahlâki da ortadan kaldırmaktadır.

Protagoras’ın birey olarak insanı ortaya çıkarayım derken insanıyeti, ahlâki ve toplumsal düzeni ortadan kaldırmaya çalışması Sokrates tarafından eleştirilmiştir. Sokrates’in, sofistlerin bireyciliğinin yerine koyduğu

1 Boğos Zekiyan, *Hümanizm (İnsanlık), Düşünsel İşlem ve Tarihsel Kökenler*, İnkılâp ve Aka Yay., İstanbul 1982, s.17; Mehmet Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Ankara 1991, s. 87.

2 Boğos Zekiyan, a.g.e., s. 17.

3 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1991, 4. Baskı, s. 39.

“toplumsal ve insaniyetçi”, karakter taşıyan ahlâkı Protagoras’ın yukarıdaki düşüncesine bir alternatiftir.⁴

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere hümanizmin kökleri Yunan düşüncesine kadar dayanmaktadır. Rönesans döneminde iyice şekillenen bu kavram, sofistlerde olduğu gibi, insanı yücelterek en uç noktaya taşımış ancak bunu yaparken insanın en önemli ihtiyacı olan öte dünyaya inancına ve ahlâkına da zarar vermiştir. Çünkü, insanın öbür dünya beklentisini hiçe sayan bir tavır geliştirmiştir. Şunu da söylemek gerekir ki, hümanizm kavramının çokanlamlı bir hale gelmesi ve anlam zenginliği kazanması Rönesans’tan sonra gerçekleşmiştir. Bu kavramsal zenginleşme içerisinde zamanla, özellikle XX. yüzyılda, “İngilizce konuşulan dünyada, ateizm ya da laik bir akılcılıkla eşanlamlı”⁵ bir terim özelliğini kazanmıştır. Kıta Avrupa’sında ise “insanla doğanın geri kalanı arasındaki ontolojik farklılığı temele alan ve topluma, tarihe, kültüre ilişkin açıklamada, önceliği insana veren”⁶ bir felsefe anlayışı haline gelmiştir.

Öte yandan bir taraftan teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan yabancılaşmanın üzerinde duran Marksist hümanizm doğarken, diğer taraftan dini inancı reddetme sebebiyle ortaya çıkan boşluğu doldurmak üzere “dini hümanizm”den de bahsedilir olmuştur. Bilhassa ahiret ile bu dünya arasındaki dengenin kurulmasına önem veren bu görüş taraftarları, “dinin temel fonksiyonunun, ferdin (dini sorumluluklar dışındaki) dünya hayatıyla (civil life) ilgili işlerini, siyasi iş ve aktivitelerini desteklemek” olduğunu ve dinin dünyevî mutluluğu da amaçladığını⁷ belirtmişlerdir. Hümanistler ayrıca dini toleransla da ilgilenmişlerdir. Ancak dini hümanizmde din sanki bir araç konumuna itilerek, hümanistlerin ideallerini gerçekleştirmek için kullanılmış gibidir. Bazen dini hümanizmle ilgili olarak İslam ile Hıristiyanlık arasında ilginç karşılaştırmalara da rastlanmaktadır. Meselâ, Hıristiyanlığın Tanrısının Hz. Adem(a.s.)’i yarattığında hayvanları isimlendirmeyi ona bıraktığını, onun kararlarını doğruladığını (*Eski Ahid*, Tekvin, Bab 2, 18-20. sözler), dolayısıyla da özünde hümanist olduğunu, halbuki Kur’an’da, bunun tam tersine, her şeyi adlandıran ve bunları Hz. Adem(a.s.)’e öğreten Tanrı olduğu için⁸ İslam’ın özünde hümanist olmadığı gibi anlamsız bir karşılaştırma yapılabilmektedir.

Hümanizmin burada zikredilen ve edilmeyen anlamları ile Batı düşüncesinin en etkin ve temel kavramlarından biri olmuştur. Ancak hümanizm anlayışı Rönesans’taki yoğun etkisini Yeniçağ ile birlikte yitirmeye başlamıştır.

4 Weber, a.g.e., s. 41-45.

5 Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İst. 1999, s. 432.

6 Aynı yer.

7 *Encyclopaedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 4, New York, 1972, p. 71.

8 Remi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*, Çev. B. Çotuksöken, İst. 1995, Kabcacı Yay., s. 120.

Yunus Emre'ye Hümanist Yaklaşım

Yunus Emre, öteden beri, belki de hakkında en serbestçe konuşulan ve yazılan kişi olmuştur. Yunus Emre'yi inceleyen her araştırmacı onun değişik yönlerini açığa çıkarmaya çalışmış, kimi zaman onun gerçek tasavvufi yönünü yakalayanlar, kimi zaman da onun "Bektâşî", "sosyalist" ve hümanist olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bu yazıda Yunus Emre'yi hümanist göstermeye çalışan araştırmacılardan bazı örnekler verilerek bu konuda yapılan istismara ve yanlış yorumlara işaret edilecektir. Değerlendirme sırasında tarihî sürece riayet edilecektir.

Yunus Emre Divanı'nı yayımlamada ilk sıralarda yer alan Burhan Ümit Toprak, Yunus Emre'nin şiirlerini sınıflamaya kalkışarak kendince bazı başlıklar ortaya atmıştır. Bu başlıklar: "İnançsızlık, teslim olma, şüphe, ümitsizlik, hakiki anlayış, yaşlılık, öğreticilik"⁹ şeklindedir. Toprak'ın bu bölümlemesi Yunus Emre'yi ifade etmekten çok bu bölümlemeyi yapan yazarın fikrî çizgisinin yansımaları temsil eder niteliktedir ve ilmî bir değeri yoktur. Toprak, sadece Yunus Emre'nin şiirlerini sınıflamakla kalmaz onun gayesini de tahkike çalışır. Ona göre, Yunus Emre'nin halkı irşad etme gibi bir kaygısı olmadığı gibi tek hedefi vardır, o da, kendi içine düştüğü bunalımdan, kaostan kurtulmaktır.¹⁰ Toprak, Yunus Emre'nin İslam ibadetlerini öven veya kendisinin düşünce tarzına uymayan şiirlerinin de ona ait olmadığını belirtmektedir.¹¹

Tasavvuf üzerindeki çalışmalarıyla meşhur olan bir başka araştırmacı Abdülbaki Gölpınarlı ise, Toprak'ı eleştirmekte ve Yunus'a göre aşığın ibadetlerden münezzehe olduğunu, aşığın bu halde iken dinini diyanetini unuttuğunu, ancak bu unutmamanın küfrü gerektiren bir şey olmayıp imandan da içeri, yani üstün bir durum arz ettiğini dile getirmektedir. Gölpınarlı, aşıkların yetmiş iki millete, hatta bütün yaratılmışlara bir gözle baktığını da ilave etmektedir.¹² Esasında, Toprak'ı eleştirmesine rağmen, kendisi de isabetli bir yorumda bulunamayan Gölpınarlı'nın farklı dönemlerdeki yazılarına bakıldığında Yunus Emre'yi bir türlü sabit bir kalıba sokamadığı görülmektedir. Ona göre Yunus Emre; Batınî inanişaya sahip bir Bektâşî dervîşi, büyük bir hümanist, Mevlevî, hakçı veya sosyalist...vb. gibi sıfatlarla anılabilmektedir. Bu sebeple son zamanların Yunus Emre araştırmacılarından İlhan Başgöz'ün Gölpınarlı hakkındaki şu değerlendirmesi oldukça haklı görülmektedir: "Bektâşî ve Mevlevîlikten hümanizme, hümanizmden sosyalizme açılan Gölpınarlı, ömrünün son yıllarında yeniden mistikliğe sığınmıştır"¹³ Başgöz'ün de dediği gibi Gölpınarlı'nın bu hayat çizgisi onun Yunus yorumlarını da aynen etkilemiştir.¹⁴

9 Burhan Ümit Toprak, *Yunus Emre Divanı*, İstanbul 1953, s. 40-42.

10 Toprak, a.g.e., s.21.

11 Burhan Toprak, *Yunus Emre*, İst. 1943, s. 33.

12 Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İst. 1961, s. 178-179.

13 İlhan Başgöz, *Yunus Emre*, İst. 1990, s. 14.

14 Aynı yer.

Bir başka Yunus Emre araştırmacısı Sabahattin Eyüboğlu, Tanrı'yı insanlaştıran ve insanı Tanrılaştıran bir Yunus Emre'den bahsetmekte ve onu Anadolu'daki pagan, Hitit, Hıristiyan ve Müslüman kültürün sözcüsü olarak ilan etmektedir. Eyüboğlu'na göre, Yunus Emre, "bütün dindarlığına ve Müslümanlığına rağmen hiçbir dinin adamı değil, tersine, bütün dinlerin ötesinde, câmilerin, kiliselerin dışında, kitapsız, tapınmasız, törensiz, kiblesiz bir inancın adamı"¹⁵ olarak sadece Müslümanlıktan değil dinden bile arındırılmaktadır. Bu düşünceden hareket edildiği takdirde Yunus Emre'ye ne Türk ne de İslam kültürününün sahip çıkması mümkün değildir. Ayrıca Yunus Emre, kozmopolit bir dünya vatandaşı olarak insanlığa kültürler ve dinler üstü mesajlar veren olağanüstü bir kişi olarak zuhur edecektir. Eyüboğlu'nun bu tavrı ateist bir yaklaşımı içinde barındırmakta ve İslam inancının Allah'ını dışlayan bir sevgi anlayışını Tanrılaştırmaktadır.

Bektâşilik üzerine araştırmalarıyla meşhur olan diğer bir araştırmacı İsmet Zeki Eyüboğlu da bir "Alevî-Bektâşî" şairi olarak kabul ettiği Yunus Emre'nin hümanist yorumcularındandır. Ona göre, çeşitli inanç kalıntıları taşıyan konar göçer topluluklar, bambaşka bir düşünce yapısına sahip olan Anadolu'ya ister istemez uymuşlar ve böylece artık inançları yaşamlarına değil, yaşamları inançlarına yön vermeye başlamıştır. Bunun tabii sonucu olarak da kişi, kendini bilme, kendi özünü kavrama mecburiyetinde kalmıştır.¹⁶ Eyüboğlu, burada kullanmış olduğu "yönlendirici öz" kavramıyla insanın yine kendisini kastetmektedir. Çünkü yazar kendine dönmeyi Yunus'un Anadolu'dan aldığını söylerken, hümanizmin kaynağı olan ilkçağ putperest kültürünü ima etmektedir. Eyüboğlu'nun daha çok tabiata bağlayarak, Yunus Emre'nin insanın yüceltilmesini ve sevgisini temele alan bir tasavvuf anlayışına işaret etmesi, her ne kadar Tanrı'dan tamamen soyutlamasa da, onu hümanist olarak göstermeye çalışması oldukça dikkat çekicidir.¹⁷ Onun, Anadolu'ya gelen konar göçerlerin yaşamlarının inançlarına yön vermesi ile anlatmak istediği husus, insanın kendi inancını kendisi oluşturması ve yönlendirmesi anlamına gelmekte ve temele hümanist anlayışı olarak Tanrı tanımazcılığa kadar uzanmaktadır.

Yukarıda çizilmeye çalışılan Yunus Emre portresinin bir benzeri İbrahim Agah Çubukçu'da da söz konusudur. O da yazmış olduğu "*Yunus Emre ve Din Felsefesi*" adlı makalesinde hümanizm anlayışını bir başlık altında değerlendirmiştir. Çubukçu'ya göre Yunus Emre'nin en önemli özelliklerinden birisi hümanist oluşudur, çünkü Yunus Emre, bütün insanları sevmekte, mutluluğun ancak bu şekilde elde edileceğine ve gönül kazanmanın insanlığı yücelteceğine inanmaktadır.¹⁸ Çubukçu, Yunus Emre'nin şiirleriyle ayet ve

15 Sabahattin Eyüboğlu, *Yunus Emre*, İst. 1976, s. 26, 33, 38, 51.

16 İsmet Zeki Eyüboğlu, *Alevî Bektâşî Edebiyatı*, İst. 1991, s. 17-21.

17 Eyüboğlu, a.g.e., s. 92-103.

18 İbrahim Agah Çubukçu, "Yunus Emre ve Din Felsefesi", *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1983, s. 226-229.

hadisleri de karşılaştırmakta ve onun düşüncesindeki hümanizmin, Stoacıların, materyalistlerin ve Avrupa Rönesansının hümanizmine benzemediğini, bu yüzden de kozmopolit olmadığı gibi dini de inkar etmediğini belirtmektedir.¹⁹ İbrahim Agah Çubukçu'nun zikrettiği bu husus oldukça önemli olmakla birlikte yine de Yunus Emre'nin insan sevgisini ve insanîyetçiliğini hümanizm diye açıklamaya çalışması anlaşılmalıdır. Hatta o, Yunus'ta hümanizma yoktur diyenlere karşı çıkmakta²⁰ ve hümanizm şeklindeki isimlendirme hususunda ısrar etmektedir.

Yunus Emre'yi en cömert şekilde felsefi anlamda gerçek hümanist kabul eden bir diğer araştırmacı Talat Sait Halman'dır. Talat Sait Halman, Yunus Emre'nin edebî sanatı üzerinde dururken onu üç boyutta değerlendirmektedir. Bunların ilki duygu, ikincisi dil, üçüncüsü ise "insanlık değerlerine inanan, yobazlığı kınayan, Tanrı ve insan sevgisine dayanan hümanizması"²¹ dir. Yunus Emre, Halman'a göre, "eski Yunan'dan ve Roma'dan, Doğu dinlerinden, eski Türklerin insanî düşüncesinden, İslamiyetin öz değerlerinden, içinde yaşadığı bölgedeki sûfilerden aldığı hümanist kavramları birleştirerek bir Türk hümanizması yaratmış"²², böylece Rönesans hümanizmasını ve XVIII. Yüzyıldan bu yana gelişen modern hümanizmayı müjdelemiştir. Talat Sait Halman'ın buradaki kozmopolit ve ne olduğu belirsiz Yunus Emre tanımı apaçık bir anakronizme düşmekten ibarettir. Onun bu Yunus Emre tanımlaması bize İsmet Zeki Eyüpoğlu'nu hatırlatmaktadır.

Talat Sait Halman bununla da kalmamakta ve gerek insanı her şeyin ölçüsü kabul eden Protogoras'ın gerek gerçek(hak) insanın içindedir diyen Sokrates'in ve gerekse XIX. yüzyılın sonlarında Tefvik Fikret'in önderliğiyle XX. yüzyılda gelişen hümanist anlayışın Yunus Emre'ninki ile aynı olduğunu söylemektedir. Halman, İslam da dahil bütün temel dinlerin doğmalarının, insanın yeryüzündeki varlığını değersiz ve önemsiz kabul ettiğini, hatta mistisizm ve hümanizmin teolojik(kelâmî) yorumu ve dinî şekilcilığe bir antitez olarak doğduğunu iddia etmektedir. Ona göre Yunus Emre bir panteisttir, yani Allah'ın evrenden(kozmostan) bağımsız, onun dışında veya üzerinde değil, bilakis onu içine aldığına, onunla özdeş olduğuna inanmaktadır. Halman'ın kafasındaki Yunus Emre, dinlerin çerçevesini aşan bir Tanrı anlayışına bağlı olduğu gibi, bütün ulusların ve insanlığın birliğine inanır ve dahası onun Doğu ve Batı'nın senteziyle meydana getirdiği hümanizm hiçbir peygamberde, düşünürde, sanatçıda, şairde yoktur.²³ Devletin resmi bir yayım organınca hem de Batılılara Yunus Emre'yi tanıtmak için hazırlanmış olan

19 İbrahim Agah Çubukçu, "Dünya Yunus'u Yeterince Tanımıyor", *Millî Eğitim Dergisi*, 1991/105, s. 12-16.

20 Aynı yer.

21 Talat Sait Halman, "Yunus Emre'nin Hümanizması", *Yunus Emre İle İlgili Makalelerden Seçmeler*, Haz. H. Özbay-M. Tatçı, Ankara 1991, s. 161-164.

22 Aynı yer.

23 Talat Sait Halman, a.g.m., s. 161-169; T. S. Halman, "Yunus Emre's Humanism", *Yunus Emre*(Prestij baskı), Kültür Bak. Yay., Ankara 1993, Second Edition, s. 15-37.

böylesi özel bir kitapta ifade edilen yukarıdaki görüşler, ilmî, edebî, fikrî ve tarihî değerden tamamen yoksun olduğu gibi insanları aldatmaya ve yanlış yönlendirmeye yönelik olduğundan ilmî sorumluluk çizgisini de aşmaktadır.

Talat Sait Halman, Yunus Emre'nin humanistliği meselesini o kadar abartmaktadır ki adeta onun sırtından dinleri birleştirerek yeni bir Tanrı anlayışı ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre, Yunus Emre, "Dinlerin çerçevesini aşan bir Tanrı anlayışına sahiptir" ve "dinlerin birliğine inancını" devamlı olarak dile getirmektedir ve o, dini "kalıplaşmış tapınmalarla cılızlaştıran ve yozlaştıran" insanlardan uzaktır.²⁴ Yani Halman, Yunus Emre'nin, dini ibadetleri hor gördüğünü iddia etmektedir. Hatta Halman, Yunus Emre'ye yakıştırmaya çalıştığı anlayışa aykırı gelen şiirlerine de kendince çözümü bulmaktadır:

"Yunus Emre'nin hümanist şiirlerinde, dünya hümanizma tarihi boyunca gelişen temel düşüncelerin hemen hepsini özlü ifadelerle buluyoruz. Gerçi başka şiirlerinde bu düşüncelerle çelişkiye düşen kavramlar da var, ama onlar Yunus'un hayatının başka dönemlerinde yazılmış şiirler olabilir ya da apayrı kimseler tarafından yazılmışken yanlışlıkla Yunus'a yakıştırılmış olmaları da akla yakındır."²⁵

Talat Sait Halman, hiçbir ilmî ciddiyetle bağdaşmayan bu sözlerini yine tamamen ilmî metodolojiden yoksun şu sözlerle devam ettirmektedir: "Kaynakların ve dönemlerin doğruluğunu kesinlikle gösterecek belge ve bilgilerden yoksun olduğumuz için, öteki şiir ve şairleri bir kenara bırakarak, elimizdeki gerçek hümanist şiirlerdeki sağlam ve tutarlı sentezin ana hatlarını çizmekle yetinmek zorundayız."²⁶

Görüldüğü gibi Halman'ın Yunus Emre yorumunun Yunus Emre ile uzaktan yakından alakası olmadığı gibi herhangi bir ilmî mesnetten de yoksundur. Neredeyse İslam dininden, İslam ibadetlerinden ve hatta Tanrı'dan arındırılmış bir Yunus Emre'yi karşımıza çıkaran Halman, onun Tanrı'yı insanlaştırdığı insanı da Tanrılaştırdığını savunmaktadır. Esasında Halman'ın bu çizgisi yukarıda izahına çalıştığımız İsmet Zeki Eyüboğlu'nun ve Sabahattin Eyüboğlu'nun anlayışlarından pek fazla farkı yoktur. Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Sabahattin Eyüboğlu'nun bazı cümleleri ile Halman'ın cümleleri adeta aynı kalemde çıkmış gibidir.

Yunus Emre'nin yukarıda bahsedilen hümanist yorumcularına ekleyebileceğimiz diğer bir araştırmacı İlhan Başgöz'dür. Diğerlerine nispeten daha insafılı olan Başgöz, Yunus Emre'yle ilgili kitabında "kişilikleri ve inançları birbirine ters düşen" iki Yunus Emre'den bahsetmektedir: Molla (veya Sünnî) Yunus, derviş (veya sûfî) Yunus.²⁷ Burada iki önemli husus ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Başgöz, molla ve Sünnî kelimelerini eş anlamlı olarak almakta-

24 Halman, "Yunus Emre'nin Hümanizması", s. 168-169.

25 Halman, , a.g.m., s. 164.

26 Aynı yer.

27 İlhan Başgöz, *Yunus Emre*, İst. 1990, s. 7.

dir. İkincisi ise, mollalık (veya Sünnilik) ile dervişlik (sûfilik) arasında tamamen bir zıtlık görmektedir. Başgöz'ün bu sınıflamasının temelinde Yunus'un şeriat ve tarikati öven şiirlerinin bulunması ve bunların birbirleriyle uzlaştıramaması yatmaktadır. Başgöz, kendisinden önce Burhan Toprak'ın yapmaya çalıştığı konularına göre yedili sınıflamaya da esasında karşı çıkmamakta, sadece bunun zorluğuna işaret etmektedir. Başgöz, kendisinin yaptığı sınıflamanın daha net bir sınıflama olduğunu savunmakta ve Yunus'un tarikate girmeden önce ve girdikten sonraki şiirlerinin bulunduğunu ve onun şiirlerinin ancak bu şekilde birbirleriyle uzlaştırılabileceğini öne sürmektedir. Ona göre, Yunus Emre, şeraiti öven şiirlerini tarikate girmeden önce yazmıştır.²⁸

İlhan Başgöz yapmış olduğu sınıflamasına bazı örnekler de vermektedir. Meselâ; ona göre, Molla Yunus:

“Oruç namaz kılmayanın Hak buyruğun tutmayanın
Doğru yola gitmeyenin göğsünde iman neylesin” derken,
Derviş Yunus:

“Oruç namaz zekat hac cürm ü cinayettürür
Fakir bundan azadır hass u havas içinde” demektedir.

Yine bir başka örnekte Başgöz'e göre, Molla Yunus:

“Komşular ile dur bile kıl namazı imam ile
Yalvar günahın gel dile tanla seher vaktinde dur” derken,
Derviş Yunus:

“Ben oruç namaz için süci içtim esridim
Tespîh seccade için dinlerem şeşte kopuz” demektedir.²⁹

İlhan Başgöz, kendisinden önce çeşitli dinî ibadetleri övdüğü için Yunus Emre'ye yakıştırılmayan şiirlerin Yunus Emre'ye ait olduğunu ifade ederken bu tarz şiirlerin kesinlikle Yunus Emre'ye ait olmadığını söyleyen Burhan Toprak'a ve bunların takiyye olabileceğini belirten Gölpinarlı'ya³⁰ karşı çıkmaktadır.³¹ Ancak her iki yazarın tamamen haksız olmadığını da belirten Başgöz, Yunus Emre'nin “Sünni şiirler”ini medrese döneminde henüz tekkeye girmeden yazdığı sonucuna ulaşmaktadır. İslam tasavvuf anlayışından tamamen habersiz olan bu yorum, ibadetleri dışlamayan ancak onların da temelinde bulunan ruhsal ve fikrî faaliyete ve kalbin devreye girmesine dikkat çeken dinî literatürü (bilhassa Kur'an ve sünnette ifade edilmiştir) görmezden gelmektedir. İbadeti sırf şekilden ibaret gören bu anlayış, İslam'ın en basit temel dinî metinlerinde bile görülebilecek ibadetin evrensel, toplumsal ve psikolojik boyutunu dışlamakta ve takvayı en üstün ilke olarak ilan etmiş olan bir dinin müntesibi olan Yunus Emre'nin tasavvuf yoluna girdikten sonra Sünni inanışlarını terk ettiğini iddia edebilmektedir.

28 Başgöz, a.g.e., s. 19-20.

29 Başgöz, a.g.e., s. 19.

30 Abdülbaki Gölpinarlı, *Yunus Emre*, İst. 1936, s. 21

31 İlhan Başgöz, a.g.e., s. 20.

Yukarıda Gölpinarlı hakkındaki bir eleştirisine yer verdiğimiz Başgöz, ne yazık ki, gerek Molla Yunus, Derviş Yunus ayırımına gitmesi ve gerekse Yunus Emre'yi dinlerin doğmalarına bağlanmayan, bunların hepsinin üstüne çıkan bir insansever olarak görmesi yönlerinden kendisi de Gölpinarlı'nın durumuna düşerek hümanist ve sosyalist yorumlar yapmaktadır. Başgöz, Yunus Emre'nin şiirlerini sınıflarken bazen öyle sıkıntılı anlara düşmektedir ki onun da çözümüne hemen ulaşmaktadır. Ona göre Yunus Emre'nin Sünni dönemine ait şiirlerinde rastlanan dervişlik dönemine benzer beyitleri ancak şu cümlelerle açıklanabilir:

“Sünni şiirlerinde Yunus sayılı nakışları işler. Bunları yeniden yeniden, bıkp usanmadan söyler. Bu nakışlardan biri Molla Yunus'a çok yakışan bir çağrıdır. Namaz kılmaya, oruç tutmaya, Tanrı'nın birliğini, Peygamberin ululuğunu tanımağa ve şeraitin isterlerini yerine getirmeye bir çağrı... Yunus'un bu akıl hocalığı görevini tümünden benimsediği, bu öğüt vermede kendini rahat hissettiği söylenemez. Kuşkuludur. Kuru kuru yol gösterip duran dilin kendi dili olmadığını bir yerlerde sezmektedir.”³²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Başgöz, Yunus Emre'ye bazı ifadeleri yakıştıramamaktadır. Hatta o, Yunus Emre'nin şiirlerindeki toplumsal ağırlıklı ahlak ilkelerinin sadece Kur'an'dan alınmadığını, onun Anadolu'da mevcut bulunan Hint ve Yunan geleneğinin tesirindeki halk bilgeliğinden almış olabileceğini de öne sürmektedir.

Yunus Emre'ye hümanist yaklaşımın tehlikesine işaret eden Ahmet Yaşar Ocak, Müslüman olmasına rağmen hiçbir dinin adamı olmayan bir kişi gibi sunulan veya “her mısraî Allah aşkını terennüm eden” Yunus Emre'ye Allahsız bir sevgiyi yakıştırmaya çalışan anlayışı şiddetle eleştirmektedir. Ocak'a göre Hacı Bektaş-ı Velî ve Mevlânâ'ya da teşmil edilen bu yaklaşımlar; “adı geçen şahsiyetlerin gerçek kimliklerini bize göstermekten çok uzak olup, geçmişinin kendisine istese de istemese de miras bıraktığı Müslüman Türk kimliğiyle, bu kimliğin yerine geçirilmek istenen, Hıristiyanlığa değil ama gizli bir ateizme dayalı Batılı kimliği arasında mücadele vermekte olan Türk aydınlarının durumlarını yansıtmaktadır.”³³ Hümanist Yunus Emre yorumcularını anakronizme ve kimlik bunalımına düşmekle eleştiren Ocak, İslam'ı ve tasavvufu bilenlerin asla yapamayacağı bu tarz yorumların hiçbir dayanağı olmadığını belirtirken, bunun özellikle 1960'lı ve 1970'li yılların moda bir anlayışı olduğunun altını çizmekte ve buna örnek olarak Sabahattin Eyüboğlu'nu vermektedir.³⁴ Ocak, Yunus Emre'yi kendi çağının ve misyonunun insanı olarak anlamaya çalışmanın önemine de işaret ederek, Tanrısız bir insan sevgisini terennüm ettiği iddia edilen bir şairin nasıl olup da yüzlerce yıl

32 Başgöz, a.g.e., s. 21.

33 Ahmet Yaşar Ocak, “Türkiye’de Yunus Emre Araştırmaları Üzerinde Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi”, *Türk Sufiliğine Bakışlar* içinde, İst. 2004, 7. Baskı, s. 101-103.

34 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.m., s. 101-102.

Müslüman Türk halkının gönlünde taht kurabildiğinin sorgulanması gerektiğine işaret etmektedir.³⁵

Yunus Emre'nin hümanist olarak yorumlanmasına karşı çıkan diğer bir araştırmacı Mehmet Bayrakdar da, *Yunus Emre'nin Aşk Felsefesi* isimli eserinde; "bütün gönlü Tanrı aşkıyla yanıp tutuşan, ancak ve ancak bu aşkın topluma yansımalarıyla insan sorunlarının çözülebileceğine inanan" Yunus Emre'yi hümanist olarak tanıtmının yanlışlığına işaret etmektedir. Eğer bir isim verilecekse buna hümanizm değil "insanietçilik" denilebileceğini belirten Bayrakdar, Yunus Emre'nin insanietçiliğinin hümanist olarak tanınan Batılı düşünürlerden çok çok yukarıda olduğunu ve onun, hangi dinden olursa olsun kimseyi düşman görmediğini ifade etmektedir.³⁶ Bayrakdar, Yunus'un insanietçiliğinin tabiatüstünü, dini, Tanrı'yı asla dışlamadığını da belirtmekte ve Yunus'un insanietçiliğinin temeline "gerçek kulluk" kavramını koyduğunu söylemektedir.³⁷ Burada Bayrakdar'ın açıklamaya çalıştığı husus çok önemlidir, çünkü Batılı hümanistlerin insanı her şeyin temeline koyan ve dini, Tanrı'yı bir kenara bırakan anlayışlarının tam zıddına Yunus Emre, insanietçi düşüncesinin temeline Tanrı'ya samimi bir iman, aşkla bağlanmayı ve O'na gerçek anlamda ibadet etmeyi koymaktadır.

İslam dininin temel ibadet anlayışının bir yorumundan ibaret olan bu düşünce, Yunus Emre'de bütün inceliğiyle ortaya çıkmakta ve ibadetin esas amacının hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Tanrı değil, insanın kendisi ve içinde yaşadığı toplum olduğunu açıkça ilan etmektedir. Çünkü gerçek anlamıyla ve bilinçli olarak ibadetleri yapmak, toplumsal ve ahlâkî toleransa ve nihayet insanietçiliğe sevk etmektedir.

Bu yazının amacı Yunus Emre'nin hümanist yorumlarıyla sınırlı olduğundan yukarıda bahsi geçen Yunus Emre araştırmacılarının onun hayatı ve diğer bazı görüşleri hakkındaki yorumlarından veyahut da hümanist olarak yorumlanan diğer düşünürlerimizden bahsedilmedi. Çünkü, sadece Yunus Emre değil Mevlânâ ve Hacı Bektaş-ı Velî başta olmak üzere birçok Türk mutasavvıfı hakkında da benzer yorumların yapıldığı bilinen bir gerçektir. Bu ise başka bir yazının konusudur.

35 Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye'de Kültürel-İdeolojik Eğilimler ve Bir 13.-14. Yüzyıl Türk Halk Sûfisi Olarak Yunus Emre'nin Kimliği", *Türk Sufiliğine Bakışlar* içinde, s. 115-116.

36 Mehmet Bayrakdar, *Yunus Emre'nin Aşk Felsefesi*, Ankara, s. 87-98

37 Bayrakdar, a.g.e., s. 92-93.

Günümüz Süryani Kilise ve Manastırlarında Din Eğitimi

Talip ATALAY*

ABSTRACT

Religious Education in the Contemporary Ancient Syrian Churches and Monasteries. Until today, Ancient Syrian Community has provided religious education for the children of its members in the churches and monasteries that are built in a campus style. However, due to the intense migration that was experienced during the Republican era, the Assyrian population almost disappeared from their traditional living quarters, something which negatively influenced the religious institutions and educational activities. Today, in Madrassah that are located in several church monasteries in Mardin, Midyat and Istanbul education programs on prayers, religious hymns, the Bible and Ancient Syrian history, religion and culture are carried out. Students, who are generally at the secondary and high school levels, reside in churches and monasteries in Mardin and Midyat, where they also continue their formal education. Children from the Jakobiten community in Midyat also receive their religious education in these churches and monasteries while they maintain living in their homes. The churches in Istanbul provide education programs once a week on Saturdays. Education is given by teachers, who are hired by the church administration.

KEYWORDS: Assyrian, Education, Bible, Madrassah, School, Mardin, Midyat.

Giriş

Yakubi ya da Kadim Süryani Ortodoks olarak tanınan cemaat Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde nüfusunu ve bölgedeki Ermeniler başta olmak üzere diğer Gayrimüslim gruplara göre, Müslüman toplumla ilişkilerini büyük ölçüde korumuştur. Mardin-Deyruzafaran Manastırı'nda¹ yerleşik Süryani Kadim Patrikliği'nin I. Dünya Savaşı ve sonrasında büyük ölçüde Osmanlı'dan ve TBMM'den yana tavır koyması; bölgedeki geleneksel konumlarını diğer gruplara nazaran daha iyi koruyabilmelerinde son derece etkili olmuştur. O

* Dr., Dicle Ün. İlähiyat Fakültesi.

1 Deyruzafaran Manastırı ve Patriklik merkezi oluşuyla geniş bilgi için bkz. <http://www.deyruzafaran.org> 24.5.2005; Gabriel Akyüz, *Deyruzafaran Manastırı'nın Tarihi*, Resim Matbaacılık, İstanbul, 1998.

yıllarda Patrik olan III. İlyas Şakir'in² Milli Mücadele ve Lozan görüşmeleri sürecindeki kararlı tavrı ve uygulamalarına, Süryani elitinin Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sonrasında uygulamaya konulan devrimlere uyma konusunda buldukları bölgelerde gönüllü olarak aktif ve öncü roller üstlenmeleri eklenmiştir.³ Cemaatin Lozan sürecinde azınlık olma ve azınlık haklarına göre kurumsallaşmaması/amamasının sonuçları günümüzde cemaat içinde farklı yönleriyle tartışılmaktadır.

Cemaate ait bir örgün eğitim-öğretim kurumunun açılmasına ilişkin tartışma ve talepler son yıllarda Süryanilerce sık sık dile getirilmektedir. Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze herhangi bir Süryani örgün eğitim kurumu kurulmamıştır. Cumhuriyet'e gelindiğinde Osmanlı'dan intikal etmiş yegane Süryani örgün eğitim kurumu da yetkili Süryani Metropolit'in talebiyle kapatılmıştır. Mardin Kırklar Kilisesi yapı grubu içinde bulunan okulun kapatılması için Diyarbakır ve Mardin'deki yetkili mercilere yapılan başvurular uygun bulunmamış, bunun üzerine talep Maarif Vekaleti'ne iletilmiş ve 1928

- 2 Süryanilerin azınlık olma-olmama durumu ve buna göre hak ve özgürlüklerle ilgili meseleler cemaat içinde güncelliğini kaybetmeyen tartışma konularındandır. Bu tartışmalar doğal olarak Lozan'a dayanmakta, Lozan öncesi ve sonrası Cemaat'in azınlık olma konusundaki tavrının ne olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak Cemaat'in Lozan öncesi ve sonrasında nasıl bir tutuma sahip olduğu konusunda birbirinden farklı, hatta zıt görüşler ileri sürülmektedir. Konunun önemine karşın I. Dünya Savaşı sonrasında Patriklik ve Cemaat olarak Süryani Kadimlerin pozisyonlarını ortaya koyan sağlıklı bir çalışmanın henüz yapılmamış olması önemli bir eksikliklerdir. Cumhuriyet öncesi ve sonrası Patrikliğin tutumu, o dönemdeki resmi yazışmalarla Süryani din adamı ve yazarlarından kalan kitapların çoğunda Cemaat-Devlet ve Müslümanların ilişkileri konularında dile getirilenlerle son dönemde Süryaniler arasında revaç bulmuş olan soykırımdan azınlık haklarına çeşitli konularda öne sürülen görüşlerle uyumlu değildir. Bütün yönleriyle konuyla ilgili görüşlerin dönem belgelerine dayalı olarak yeniden değerlendirilmesi ve çalışılması önemli bir ihtiyaçtır. Bu konuda bkz. Suavi Aydın ve diğerleri, *Mardin Aşiret-Cemaat-Devlet*, Tarih Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2001, s.350; Horiepiskopos Gabriel Akyüz, *Tüm Yönleriyle Süryaniler*, Resim Matbaacılık, İstanbul, 2005, s. 442-433, 454-456.

Günümüzde eğitim-öğretim hakkının da içinde bulunduğu bir çok konunun bağlantılı olduğu Lozan Anlaşması görüşmelerinde Patriklik azınlık hakkı talep etmemiş, hatta Patrik III. İlyas Şakir azınlık olma yönünde bir taleplerinin olmadığını kendisiyle yapılan görüşmenin yer aldığı çeşitli dönem gazetelerinde ifade etmiştir. Bkz. İleri, 19 Kasım 1977, İstanbul; Yeni Gün Gazetesi, 5 Şubat 1923, Ankara; İleri, 09 Şubat 1923, İstanbul. Süryanilerin o dönemdeki tavrı ve Patrik'le yapılan röportaj için bkz. Milliyet, 19 Kasım 1977, İstanbul. Ancak Paris Konferansı'na katılan, aynı zamanda Şakir İlyas'dan sonraki Patrik olan Severiyos Afrem Barsawm'ın konferans hatıraları ve tutanaklarla sonradan yazdıkları tamamen farklı ve Şakir İlyas'ın tavrına zıt denilebilecek içeriktedir. Bkz. Mor İgnatıyos I. Afrem Bet-Barşawmo, *Türkiye Mezopotamya'sında Tur-Abdin Tarihi*, Nsibin Yayınevi, Södertele-İsveç, 1996, s.6-8, 60-61.

- 3 Süryaniler yeni devrimlere uyma konusunda öncülük etmişlerdir. Özellikle Mardin'de, dini kisveyle dolaşmaması kararını, ilk defa sokağa sivil kıyafetle çıkarak uygulayan din adamı Süryani Patrik Vekili Abdülahad olmuştur. Yine fotr giyme geleneği de devrimlerden sonra Süryanilerde yaygınlaşmıştır. Harf inkılabından sonra da o sıralarda Hindistan seyahatinde bulunan Patrik III. İlyas Şakir, Süryanilerin bütün yazışmalarını yeni harflerle yapmalarını isteyen bir telgraf çekmiştir. Bkz. Midhat Sertoğlu, *Süryani Türklerinin Siyasi ve İçtimai Tarihi*, Baha Matbaası, İstanbul, 1974, 81- 82; Akyüz, *Tüm Yönleriyle Süryaniler*, s. 456.

yılında, söz konusu kurum tarihe karışmıştır.⁴ O günden AB sürecinin ciddi olarak ülke gündemini kavradığı 90'lı yıllara kadar geçen uzun sürede Süryanilerin devlet okullarından⁵ bağımsız, cemaate bağlı bir örgün öğretim kurumu açma yönünde ciddi talep ve girişimlerinin olduğu bilinmemektedir.⁶

Cemaat çocuklarının örgün öğrenim ihtiyacını Cumhuriyet tarihi boyunca normal devlet okulları aracılığıyla karşıladılar. Din eğitimi ihtiyacı ise manastır ve kiliselerde bulunan gayri-resmi okullarda cemaat tarafından görevlendirilen öğretmenler tarafından verile geldi. 1980 öncesi ve sonrasında bazı manastırlarda yaşanan kısa dönemli kesintiler⁷ dışında kilise ve manastırlarda yapı-

4 Gabriel Akyüz, *Mardin İli'nin Merkezinde Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi*, Resim Matbaacılık, İstanbul, 1998, s. 65.

5 Süryani eğitim kurumlarının Cumhuriyet'e geçişteki durumu ve bu okulun kapanmasının muhtemel nedenleri için bkz. Talip Atalay, "Lozan Antlaşması Öncesi ve Sonrasında Süryani Eğitim Kurumları", *KHUKA (Kamu Hukuku Arşivi)*, C: 8, Sayı:1, Mart 2005, s. 63-69.

5 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri'nin zorunlu olmasından sonra Süryani öğrenciler resmi olarak azınlık olmamaları nedeniyle bazı okullarda zaman zaman uygulamada güçlükler yaşamışlardır. Bu konu ayrı bir makalede ele alınacaktır.

6 Süryani Kiliselerine ruhani yetiştirmek amacıyla 1949 yılında Deyruzafaran Manastırı'nda üç yıllık bir "İncil Kursu" açılması talebiyle Mardin Valiliği nezdinde bir başvuru yapılmış ve bu başvurunun kabulü için gerekli görülen bütçenin Patriklik tarafından karşılanamaması nedeniyle ertelenmiştir. Söz konusu kurs talebi yalnızca ruhani yetiştirme amaçlı olup makalenin konusunu oluşturan cemaatin çocuklarına uygulanan geleneksel din eğitimi uygulamalarından farklıdır. Bu konudaki gelişmeler ve resmi yazışmalar için bkz. Hori episkopos Gabriel Akyüz, *Tüm Yönleriyle Süryaniler*, s. 450-453.

7 1978 yılında Bülent Ecevit'in başbakanlığı döneminde Deyruzafaran Manastırı'nda Süryanice eğitimi ve Süryani Ortodoks papazların eğitimi 'ayrılıkçı ve yasadışı' olduğu gerekçesiyle ilk defa yasaklanmıştır. Yine Süryaniler ve Süryani Kilisesi üzerinde önemli çalışmaları olan ve sıkıntılı dönemlerde 5 yıl boyunca Süryanilerle birlikte olan Prof. Dr. Mehmet Çelik kendisiyle yapılan bir söyleşide: "Okulları olmaması nedeniyle din eğitimlerini manastırdan veren Süryaniler hakkında 1980 ihtilalinden 2 yıl sonra, 1982'de "Hiristiyanı irtica" adıyla başlatılan karalama kampanyası sonucu manastırlardaki dini eğitimin bittiğini" ifade etmektedir. 1997 yılında ise dönemin Milli Eğitim Bakanı, Mardin Valiliği'ne gönderdiği yazıda Mor Gabriel Manastırı'nda Süryanice dini eğitim ve öğretim yapıldığı ve Lozan Antlaşması'na göre Süryanilerin azınlık olmadığını belirterek Süryanice öğretimini yasaklamıştır. Bkz. <http://212.154.21.41/2002/375/karakutu/1.htm> 25 Nisan 2003. Papaz Simon isimli şahıs 28 Nisan-21 Kasım arasında Türkiye'de kaldığı sıradaki gözlemlerini anlattığı ifadesinde 1976 yılında Deyruzafaran'a geldiğinde 18 öğrenci bulunurken bu gelişinde hiç öğrenci bulunmadığını, Rahip İbrahim ve Evgin ile yaptığı görüşmelerde "...artık öğrenci almayacaklarını, eğitim-öğretimin yapıldığı oda da 1978'den sonra resmi makamlar tarafından mühürlenip mimmendi. Bu sırada resmi makamlar tarafından manastıra yasa dışı eğitim-öğretim yaptığının şikayetleri olmuştu...(Rahipler manastırda) yalnız dini içerikli bir eğitimin yapıldığını anlattılar. Resmi makamlar böyle bir eğitim ve öğretimin bile yasak olduğunu bildirdiler." dediklerini aktarmaktadır. Bkz. Jan Bet-Şawoce, *Türkiye Mezopotamya'sında Kerboran Zulmü*, Nsibin Yayınları, Södartelje-İsveç, 1991, s. 29.

Deyruzafaran'da eğitimin yasaklanmasıyla ilgili Kilise temsilcilerinden İsa Karataş "eğitilen çocuklar terörist organizasyonlara katıldıkları gerekçesiyle dil ve din eğitiminin 1979'da yasaklandığını" ifade etmektedir. Bkz. Turkish Daily News, 29 Ağustos 1996; www.aina.org/turkish.htm 20.12.2002.

Görüşmeler esnasında Kırklar Kilisesi Öğretmeni İsa Akyüz: "Ben burada beş seneden beri ders veriyorum. Kendim de burada eğitim gördüm, benden önce bir başka arkadaş vardı. Ben ders vermeye 1999'da başladım. Hatırladığım ve bildiğim kadarıyla burada

lan eğitim-öğretim faaliyetleri sürekli oldu. Dolayısıyla bu durum, yani kilise ve manastırlarda yapılan eğitim-öğretim faaliyetlerinin sürekliliğinde yakın zamanlara kadar yasaklardan kaynaklanan kesintilerin yaşanmaması, Süryani cemaatinde okul açma talebini geciktiren önemli bir etken oldu.⁸ Günümüzde de İstanbul, Mardin ve Midyat sınırları içinde bulunan kilise ve manastırlarda, talep eden Süryani çocuklarına yönelik eğitim-öğretim faaliyetleri sorunsuz ve kesintisiz olarak devam etmektedir. Süryanilerin gerçekleştirdiği eğitim-öğretim faaliyetleri niteliği itibarıyla yaygın eğitim kapsamına girmektedir.

Günümüze gelene kadar Süryanilerin yaşadığı köklü nüfus değişimleri ve sosyal değişimler günümüz Süryani eğitim-öğretim faaliyetlerinin biçimini de belirlemiştir. Cumhuriyet tarihi boyunca Kadim Süryaniler önceleri yoğun olarak ekonomik nedenlerle, sonraki yıllarda ise bölgede oluşan terör ortamının oluşturduğu güvenlik kaygılarıyla yaşaya geldikleri tarihi coğrafyalarını önemli ölçüde terk etmişlerdir. İlk dönem göçler daha çok Diyarbakır ve Mardin merkezden ağırlıklı olarak İstanbul'a, ancak özellikle son 30 yılda gerçekleşen Süryani göçleri ise büyük ölçüde Avrupa ülkelerine olmuştur. Türkiye içine göçlerde adres değişmemiş, İstanbul cemaatin yurt içinde büyük ölçüde toplandığı şehir olma özelliğini korumuştur. Cemaatin özellikle yurt dışında yaşayan üyelerinden oluşan çeşitli kesimlerin hak ve özgürlükler başta olmak üzere çeşitli konularda farklı söylem ve taleplerle gündeme geldikleri görülmektedir. Ancak siyasal talepler dışında Avrupa genelinde Süryaniler hem Patriklik hem de cemaatin farklı kesimlerince oluşturulan çeşitli dernekler aracılığıyla bir çok alanda yeni oluşumlar ve faaliyetler de bulunmaktadır.⁹ Kendi içlerinde de önemli tartışmalar yaşayan Avrupa'daki Süryanilerin bir kesimi dini aidiyetten çok Süryani/Asuri kimliğini besleyecek faaliyetlere önem verirken, Kilise'ye bağlı gruplar dini ve milli kimliği bir arada tutacak ve geliştirecek tarzda kurumsallaşmakta ve eğitim-öğretim alanını da içeren faaliyetler gerçekleştirmektedirler.

eğitim-öğretim hiç kesintiye uğramadı. O zamanda da ders veriliyordu, ama şu anki kadar rahat değildi. Eskiden gizleme ihtiyacı hissediyorduk. Fakat şu an daha rahatız"sözleriyle konu hakkındaki gözlemini ifade etmiştir.

- 8 Son yıllarda Süryaniler de okul açma yönünde taleplerde bulunmaktadır. Süryani Kadim Cemaati adına "İlköğretim, ortaokul ve lise düzeyinde Süryani okullarının" açılması ile "dil, eğitim ve yayın haklarını" kapsayan yedi maddelik bir rapor Cumhurbaşkanı ve Başbakan'a sunulmuştur. <http://www.radikal.com.tr/2000/08/26/turkiye/sur.shtml>.
<http://www.tercumangazete.com/hoku.aspx?yid=4043> 08.11.2004.
<http://www.suryaniler.com/msgcontent.asp?ID=6274&GroupID=1> 12.11.2004.
<http://www.suryaniler.com/okur9.asp> 01.05.2005.
- 9 Avrupa'daki Süryaniler ve kurumsallaşmalarına birer örnek için bkz. Tuma Bar Şawme, *Avrupa'da Süryaniler I* (İsviçre), Nsibin Yaynevi, Södartelje, İsveç, 1992; I. Svanberg-Nadja Klich, *"İsveç'te Asuriler-Süryaniler"*, Mezopotamyalı Sığınmacılar, çev/der: Jan Bet-Şawoce, Nsibin Yaynevi, Södartelje/İsveç, 1992, s. 33-49; Lennart Ejerfeldt, *"İsveç'te Doğu Kiliseleri"*, Mezopotamyalı Sığınmacılar, çev/der: Jan Bet-Şawoce, Nsibin Yaynevi, Södartelje, İsveç, 1992, 50-56; Filimon Darmo, *"Avustralya'da Asurlular"*, Mezopotamyalı Sığınmacılar, çev/der: Jan Bet-Şawoce, Nsibin Yaynevi, Södartelje, İsveç, 1992, s. 57-65.

Yurt dışı göçlerle Türkiye içindeki Süryani nüfusunun önemli ölçüde azalmasının¹⁰ yanında kalanların çoğunluğunun da geleneksel yerleşim yerlerinden ayrılarak ülke içinde başka yerlere taşınmış olmaları Süryani eğitim-öğretim geleneğini doğrudan etkilemiştir. Güneydoğu Anadolu'daki bir çok Kadim Süryani köyü son 30 yılda tamamen terkedilmiş, az sayıda cemaatin kaldığı yerleşim birimlerinin bazılarında ise kiliseler ruhani olmadığı için kapatılmak zorunda kalmıştır. Açık olanların bir kısmında ise yine çeşitli nedenlerle eğitim-öğretim gerçekleştirilememektedir.

Süryani Kadim toplumu dil ve kültür olarak homojen değildir. Yaşadıkları veya geldikleri yere göre farklı dil konuşurlar ya da dil geçmişleri vardır.¹¹ Hindistan¹² dışında eski Osmanlı coğrafyası içinde kalan Türkiye, Suriye ve Irak'ta, daha çok Anadolu'nun güneydoğusu ile Suriye ve Irak'ın kuzey bölgelerinde yerleşiktirler. Türkiye'li Süryanilerden Midyat ve çevresindeki köylerde yaşayanlar eskiden beri Süryanice'nin bir lehçesini konuşurlar. Aynı bölgede yer alan Anıtlı (Hah) Köyü gibi bazı yerleşim birimlerinde ise Süryanilerin konuşma dili Kürtçe'dir. Mardin merkez kökenli Süryaniler Arapça konuşurlar. Diyarbakır, Elazığ, Adıyaman gibi şehir merkezlerinde yaşayanlar ise çoğunlukla Türkçe konuşurlar.¹³ Ancak Osmanlı'dan günümüze resmi dil olması nedeniyle anadilleri¹⁴ Süryaniler hangi dilde konuşurlarsa konuşsunlar Türkçe büyük ölçüde ikinci dilleri olagelmıştır. Cumhuriyet döneminde özellikle yaygın okullaşma ve göçlerin de etkisiyle Süryaniler arasında Türkçe kullanımı

-
- 10 Ahmet Taşğın, "Son Süryani Göçü", Süryaniler ve Süryanilik, Hz. Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, C: IV, İstanbul, 2005, s. 73-95; Ahmet Taşğın, "Anadolu'nun Yok Olmaya Yüz Tutan Zenginliklerinden: Süryaniler", VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Genel Konular Seksiyon Bildirileri (İçel 18-22 Haziran 2001), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, ss. 205-227.
- 11 Süryani Dili hakkında bkz. Eyyüp Tanrıverdi, "Süryani Dili", Süryaniler ve Süryanilik, C: II, s. 1-12.
- 12 Bkz. Serdar Şirazi, "Malankara Süryani Ortodoks Kilisesi Tarihi", İdem, Sayı:7-8, İstanbul, 2004, s. 32-35; Serdar Şirazi, "Malankara Süryani Ortodoks Kilisesi Tarihi II", İdem, Sayı: 9, İstanbul, 2005, s. 28-31; Kadir Albayrak, *Hindistan Malabar Süryani Kilisesi*, Süryaniler ve Süryanilik, C: I, s. 211-250.
- 13 Günümüzde Türkiye sınırları içinde kalan yaşayan Süryaniler günlük yaşamda Midyat ve çevresinin dışında kalan yerlerde daha çok Türkçe ve Arapça kısmen de Kürtçe konuşmaktaydılar. Günel durumu "Süryaniler Türkçe, Arapça, Kürtçe'yi de bilirler ve hatta Müslümanlardan da iyi konuşurlar....Süryanilerin anadili Süryanicedir. Fakat en çok kullandıkları dil Türkçe'dir. Mardin'de Türkçe ve Arapça konuşurlar. Diyarbakır'da Süryaniler kamilen Türkçe konuşurlar. Anadolu ve İstanbul'da bulunan Süryaniler hepsi Türkçe kullanırlar" sözleriyle ifade eder. Günel, age, s. 324-325.
- Mardin'inin yanı sıra İdil civarındaki Süryaniler de Arapça konuşurlardı. Midyat'ı çevreleyen Kerboran, Yamanlar, Bınelbe, Gercüç, Alayurt, Narlı, Güngören, Mıdın gibi bazı köylerde ise Kürtçe yaygındı. Bkz. ; I. Svanberg-Nadja Klich, agm, s. 38.
- 14 Anadil kavramı çoğu zaman etnik köken ya da milli aidiyet kavramlarıyla karıştırılmaktadır. Böyle olunca örneğin hiç Türkçe bilmeyen İngiltere'deki bir Kıbrıslı Türk'ün anadili nedir diye sorulduğunda Türkçe'dir, denilebilmektedir. Bu makalede kendisini ne sayarsa sayısın kişinin ailesiyle ve çevresiyle paylaştığı, doğumundan sonra öğrendiği ilk dil anadil olarak kabul edilmiş, etnik köken ya da dini aidiyetten ayrı tutulmuştur.

iyice yaygınlaşmıştır. Ancak Mardin, Midyat ve Hah Köyü gibi yerleşim birimlerinde Türkçe'nin yanında geleneksel diller de büyük ölçüde korunmuş ve yaygın olarak kullanılmaktadırlar. Hem Midyat ve çevresinde hem de İstanbul'a göç eden aileler arasında anadili Süryanice olan cemaat mensuplarının Süryanice dil eğitimi konusunda diğer Süryanilere göre daha duyarlı oldukları, anadillerini yeni nesillere aktarma arzusunun daha yoğun taşıdıkları gözlenmektedir.

Kavramlar

Makalede kullanılan aşağıdaki kavramlara açıklık getirilmesi anlama zorluğu yaşanmaması açısından uygun görülmüştür:

Madrašto-Medrese-Okul: Süryani kilise ve manastırlarında okul anlamında eğitim-öğretim için kullanılan mekanlara Süryanice "madrašto", Arapça "medrese" adı verilir. Ancak "medrese" kavramı cemaat içinde "madrašto"ya göre çok daha yaygın kullanıma sahiptir. Makalede Madrašto-Medrese, okul, eğitim-öğretim kurumu gibi kavramlar bir biri yerine kullanılacaktır.

Malfono: Süryani medreselerinde öğretmenlik yapanlara "malfono" adı verilir. Medreselerde ve cemaat arasında "malfono" yaygın kullanıma sahiptir. Makalede öğretmen ve malfono kavramları aynı anlamda kullanılacaktır.

Turoyo: Genellikle Turabdin bölgesinde Midyat ve çevresinde konuşulan halk Süryanice'sine verilen isimdir. Makalede halk Süryanicesi kavramıyla Turoyo kavramı eş anlamlı kullanılacaktır.

Ktobonoyo: Süryanice'nin klasik yazı ve konuşma diline verilen isimdir. Daha çok eski Urfa'da kullanılan Süryanice'ye dayanır. Medrese ve okullarda öğretilmeye çalışılan dil Ktobonoyo'dur. Makalede öğretime konu edilen Süryanice okuma-yazma faaliyetinden Ktobonoyo kastedilecektir.

Yöntem ve sınırlılıklar

Araştırmanın amacı: Süryani manastır ve kiliselerinde gerçekleştirilen din eğitimi konusu genel değerlendirmeler dışında derinlemesine incelenmiş değildir. İşte bu araştırma Süryani din eğitiminin amacı, öğretim programı, yöntem ve uygulanması, öğrenci ve öğretmen özellikleri ile öğretim mekanlarını betimleyerek bu alandaki boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın konusu ve sınırlılıkları: Araştırma Yakubi/Kadim Süryanilerin Mardin ve Midyat'ta bulunan kilise ve manastır medreseleri ile İstanbul'da Süryaniler tarafından kullanılan kiliselerde cemaatin büyük çoğunluğu örgün öğretim çağındaki çocuklarına verilen düzenli ve uzun süreli yaygın eğitim-öğretim sürecini konu edinmektedir.

Bu nedenle Yakubi/Kadim Süryanilerin yaygın eğitim-öğretim faaliyetleri içinde çocuklar ve ergenler için yaz kursları ve yine yaz aylarında daha kısa süreli yoğunlaştırılmış eğitim ve bilinçlendirme amaçlı programları ve ruhani yetiştirmeye yönelik ileri düzeyde Süryani din eğitim-öğretimi faaliyetleri makalenin sınırları dışındadır.

Ayrıca günümüz Süryanilerinin Türkiye kökenlilerin başta Hollanda ve İsveç olmak üzere Avrupa ülkelerinde ve Türkiye dışında Suriye, Irak ve Hindistan'da çeşitli düzeylerde eğitim-öğretim kurumları ve faaliyetleri vardır.¹⁵ Buralarda yapılan eğitim-öğretim de araştırmamızın kapsamı dışındadır.

Araştırma süreci ve uygulanan yöntemler: Araştırma amacıyla Diyarbakır ve Mardin'de ilk görüşmelerin yapıldığı 1997 yılından bu yana çeşitli vesilelerle İstanbul, Midyat, Diyarbakır ve Mardin'de söz konusu eğitim öğretimi faaliyetleri içinde öğretmen ve öğrenci olarak aktif rol almış ya da halen aynı rolleri üstlenmekte olan kişilerle, ruhani ve cemaat mensubu Süryanilerle yapılan görüşmelerden edinilen bilgiler toparlanmıştır. Bu süreçte derlenen ve işlenen verilerin doğrulanması ve eksiklerin tamamlanmasının yanında araştırmacı tarafından öğretim sürecinin tam olarak kavranması amacıyla Mart 2005'te Mardin Kırklar Kilisesi medresesinde eğitim-öğretim süreci dört ayrı öğretim zamanda gözlenmiştir. Gözlemlerde günde iki sınıfa ders yapılan medresede iki sınıfın öğretim süreçleri baştan sona takip edilmiştir. Araştırmada başlangıçta dışarıdan gözlem, daha sonra katılımcı gözlem yöntemleri kullanılmıştır. Her iki sınıfta da başlangıçta dersin dışında kalınmış ve herhangi bir şekilde dersi bölmeden gözlem gerçekleştirilmiştir. Daha sonraki gözlemlerde ise öğretmenin izniyle sürecin tamamına katılmış, öğretimin her aşamasında öğretmenden açıklama istenmiş, öğretim sürecine katılmıştır. Ayrıca yıllar içinde yapılan görüşmelerden ve taranan literatürden derlenen bilgilerin doğruluğu gözlem sürecinde hem uygulama ile karşılaştırılmış, hem de hoca ve öğrencilerle yapılan görüşmelerde ulaşılan verilerle karşılaştırılarak sınanmıştır. Yine ders saatleri dışında kalınan sürede kilisede gerçekleştirilen eğitimin amacı, öğrenciyi kazandırılmak istenen nitelikler ve beklentiler tartışılmış, ders kitapları ve diğer kaynak kitaplar öğretmenin de yardımıyla tek tek incelenmiştir. Yine sabahçı-öğrenci olmalarına göre oluşturulmuş iki grup olarak, iki ayrı birleştirilmiş sınıf oluşturan öğrencilerle de aldıkları din öğretimi, örgün öğretim, köyleri, aileleri, eğitim-öğretim ortamına uyumları ve başarı-başarısızlıkları gibi konularda birebir görüşülmüştür.¹⁶ Bu süreçte Diyarbakır ve İstanbul'da yapılan

15 Günümüz Süryanilerinin dünya üzerindeki dağılımı ve yapılanması ile ilgili olarak bkz. Christine Chaillot, *The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East-A Brief Introduction To Its Life And Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Geneva-Switzerland, 1998, s. 21-68.

16 Makalenin araştırma ve yazım aşamalarında eleştiri ve katkılarından ötürü Mehmet Şimşek ve Ahmet Taşkın'a teşekkür borçluyum. Ayrıca İbrahim Özcoşar'ı da iyi ev sahipliğinden ötürü anmalıyım. Süryanilik konusunda yaptığı çalışmalarla özel bir yere sahip olan Kırklar Kilisesi Papazı Hori episkopos Gabriel Akyüz ile Kırklar Kilisesi okulu öğretmeni olan İsa Akyüz'ün araştırma ve gözlem sürecinde yakın, istekli ve içten yaklaşımları olmasaydı bu çalışma tamamlanamazdı. Midyatlı Süryanilerden sevgili Ferit Altınsu hem İstanbul'daki rehberliği hem de kendi kişisel tecrübelerini paylaşarak değerli katkılarda bulundu. Ayrıca makalenin baskı öncesi son okumasını da yaparak katkıda bulunan Ferit Altınsu'ya içten teşekkürlerimi sunuyorum. Diyarbakır Meryem Ana Kilise'si Papazı Yusuf Akbulut'a, yardımcısı Şemmas Saliba Açış'e, ayrıca orada ikamet eden diğer kilise sakinlerine de paylaşımlarından dolayı şükran borçluyum. Yine Papaz Melki Akyüz'ün akıllı kızlarını ve ismini saymadığım daha birçok kişiyi de minnetle anıyorum.

görüşmeler dışında 2005 Temmuz ayında araştırmanın tamamlanması amacıyla yeniden Mardin Kırklar Kilisesi'ne gidilmiş, öğretmen ve öğrencilerle görüşmeler yapılmıştır. Ziyaretlerde Kırklar Kilisesi Papazı ile de konu çeşitli yönleriyle tartışılmıştır. Gözlem sürecinde yazılı olarak not alma dışında gözlem sürecinin çeşitli bölümlerinde öğretmen ve öğrencilerle yapılan görüşmeler ilgili kişilerin izniyle ses kayıt cihazına kaydedilmiştir.

Süryani Eğitiminin Amacı

Girişte belirtildiği gibi Türkiye Süryanileri arasında konuşma dili olarak Turoyo'nun kullanımı sınırlıdır. Süryani yazı dili ise ancak kilise ve manastırlarda belirli bir süre eğitim görenlerce bilinmektedir.¹⁷ Bu durum Süryani çocuklarının, Kilise'nin devamlılığı için elzem olan Süryanice metinlere dayalı kilise litürjisini temel düzeyde öğrenebilmeleri ve Süryanice İncil'i doğru okuyup, kısmen de olsa anlayabilmelerini sağlamak amacıyla öğretim programında Süryanice dil eğitimine ağırlık verilmesini zorunlu kılmaktadır. Litürji öğrenimi dini bir zorunluluktur. Bunun dışında, Süryanilik bilincinin güçlendirilmesi, dahası Süryanice'nin konuşma ve yazı dili olarak yaygınlaştırılmasının da bir ideal olarak öne çıktığı görülmektedir.¹⁸

Süryani medreselerinde uygulanan öğretim programı incelendiğinde eğitim-öğretimin büyük ölçüde iki temel amacı gerçekleştirmek üzere planlandığı görülür. Bu amaçlardan ilki; Süryani çocuklarına kilisede yapılan günlük ibadetlerle Pazar ayınlarında zorunlu olarak kullanılan ilahi ve duaların Süryani dini geleneğine uygun olarak öğretilmesi ve ibadetlerle ilgili temel bilgi ve becerileri kazandırmaktır. İkinci amaç ise; öğrencilere Süryanice okuma, yazma ve konuşma becerileri kazandırırken ilahi ve dualarla Süryanice İncil ve Kutsal Kitap'tan belli metinleri okuyup anlayabilecek düzeye erişmelerini sağlayacak düzeyde dil eğitimi vermektir. Ayrıca öğrencilerin kilise ve manastır yaşamlarında sözlü ve uygulamalı olarak cemaatin dini ve kültürel geleneğini edinmelerine yönelik etkinlikleri de her iki hedefle iç içe bir alt hedef veya sonuç olarak görmek mümkündür. Doğal olarak öğretimde hedefler arasında sıkı bağ vardır.

17 Süryani alfabesiyle yazın, özellikle Süryani entelektüelleri arasında, Süryanice konuşma dilinin kullanımından çok daha yaygın kullanıma sahipti. Süryaniler buldukları coğrafyalarda farklı dillerde konuşmuşlar ve konuştukları dillerde Arapça başta olmak üzere çeşitli dillerde Süryani harfleriyle yazın faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Süryani harfleriyle Süryanice dışındaki dillerde yapılan yazın faaliyetleri Gerşunice adıyla kavramlaşmıştır. Bkz. A. J. Maclean, "Syrian Christians", Encyclopedia of Religion and Ethics, I-XII, Edinburg, 1917, s.168.

18 Görüşmelerde Süryanilerden bazıları İbranice örneğinden hareketle bütün Süryanilerin ortak dili olarak kullanılacak bir Süryanice fikrini canlı tutmaktadırlar. Süryanice'nin yeniden diriltilmesi konusunda bkz. M. Gabriel Afram, "Dilin Dirilişi Üzerine Düşünceler", Heto, C: 1, Sayı:1, Örebro-İsveç, 1999, 8-9. Ruhani ve öğretmenlerden görüşülen kişilerin hepsi Kilise'nin ayakta kalmasını sağlayacak litürji eğitiminin zorunlu olduğu ve eğitimin öncelikle bu amacı gerçekleştirmek üzere yapıldığı düşüncesinde birleşmektedirler.

Süryani Öğretim programı

Türkiye genelinde Süryani medreselerinde uygulanan öğretim amaçları ve uygulanan programın içeriği açısından benzerdir. Öğretimin yapıldığı çevre ve buna bağlı olarak okula devam eden öğrencilerin genel özelliklerinden kaynaklanan bazı farklılıklar uygulamaya da yansımaktadır.

Süryani medreselerinde uygulanan eğitim-öğretim programında yer alan dersleri üç temel grupta sınıflandırmak mümkündür. Bunlardan birincisi Süryanice öğretimine yönelik dersler, ikincisi ilahi, dua ve İncil öğretimini içeren dersler, üçüncü grubu ise Süryanilik ve Süryani kültürü, tarihi, gelenekleri ve kısmen inancını aktarmayı hedefleyen dersler oluşturmaktadır. İlk iki grubu oluşturan derslerde uzun yıllardır okutulmakta olan belirli kitaplar bulunmaktadır. Programda yer verilen üçüncü ders grubu için ilk iki grupta olduğu gibi belirlenmiş ders kitapları bulunmamaktadır. Bu grupta başta Süryani azizleri ve büyüklüklerinin örnek hayat hikayeleri olmak üzere, Süryanilikle ilgili hemen her kilise ve manastır medresesinin kütüphanesinde yaygın olarak bulundurulmuş bir dizi kitaba başvurulmaktadır. Zaten ilk iki grupta yer alan dersler öğrenim süresinin büyük çoğunluğunu kapsamaktadır. Üçüncü grup dersler ise daha çok dinlenme mahiyetinde ya da ara verilen zamanlarda, çoğu zaman hoca ve öğrenciler arasında söz konusu kitaplara dayalı anlatım veya okuma ile karşılıklı sohbet tarzında gerçekleştirilmektedir.

Süryani eğitim-öğretim programında yer alan derslerde yaygın olarak kullanılan ders kitapları ve öğretim yöntemleri şu şekildedir:

1. Süryanice Öğretimi

Günümüz Süryani din öğretiminde yaygın olarak kullanılmakta olan ders kitaplarının çoğunluğu Hollanda'da bulunan oradaki Süryani Metropoliti'nin denetiminde bulunan bir matbaada basılmakta, ihtiyaç bildiren kilise ve manastırlara gönderilmektedir. Süryani Kilisesi'nin son yıllardaki basım ve yayın faaliyetleri açısından Hollanda'nın ayrıcalıklı bir yeri vardır.¹⁹

Süryani kilise ve manastır okullarında dil öğretiminde kullanılmak üzere hazırlanmış, yaygın olarak kullanılan kitapları aşamalarına göre şu iki grupta toplamak mümkündür:²⁰

19 Geçmiş yıllarda Süryanilerin basım-yayım faaliyetlerinde Deyruzafaran Manastırı'nda kurulan matbaanın önemli bir yeri vardı. Geçmişte çeşitli konularda hazırlanmış bir çok kitabın basımını gerçekleştirmiş olan matbaanın Mardin'deki entelektüel hayata önemli katkıları olmuştur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Taşgın, "Süryani Kadim Ortodoks Kilisesinde Yenileşme Çabaları: Deyru'l-zafaran Manastırında Patriklik Matbaası", age, C: 4, s. 1-27.

20 Önemli bir Süryani dilci olan Abraham Nuro'nun 2005 yazında Deyruzafaran Manastırı'nda dil öğretimine yönelik seminerlerinden sonra öğretimde hem kullanılacak kitaplar hem de yöntem açısından bazı değişimlerin gözlenebileceği ifade edilmektedir. Seminerler sonrasında medreselerde öğretim süresince tamamen Süryanice kullanılması yönünde oluşan eğilim, bu değişimlerden birisidir. Nuro'nun Süryani dili ve öğretimiyle ilgili bir çok eseri vardır. Abraham Nuro ile yapılan röportaj için bkz. *Heto*, Yıl:3, Sayı:6, 2001, Örebro-İsveç, s. 5-8.

Abraham Nuro, *Suloko, Book I*, Hengelo, 1989; Abraham Nuro, *Tawldotho or Syriac Neologisms. Principles-Criteria and Examples*, Aleppo, 1997.

1. Okumaya geçiş öncesi alfabe ve hece kitapları
 - a. Herge D'Keryono-Klido²¹ (Okuma Dersleri-Anahtar) adlı 48 sayfalık alfabe ve hece kitabı,
 - b. Ganath Sharwoje (Acemilerin Bahçesi)²² isimli 27, 33 ve 40 sayfalık üç kitaptan oluşan alfabe ve hece kitapları.
2. Okumaya geçiş sonrası kitapları
 - c. Herge D'Keryono serisinde Klido'dan sonraki aşamalar için kullanılan 6 kitap,
 - d. Syriac New Method Readers²³ adlı 48-101 sayfalar arasında değişen okuma kitapları,
 - e. Geçmiş yıllarda yaygın olarak kullanılmış olmakla birlikte artık sınırlı olarak kullanılan Şetesto²⁴ isimli gramer kitabı.

Ders kitaplarında her bir konu bir okuma parçası, okuma parçasının anlaşılmasına yönelik sorular ve kazandırılması amaçlanan dilbilgisi kuralının örneklenerek tanımlanmasından oluşacak tarzda hazırlanmıştır. Okuma parçaları hem dil, hem de hayat bilgisi niteliğinde olup; ağırlıklı olarak ahlak, din, kültür ve tarih konularını içeren metinlerdir.

Okullarda dil öğretimi tümevarım yöntemine uygun olarak yapılır. Süryani Alfabeti öğretimi başlangıç aşamasıdır. Ardından dil öğretimi için kullanılan serinin devamındaki kitaplar sırasıyla okutulur. Süryani okul geleneğinde ders geçme esastır. Bu nedenle geçilen ders aşamaları aynı olmakla birlikte her öğrencinin kapasitesi ve çalışma yoğunluğuna göre öğrenme hızı farklıdır. Dolayısıyla hemen her öğrencinin bulunduğu aşama diğerinden farklı olmaktadır. Başlangıç düzeyindeki bir öğrencinin düzenli olarak günlük ders alması durumunda kişisel kapasite ve çalışmasına bağlı olarak alfabe ve heceyi çözmesi en fazla 1-2 ay gibi bir zaman almaktadır. Haftada bir kez ders alan öğrencilerin ise bu aşamayı tamamlamaları 4 ayı bulabilmektedir.

Alfabe ve Hece aşamasını aşan öğrenci okuma parçalarının yer aldığı kitap serisine başlar. Ders olarak verilecek parça önce öğretmen tarafından okunur ve öğrenciye tekrar ettirilir. Öğrenci hazırlaması gereken parçayı doğru bir şekilde okuyup anlamadan dersi geçemez. Dersin anlaşılıp anlaşılmadığını kontrol etme ve pekiştirme amacıyla hazırlanmış sorular öğrenci tarafından mutlaka cevaplandırılır. Şayet ilgili derste okuma parçasında yeni bir dilbilgisi kuralı kullanılmışsa, sorulardan sonra ayrıca verilir. Öğrenciler verilen dil bilgisi kurallarını iyice öğrenirler.

Derslerde tekrar yöntemi sık kullanılır. Verilen ders defalarca –mesela on defa- okutulur ve okutulan her bir ders öğrenci tarafından mutlaka deftere

21 Abdulmesih d'Karabaş, *Herge D'Keryono Klido*, Bar Hebraus Verlag, Glane-Hollanda, 1987. Bu seri 9 kitaptan oluşmaktadır.

22 Murat Can, *Ganath Sharwoje*, Bar Hebraus Verlag, Glane-Hollanda, 1988.

23 Mar Athanasius Yeshua Samuel, *Syriac New Method Readers*, Bar Hebraus Verlag, Glane-Hollanda, 1989.

24 Hanna Dolabani, *Şetesto*, Hikmet Basımevi, Mardin, 1959.

yazılır. Aldığı dersi yazmayan öğrenciye asla yeni ders verilmez. Ders olarak işlenen metnin Süryanice'siyle birlikte Türkçe anlamı da öğretilir. Metin neredeyse ezberleninceye ve tam olarak kavranıncaya kadar tekrarlar devam eder. Bu yöntem bütün düzeylerdeki öğrenciler için değişmeden uygulanır. Öğrencilerin düzeyleri farklı olduğu için hoca her bir öğrenciyle tek tek ilgilenir, derslerini de tek tek verir ve dinler. Süryani medrese eğitiminde dersin işlenmesi, derse hazırlanılması ve ödevlerin yapılması günlük ders saatlerinde, sınıf ortamında gerçekleşir. Sınıf ortamı dışında ders bitiminde gelecek derse hazırlanma ya da ödev yapma uygulaması yaygın değildir. Öğrenci kendi dersini defterine yazıp, malfonoya vermek üzere hazırlık yaparken malfono bir başka öğrencinin ya dersini verir veya dinler ya da ödevini kontrol eder.

Kilise ve manastırlarda öğrenim gören öğrencilerin çoğunluğunun öğrenim süreleri boyunca Süryanice öğretim serisini tamamlayacak düzeye ulaşamadıkları gözlemi görülen öğretmenler ve öğretimden geçen eski öğrenciler tarafından dile getirilen önemli bir husustur. Ancak "dil öğretiminden geçen her öğrencinin Süryanice metinleri okuyabilme becerisine ulaştığı, ortalama başarı ölçütünün de Süryanice okur-yazarlık olduğu" ifade edilmektedir. Programın tamamlanamamasında; öğrencilerin her birinin ders bitirme esasına göre bireysel olarak ilerlemelerini esas alan uygulamanın etkili olduğu söylenebilir. Çünkü bu uygulamada öğretmen her bir öğrenciyle tek tek ilgilenmek durumundadır. Dolayısıyla farklı kavrama sürelerine sahip öğrencilerden en çok zaman ayrılanlar çoğu zaman zor öğrenen öğrenciler olmakta, daha hızlı öğrenen öğrencilerin öğrenme hızlarıyla doğru orantılı olarak ilerlemeleri mümkün olmamaktadır.

Dil öğretiminde öğrencilerin günlük hayatlarında Süryanice konuşmalarını, dahası çoğunluğunun önceden hiç Süryanice bilmemeleri de düzey farklılaşmasına neden olmaktadır. Nitekim öğretmenler "Süryanice derslerinde anadili Turoyo olan öğrencilerin hem daha hevesli hem de Turoyo dışında bir dil konuşan ailelerden gelen çocuklara göre daha başarılı oldukları" kanaatinde dirler. Bu başarıda öğrencilerin Turoyo bilmelerinin yanında, Turoyo konuşan ailelerinin de konuşmayan ailelere göre Süryanice eğitim-öğretimi daha fazla önemsemelerinin de payı vardır. Bu ailelerin çocuklarını yatılı olarak göndermelerinde medreselerde din eğitiminin yanında Süryanice öğretiliyor olması da etkili olmaktadır. Doğal olarak ailelerin bu yöndeki talepleri çocuklarına da olumlu yansımakta ve daha iyi motive olmalarını sağlamaktadır. Ayrıca Süryanice bilme, dini alanda kariyer yapmak için önemli avantaj sağlamakta Kilise hiyerarşisinde yer almayı kolaylaştırmaktadır. Nitekim günümüz Süryani din adamları ağırlıklı olarak Turabdin bölgesinden ve ana dili Turoyo olan ailelerden gelmektedirler.

Türkiye'deki Süryani kilise ve manastırlarında yapılan öğretim zamanlarındaki farklılıklar dil öğretiminde olumsuz bir etken olarak öne çıkmaktadır. Yatılı olarak kalanlarla günlük olarak eğitim-öğretime devam eden Midyat çevresindeki öğrencilerin hem öğrenim ortamları ve yoğunlaşma oranları hem de haftalık ders saati açısından İstanbul'da haftada bir kez birkaç

saat kiliselerde kalan öğrencilerden çok daha avantajlı oldukları ortadadır. Medrese öğretiminde uygulanan öğretim yönteminin geciktirici etkileri de eklenince toplam öğrencilerin neredeyse yarısının bulunduğu İstanbul'da bir öğrencinin öğrenime devam ettiği süre içinde programı tamamlamasının ne kadar zor olduğu anlaşılabilir. Sonuçlara bakıldığında İstanbul'daki öğrenciler arasından dini metinleri anlayabilecek düzeyde dil öğrenebilen öğrenci sayısının doğal olarak çok az olduğu görülmektedir. Bu yönüyle bilhassa anadili Süryanice olmayıp İstanbul'daki kiliselerde öğrenim gören öğrenciler öğretim sonucunda Süryanice dini metinleri okuyabilecek bir düzeye ulaşmakta, fakat çoğu kez anlayacak düzeye ulaşmamaktadırlar.

2. Dua, İlahi ve İncil öğretimi

Süryani din eğitiminde dua, ilahi ve İncil öğrenimi programın temelini oluşturur. Programda dil öğretiminin yer almasının öncelikli nedeni de dini bilgilerin öğrenilmesinde Süryani harflerinin ve ileri düzey din öğretiminde Süryanice'nin mutlaka bilinmesinin zorunlu oluşudur. İbadetlerin tamamına yakınının kilisede gerçekleştirildiği Süryani geleneğinde öğrencilere ritüelleri yerine getirebilme becerisi kazandırılması kilise ve manastırlardaki eğitim-öğretimin temel amacını oluşturmaktadır, denilmiştir. Süryani dini geleneğinde kilisede icra edilen cemaatin katıldığı vakitli günlük dualar "Namaz" olarak adlandırılır ve cemaatle icra edilir.²⁵ Süryanilerde günlük namazlarda ve ayinlerde okunan ilahi ve duaların kilise musikisi formunun gereği olarak belli zamanlarda sıralı makamlara göre okunması dini bir zorunluluktur.²⁶ Kadim Süryani ibadet ve ayin geleneğinde yılın hangi haftası dua ve ilahilerin hangi makamla okunacağı belirlenmiştir ve mutlaka o makamla okunur. Öğrencilere bu makamlarla ilahi ve duaların ilgili makamlara göre okuyabilme becerisinin kazandırılması eğitimin önemli bir bölümünü oluşturur. Ancak makam eğitimi belirli düzeye erişmiş öğrencilere uygulanır. Süryani ayinlerinde kullanılan ilahilerde dil olarak Süryanice, Arapça ve Türkçe kullanılmıştır. Günümüzde ise; kilise ve manastır okullarında uygulanan öğretim

25 Süryani geleneğinde kilisenin günlük ibadetler açısından fonksiyonu ibadet mekanı olarak camiyle önemli benzerlikler içerir. Hatta ibadetleri adlandırmada kullanılan bir çok kavram da aynıdır. Süryanilerin namazları Müslümanlarınkine çok benzer. Onlarda da kıyam, kıraat, rüku ve secde vardır. Namaz kılma vakitlerinde de benzerlik vardır. Başlangıçta Akşam, Yatsı, Gece Yarısı, Sabah, Kuşluk, Öğlen ve İkinci olmak üzere 7 vakit olan namaz, zamanla Sabah, Öğlen, Akşam ve Yatsı olarak dört ve nihayet günümüzde olduğu gibi Sabah, Öğle ve Akşam olmak üzere üç vakte indirilmiştir. Süryani ve Müslüman gelenekleri ve isimleri arasındaki bu benzerlikler üzerinde çalışılan başka bir makalenin konusunu oluşturmaktadır. M. Hadi Tezokur, "Süryanilerde Namaz", Süryaniler ve Süryanilik, s. 299-334; Hanna Dolapöntü, *Süryani Kadim Kilisesinin Şahsi Namaz Kitabı*, İstanbul 1963, s.47-54; *Süryani Kadim Namaz ve Ayin Kitabı*, Komisyon, Basım yeri ve tarihi yok, s. 15-24; Patrik Efram I. Barsavm, *Ruhsal Hazine Dua Kitabı*, Çev: Horiepiskopos Samuel Akdemir, İstanbul, 1989; Mehmet Şimşek, *Süryaniler ve Diyarbakır*, Chiviyazıları/Mjora Yayınları, İstanbul, 2003, s. 95-104; Samuel Akdemir, *Dini Kurallarımız*, İstanbul, 1972, s. 90-96.

26 Bkz. İbrahim Sümer, *I-IV. Yüzyıllarda Süryani Kilisesi Tarihi ve Bazı Dini Edebi Metinler*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

programlarında Süryanice ve Arapça ilahiler yer almakta, Türkçe ilahlere genellikle yer verilmemektedir.²⁷ İlahi ve duaların yazılı olduğu kitaplar Süryani harfleriyle yazılı olduğundan, metin dili Süryanice dışında olanlar için de Süryanice harflerle yazılı metin okuma yeterliliği gerektirmektedir.

Süryani geleneğinde dua ve ilahi literatürü gibi öğretim usulleri de yüzyıllar içinde oluşmuş, yerleşmiştir. Yerleşik uygulamada öğretimde başlangıç düzeyinde bulunan öğrencilere dua eğitimi yaptırılırken, ilahi ve İncil eğitimi bir üst aşamadakilere uygulanmaktadır. Ayrıca öğretimde kaynak olarak kullanılan kitaplar da bütün kilise ve manastır medreselerinde aynıdır. Dersler ve okutulan kitaplara gelince;

a) Dua öğretimi

Süryani din eğitiminde başlangıç düzeyindeki öğrencilere uygulanan ilk dini ders dua öğretimidir. Derste okutulan namaz ve ayinlerde kullanılan bütün duaları içeren “Tukso” “Düzen” anlamına gelen kitap, aynı zamanda dersin adı olarak yaygınlık kazanmıştır. Kitap Süryani harfleriyle yazılmış küçük boy, 30 sayfadır.²⁸ Medreseye başlayan öğrencilerin çoğu yaygın kullanıma sahip bu duaları ailelerinden öğrenmiş olarak gelirler. Ancak ayinlerde kitaptan okuma usulü yaygın olduğundan kitaptaki bütün duaların ezberletilmesi uygulaması yoktur. Temel dualar dışında, esas olan öğrencilerin Tikso’da yer alan duaları eksiksiz ve hatasız olarak okuyabilme becerisini kazanmalarındır. Dolayısıyla dua öğretiminde de öğrencilerin Tikso’yu ezberlemeleri değil, iyi derecede okuyabilmeleri hedeflenir.

b) İlahi Öğretimi

İlahi öğretimi Süryani medrese programında dua öğretimini takip eder. Ders; Süryani kilise ilahilerinin toplandığı, dersin kaynak kitabı olan Beth Gazo (Ezgi hazinesi)²⁹ isimli kitabın adıyla anılır. “Süryani Ortodoks kilise müziği (Süryanice’de Beth Gazo), tamamı vokalden oluşan yaklaşık 700 nağmeden oluşur. Bu nameler, litürjinin yeri doldurulamaz bir bölümünü oluşturur. Süryani kilise müziği, Bizans ve Gregoryan makam sistemini andıran sekiz makamdan oluşur. Her bir nağme bütün makamlarda söylenebilir. Litürji sırasında hangi makamın seçileceği kilise takviminin hangi döneminde olunduğuna bağlıdır.”³⁰

27 Günel bu durumu; “Süryanilerin Dini kitaplarını ve kilise Namaz, Dua ve Ayinlerini Süryanice ve Türkçe yaptıkları meydandadır... Süryani Kadim Cemaati, korkudan değil, ancak içten gelen sevgiden, devlet kanunlarına harfiyen riayet eder ve etmek de lazımdır.” sözleriyle ifade eder. Bugün de ayinde okunan bazı dua ve ilahiler Türkçe’dir. Horiepiskopos Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi*, Oya Matbaası, İstanbul, 1970, s. 59-60.

28 Bu dualar her namazda mutlaka kullanılan Yüceltme ve Takdis duaları vb. dualardır. Bu kitap sadece Süryani Kadim geleneğinde kullanılır. Ancak içerdiği ilahilerin çok büyük bir kısmı (neredeyse aynı) Süryani Katolik kilisesinde, ve daha az oranda da olsa Keldani Katolik geleneğinde de kullanılmaktadır.

29 Beth Gazo (*Kilise Ataları, Kilise İlahileri*), Hollanda, 1995.

30 Dan Lundberg, “Süryani Kiliseleri’nin Litürjisi”, *Heto*, Yıl: 1, Sayı: 2, Örebro-İsveç, 1999, s. 22-23.

Beth Gazo'da iki bin yıllık Kadim Süryani geleneği içinde oluşarak günümüze ulaşmış ilahiler yer almaktadır.³¹ Dolayısıyla kitapta yer alan ilahilerin çoğu anonimdir. İlahilerin bir kısmı ise; Mor Efremler, Mor Narsai, Mor Yakup gibi önde gelen Süryani azizleri ve büyüklerine atfedilirler.³²

Daha önce de ifade edildiği gibi Süryani kilise ibadetlerinde okunan dua ve ilahiler ibadetlerin önemli bir kısmını oluşturur. Mesela Pazar ayınının yaklaşık bir buçuk saatlik zamanı dua ve ilahilere ayrılır. Beth Gazo kilise dua ve ilahilerinin yılın hangi günü hangi makamla okunacağını ve makamların hangi sırayla değiştirileceğinin miladi takvime uygun olarak belirlendiği ve kırmızı başlıklarla işaretlendiği kitaptır.³³

Süryani dini musiki geleneği –ilahilerin güfteleri gibi- bin yıllar içinde, tamamen semai tarzda oluşmuş, gelişmiş ve aktarılmıştır. Günümüzde de öğretim geleneksel yöntemlerle yapılmakta, ilahilerin okunacağı makamlar yine semai tarzda, notalara dökülmeksizin öğretim konusu yapılmaktadır.³⁴ Yüz yıllardır olduğu gibi öğretim öğretmen ve öğrencinin karşılıklı okuma ve talimleriyle gerçekleştirilir. Öğretmenler ilahilerin makamlarını bilirler, öğretim konusu olan ilahiye makamına uygun olarak okurlar, öğrenciler hocanın okuduğu gibi tekrarlamaya çalışırlar.³⁵ Öğrenciler ilahiye makamlara göre okuyabilme becerisini kazanıncaya kadar karşılıklı talime devam eder. Öğretim sürecinin sürekli tekrarlara dayanması, makamlar ve ilahilerin değişik makamlara göre okunmasının sürekli pekiştirilerek öğrencilerin belgelerine yerleşmesini sağlar.

Süryani medrese geleneğinde dua öğretiminde olduğu gibi ilahi öğretiminde de ezber gerekli değildir. Kilise ritüeli olarak vazgeçilmez oluşundan, öğretme-öğrenilme zorluklarından ötürü, ilahi (Beth Gazo) programında en fazla zaman

31 İlahilerin Süryani Kilisesi'ne girmesini sağlayan kişi olarak görülen Mor Efremler ilahileri Ortodoks doktrinini yaymak amacıyla yazmıştır. Bkz. A. J. Maclean, "Hymns", Encyclopedia of Religion and Ethics, I-XII, Edinburg, 1917, s.12; Süryanilerde şiir geleneği örnekleri için bkz. Bulus Benham, *Süryanilerde Felsefik Şiir*, Çev. Gabriel Akyüz, Resim Matbaacılık, İstanbul, 1998.

32 Sebastian P. Brock, *Süryani Geleneğinde Kutsal Kitap*, Çev. Circis Bulut, Zafer Matbaası, İstanbul, 2000, s. 98.

33 Kilisede ayın esnasında Gudo'larda (Mihrabın önündeki taş veya tahtadan yapılmış sabit sehpa) papazın iki yanında ellerinde kitaplarla duran kız ve erkek korosunun karşılıklı olarak söylediği ilahileri bütün makamlarıyla bilen bir şef bulunur. Normal şartlarda Şemmas'lık mertebesinde bulunan bu kişi ilahi okuma esnasında sırası geldiğinde makamı değiştirmekle yükümlüdür. Ancak Şemmas bulunmadığı zamanlarda bizzat kilise Papaz'ı bu görevi getirir. Haftalık olarak değiştirilen ve mutlaka belirlenmiş 8 temel makamdan sırası gelen ile okunan ilahiler, Papaz veya Şemmas'a eşlik edilerek okunur.

34 Didaktik karakter taşıyan ve dini hizmetlerde okunmaları kolay olan bu ilahiler 4, 5, 6, 7, 8 ya da 12'li hece ölçüsünde yazılmıştır. Bkz. Melih Duygulu, *Süryanilerde Müzik Kültürü*, Süryaniler ve Süryanilik, C: II, s. 307-322; J. Julian, *Syriac Hymnody*, Dictionary of Hymnology, (London, 2nd ed., 1907). s. 1109.

35 Süryani kilise müziği ibadetlerde kullanılan dua, ilahi ve İncil-Tevrat metinlerinin makamı okunma zorunluluğundan dolayı çok gelişmiştir. Süryani müziği, gelişimi, makamları, ibadetlerde kullanımı ve notaya dökülmüş bazı örnekler için bkz. Nihmetallah Denno, *Süryani Müziği*, Resim Matbaacılık, çev: Gabriel Akyüz, İstanbul, 1998.

ve emek harcanan derstir. Günlük devam edilen medreselerde Beth Gazo düzeyindeki öğrenciler günlük olarak yoğun bir eğitimden geçerler.³⁶ Kitap bitirildikten sonra da yeniden yeniden kitaba dönülerek tekrarlanır. Öyle ki; öğretim tamamlandığında öğrencilerin çoğu farklı makamlara göre okunan ilahileri de neredeyse ezber düzeyinde öğrenmiş olurlar.

Beth Gazo eğitimine başlamada belirlenmiş bir alt yaş sınır olmamakla birlikte okula devam eden her öğrenci tarafından da alınmaz. Günlük devam edilen medreselerde Beth Gazo eğitimini alma düzeyindeki öğrencilerin 12-13 yaşlarda yoğunlaştığı görülmektedir. Haftada bir gün okula gelen İstanbul'daki öğrenciler ise Beth Gazo öğrenimine daha ileriki yaşlarda başlamaktadırlar.

Beth Gazo'yla bağlantılı olarak en üst düzeydeki öğrencilere okutulan bir başka kitap da Şhimo'dur. Şhimo kilisede günlük okunan haftalık dua kitabı olarak bilinir. Kitap ilahi ve günlük duaları içermekte, içinde yer alan dua ve ilahiler de Beth Gazo'dan alınan makamlara uygun olarak okunmaktadır. Bu nedenle her iki kitap bir birine bağlı olarak öğretilmektedir. Yalnız Beth Gazo'yu bilmeyen kişiye Şhimo okutulmaz. Dolayısıyla bir üst düzey dersi olarak görülen Şhimo öğretimi kilise ve manastır okullarındaki normal öğrencilerin çok azı tarafından, özellikle din adamı sınıfına katılmayı hedefleyenlerce alınır.

İlahi eğitimi bilhassa Şemmasların yetişmesi açısından son derece hayati önem taşır. Şemmasların³⁷ da özellikle ayinlerde çok önemli rolleri vardır. Zira Şemmaslar hem kilisede ayinlerinin icra edilmesinde önemli rol üstlenirler hem de kilisenin yaşaması için gerekli olan din adamlarının yetişeceği potansiyel grubu oluştururlar.

c) İncil Öğretimi

İncil öğretimi Süryani öğretim programında yer alan temel derslerden biridir. Süryani medreselerinde ve kiliselerinde kullanılan İncil'in dili Klasik Süryanice'dir.³⁸ Günümüzde İncil'de kullanılan Süryanice'yi konuşan bir Süryani topluluğu bulunmamaktadır. Bugün sınırlı sayıda Süryani'nin konuştuğu Turoyo ise Süryani İncil'inde kullanılan dilden çok farklıdır. Öyle ki; Turoyo bilmekle İncil başta olmak üzere, yazılı Süryani kutsal metinlerini anlamak mümkün değildir. Turoyo konuşanların ifade ettiği gibi; "kimi zaman bir İncil sayfasından birkaç kelimeye ancak aşın" olabilmektedirler. Bu nedenle İncil'i anlamak, anadili Turoyo olan öğrenciler için de oldukça zordur.

36 Örneğin Kırklar Kilisesi medresesinde Beth Gazo düzeyindeki öğrencilerin, dolayısıyla da öğretmenin günlük toplam ders saatinin en az üçte biri Beth Gazo eğitimine ayrılmıştır.

37 Şemmaslık kilise hiyerarşisi içinde Papazlık rütbesinin altında bulunan din adamı adaylarına verilen isimdir. Geniş Bilgi için bkz. Hanna Dolapönü, *Şemmasların Rütbeleri-Kilisenin Kanununa Göre*, Çev. Hanna Aksöz, Özhikmet Matbaası, Mardin, 1960.

38 Süryanice İncil çeviri faaliyetlerinin tarihi oldukça eskidir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. *Harmony of Gospels, The New SchaffHerzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, edited by Samuel Macauley Jackson, 1957, Vol. IX, (Baker Book House, Grand Rapids, MI), s. 151-152; Maclean, *Syrian Christians*, aga.,s.169; E.R. Hayes, *Urfa Akademisi*, Çev. Yaşar Güneng, YABA Yayınları, İstanbul, 2002, s.12.

İncil öğretimi başlangıç düzeyi öğrencileri için değildir. Bu program doğal olarak Süryanice okuma-yazma düzeyine ulaşmış öğrencilere uygulanır. Öğretim konusu olarak seçilen İncil pasajları öğretmen tarafından belirlenir. Başlangıçta seçilen pasajın anlamı üzerinde değil, okuma becerisi kazandırma üzerinde yoğunlaşılır. Öğrencinin sorumlu tutulduğu pasaj, dil öğretiminde olduğu gibi, önce öğretmen tarafından okunur, öğrenciye tekrar ettirilir ve ödev olarak verilir. Ardından öğrenci pasajı hazırlar ve malfononun huzurunda okur. Öğrenci okumayı yanlışsız yapabilirse, yeterli görülür ve ödev olarak bir başka pasaj belirlenir. Bu aşamayı öğrenci tarafından iyi derecede okunan pasajların anlam ve dil bilgisi açısından da öğrenilmesi aşaması takip eder. Bu aşamada öğrenciden pasajda geçen kelimeleri çıkartması, metinde geçen isim, fiil ve edatları anlamlarıyla birlikte öğrenmesi, dolayısıyla metni tam olarak anlaması beklenir.

Bu eğitimin sonucunda öğrenci İncil ve diğer klasik Süryani kutsal metinleriyle akılda kalıcı biçimde ilgilenmesinin yanında Klasik Süryanice'ye de aşına olmaktadır. İncil okuma ve belirli bir düzeyde nüfuz edebilme şansını yakalayanlar yatılı öğrencilerle Midyat ve çevresindeki köylerde olduğu gibi düzenli olarak medreselere devam edenlerdir. İstanbul'da bulunan kiliselere devam eden öğrencilerin İncil'i anlayabilecek düzeye gelebilmeleri çok daha uzun zaman almakta, çoğu zaman mümkün olmamaktadır.

Medreselerde ibadetlerde sıklıkla kullanıldığından dolayı Tevrat'tan Mezmurlar³⁹ başta olmak üzere bazı metinler de öğretime konu edilir.

3. Süryani tarihi, dini ve kültürü öğretimi

Süryani medreselerindeki din eğitiminde Süryani tarihi, dini ve kültürüne ilişkin öğretimi belirlenmiş zamanlarda, belirlenmiş konular çerçevesinde düzenli olarak takip edilen bir program olarak değerlendirmek zordur. Yani öğretimin bu kısmı dil, ilahi, dua ve İncil öğretiminde olduğu gibi programlanmış bir zaman diliminde gerçekleştirilmemektedir. Bu alanda eğitim-öğretim daha çok konuyla ilgili metinler içeren dil öğretimi kitaplarında geçen okuma parçaları, okulların kütüphanelerinde yaygın olarak bulundurulmuş ilgili kitaplardan yapılan okumalar ve öğretmen tarafından çoğunlukla bu kitaplara dayalı olarak gerçekleştirilen anlatı ve sohbetler aracılığıyla gerçekleştirilir.

Kilise tarihi ve azizlerin hayatına ilişkin hikaye ve bilgiler Süryani dini algısının ve kültürünün temelini oluşturur. Günümüzde bu kaynaklara

39 Ancak bu aşamada aslında anlamlarıyla birlikte en önce öğretilen bölüm Ahd-i Atik'ten Mezmurlardır. Mezmurların Süryani geleneğinde şiir ve beste olarak yer alması M.S. 2. yy'da Bar Daysan ve oğlu Harmonios aracılığıyla olmuştur. Bardaysan için bkz. Eyyüp Tanrıverdi, *Bar Daysan* (154-222), Süryaniler ve Süryanilik, C: IV, s. 145-158. Kiliseye şiirlerin bestelenmiş olarak girmesi ise 4. yy.da Mor Afrem aracılığıyla olmuştur. Mor Afrem sapkın gördüğü Bar Daysan ve benzeri kişileri kendi silahıyla vurmak amacıyla şiiri ve ilahileri kullanmıştır. Bkz. Brock, age, s. 94; Hayes, age, 90-91.

Hıristiyanlık öncesi Asuri-Süryani tarihine ilişkin bazı kaynakların da eklendiği görülmektedir. Geleneksel uygulamada yer olmayan bu yeni durumu modern bir algı olan ulusçu-milliyetçi bakış açısının medrese eğitime yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür. Doğrudan programda ders kitabı olarak okutulmasa bile Hıristiyanlık öncesi Asuri-Süryani klasiklerinden sayılan Ahikar gibi metinlerin medrese kütüphanesine girmesi de aynı çerçevede değerlendirilecek yeni bir durumdur.⁴⁰ Süryani din adamlarında, öğretmenlerinde, ister dindar ister seküler yaklaşıma sahip olsun halktan kişilerde Süryaniliğin en eski Hıristiyan oluşum, Süryanice'nin ise Hz. İsa'nın konuştuğu dil olduğu bir tarafa Süryanilerin tarihin oluşturucularından çok köklü ve eski bir halk olduklarına dair inanç sıklıkla dile getirilen güçlü bir kanaattir. Bu kanaate dayalı yaklaşımlar öğretim sürecinde de sıklıkla kullanılır. Söz konusu modern etkilerle birlikte Hıristiyanlığı da "sonradan edinilen" konuma indirgeyen bir tarihi geçmişe vurgunun etkilerinin bilerek ya da farkında olmadan aktarıldığı görülür. Öğrencilerle yapılan görüşmelerde "en eski, en köklü, en doğruya ait ve sahip olma" duygu ve bilincini edindikleri fark edilebilmektedir. Medrese dil öğretimi materyalleri de seküler nitelikli, Süryani milli kimliğini inşaya yönelik çeşitli okuma parçaları içermektedir.

Öğretim daha çok öğrencilerin diğer derslerden yoruldukları ve değişiklik istedikleri zaman dilimlerinde, onları bilinçlendirmek ve teşvik etmek amacıyla yapılan konuşmalar, zaman zaman belli kitaplardan Süryanilik tarihi, kültürü ve ahlaki konularında, azizlerin ve Süryani büyüklerinin hayatlarını içeren okumalar aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Sohbet ve okumaların sıklığı öğretmene bağlı olarak değişmektedir. Örneğin Kırklar Kilisesi Medresesi malfonusu "haftada bir, iki haftada bir azizlerin hayat hikayelerinin yer aldığı kitaplardan çeşitli özetler yaparak öğrencilere akıllarında kalacak şekilde anlattığını, Süryani büyükleri olarak tanıttığı Mor Efremler kimdir, Aziz Melke kimdir, Ahikar kimdir, öğrettiğini" ifade etmiştir.

Yine öğretimin bu kısmında hem medrese ortamında, hem de dışarıda çeşitli aktörlerin de eğitimde rol aldıkları görülmektedir. Bu bağlamda zaman zaman rahipler ve papazlar öğrencilerin çeşitli konularda sorularını cevaplandırmak ve başta Süryani tarihi olmak üzere çeşitli konularda aktarımlarda bulunmak üzere dersanelere gelmekte, öğretime katkıda bulunmaktadır. Ayrıca kilise ve manastırlara dışarıdan gelen ziyaretçilerle yapılan görüşmeler ve onların sohbetleri de sınıf ortamında aktarılanları desteklemektedir.

Dil öğretimi kitaplarında yer alan bilgilendirici ve bilinçlendirici okuma parçaları dışında Süryani tarihi, dini ve kültürüyle ilgili anlatımlarda kaynak olarak kullanılan başlıca kitaplar ise şunlardır;

40 Süryani-Asuri milliyetçiliğinin medrese eğitime etkileri ayrıca ele alınması gereken önemli bir konudur.

1. Kraliçe Theodora'nın hayatını anlatan Süryanice bir piyes⁴¹,
2. Süryanilik tarihi, kültürü ve ahlak gibi konularla ilgili okuma parçalarının bulunduğu Ktobo Deborisu⁴²,
3. Mesihsel Eğitim⁴³,
4. Sık kullanılmamakla birlikte zaman zaman çocuklara öğretmen tarafından okunan, azizlerin öykülerinin anlatıldığı Teş'iso isimli kitap,
5. Ahikar⁴⁴

Öğretim Uygulamasında Genel Özellikler

Süryani öğretim geleneğinde dikkati çeken özelliklerden birisi dersin büyük ölçüde derslik ortamında geçen ders saatleriyle sınırlandırılmış olmasıdır. Özellikle geleneksel medreselerde öğrencilerin kullandığı kitap, defter gibi ders araç-gereçlerinin tamamı ders bitiminde dershanede kalmakta, lojman ya da evlere taşınmaz. Dolayısıyla geleneksel uygulamada, günlük ders saatleri dışında, ertesi günkü derse hazırlık amaçlı çalışma ve ödev verilmesi uygulaması bulunmaz. Kitaplar sıralarda, dershanede kalır. Bu uygulamanın istisnası medreselerde çok az görülür. Özellikle yoğun uygulamalarda ve öğrencilerin aşırı istekli olduğu çok özel durumlarda kitap ve defterlerini nadiren de olsa evlerine götürdükleri ve hazırlandıklarına da rastlanır. İstanbul'da bu duruma biraz daha sık rastlanır.

Süryani din öğretimi uygulamalarında klasik öğretim yöntemleri olan anlatım, takrir ve ezber öne çıkmaktadır. Ders araç gereci olarak kitap ve defterin yanında sınıf ortamında yazı tahtası ve bilhassa ilahi ve duaların makamlı okunuşlarını öğrenciye dinletmek amacıyla zaman zaman kaset ve kasetçalar gibi araçlardan da yararlanılmaktadır. Ayrıca daha ileri düzeydeki öğrencinin bir alt düzeydeki öğrenciye öğretmenlik yapması uygulaması Süryanilerde de vardır.

Kilise öğretiminde sözlü takdirler dışında ödüllendirme yoktur. Öğrenciler çoğu kez derslere çalışmadıkları ya da yaramazlık yaptıkları durumlarda mutlaka cezalandırılırlar. Giderek azalmakla birlikte ceza olarak dayağa da başvurulur. Öğretmenlerin ve öğretimden geçmiş kişilerin ifadeleriyle: "Bilhassa eskiden öğretmenler düzgün bir sopa taşırlar(dı). Sopa daha çok öğrencinin gözünü korkutma amaçlı olmakla birlikte, zaman zaman asli fonksiyonu için, yani cezalandırma amacıyla da kullanılır(dı). Ailelerin dayağa yaklaşımı, özellikle geleneksel yerleşim birimlerinde genelde olumludur. Aileler bugün de çocuklarını öğretime "gözünü korkutması" talebiyle teslim ederler. Yani

41 Grigoryos Pavlus Behnam, *Theodora*, Çev. Hanna Dolabani, 2. baskı, 1983, Hollanda.

42 Hanna Dolabani, *Ktobo Deborisu*, Bar Hebraus Verlag, Glane-Hollanda, 1986. (İlk basım 1914).

43 Patrik I. Afrem, *Mesihsel Eğitim*, Çev. Hanna Dolabani, 1980, Hollanda.

44 Hanna Dolabani tarafından gün yüzüne çıkarılan bu kitap, Ahikar'ın Öğütleri adıyla Yuhanon ve Abgar Gülten tarafından Türkçe'ye çevrilerek basılmıştır. Bkz. Ahikar, *Ahikar'ın Öğütleri*, Gerçeğe Doğru Yayınları, Çev. Yuhanon Gülten-Abgar Gülten, İstanbul, 2004.

dayak geleneksel Süryani çevrelerinde yaygındır. Aileler de hatalı buldukları durumlarda çocuklarını terbiye etmek amacıyla zaten dayağa başvururlar.” Okulda terbiye amaçlı dayak daha çok öğrencide kalıcı iz bırakmayacak şekilde, çoğu zaman avuç içine sopayla vurulması, kulak çekilmesi tarzında olmaktadır. Öğretmenlerde ve genel olarak toplumda disiplinin mutlaka sağlanması gerektiği fikri yaygındır. Disiplinin etkili ve kalıcı olarak sağlanmasının yolunun öğrencilerde saygı uyandıracak bir korku da uyandırılmasıyla olabileceği kanaati yaygındır.

Öğretim zamanlarının düzenli eğitim yapılan okullarda Pazar hariç her gün, İstanbul’daki öğrenciler için Cumartesi günleri olduğu ifade edilmişti. Kilise ve manastır medreselerinde yatılı olarak kalan öğrenciler Pazar dahil haftanın yedi günü orada kalırlar ve Pazar ayınlarına mutlaka katılırlar. Bu açıdan bilgilerinin uygulamaya koyma ve göreyerek öğrenme fırsatı bulmanın yanında, farkına varmadan bir çok yeni kazanım da edinirler.

Öğretim süresine gelince; Mardin ve Midyat çevresindeki medreselerde günlük her bir grup için ortalama üçer saatten toplam altı saattir. Öğretim öğrencilerin devam ettikleri resmi okullarda sabahları ve öğlenci oluşlarına göre sabah ya da öğleden sonra olmak üzere günde bir kerede ve yaklaşık üç saatlik zaman diliminde kesintisiz olarak gerçekleşir. Kışları genellikle 08.00-08.30’da başlayan öğretim 11.00-11.30 civarında biter. Öğleden sonra 13.00-13.30’da yeniden başlar ve duruma göre 16.00-16.30’a kadar devam eder (Akşam Namazı’na kadar). Yaz aylarında sabahları yine aynı saatlerde olur. Fakat günlerin uzamasına bağlı olarak öğleden sonraları genellikle 14.30-15.00 gibi başlar ve 17.30-18.00’e kadar sürer. İstanbul’daki kiliselerde öğretim her Cumartesi Öğle Namazı (Saat 12.00 Duası) sonrası başlar. Genellikle saat 17.00’ye kadar devam eder.

Süryani okullarında öğrencilerin gördükleri eğitimle ilgili bilgi içeren, diploma yerine geçebilecek herhangi bir belge verilmemektedir.

Öğrenciler

Süryani din öğretimine devam eden öğrencilerin özellikleri başta geldikleri çevre, öğrenim gördükleri okulun bulunduğu yer ve evlerinde konuştukları dil olmak üzere çeşitli etkenlere bağlı olarak değişmektedir. Örneğin Deyrulumur ve Deyruzaferan Manastırları’nda bulunan medreselerde yalnızca örgün öğrenimleri boyunca buralarda yatılı kalan öğrenciler öğrenim görmektedirler. Ayrıca buralarda yatılı kalan öğrencilerin çoğunluğu köy kökenlidir. Buna karşın Midyat merkez ve İstanbul’daki öğrenciler kilise okullarına evlerinden gelip gitmektedirler. Medreselerde yatılı kalanlarla Midyat merkezdeki öğrencilerin çoğunluğu Turoyo konuşabilmekteyken, İstanbul’daki öğrencilerde bu oran daha düşüktür. Kısmen Arapça ve Kürtçe konuşan öğrenciler de bulunmaktadır. Öğrencilerin hepsinin konuştuğu ortak dil; Türkçe’dir. Yine öğrencilerin duruş, davranış ve algılarında geldikleri ve yaşadıkları çevrenin sosyo-kültürel etkilerini izlemek mümkündür. Bu açıdan İstanbul’dakilerle Midyat’takiler ve yatılı kalanların çoğunluğunu oluşturan köy kökenli

öğrencilerden oluşan Süryani öğrenci profili sosyo-kültürel açıdan homojen değildir.

Süryani medrese eğitiminde belirli bir yaşa kadar kız-erkek ayrımı yoktur. Özellikle geleneksel kilise eğitiminin kesintiye uğramadan devam ettiği Midyat ve çevresinde, kızlar da erkeklerle birlikte aynı ortamlarda ve düzenli olarak din eğitimi alırlar. Eğitimleri çoğu zaman evlilik çağına yaklaştıklarının varsayıldığı 15 yaş civarında son bulur. İstanbul'da da durum farklı değildir. Kızlar erkek öğrencilerle aynı öğrenim ortamlarında, aynı öğretim programından geçerler.

Kilise okullarına erkeklerle birlikte devam etmelerinde sakınca görülmemekle birlikte kızların hem örgün öğretime devam edebilecekleri hem de dini eğitim alabilecekleri bir düzenleme yapılmamıştır. Yani kızların, erkeklerde olduğu gibi, kilise ve manastırlarda yatılı kalarak öğrenim görme imkanları bulunmamaktadır. Bu tür bir imkanın olmaması, evlerinden gelip giderek din eğitimi alabilme fırsatına sahip Midyat ve çevresinde yaşayanlar dışında, geleneksel çevrelerde erkeklere oranla kızların hem örgün, hem de din öğretimi açısından geri kalmalarında önemli bir etkidir.⁴⁵

Din öğretimi alan öğrencilerin yaş özelliklerine gelince; kesin bir yaş aralığı olmamakla birlikte bu konuda çoğunlukla öğrenime devam edilen mekanın bulunduğu çevre ve bu çevredeki Süryanilerin yerleşiklik durumu belirleyici olmaktadır.

Kadim/Yakubi Süryanilerin dini eğitim kurumlarında öğrenim gören öğrencileri genel özellikleri açısından iki temel grupta sınıflandırarak ele almak mümkündür.

a) Kilise ve manastırlarda yatılı olarak kalan ve medreselerde öğrenim gören öğrenciler

Bu grubu kilise ve manastırlarda bulunan lojmanlarda barınan ve günün yarısında örgün öğretim kurumlarına devam ederken diğer yarısında dini öğrenim gören yatılı öğrenciler oluşturmaktadır. Kilise ve manastır medreselerinde barınan öğrenciler, Süryani medrese geleneğinin sürekliliğinde büyük pay sahibidirler. Bu öğrencilerin büyük çoğunluğu ailelerinin yaşadıkları çevrelerde gidebilecekleri bir örgün öğretim kurumu ya da kilise medresesi bulunmayan, çoğunlukla köylerden gelen ilköğretim ve lise düzeyindeki çocuk ve ergenlerden oluşur.⁴⁶

Kilise ve manastırlarda kaldıkları sürece öğrenciler, medrese öğreniminin yanında günlük ibadetlerde ve haftalık Pazar ayinlerinde öğrendiklerini

45 Süryanilerde kadının konumuna dair bkz. Mehmet Şimşek, "Süryani Cemaatinde Kadın Olmak", Süryanilik ve Süryaniler, C: III, s. 227-246.

46 Mardin Kırklar Kilisesi'nde barınmakta olan 15 öğrenciden 13'ü köylerden gelmekteydi. Geriye kalan iki öğrenciden birisi Kırklar Kilisesi Papazı Gabriel Akyüz'ün, diğeri de Diyarbakır Meryem Ana Kilisesi'nin Papazı'nın oğludur. Ayrıca Kırklar Kilisesi'nde yatılı kalan yalnızca bir tane ilköğretim 4. sınıf öğrencisi vardı.

uygulamaya koymalarına da imkan veren önemli görevler üstlenirler. Bu görevlerin en önemlisi aksini gerektirecek bir zorunluluk olmadığı sürece Pazar ayinlerinin en önemli unsurlarından “Koro”yu oluşturmaktır. Koroya katılarak ilahilere eşlik eden kişi anlamına gelen “Mzamrono”⁴⁷ görevi öğrencilerindir. Ayrıca “Mzamrono” görevine ek olarak ayin esnasında “müminlere” İncil’den belirli bölümleri okuma işini üstlenen “Koruyo”⁴⁸ görevlerini öğrenciler yerine getirirler.

Kilise ve manastır lojmanlarında barınan öğrenciler kaldıkları sürece buldukları mekanlardaki günlük işlerde de görev alırlar. Bu görevlerin bir bölümü banyo, lavabo, yatakhane ve dersliklerin temizlenmesi gibi günlük yaşam düzeniyle ilgili faaliyetlerdir. Bunların dışında dini sosyalleşmelerine katkıda bulunan, eğitimin önemli bir unsuru olarak da görülebilecek ziyaretçi karşılama, manastır tarihi ve özellikleriyle ilgili rehberlik yapma, kiliseye ait bağ bahçe işlerinde çalışarak tabiatla birlikte olma, büyüklere saygı ve itaat çerçevesinde rahip ve papazlarla diğer kilise mensuplarının hizmetlerinde bulunma gibi etkinliklerde de aktif rol alırlar.

Örgün öğretimin yaz tatiline girmesiyle birlikte medreselerde yatılı kalan öğrenciler ailelerinin yanına dönerler. Ancak özellikle manastırlarda, çeşitli işlerde yardımcı olmaları için öğrencilerden bazıları ailelerinden izin alınarak yaz tatili boyunca da gönderilmez.

b) Evlerinden gidip gelerek din öğretimi alan öğrenciler

Evlerinden gelip giderek din eğitimi alan öğrenciler de genel özellikleri itibariyle kendi içlerinde iki gruba ayrılırlar. Bunlardan ilk grubu geleneksel Süryani din öğretiminin kesintisiz olarak devam ettiği neredeyse tek büyük Süryani yerleşim birimi olan Midyat’ta yaşayan ailelerin çocukları oluşturur. Bunları diğer yerlerdeki öğrencilerden ayıran özellikleri çevrelerinde bulunan medreselere günlük olarak evlerinden gidip gelmek suretiyle devam etmeleridir. Bu öğrenciler devam ettikleri örgün öğretim kurumlarında sabahçı ya da öğlenci oluşlarına göre, öğleden önce ya da öğleden sonra, günde en az bir kez yatılı öğrencilerle birlikte medresede öğrenim görürler.

Midyat’taki öğrenci grubu içinde çoğunluğu oluşturan ilköğretim öğrencilerinin dışında, okul öncesi çocuklardan da medreselere gelip gidenler vardır. Geleneksel öğretim geleneğinin kesintisiz olarak sürdürdüğü kilise ve manastır medresesi bulunan yerleşim yerlerinde 4-5 yaşından büyük her çocuk öğrenime devam edebilmektedir. Buralarda küçük yaştaki çocukların kiliseye gönderilmelerinde, “dini havayı solumaları ve alışmaları isteğinin yanında, kilise ortamını güvenli bulan ailelerin zaman zaman çocukları başlarından savma düşüncesinin de etkili olduğu” öğretmenler ve devam edenlerce ifade

47 Hanna Dolapönü, *Şemmasların Rütbeleri*, Çev. Hanna Aksöz, Özhikmet Matbaası, Mardin, 1960, s. 4.

48 Dolapönü, age, s. 4.

edilmektedir. Midyat'taki kadar yaygın olmamakla birlikte, cemaatin küçük yaştaki çocuklarının kiliselere gönderilmesi uygulaması Mardin ve İstanbul'da da görülmektedir.

Evlerinden gelip giderek din öğretimi alan ikinci öğrenci grubunu Türkiye'deki Süryani nüfusunun çoğunluğunu barındıran İstanbul'da bulunan cemaatin çocukları oluşturmaktadır. Mardin merkezde de az sayıda bir öğrenci grubu evlerinden medreseye gidip gelmektedirler. Midyat ve köylerindeki uygulamalardan farklı olarak İstanbul ve Mardin'deki öğrenciler hafta içinde eğitim-öğretime devam etmemekte, yalnızca haftada bir defa Cumartesi günleri öğrenim görmektedirler. Mardin merkezde Kırklar Kilisesi Süryani çocuklarına açık, din öğretimi yapılan tek yerdir. Midyat ile coğrafi yakınlığına rağmen uygulama oldukça farklıdır. Mardin'de Midyat'taki uygulamanın aksine örgün öğretim süresince cemaatin çocukları nadiren medreseye devam eder. Devam eden birkaç çocuk da yalnızca haftada bir gün, Cumartesi'leri çok düzenli olmamakla birlikte yatılı kalan diğer çocuklarla birlikte öğrenim görürler.

Ancak Mardin'e has, özel günlerde çeşitli etkinliklere katılmak üzere cemaatin kızlarından oluşturulan 10-15 kişilik bir grup istisna oluşturmaktadır. 17-25 yaş aralığındaki bekar kızlardan oluşan kız grubu, normal öğretime devam eden diğer öğrenci gruplarından yaş ve eğitime amaçlarının farklılığı açısından ayrılmaktadır. Bu grup; ayinlerde koroda görev almakta, patrik-metropolit karşılamaları, bayramlar, Süryanilerin temsil edildiği resmi ve özel nitelikli çeşitli faaliyetlere katılmaktadırlar. Grup üyeleri söz konusu faaliyetlere her daim hazır olmak için düzenli olarak haftada bir gün Kırklar Kilisesi Medresesi'nde kendilerine özel derse devam etmektedirler.

İstanbul'da durum Mardin'den çok farklıdır. İstanbul'da evlerinden gelip giden öğrencilerden oluşan grupların öğrenim gördüğü kiliselerde din öğretimi kurumsallaşma aşamasına gelmiştir. Her kilisenin düzenli olarak devam eden sürekli bir öğrenci grubu vardır. Öğrenci sayıları kilise başına yirmiden az olmamakta, kiliseden kiliseye değişmekle birlikte, bu sayı zaman zaman kırk kişiye ulaşabilmektedir. İstanbul'daki Cumartesi öğrencilerinin çoğunluğunu kızlardan oluşturması dikkat çekmektedir. Erkeklerin hafta sonlarında genellikle babalarının işlerinde çalışıyor olmaları kilise öğrenimine devam edememelerine ya da daha kısa süreli devam etmelerine neden olmaktadır. Dolayısıyla İstanbul'da yaşayan kızlar din öğrenimi açısından erkeklere göre daha avantajlı bir konumdadırlar.

Hem Mardin'de hem İstanbul'da evlerinden gidip gelen Cumartesi öğrencilerinin çoğunluğunu ilköğretim ikinci kademe ve lise öğrencileri oluşturmaktadır. Daha az olmakla birlikte ilköğretim birinci kademe öğrencilerinden de devam edenler vardır.

Öğretmenler

Süryani medreselerinde görev yapan öğretmenlere "Malfono" denir. Malfonolar kilise veya manastır yönetimlerince atanırlar. Öğretmenliğe atanmak için ruhanilerde olduğu gibi dini konularda üst düzey bir yetmişlik aranmaz.

Hatta öğretmenlik yapanların bir kısmı bir taraftan öğretmenlik yaparken, öte yandan kendi eğitimlerini devam ettiren, gelecek vadeden gençlerdir. Bu nedenle öğretmenin öğretim programını okutabilecek düzeyde olması tercih edilmekle birlikte, çoğu zaman yaşı konusunda baz alınan zorunlu bir sınırlama yoktur. Şayet öğretmenlik yapabilecek niteliğe sahip olduğu düşünülüyorsa, yaşı oldukça küçük birisi de bu göreve atanabilir.⁴⁹ Papaz ve diğer ruhaniler genellikle öğretmenlik yapmazlar. Ancak, öğretmen olarak atanacak kimsenin bulunmadığı, ekonomik açıdan çaresiz kalınan durumlarda ders verdikleri olur. Bunun dışında zaman zaman öğretmenin isteğiyle, belirli konularda öğrencileri bilgilendirme ve bilinçlendirme amacıyla öğretime destek verirler.

Öğretmen seçiminde aranan asgari yeterlik düzeyine gelince; öncelikle öğretmen adayının medresede okutulan ders aşamalarından geçmiş, o aşamaları başarıyla bitirmiş olması şartı aranır. Bu durumda bir öğretmen adayı, Beth Gazo'yu bilir, İncil'i tam olarak okuyabilir. En azından İncil'in öğretime konu edilen pasajlarını anlaması beklenir. Ancak özellikle günümüzde, cemaatin içinde bulunduğu olumsuz şartlardan dolayı istenilen nitelikte öğretmen adayı bulmak oldukça güçtür. Bu nedenle öğretmenlerin hepsinin beklenen düzeyde yeterlik sahibi olmadığı ifade edilmekte, çoğu atandıktan sonra, bir yandan öğretmenlik yaparken diğer taraftan da kişisel eğitimlerine devam etmektedirler. Ayrıca atamayı yapacak yetkililerde öğretmenliğe atanması düşünülen adayın yeterli bilgi düzeyiyle birlikte öğretmenlik yapabilecek kişilik özelliklerine ve potansiyele sahip olduğuna dair yeterli kanaatin oluşması da atamalarda belirleyici olmaktadır.

Günümüzde öğretim yapılan her kilisede asgari bir öğretmen vardır. Bu sayı, öğrencilerin çokluğuna, medresenin büyüklüğüne göre artabilir. Örneğin, Midyat merkezdeki kilise medresesinde üç öğretmen görev yapmaktadır. Öğretmenlerin atanmasında, belli bir görev süresinden sonra görevini başka bir kilise okulunda sürdürme, yani rotasyon uygulaması yoktur. Aksine geleneksel uygulamada öğretmenler genellikle atandıkları medresede, kendileri bırakmadıkları sürece, bazen hayatları boyunca kalırlar.⁵⁰ İstanbul'daki kiliselerde öğretici kadro açısından bazı farklılıklar gözlenmektedir. Burada kilise papazlarının geleneksel uygulamadan farklı olarak eğitim-öğretime daha aktif biçimde katıldıkları görülmektedir. Ayrıca İstanbul'da çoğu zaman yüksek öğrenim amacıyla ikamet eden ya da ruhanilerin yakınlarından olan Süryani gençlerinden de öğretmen veya belletici olarak yararlanılmaktadır. Genellikle gençlerin barınma dahil temel ihtiyaçları kilise tarafından karşılanmakta, onlar da bunun karşılığında boş zamanlarında öğretimde görev almakta, buldukları kilisede görevlilere yardımcı olmaktadır.

49 Görüşmelerimizde Ferit Altınsu çocukluğunda Midyat'ta devam ettiği kilisede öğretmenlerinin henüz 14-15 yaşlarında olduğunu ve kendileriyle birlikte büyüdüğünü ve yetiştiğini ifade etti.

50 Atanan öğretmenlerin görevlerinden ayrılmaları genellikle Avrupa'ya göç nedeniyle olmakta, ekonomik olarak daha iyi kazandıracak bir iş buldukları durumda öğretmenler görevlerini bırakabilmektedirler.

Süryani okullarında görevli öğretmenlerin maaşları genellikle kilise vakıflarından karşılanır. Genellikle kilise ya da manastırlarda ikamet eden öğretmenlerden beklenen temel görev; belirlenen program doğrultusunda cemaatin çocuklarını eğitmeleridir. Ancak kilise ve manastırlarda kalmaları nedeniyle kimi zaman asıl işleri olan öğretmenlik dışında, beceri ve istekliliklerine bağlı olarak kilise ve manastırların çeşitli işlerinde de sorumluluk alırlar.

Öğretim Mekanları: Manastır ve Kilise Medreseleri

Süryaniler, köklü kilise geleneğine sahip bir cemaattirler. Kilise ve manastırlar ibadet yerleri olmaları dışında, Süryani toplumunun tarih boyunca aktif sosyal kurumları olagelmışlerdir.⁵¹ Kadim Süryanilerde dini mekanlar eğitim-öğretim ihtiyacını da karşılayacak şekilde inşa edilmişlerdir. Kiliseler, çoğunlukla bir avlu etrafında toplanmış, çeşitli işlevler için kullanılmak üzere bina edilmiş yapı grupları biçimindedirler. Bu yapı gruplarında, misafir odaları, divanhane, ruhanilerin ve kilise hizmetlerini görenlerin barındığı evler yanında, mutlaka bir tane medrese vardır. Kiliselerden daha büyük yapı grupları olan manastırlar ise, geçmişten günümüze Süryani eğitim-öğretim merkezleri olma işlevini de yerine getirmişlerdir. Kiliselerde olduğu gibi misafir odaları, divanhane ve medresenin bulunduğu manastırlarda, ayrıca bir yerine üç kilise, vaftizhane, anıt mezar, daha fazla sayıda öğrenci odası, mutfak ve yemekhane bulunur.⁵² Manastırlar genellikle şehir merkezlerinden ve yerleşim yerlerinden uzakta bina edilmişlerdir. Kiliseler ise; en küçük yerleşim birimleri olan köylerden şehirlere, belli sayıda cemaatin bulunduğu her yerleşim biriminde cemaatin nüfusuna göre ihtiyacı karşılayacak büyüklükte inşa edilmişlerdir.

Kilise ve manastırların tarihi rollerinden olan dini eğitim-öğretim kurumlarını bünyelerinde barındırma geleneğinin günümüzde de devam ettiği görülmektedir. Ruhani ve din öğretimine devam edebilecek yeterli sayıda çocuğa sahip cemaati bulunan her kilisede bugün de öğretim yapılmaktadır. Ancak Süryanilerin ekonomik koşullar, terör ve güvenlik gibi çeşitli nedenlerle geleneksel yerleşim yerlerinden önemli ölçüde göç etmiş olmaları⁵³ geleneksel Süryani din eğitim-öğretimini önemli ölçüde etkilemiştir. Cumhuriyet sonrası dönemde bilhassa şehirli Süryani nüfusun Türkiye’de kalanlarının büyük çoğunluğu İstanbul’a yerleşmiştir. Son 30 yılda gelişen olağanüstü şartlar çoğu Süryani köy ve kasabasındaki nüfusun tamamen boşalmasına, Türkiye içinde

51 Kilise ve özellikle manastırlar, geleneksel İslam kültüründe külliyele benzer bir yapılanmaya sahiptirler ve benzer fonksiyonlar amacıyla bina edilmişlerdir. Süryani kilise ve manastır mimarisi için bkz. Elif Keser, *Tur Abdin Süryani Ortodoks Dini Mimarisi*, Tarih Vakfı Yayınları, 2002, İstanbul.

52 Elif Keser, *“Tur Abdin’deki Süryani Ortodoks Dini Mimarisi”*, Süryaniler ve Süryanilik, C: III s. 275-289.

53 Süryanilerin Cumhuriyet tarihi boyunca göçleri ve nedenleri ile ilgili olarak bkz. Yakup Bilge, *Süryanilerin Kökenleri ve Türkiyeli Süryaniler*, İstanbul, 1991, s. 128-136.

İstanbul başta olmak üzere büyük şehirlere ama nüfusun büyük çoğunluğunun Avrupa'nın çeşitli ülkelerine kaymasına neden olmuştur.⁵⁴ Doğal olarak bir çok kilise ve manastır da cemaat ve ruhani yokluğu nedeniyle kapanmıştır. Az sayıdaki açık kilise ve manastırda ise cemaat yokluğu veya azlığı nedeniyle eğitim öğretim yapılamamaktadır. Süryanilerin tarihi yerleşim yerlerinden olan Diyarbakır'daki Meryem Ana Kilisesi, bu tür kiliseler için iyi bir örnek teşkil etmektedir. Kilise hiç kapanmamış olmasına rağmen Diyarbakır'daki cemaatin iyiden iyiye azalmasına bağlı olarak öğretmen tutmayı degecek sayıda öğrenci bulunmaması, kilisede eğitim-öğretim yapılmasını engellemektedir.⁵⁵ Az sayıdaki cemaatin çoğunluğu da çocuklarına dini eğitim aldırılmamaktadır. Bazıları ise erkek çocuklarını din eğitimi almaları için farklı yerlerdeki kilise ve manastırlara yatılı olarak göndermektedirler.⁵⁶ Bu durum günümüzde sayılı Süryani'nin yaşadığı Adıyaman, Elazığ, Urfa, Malatya gibi eski Süryani yerleşim merkezleri için de böyledir.

Geleneksel Süryani yerleşim yerlerinde halen faaliyette bulunan Süryani medreselerinin tamamı Mardin il sınırları içinde kalan sayılı kilise ve manastır bünyesinde, geri kalan kilise okulları ise; İstanbul'da bulunmaktadır. Günümüzde Türkiye'li Süryanilerin çoğunluğunun yaşadığı, ekonomik olarak da daha güçlü oldukları İstanbul en önemli Süryani yerleşim birimi özelliğine de sahiptir. İstanbul'da Osmanlı'dan intikal eden Tarla başı Kilisesi dışında Süryani Kadim Cemaati'ne ait kilise yoktur.⁵⁷ Bilhassa Cumhuriyet döneminde 1950 sonrasında başlayan göçlere son 30 yılda eklenenlerle birlikte İstanbul'daki cemaatin önemli ölçüde artması ve cemaat üyelerinin bir birinden uzak semtlerde yerleşik olmaları dini ihtiyaçlarını karşılamak üzere diğer Hıristiyan grupların cemaati bulunmayan kiliselerini kiralama yoluna gitmelerini zorunlu hale getirmiştir. Bugün söz konusu kiliseler hem günlük ibadetler ve Pazar ayinleri hem de çocukların geleneksel Süryani din eğitimi aldıkları mekanlar olarak kullanılmaktadır.

Günümüzde Mardin ve Midyat'ta bulunan manastır ve kiliselerde bulunan eğitim-öğretim ortamları mekan mekan olarak geleneksel medrese formunu korumaktadırlar. İstanbul'da Tarla başı'nda bulunan kilise dışında kalanlar Süryani kilise geleneğine uygun olarak inşa edilmediklerinden binalardaki öğretim mekanı yerleşimi de alışıldık medrese yapılarından farklıdır. Nitekim

54 Son yıllarda Süryaniler arasında Türkiye Cumhuriyeti-AB desteğiyle köye dönüş projeleri yaygınlaştırılması yönünde çabalar vardır. Hah (Anıtlı) Köyü sakinlerinin bu yöndeki çabaları için bkz. http://www.suryaniler.com/tarih_gunumuz.asp, 07.02.2006.

55 Kilise'nin tarihi ve bugünkü durumu için bkz. Gabriel Akyüz, *Diyarbakır'daki Meryem Ana Kilisesi'nin Tarihçesi M.S.3. Yüzyıl*, Resim Matbaacılık, İstanbul, 1999, s. 93-99.

56 Diyarbakır Meryem Ana Kilisesi Papazı Yusuf Akbulut da bunlardan birisidir. Yusuf Akbulut'un oğlu yatılı olarak Mardin Kırklar Kilisesi'nde kalmakta, orada hem örgün öğretime hem de medreseye devam etmektedir.

57 İstanbul Tarla başı'nda bulunan kilise Meryem Ana adıyla 1844 yılında Sultan Abdülmecit'in verdiği bir izinle ahşaptan yapılan kilise 1870 yılında yanınca 1880 yılında kargir olarak yeniden inşa edilmiştir. Bkz. Muzaffer İris, *Bütün Yönleriyle Süryaniler*, Ekol Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 151-152; "Tarla başı Kilisesi Tarihi", İdem, Sayı: 7-8, İstanbul, 2004, s. 19.

İstanbul'daki kiliselerde uygulanan öğretim programı Mardin ve Midyat'takilere farklı olmamakla birlikte; psikolojik olarak "medrese" denildiğinde öncelikle Mardin ve Midyat çevresinde bulunan kilise ve manastır okulları akla gelmektedir. Nitekim İstanbul'da yaşayan ve kilisede öğrenim gören öğrencilerle bir yaz ziyaretlerinde Mardin'de yaz tatili boyunca din öğretimine de devam edilen İstanbul'dan tatil amaçlı gelmiş öğrencilerle yapılan görüşmelerde İstanbul ve Mardin arasında öğretim açısından sizce ne fark var şeklindeki soruya "orada da kilise okuluna gidiyoruz ama burası daha iyi, çünkü burada medrese de var" cevabını vermişlerdir. Öğrenciler "medrese" kavramını program farkı olmamasına karşın İstanbul için kullanılmakta, Mardin'deki okul için kullanılmaktadırlar. Bu algılarında Mardin'de "Süryanilere ait kilise ve manastırlarda" geleneksel medrese düzenini sürdüren tarihi mekanlarda, günlük öğretim yapılmasının belirleyici olduğu düşünülebilir.

Süryani kilise ve manastırlarının fiziksel nitelikleri buralarda öğrenim görecektir yatılı öğrenci sayısının belirlenmesinde temel kriteri oluşturmaktadır. Dolayısıyla kilise ve manastırlarda pansiyoner olarak kalarak hem örgün hem de dini öğrenim gören öğrencilerin miktarını öncelikle kabul edildikleri mekanın kapasitesi belirlemektedir. Belirli sayı aralıklarında tutulan pansiyoner öğrencilerden örgün öğretimi tamamlayanların yerini yeni öğrenciler almakta, pansiyoner öğrencilerin sayısında azalma olmamakta, yalnızca öğrenciler değişmektedir. Genellikle her kilise ve manastırda oturmuş bir öğrenci kapasitesi vardır ve büyük ölçüde bu sayı korunmaktadır. Örneğin, Kırklar Kilisesi öğretmeninin ifadesine göre, "son yirmi yıldan bu yana pansiyoner olarak kalan öğrenci sayısı bir-iki kişi eksik fazla olmakla birlikte 15 civarındadır. Daha büyük mekanlar olan Deyrulumur ve Deyruzaferan gibi Manastırlarda yatılı öğrenciler biraz daha fazladır. Buralarda da öğrenci sayısı genellikle 25 ile 40 arasında değişmektedir." İstanbul'da ve Midyat'ta evlerinden gelip giden öğrenciler için bir sınırlama söz konusu değildir.

Yatılı öğrencilerin günlük yemek ihtiyaçları, kilise ve manastırlarda barındırılan görevlilerin çalıştığı yemekhanelerden giderilir. İhtiyaç listesi görevlilerce belirlenir, ibadethanenin yetkilisi tarafından onaylandıktan sonra temin edilir. Yemekhanelerde günde üç öğün yemek çıkarılır. Yeme içme ve kirililerin yıkanması, banyo gibi temizlik ihtiyaçları da öğrencilerin barındıkları kilise ve manastırlarda giderilir. Her Cuma günü öğrenciler için banyo gündür. Yine kiliselerde koşuş sistemi yaygındır. Koşuşlarda her öğrencinin eşyalarını koyabileceği kendine ait bir dolabı bulunur.

Günümüzde eğitim-öğretim yapılan Kadim Süryani kilise ve manastırları şunlardır:

Mardin ve Midyat'ta bulunanlar:

Mardin Kırklar Kilisesi,

Mardin Deyruzaferan Manastırı

Midyat Deyrulumur Manastırı

Midyat Mor Melke Manastırı (Daha çok yaz okulu olarak faal)

Midyat Mor Yakup Manastırı
 Midyat Mor Barsawmo Kilisesi
 Midyat Bakısyın Köyü Kilisesi

İstanbul'da bulunan kiliseler:

Tarlabaşı Kilisesi
 Kumkapı Kilisesi
 Bakırköy Kilisesi
 Yeşilköy Kilisesi
 Kadıköy Kilisesi

Samatya'da bulunan kiliseler.

Kınalıada (Patrik Vekili Filüksinos Yusuf Çetin'in yazlık ofisi)

Derslik Ortamı

Günümüz Süryani okullarından Mardin ve Midyat çevresinde bulunanlar eskiden beri Süryanice "madrašto", Arapça "medrese" olarak isimlendirilen okullardır. Ancak daha çok "medrese" kavramı kullanılır. Geleneksel medrese mekanları genellikle kilise avlusu içinde bulunan, dikdörtgen şeklinde uzunca bir odadan oluşturulmuş dersliklerden ibarettir. Düzeyi ne olursa olsun, bütün öğrenciler aynı derslik içinde birleştirilmiş sınıf düzeninde öğrenim görürler. Derslikler, büyük ölçüde örgün öğretim kurumlarındakilere benzer şekilde düzenlenmiştir. Sıra, yazı tahtası, öğretmen masası gibi temel araç-gereçler bulunur. Sıralar, genellikle sınıf olarak kullanılan odada, ortasından koridor bırakılmış, birer tarafı iki duvara dayalı olarak yerleştirilmiştir. Öğretmen masası ve sandalyesi, örgün öğretim kurumlarındaki yerleşim düzeninde olduğu gibi, öğrencileri karşıdan görür, yazı tahtası ise öğretmenin masasının yanına veya hemen arkasına gelir şekilde konumlandırılmıştır.

Bütün medreselerde mutlaka bir kitaplık vardır. Kitaplık, medresede okutulan ders kitapları başta olmak üzere, Süryanice, Arapça ve Türkçe kitaplardan oluşur. Ayrıca bunların dışında, yatılı öğrencilerin gece etütlerinde ihtiyaç duyabilecekleri çeşitli konularda ansiklopediler ve kaynak ders kitapları da bulundurulur. Medrese öğretiminde öğrencinin evine ya da yatakhaneye kitap götürmesi yaygın bir uygulama değildir. Öğrenci ders bittiğinde, kitap ve defterini oturduğu sırasında bırakır. Çoğunlukla kitap ve defterle işi ders süresiyle sınırlıdır.

Derslik duvarları yapılan öğretime uygun olarak İsa Mesih'i temsil eden resimler, Süryani büyüklerinin ve patriğin fotoğrafları ve çeşitli dini sembollerle bezenmiştir. Geleneksel medrese derslikleri genellikle geniş, ferah ve yeterince aydınlık değildir. Tamamına yakını taş yapı olduğundan, derslik olarak kullanılan odalarda kapı doğrudan avluya açılır ve çoğu zaman kapı dışında havalandırma ve aydınlatma için kullanılan yalnızca bir pencere bulunur. Isıtma ise, çoğunlukla odun veya kömür sobası ile yapılır.

İstanbul'daki kiliselerde sınıf düzeni yukarıda da ifade edildiği gibi klasik medreselerdeki sınıf düzenine göre bazı farklılıklar içermektedir. En dikkat

çekici farklılık haftada bir gün ders yapılan bu kiliselerde normal sınıf düzeninin bulunmamasıdır. Öğrenciler sıralarda değil, masalar etrafında öbekler oluşturarak otururlar. Bunun dışında dersane içinde kullanılan araç-gereç ve diğer semboller açısından geleneksel medreselerle buradaki dersaneler arasında önemli bir farklılık yoktur. Isıtmada soba yerine İstanbul'da doğal gaz veya kalorifer kullanılmaktadır. İstanbul'daki dersliklerin geleneksel medreselere göre en önemli dezavantajı klasik Süryani kilise ve manastırlarındaki gibi doğrudan avluya açılan bir külliyenin parçası olmanın getirdiği psikolojik havadan yoksun oluşlarıdır.

Sonuç

Günümüz Süryani kilise ve manastırlarında gerçekleştirilen eğitim-öğretim Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal etmiştir. Cumhuriyet dönemi boyunca kilise ve manastırlarda yer alan medreselerin öğretim kurumları olarak köklü değişimler geçirdiğini söylemek güçtür.⁵⁸

Daha çok Cumhuriyet tarihi boyunca Süryanilerin de derinden etkilendikleri siyasi, ekonomik ve sosyal değişmelerin cemaatin dini kurumları ve buralarda gerçekleştirilen eğitim-öğretim uygulamalarına yansıyan ciddi etkilerinden bahsedilebilir. Bu bağlamda zikredilebilecek ilk önemli kurumsal değişim Mardin-Deyruzafaran'da bulunan tarihi Patriklik merkezinin Türkiye dışına taşınmasıdır. Ancak bu değişimin medreselerde gerçekleştirilen din eğitim-öğretimine önemli etkilerini olduğunu söylemek güçtür. Eğitim öğretimi de doğrudan ve derinden etkileyen değişimleri yoğun Süryani göçleri sonrasında oluşan yeni durumun sonuçlarının etkilerinde aramak gerekir. Süryani göçleri Cumhuriyet tarihi boyunca öncelikle Türkiye içinde İstanbul başta olmak üzere çeşitli batı şehirlerine yönelmiş, ama asıl ciddi göçler başta Avrupa ülkeleri olmak üzere Türkiye dışına olmuştur. Göçler cemaatin geleneksel konumunda köklü değişikliklere neden olmuştur. Bu değişimin en iyi gözlenebileceği alanlardan birisi dini kurumlardır. Çünkü bugün pek çok Süryani köyünde ve şehirlerde cemaatten kimsenin kalmaması ya da çok az insanın kalması kilise ve manastırların tamamen kapanmasına, hatta birer virane haline gelmesine ya da fonksiyonlarını kaybetmelerine neden olmuştur. Doğal olarak her kilise ve manastırda mutlaka yer alan medreseler de bu sonuçtan nasibini almıştır.

Günümüz Süryani kilise ve manastırlarında yapılan eğitim-öğretimin niteliklerine bakıldığında göçler sonucu oluşan yeni durumun etkileri açıkça görülebilir. Günümüz Süryani din eğitiminin en önemli ayağını oluşturan Mardin ve Midyat çevresindeki manastır ve kiliselerde yatılı kalan öğrencilerin ağırlıklı olarak köylerden veya din eğitimi verilmeyen şehirlerden ya da yurt dışında

58 Geçmiş yıllarda uygulanan Süryani eğitiminin niteliğini gösteren Manastır ve kilise tarihleri ile ruhanilerin hayatlarına ilişkin kaynaklardan Cumhuriyet döneminin ortalarını da kapsayan son yüz yıl içinde köy medreselerinde uygulanan programda yer alan derslerin bugünkü Süryani medreselerinde uygulanan programda da yer alan Süryanice dil eğitimi başta olmak üzere, temel İncil ve Litürji bilgileri içerdiği anlaşılmaktadır. Bkz. Atalay, agm.

yaşayan cemaatin çocuklarından oluşması; göç sonrası oluşan yeni durumun sonuçlarından biridir. Yine İstanbul'da Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden bir tane Süryani kilisesi varken, eğitim-öğretim mekanları olarak da kullanılan kilise sayısının 6-7'ye çıkmış olması da aynı durumun başka bir sonucudur.

Bugün, Süryani dini kurumlarında eğitim alan öğrenciler ağırlıklı olarak ilköğretim ve lise düzeyindedirler. Genelde örgün öğretime devam ediyor olmaları Süryani medreselerindeki öğretim zamanlarının ve tatillerin de resmi okul programına uyumlu hale getirilmesini zorunlu kılmıştır. Tabii günlük öğretim zamanları da öğrencilerin devam ettikleri örgün öğretim kurumunda sabahçı ya da öğlenci olmalarına göre planlanmaktadır.

Öğretimde belirgin bir kız-erkek ayrımı gözlenmemekle birlikte, uygulamada çeşitli faktörlerin etkisiyle bu tür bir farklılaşma gözlenmektedir. Özellikle kilise ve manastırlarda yatılı kalarak örgün öğretimle birlikte medreselerde din eğitimi alabilme uygulamasının erkeklere mahsus olmasının doğal bir sonucu olarak Mardin ve Midyat bölgesinde erkekler kızlara göre daha avantajlıdır. Ancak İstanbul'daki çalışma şartları kızların din öğretiminden erkeklere göre daha çok yararlanabilmelerine neden olmaktadır.

Süryani din öğretiminde uygulanan öğretim programlarında kayda değer bir farklılık gözlenmemektedir. Program Türkiye'de din eğitimi yapılan kurumların hepsinde Süryanice okuma-yazma, dua, ilahi ve İncil eğitimi ile dini ve milli bilinçlendirmeyi hedefleyen derslerden oluşmaktadır. Bu derslerde öğretim materyali olarak kullanılan kitaplar da hemen her kilise medresesinde ya da okulunda aynıdır. Bu nedenle eğitimi, daha doğru bir ifadeyle öğretim başarısını öğrencilerin yatılı kalmaları veya evlerinden medreseye günlük ya da haftada yalnızca bir gün devam edebilmeleri, Turoyo bilip bilmemeleri gibi program dışındaki çevresel faktörler belirlemektedir.

Program; kilise içi ritüellerle ilgili beceriler kazandırmakla birlikte, Süryani çocuklarını başta Protestanlar olmak üzere diğer Hıristiyan gruplarla dini gelenek olarak karşılaşmaya hazırlamak konusunda son derece yetersizdir. Tabii bu durumda öğretmenlerin ciddi bir eğitimden geçmemesinin de önemli etkisi vardır. Öğretmen yetiştirmeye yönelik bir programın olmaması, öğretmenlik için seçilenlerin de çoğu kez öğrenciyi hayata ve diğer gruplarla dini karşılaşmaya hazırlayacak donanıma sahip olmamaları, hatta bu konudaki problemi de tam olarak fark edememeleri söz konusudur. Buna karşın öğretmenler son derece gayretli ve bildiklerini kazandırma konusunda hevesli ve öğrenmeye yatkındırlar. Ayrıca öğretmenler arasında da ciddi düzey farklılıkları vardır.

Programda Süryanilik bilincine yönelik seküler nitelikli bir milli hissiyat oluşumunu destekleyecek öğeler de yer almaktadır. Hem dil eğitimi kitaplarında yer alan okuma parçalarında hem de çevre kitaplar olarak kullanılan başvuru kitapları arasında bu durum gözlenmektedir. Özellikle Süryanice dil eğitimi din dili olmasıyla birlikte bu açıdan da önemsenmektedir. Dini metinleri okuyabilme ve anlayabilme becerilerinin kazandırılması isteğinin yanında, bizzat Süryanice'yi sahiplenebilme ve unutulmasını önleme arzusunun da dil

öğretiminde önemli bir itici güç olduğu görülmektedir. Tabii Süryanice öğretimi kolay olmamaktadır. Dil öğretiminde gözlenen en önemli zorluğun kaynağı Süryanilerin toplumsal yapılarıdır. Çünkü Süryaniler arasında yüzyıllardan beri farklı diller konuşulmaktadır. Cemaat Osmanlı coğrafyasında ağırlıklı olarak Arapça, Türkçe, Turoyo ve kısmen Kürtçe konuşan gruplardan oluşmuştur. Bu durum Cumhuriyet dönemine de aktarılmış, bugün de önemli ölçüde sürmektedir. Günümüzde dil ile ilgili kayda değer değişim Türkiye Süryanileri arasında Türkçe'nin cemaat içinde ve eğitimde yaygın kullanımınıdır.

Günümüz Süryani din eğitim-öğretiminin öğretmen nitelikleri, program, uygulama ve öğretim yöntemleri açısından yeterlik sorunları bulunmaktadır. Cemaat içinde de bu konularda hedeflerin yeniden gözden geçirilerek programın Süryani çocukların özellikle kendi dini ve kültürel kimliklerini korumalarını sağlayacak yeni hedeflere göre oluşturulmasına yönelik arayışlar sürmektedir. Bu arayışlarda Avrupa'da yaşayan Süryani toplumunun kazanımlarının artmasının ve cemaatin entelektüel düzeyinin artmasının etkili olduğu söylenebilir. Eğitim-öğretimin önemi bugün cemaati içinde çok daha iyi fark edilmiş durumdadır. Ancak Süryanilerin göçler sonrasında yeni yerleşim yerlerinde modern dünyayla karşılaşmalarından sonra geçirdikleri sosyo-kültürel değişimler ihtiyaç ve taleplerde, hedefler ve beklentilerde önemli farklılaşmalara neden olmuştur. Bu yeni şartların Kilise ve Süryani toplumundaki konumuna yönelik çok yönlü etkilerin olacağı açıktır. Bu durumun din eğitim-öğretimine ne getirip ne götüreceği ve artık sıklıkla dile getirilen laik karakterli bir cemaat okulu açma isteğinin cemaat içindeki çeşitli kesimlerce ve Kilise tarafından nasıl karşılanacağı henüz netleşmiş değildir.

Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma

Niyazi KAHVECİ*

ABSTRACT

A Study on the Polemic (Raddiyah) Literature of the Shi'a and Mu'tazilah Sects. We have intended to collect the Raddiyah literature of the main sects of Islam; mainly of the the Sh'uite, and the Mu'tazilite, until the 5/11th century period.

The polemics in Islam has a long history, dates back to the death of the Prophet of Islam. With the light the raddiyah literature shed, we wished to find out the earliest compilation of the Raddiyah book and its sect, and the classification of the fields and the classes of these literature And also we have put forward the impacts why these literature has been created.

A number of effects can be summed up for the compilation of these literature. Such as: Enjoining the good and prohibiting the evil, the politics, intellectual trends and alien religions, the advent of Philosophy into Islam, and the sectarian struggle.

As we have able to discover the method of the raddiyah, it can be summarized as; the dialectical method in dialogical discussions. The scholar first, mentions the opponents' thought, and evidences which he assumes they are false, and he shows his contradictions, then by presenting his own evidences tries to refute them. Then he puts forward his idea as the most correct one. Both scholars employ the deductive method, which they strive to defend their conclusions reached before the discussion.

The earliest raddiyah book was written by Zaid b. Ali (d. 122/739) versus the sects of Murci'ah and Kadariyyah.

KEYWORDS: Polemic (raddiyah) literature of Islamic sects, Shi'ites, Mu'tazilites.

Giriş

Mezhepler, nakz, nakd, tehafut, tenâkuz, fesâd ve risâle ilâ şeklinde çok çeşitli isimler altında cedel eserleri yazmıştır. Hatta bu isimleri taşımayan eserleri içerisinde bile muhaliflerinin fikirlerini çürüten muhteva mevcuttur.

* Dr.

Fakat biz, ana mezheplerden Şî'a ve Mutezile'nin on birinci asra kadarki devrede sadece *reddiye* ismi ile başlayan literatürünün yazıldığı zamanı, sahaları ve muhatab kitlelerinin tespitini amaçladık. Bunu yaparken, alimlerin, elde edebildiğimiz kadarıyla ölüm tarihlerini esas alarak, eserleri kronolojik sıraya koyduk.

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında karşılaşılan en önemli sorun olan, erken dönem müelliflerin genelde bütün eserleri için geçerli olan *reddiye* eserlerinin, günümüze kadar gelemeyişleri meselesi, bizim de karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle eserlerin muhtevaları hakkında tanıtıcı bilgi vermedik. Ayrıca, *reddiye* literatürü üzerine çalışmalar da yok denecek kadar azdır. *Reddiye* literatürünü tespit etmek, Kelam ilmi açısından bize önemli gelmektedir. D. Gimaret'ın belirttiği üzere, eğer İslam'da dogmatik teoloji (*el-İlmu'l-Kelam*), "konuşma ilmi" (*dialektike*) olarak biliniyorsa, bunu daha başından beri onun polemik ve savunma (*apologetique*) tabiata sahip olması gerçeğine boçludur.¹ Yazılı diyalog olan İslam *reddiye* literatürünün çok zengin olması bu tespiti teyid etmektedir. *Reddiyelerin* önemi, yöneticilerin, bir yere ordu sevkederken, beraberinde muhaliflere karşı redd ilmini bilen alimler göndermesinde görülmüştür.²

Nakd, nakz, tenakuz, tehafut ve risale ilâ... gibi, bir fikri red amacını taşıyan terminolojiler de mevcuttur. Fakat İslamın erken döneminde (2.-4. asır) yazılan bu nevi eserler, çoğunlukla, *Kitabu'r-Redd 'alâ...* (...a cevap) ismini taşımaktadır. İbn Kuteybe'nin *Kitabu İhtilâfi'l-Lafz ve'r-Redd ale'l Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Hayyat'ın *Kitabu'l-İntisar ve'r-Redd alâ İbnî'r-Ravendî*, Eş'arî'nin *Kitabu'l-Luma' fi'r-Redd alâ Ehi'z-Zeyğ ve'l-Bide'* ve Bakıllânî'nin *Kitabu't-Temhîd fi'r-Redd ale'l-Mülhîde ve'l-Mu'attıla'*da olduğu gibi "*redd*" kelimesinin, bir veya iki kelimedenden sonra konan *reddiye* eserleri de vardır. Biz, "*Kitabu'r-redd*" veya sadece *er-redd* şeklinde isimlendirilen eserleri tespit ve tasnif edeceğiz. *Reddiye* geleneği, parçası bulunduğu cedele kısaca değinmek gerekir.

1. Cedel

Lügatte ipi sağlamca bükme, sağlam ve çetin olmak anlamına gelen³ ve içinde husumet ve kelama müracaat manasını bulunduran⁴ Arapça *cedel* kelimesi dinî veya din dışı konularda yapılan diyalog halindeki bütün mücadeleleri ifade eden cins isimdir.⁵ Terminolojik olarak, meşhur olan veya doğruluğu herkes tarafından kabul edilen önermelere dayanan kıyas; tartışmada

1 D. Gimaret, "Radd" maddesi, *Encyclopaedia of Islam*2 (EI2) (Leiden, 1979), VIII/363.

2 Ahmed b. Said b. Abdulvahid eş-Şemmâhî (ö.928/1522), *Kitabu's-Siyer* (Umman, 1407/1987), I/137.

3 Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs* (y.y, t.y.), 7/253; Hasan Kazım Kadri, *Türk Lugatı* (İstanbul, 1928), 2/287.

4 Ebu Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekerîyye (ö. 395), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beirut, t.y.), 1/433.

5 Ali b. Abdulaziz el-Umeyrini, Hamid el-Gazzâlî'nin *el-Muntehal fi'l-Cedel* (Beirut, 2004), 77.

rakibi susturma yöntemi demektir.⁶ Cedel (eytişim), Batı dillerinde aynı anlamda kullanılan *dialektik* terimi, soru-karşılık yöntemiyle tartışma ve münakaşa sanatı demektir.⁷ Cedel usulü (*methode dialectique*), birbirine karşı düşünceleri cedel tekniği ile inceleme, bilme ve savunmadır.⁸ İslam alimlerine göre, cedel, iki zıt fikir üzerinde ve iki hasım arasında caridir. Bu taraflardan biri, 'mucibe' diğeri 'salibe'dir. Şeriatta iki zıt söz birleşmeyeceğinden biri subut bulacaktır. Cedelden amaç, hüccet tariki ile bir hadisede Allah'ın hükmünü ortaya çıkararak hasmının şüphelerini gidermek, müslümanlara zararlarını izale etmek ve mezhebinden döndürmektir.⁹

Cedelin atası olarak Herakleitos gösterilmektedir. Antikçağın en büyük düşünürü Herakleitos, *Polemos* (savaş, kavga, döğüş) kavramıyla, cedeli bugünkü anlamına çok yakın kullanmıştır. O, evrensel oluşmanın, karşıtların savaşıyla gerçekleştiğini ileri sürer. Herakleitos'un *polemos* kavramı müslümanlara *mucadele-cedel* olarak geçmiştir.¹⁰ Latinler, diyalektik (*dialectica*) terimini, konuşmak anlamında kullanırlardı. Antikçağ Yunanlıları, karşıt düşünceli iki kişinin (*dia*) konuşmasına (*logos*) *dialogos* derlerdi. Zenon, karşısındakinin kabul etmiş olduğu ilkelerden yola çıkarak onu çürütme sanatı olarak cedeli kullanmıştır. Sokrates'e göre cedel, bir doğurtma yöntemi idi. O, bir tartışmada, karşıt düşünceleri ortaya çıkarır ve bunları karşısındakine çözümlenerek gerçeği doğurtmaya çalışırdı.¹¹ Reddiye, savunmalı dinsel eser anlamında İlkçağ ve Ortaçağ Batısında kullanılan *apologie* (savunma) ve ondan türeyen *apologetique* terimlerinin karşılığına denk gelmektedir. Batı'da bu eserlerin en ünlülerinden biri, Kilise'nin önde gelenlerinden Tertullianus'un M.S. 200 yılına doğru yazdığı *Apologetique de Tertullien* adlı eseridir. Tertullianus, bu eserinde Hıristiyanlığı, Yunan çok tanrıcılığına karşı savunmaktadır.¹²

Cahiliyye devrinde Araplar arasında da mevcut olan cedel, Hz. Peygamberin teşrihi ile beraber başlayan İslam tebliği neticesinde yeni bir metot, muhatap ve boyut kazanmıştır.¹³ Kur'an-ı Kerim, cedeli emretmiş¹⁴ ve bizzat kendisi batıl ehline karşı, *cedel* örnekleri göstermiştir. Kuran'ın, cedel yapıp fikirlerini,

6 Y. Şevki Yavuz, "Cedel" md. *TDVİA*, 7/208.

7 O. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 2/120; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul, 2005), 1/463.

8 O. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 2/134.

9 İbn Akıl (ö. 513/1119), *Kitabu'l-Cedel*, thk. George Makdisi (Beirut, 1999), 203-4; Muhyiddin Yusuf b. el-Cevzi, *Kitabu'l-İzâh li-Kavânini'l-Istilah fi'l-Cedel ve'l-Munâzara* (thk. Mahmud b. Muhammed es-Seyyid ed-Dağım (Kahire, 1991), 100; Bekir b. Abdullah Ebu Zeyd, *er-Rudûd* (Riyad, 1414), 40, 55.

10 O. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 5/220.

11 O. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 2/121.

12 O. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 1/185.

13 Muhammed Ebu Zehra, *Tarihu'l Cedel* (1934, Daru'l Fikri'l Arabi), 40-2.

14 Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdadi (ö. 463), *el-Fakih ve'l-Mutefakkih*, thk. İsmail el-Ensari (Beirut, 1400), 1/233; Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam* (Beirut, 1495), 1/27, 2/20.

fikir ve ilim ile reddettiği kesimleri şöyle özetlemek mümkündür: Ölümünden sonra dirilmeyi inkar eden Dehriyye, yıldızlara tapan Sabiiyye, ateşe tapan Mecusiler, Yahudi ve Hıristiyanlar, İblis, melekler ve diğerleri. Sünnet'te de cedele çokca rastlanmaktadır. Hz. Peygamber, Allah'a davette karşılaştığı ve Kuran'da zikredilen batıl ehlinin cedelini kavlen reddetmiş¹⁵ ve fiilen onlara karşı münazaralar yapmıştır.¹⁶ Böylece Kuran ve Sünnet, cedel ve münazaranın kaide, usul ve metodolojisini ortaya koymuştur. Kur'an, cedel amelîyesinde, muhatabın tabiatına göre burhan, hüccet, istidlal, mantık, dilbilgisi, edebiyat, kıyas, pozitif ilimler, kıssa, temsil ve akıl gibi vasıtaları kullanmıştır. Bir kaç asır reddiyelerde cereyan eden münazara ve cedel, 4/10. asrın ilk yarısında¹⁷ müstakil bir ilim halini alarak adab ve usul eserler yazılmaya başlanmıştır.¹⁸

2. Reddiye

Reddiye terimi, arapça '*redde*' fiilinden türemiştir. Bu kelimenin ikinci-muzari hali '*yeruddu*' ve masdarı, '*redd*, *terdâd*, *ridde*, *mered*'dir ve anlamı; yanlışlamak, delillerle çürütmek, bir halden bir hale çevirmek, cevap olarak geri döndürmek ve püskürtmektir. Zıddı, 'kabul etmek'tir. '*Redd 'alâ*' kabul etmemek, reddetmek, geri itmek, '*redd ilâ*' ise, havale etmek, cevap vermek, cevabını geri göndermek ve karşılık vermek anlamına gelmektedir.¹⁹ Kuran'da, istisnaları bulunsa da genellikle '*redd ilâ*', pozitif geri döndürmek²⁰ ve '*redd 'alâ*' ise yermek ve ayıplamak maksadıyla geri çevirmek²¹ şeklinde negatif

15 Bağdadi, *el-Fakîh*, 1/233; İbn Hazm, *el-İhkam*, 1/27; Hamd b. İbrahim el-Ösman, *Usûlu'l-Cedel ve'l-Munâzara fî'l-Kitab ve's-Sunne* (Kuveyt, 2001), 54.

16 İbrahim el-Ösman, *Usûl*, 62.

17 George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh, 1981), 108.

18 Cedel konusunda yazılan eserler: Ebu'l-Velid el-Bâcî (ö. 474/1024), *el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc*, nşr. Abdulmecid Türkî (y.y., 1407); Ebu İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1026), *el-Ma'ûne fî'l-Cedel*, et-Telhîs fî'l-Cedel fî Usûli'l-Fikh; İmamul-Harameyn el-Cuveynî, (419-478/1028-1080), *el-Kifâye fî'l-Cedel*, thk ve talk, nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Kahire, 1979); Hamid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Muntehal fî'l-Cedel*, thk. Ali b. Abdulaziz el-Umeyrinî (Beirut, 2004); Ebu'l-Vefa İbn Akil (ö. 513/1119), *Kitabu'l-Cedel*; Ebu Mansur el-Bervî (ö. 567), *el-Muktarah fî'l-Mustalah*, (Riyad, 2003); Şemsuddin es-Semerkkandî (ö. 600), *Risale fî Adbî'l-Bahs ve'l-Munâzara*, yazma, Milli Kütüp. Paris, no. 2350, '*Aynu'n-Nazar fî İlmî'l-Cedel*, yazma, Berlin Milli Kütüp. No. 1124; İmam Fahrüddin er-Râzî (ö. 606), *Kitabu'l-Cedel*, yazma eser, Köprülü Kütüphanesi, no, 3/5.19; Seyfüddin Ali el-Amidî, *Cedelu'l-Amidî*; Takiyüddin Muzaffer el-Ezdi, *Şerhu'l-Muktarah fî'l-Mustalah*; Esirüddin el-Ebherî (ö. 663), *el-Kavâdîhu'l-Cedeliyye* (Riyad, 2003); Şihabuddin eş-Şerîf el-Merâğî, *Cedelu's-Şerîf*, yazma eser, Hizanetu'r-Ribat, no. 1022; Yusuf b. Abdurrahman İbnu'l-Cevzî (ö. 656), *Kitabu'l-İzâh li-Kavâinî'l-İstilâh fî'l-Cedel ve'l-Munâzara* (Kahire, 1995); Necmüddin et-Tufî (ö. 716/1316), *'Alamu'l-Cezel fî İlmî'l-Cedel*, yazma, Süleymaniye Kütüp. No. 2315, nşr., thk. Heinrich Wolfhard (Wiesbaden, 1987).

19 Hüseyin Ahmed Zekerîyye, *Mucem Mekâyis*, 2/386; Muhammed b. Mükrem İbn Manzûr (ö. H.711), *Lisânu'l-Lisân*, *Tehzîbu Lisâni'l-Arab* (Beirut, 1413/1993), 1/478; Ahmed Rıza, *Mucemu Metni'l-Luğâ* (Beirut, 1958), 2/570; Hüseyin Atay-İbrahim Atay-Mustafa Atay, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat* (Ankara, 1964), 708; et-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, *Tertîbu'l Kâmûs el-Muhîtt*, 2/323; Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon* (Beirut, 1980), 3/1062.

20 Kasas Suresi, 13.

21 Ali İmran Suresi, 149.

anlamda kullanılmıştır. Böylece 'redd 'alâ', yanlışlamak ve kabul etmemek demektir.²² Kuran'ın kullanımını esas alarak ulema, muhalif fikirleri yererek çürütmek amacıyla kaleme aldığı reddiyelere "redd 'alâ' tertibini terminoloji yapmıştır. Fransızca *apologie*, İngilizce *apology-polemic* kelimelerinin karşılığı olarak üretilen 'reddiye', semantik bakımdan arapça kelimeden türetilmiş bir terminoloji olduğu görülmektedir.²³ Terminolojik olarak 'reddiye', bir düşünceyi ya da bir öğretiyi, zıt fikir ile çürütmek, müdafa etmek ve savunmak amacıyla söylenen söz, yazılan makale ve kitaptır.²⁴ İslam alimleri tarafından yazılan reddiyeler, klasik İslam literatüründe, fikrini delillerle çürütmek amacıyla muhalif kişiye verilen cevabı ifade etmektedir.²⁵

Reddiye literatürüne, hemen hemen bütün İslam ilimlerinde rastlamak mümkündür. Nahivci lügatçilere şunları örnek göstermek mümkündür: Basralı ve Sibeveyh'in talebesi olan Kutrub (ö. 206/819)'un, *er-Redd ale'l-Mulhidîn fi-Teşâbihi'l-Kur'an*,²⁶ Nahiv'de mühim şahsiyeti ve Kufe mektebinden el-Müberred (soğutulmuş) (210-285/823-898),²⁷ *Kitabu'r-Redd 'alâ Sibeveyh* (140/757-180/796)²⁸ adlı eseri, Nahiv alanında ilk reddiye olduğu söylenebilir. Nahiv ve Lügat'ın yanısıra, Hendese, Hesap ve Heyet alimi Dineverî (ö. 282/895)'nin *Kitabu'-Redd 'ala Rasâdi'l-İsfahani*,²⁹ Hristiyanlıktan İslamiyete geçen Bağdâdî (3/9. asır)'nin, *Kitabu'r-Redd 'alâ İbni'l-Mu'tez*,³⁰ Basra Nahivcilerinden İbn Durustuveyh (258-330/943)'in *Kitabu'r-Redd ala İbn Haleveyh fi'l-Küllî ve'l Ba'd*, *Kitabu'r-Redd ala İbn Miksem fi İhtiyârîhi*, *Kitabu'r-Redd ale'l-Ferrâi fi'l-Me'ânî*, *Kitabu'r-Redd ala Ebi Zeyd el-Belhî fi'n-Nahv*, *Kitabu'r-Redd ala men Kale bi'z-Zevâid ve Kâle Yekûnu fi'l-Kelami Harfun Zâid*, *Kitabu'r-Redd ala men Nakale Kitabe'l-'Ayn ani'l-Halîl*, *er-Redd ala Reddi Mufaddal ed-Dabbî ale'l-Halîl*.³¹ Mehur şair ve edebiyatçı Ali b. Harun el-Munecim (277-352), *er-Redd ale'l-Halîl fi'l-Arûz*.³² Nahiv ilminde ve lügat hızında asrında tek olan Ebu Bekir ez-Zubeydî (316-379), *Kitabu'r-Redd ala İbn Meserre*.³³

22 Bkz. Muhammed Murteza Huseyin ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. İbrahim et-Terezî (Lübnan, 1970), 8/89;

23 Bkz. Emir Celaluddin Ğaffârî, *Ferhenk-i Ğaffârî* (Tahran, 1336), 49/3/45-47.

24 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul, 1978), 5/308; S. Kemal Karaalioğlu, *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü* (İstanbul, 1983), 647; M. Nihat Özon, *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü* (İstanbul, 1954), 221; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul, 2005), 3/2563.

25 D. Gimaret, "Radd" Maddesi, *EI2*, VIII/362.

26 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/312; *EI2*, V/566; Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn* (Tahran, 1378/1967), 1/839.

27 Ebu'l Ferac Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut-2002), 93; *Türkçe İslam Ansiklopedisi* (İ.A.), "Müberred" maddesi, 8/779; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/313 vd.

28 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 81.

29 İsfahan'da heyet rasadları yapmış ve müşahadelerini *Kitabu'r-Rasad* isimli eserinde dercetmiştir. Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 124-5; İ.A., "Dineveri" maddesi, 3/593.

30 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 209.

31 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 100; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/44; *Keşfu'z-Zunûn*, 1/189.

32 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/375.

33 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/372-4.

Fıkhî mezheplere örnek olarak şunları saymak mümkündür: Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanife Numan b. Sabit (ö.150/767)'in, *Kitabu'r-Redd 'ale'l-Kaderiye*,³⁴ Ebu Hanife'nin talebesi ve Kûfe alimlerinden Ebu Yusuf (ö.182/798)'in, *Kitabu'r-Redd alâ-Malik b. Enes*,³⁵ *Kitabu'r-Redd ala Siyeri'l-Evzâ'i* (707-774),³⁶ Kûfe alimlerinden ve E. Hanife'nin talebesi İmam Muhammed (131-189/747-805)'nin, *er-Redd 'alâ Ehli'l-Medîne*,³⁷ Ebu Hanife'ye tan edenlere karşı Sürmânî'nin, *er-Redd 'ale'l Müşenni'ne 'alâ Ebi Hanife*,³⁸ Müzenî'nin mezhebinden iken Hanefiliğe intisab eden Tahâvî (229 veya 239-321/933)'nin, *er-Redd alâ İsa b. Ebân*, *er-Redd ala Ebî Ubeyde*.³⁹ Maliki mezhebinin temellerinin tesisinde ve yayılmasında büyük payı olan İsmail b. İshak b. Hammad (ö. 202)'in, Hanefi mezhebinin önemli isimlerinden Muhammed b. Hasan'a karşı *Kitabu'r-Redd ala Muhammed b. Hasan* (tamamlanmamış),⁴⁰ Maliki fakihî Yahya el-Endelusi (ö. 289)'nin, İmam Malik'e hilafından dolayı Şafii'ye karşı *er-Redd ale's Şafi'i*,⁴¹ Ebu Cafer Muhammed b. Abdullah Ebheri (287-375)'nin, *Kitabu'r-Redd ala İbn 'Uleyye* (tamam değil), Şafii mektebinin teşkilinde ve yayılmasında büyük rol oynayan⁴² ve Şafii'nin talebesi Müzenî (ö.264/878)'ye karşı *Kitabu'r-Redd alâ Mesâilî'l-Muzenî*.⁴³

Şafii mezhebinin kurucusu M. İdris eş-Şafii (150-767/204-820)'nin, *Kitabu'r-Redd alâ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*,⁴⁴ Şafii fakihî ve mütekellimi İbn Sureyc (ö.305)'in, *Kitabu'r-Redd 'ala Muhammed b. Hasan, Kitabu'r-Redd 'alâ İsa b. Ebân*,⁴⁵ Kâsânî'nin, *Kitabu'r-Redd ala Davud fi İbtali'l-Kıyas*,⁴⁶ Şafii'ye karşı red yazan Şafii alimlerden biri Nisâbüri (ö. 348)'nin, *er-Red 'ale's Şâfi'yyi fi mâ Hâlefe fi-hi'l-Kur'ân*,⁴⁷ Şafii fakihî ve imamı Ebu Asım Abbâdî (ö. 458/1066)'nin, *er-Red ale's Sem'ânî*,⁴⁸ Muhaddis ve Şafii fakihî Beyhakî (ö. 458/1066)'nin, Şafii'ye karşı, *er-Reddu'l-İnkâd*,⁴⁹ Zahiriyye Mezhebinin kurucusu Ebu Bekir Muhammed b. Davud (ö. 297)'nin, *Kitabu'r-Redd ala Ebi İsa ed-Darîr*,⁵⁰ Davud-i Zahiri Mezhebinde büyük nahivci ve alim Nifteveyh (244-

34 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 342-3; Ebu'l-Fidâ Zeynuddin Kutluboğa (ö. 879), *Tâcu't-Terâcim* (Dimeşk, 1996), 135.

35 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 344; Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 315-7.

36 Fuat Sezgin, *Geshichte Des Arabischen Schrifttums* (Kısaca GAS) (Leiden, 1967), I/421.

37 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 345.-6.

38 Sürman, Buhara'dadır. Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 113-4.

39 Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim*, 101; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/71.

40 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 340.

41 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l Mizan* (Beyrut, 2002), 8/565-7.

42 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 356; Watt, *Teşekkül Devri*, 322.

43 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 341.

44 Sezgin, *GAS*, I/488.

45 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 357; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/66.

46 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 357-8.

47 Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim*, 153.

48 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/214.

49 M. Yaşar Kandemir, "Beyhakî" Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 6/58; Hacı Halife, *Keşfu'z Zunûn*, 1/837.

50 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 364.

323)'nin, *Kitabu'r-Red 'ala men Kâle bi-Halkı'l-Kur'ân*,⁵¹ Hanbeli mezhebinin Ahmed b. Hanbel (163-241/780-855)'nin, *Kitabu'r-Redd ale'l-Cehmiyye*⁵²

Felsefe ve diğer ilimlerde şunları sayabiliriz: el-Kindî (ö. 873)'nin, *Kitabu Risale fi'r-Redd ale'l-Mennaniyye*, *Kitabu Risale fi'r-Red alâ Men Za'ama anne li'l-Ecrami fi Huviyyeti'hâ fi'l-Cevvi Tavakkufât*, *Kitabu Risale er-Redd ale's-Seneviye*,⁵³ İbn Kernîb'in, *Kitabu'r-Redd ala Ebi'l-Hasan Sabit b. Kura fi Nefyi Vucubi Vucudi Sukûnin Beyne Kulli Hareketeyn Mutezadeteyn*,⁵⁴ Muhammed b. Zekeriyya Râzî (251-313/865-925)'nin, *Kitabu'r-Redd ale'l-Kindî fi Reddihî ale's-Sanâ'ati*,⁵⁵ *Kitabu'r-Redd ala men İstekalle bi-Fusûli'l-Hendese*, *Kitabu'r-Redd ale'n-Nâşî fi Nakzihî't-Tıb*.⁵⁶ *er-Redd fi anne Merkeze'l-Arzı Yenbû'u'l-Berd*, *er-Redd fi'r-Redd ala Huseyin et-Temmâr*.⁵⁷ Coğrafya, felsefe ve mantık müellifi Sehl el-Belhî (ö.322/934)'nin, *Kitabu'r-Redd ala 'abedeti'l-Esnâm*.⁵⁸ Nucum alimi es-Saymerî (9. asır)'nin, *Kitabu'r-Redd ae'le-Müneccimîn*, *Kitabu'r-Redd ale'l-Mutetabbibîn* ve *Kitabu'r-Redd ala Ebi Mihailî's-Saydnani fi'l-Kimya*.⁵⁹

2.1. Reddiyelerin Formu

Kelam'da konuşarak düşünülür. Zaten kelam kelimesinin anlamı, biriyle konuşmak demektir. Bu konuşma formu, aynı zamanda Kelam İlmî'nde meselelerin nasıl tartışıldığını ve problemlerin nasıl çözüldüğünü de göstermektedir.⁶⁰ Cedel ve münazara, sadece şifahi teolojik tartışmada değil, aynı zamanda yazılı teolojik literatürde de çok önem kazanmıştır. Soru-cevap kalıbından oluşan tartışma tekniği, muhteva ve biçim olarak bütün ilmi sahalardaki erken dönem İslam literatürünü etkilemiştir. Alimler, reddiye adında, ortaya atılan çözülmemiş sorular ve itirazlardan oluşan bir mesele grubunu ve cevaplarını, açıklamalarını ve çürütmelerini içeren çok sayıda eserler yazmıştır.

Örnek olarak incelediğimiz eserlere dayanarak İslam reddiyelerinin şu formu kullandıklarını tespit etmek mümkündür:⁶¹ Reddiyelerde üniform

51 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 130-1.

52 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 379.; Watt, *Teşekkül*, 359.

53 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 414-9.

54 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 423.

55 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 550.

56 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 469-72.

57 Sezgin, *GAS*, VII/271-2.

58 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 223; İ.A. "Belhî" maddesi.

59 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 244-5.

60 Josef Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", ed. G.E. von Grunebaum, *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden, 1970), 21-51, 23-4.

61 Mesela bkz. İbnü'r-Ravendî, *Kitâb Fadîhat el-Mu'tezilah*, haz. Abdulamir al-A'asam (Beirut-Paris, 1975-1977); Ebu Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed Osman el-Hayyât el-Mu'tezilî (ö. 298/910), *Kitabu'l İntisâr ve'r-Redd ala İbni'r-Râvendî* (Beyrut, 1957); Şerif Murteza, *Kitabu's-Şâfi fi'l-İmame* (Tahrân, 1986); Kadî Ebu Hasan Abdulcebbar (ö. 415), *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (Mısır, 1382/1962), 20. cild; İmam el-Mukaddesî (ö. 888), *er-Redd ale'r-Râfıza*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekâ (Kahire, 1989); Cemaluddin el-Kasimi ed-Dimeşkî, *Kitabu'n Nakdi'n-Nesâih el-Kâfiyye* (Mektebu Sekafeti'd Diniyye, 1421/2001).

tartışma modelinden söz etmek zordur. Buna rağmen bütün reddiyelerin ortak stili olarak iki ana modelden söz edilebilir. Birinci çeşidi, muhatabı belli olan iki kişili konuşma (diyalog)dır; müellif muhalifinin iddialarını, "o dedi (*kâle*)" şeklinde sırayla ortaya koyar ve, "ona denir (*yukâlu lehu*)" ile başlayarak cevabını veririr. Diğer model de ise, senaryo şeklinde kurgulanan *mesail* ve *ecvibe* münazara formunda alimler, peşpeşe sorular sorar ve cevaplarını verir. Yanlış görüş bu sorularda, doğru fikir ise bu cevaplarda ortaya konur. Bu yöntemle müellif, muhatabını karmaşıklığa itmek amacıyla, "eğer o derse (*fe-in yakûl*)" "ona denir (*yukâlu lahu*)" veya "eğer biri derse (*ve-in kâle kâtlun*)....biz deriz (*kulnâ*)" ya da "kimse diyemez ki (*ve-lâ yukâlu*)...çünkü biz deriz (*li-ennâ nakûl*)" şeklindeki diyalog stilini kullanılır. Reddiyelerde muhatab ve muhalif fikirler, yönlendiricidir. Her iki çeşit reddiyedeki tartışma formu, diyalog halinde diyalektiktir. Hatta bu forma, muhalifinin formuyla fikirlerindeki çelişkileri gösterip çürüttüğü için 'rasyonalist diyalektik' denebilir.

2.2. Reddiyelerin Metodu

İncelediğimiz reddiye eserlerinde kullanılan metodu şöyle özetlemek mümkündür: Müellif, muarızının itiraz edemeyeceği derecede kabul ettiği hususları ispat için öne alır. Muhalifinin çelişkilerini, delillerinin çürüklüğünü, ta'lil, istikra, temsil/analogy/kıyas yoluyla ortaya koyarak fikirlerinin geçersizliğini yanlışlama, kendi fikrini ise doğrulama metoduyla ortaya koyar. Burada müellif, sonucu önceden belli olan genel bir öncül/önerme/kazıyyeyi ispatlamak amacıyla olduğundan dedüktiftir. Bu metot, mütekellimlerin kendilerini savunma ve taarruz yoluyla düşünmek zorunda olduklarını göstermektedir. Genelde bütün kelam eserleri özelde reddiyeler, sapık görülen muhalifleri çürütürken, hüküm çıkarmada Kelam metodu olan cedel ve nazar tekniği olarak; delil isteme, delili boşa çıkarma ve iddiayı iptal etmek için usul ilmi, formel mantık ve kelime oyunları gibi vasıtalar kullanılmaktadır. Alimler, istidlal (delile başvurmak, delil istemek) ve ispat yollarını kullanır. Bu yolla naklî ve aklî delillerden kendine göre kat'î olanlarını kullanır. Muhatabı ise, sübut ve delalet yönünden irdeleyerek ileri sürülen özellikle naklî delillerin kat'î değil, zannî olduklarını ispat etmeye çalışır. Burada ayetlerin muhkem ve müteşabih, hadislerin ise âhad ve mütevatir olup olmadıkları incelenir. Felsefenin İslam'a girmesinden sonraki reddiye müellifleri, aklı çok fazla kullanmakta ve aklın, sem'den ayrılmazlığını düşünmektedirler. Dini, akılla inceleyerek onu akla kabul ettirmeye çalıştıklarını ve felsefeyi, inancın bilimi ve nassın anlaşılması olarak gördüklerini tespit etmek mümkündür. Bu işlemde alim, kelam ve felsefe metodunu mecederek tevil ve felsefi kıyas metoduyla aklî delili inceleyip, kat'îliği kazanmışsa bürhan, zannî ise hatabe olarak adlandırıp reddetmeye çalışır. Hatabî deliller, itiraza müsaittir ve güçlü savunmaya karşı zayıftır.⁶²

62 Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmüne Giriş* (İstanbul, 1985), 73.

ŞİA VE MUTEZİLE'nin REDDİYELERİ

Makalemizde milletleri, Mîlel ve Nihal eserlerinin tasnifini inceleme sonucu ortak tasnife uyararak; İslam Fırkaları ve İslam dışı Fırkalar olarak iki sınıfta ele aldık.⁶³

A. İslam Fırkaları

1. Şia ve Mutezile'nin Birbirine Karşı Reddiyeleri

İkinci/Sekizinci Asır

Şia

1. Zeyd b. Ali, Vasıl b. Ata'ya karşı, *Risale fi'l-İmame ilâ Vasıl b. Ata*.⁶⁴
2. İmam Cafer Sadık'ın ashabından ve iyi bir münazaracı olan Şii Ebu Cafer Muhammed b.
3. Ali b. Nu'mân el-Kummî el-Becelî el-Ahval (ö. 160/777), Şi'a, ona Müminu't Tâk, muhalifler ise Şeytân'u't Tâk lakabını verir. İsmi ve konuyu zikrederek Mutezile'ye karşı ilk reddiye olan, *Kitabu'r-Redd ale'l Mutezile fi İmame'ti'l-Mefdûl*⁶⁵ adlı eseri yazmıştır.

Üçüncü/Dokuzuncu Asır

Şia

1. Mutezile'den Ebu'l Huzeyl Allaf ile ilmi münakaşalarda bulunan Hişam b. Hakem (ö. 199/816),⁶⁶ *Kitabu'r-Redd alâ Men Kâle bi-İmame'ti'l-Mefdûl, Kitabu'l-Vasiyye ve'r-Redd alâ Men Enkerekâ, Kitabu'r Redd ale'l-Mutezile fi Talha ve'z-Zübeyr, Kitabu'r-Redd ale'l-Mutezile*.⁶⁷
2. Ebu'l Hasan Ahmed b. Yahya er-Ravendî (205-245/820-859)'nin Mutezile'nin iki prensibini çürüten, *Kitabu'r-Redd ale'l-Mutezile fi'l-Va'd ve'l-Menzile Beyne'l-Menzileteyn*,⁶⁸
- Önde gelen Şii mütekellim Fadl b. Şâzân b. Halil en-Nişaburî (ö. 260/873), Asam'a karşı *Kitabu'r-Redd ale'l-Asam*.⁶⁹

Mutezile

1. Basra Mutezilesi'nin önde gelen dilci ve fakihlerinden olan Ebu Bekir Asam (ö. 200/815), Hişam'ın teşbih fikrine karşı *Kitabu'r-Redd alâ Hişam fi't-Teşbîh*.⁷⁰

63 Bkz. Muhammed Abdülkerim eş-Şehristâni, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul, 2005), 21; Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murteza, *Kitabu'l-Munye ve'l-Emel Fi Şerhi'l-Mîlel ve'n-Nihal* (Beyrut, 1979), 14-18.

64 Fuat Sezgin, GAS, 1/590.

65 İbn Nedim, *el-Fihrist* (Beyrut, 1422/2002), 308; Şeyhu't-Taife Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tusi, *el-Fihrist*, thk. Şeyh Cevad el-Kayyûmî, (M. Neşru'l Fekâhe, 1422), 208; Lecnetu Müessesesi İmam Sadık, *Mucemu Tabakati'l Mütekellimîn* (Kum, 1424), 1/339; bkz. Osman Aydınlı, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* (Ankara, 2003), 33.

66 "Hişam b. Hakem" Maddesi, İ.A., 5/1/762.

67 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 308; Tusi, *el-Fihrist*, 258; Ebu'l Abbas Ahmed b. Ali en-Necaşi, *Ricalu'n Necası*, thk. Muhammed Cevad Nainî (Beyrut, 1998), 2/397.

68 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 301-2.

69 Necası, *Rical*, 2/168; Lecne, *Mucem*, 1/ 409.

70 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 298.

2. Bağdad Mutezile Mektebi'nin kurucusu Bişr b. Mutemir (ö. 210/825), *Kitabu'r Redd alâ Hişam b. Hakem*.⁷¹

Dördüncü/Onuncu Asır

Şia

1. İsmail b. Ali b. İshak b. Ebi Sehl b. Nevbahtî (ö. 310/922), Nevbaht Ailesi, Ali ve evladının velayetine sahip olmakla maruftur. Devrinin Nevbahtilerinin en önde geleni ve İmamiliğe fikrî çehresini veren kişi olarak kabul edilir. *Kitabu'r-Redd 'alâ Men Kâle bi'l-Mahlûk*.⁷²

2. Ebu Sehl İsmail Nevbahtî'nin kız kardeşinin oğlu ve meşhur *Fireku's-Şi'a* eserinin müellifi 3-Ebu Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî (ö. 311/923), *er-Redd alâ Ebi'l-Huzeyl el-Allâf*, *er-Redd alâ Cafer b. Harb fi'l-İmame*, *er-Redd ale'l-Osmâniyye li'l-Câhız*, *er-Redd alâ Ashâbi'l-Menzile Beyne'l-Menzileteyn fi'l-Va'd*.⁷³

4. Muhammed b. Kibbe/Kabbe er-Râzî (ö. 317/929), Mutezile'nin şeyhlerinden Ebu Ali Cubbaî'ye karşı *er-Redd alâ Ebi Ali el-Cubbâf*.⁷⁴

5. Ali b. Bilal b. Ebi Muaviye, Ebu'l Hasan el-Muhellebî el-Ezdî (ö. 352/963), *Kitabu Tenâkuzi Ekâvîli'l-Mu'tezile*.⁷⁵

Mutezile

Ebu Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât (ö. 300/912), *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ Ravendiye'l-Mulhide*.⁷⁶

2. Mutezile'nin Kendi Mezhebinin Alimlerine Karşı Reddiyeleri

1. Dırar b. Amr (ö. 184 veya 205/800 veya 820)'ın Mutezili olup olmadığı tartışmalıdır.⁷⁷ Biz, onun üzerine yapılan tartışmalardaki ağırlıklı görüşü ve Watt'ın tespiti olan, önceleri Mutezili iken daha sonra ayrılmasını⁷⁸ ve İbn Nedim'in kaydını esas alarak onu Mutezile'den saymayı tercih ettik. Çok sayıda reddiyesi mevcuttur. Mutezile kelimcilerinden Muammer b. Abbad (ö. 215/830)'a karşı *Kitabu'r-Redd alâ Muammer*.⁷⁹

71 Ebu'l Feth Muhammed Abdulkerim b. Ebu Bekir Ahmed eş-Şehristânî (479-548), *el-Milel ve'n Nihal* (Beyrut, 2002), 50; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 263.

72 İbn Nedim, *Fihrist*, 309; Tusî, *Fihrist*, 49; Askalânî, *Lisanu'l Mizan* (Beyrut, 2002), 2/154.

73 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 309-10; Tûsî, *el-Fihrist*, 96; Askalani, *Lisanu'l Mizan*, 2/73; Lecne, *Mucem*, 2/140.

74 Necâşi, *Rical*, 2/288; Lecne, *Mucem*, 2/144.

75 Necâşi, *Rical*, 2/95-7.

76 F. Sezgin, *GAS*, 1/621.

77 Bkz. Osman Aydınî, *Aklileşme Süreci*, 114-7.

78 W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi Fiğlalı, İstanbul, 1998), 234.

79 Muammer'in fırkasına, Ma'meriyye adı verilmektedir. *DİA*, 27/554; Samerâî, a.g.e., 120; İbn Nedim'in *Fihristi*'nden aktaran Sönmez Kutlu, "İlk Mürcî Metinler ve Kitabu'l İrcâ", *Ank. Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII (1997), 317-31, 317.

2. Bağdat Mutezilesinin kurucu şeyhi olan Bişr b. Mutemir (ö. 210/825), mezhebinin çok sayıda alimine karşı yazdığı reddiyelerinin arasında Dırar b. Amr da bulunmaktadır. *Kitabu'r-Redd alâ Ebi'l-Huzeyl, Kitabu'r-Redd ale'n-Nazzâm, Kitabu'r-Redd alâ Ebi Şimr, Kitabu'r-Redd alâ Ziyadi'l-Mevsli, Kitabu'r-Redd ala'd-Dırar, Kitabu'r-Redd alâ Ebi Celde, Kitabu'r Redd ale'l-Asam, Kitabu'r Redd ale'l Asam fi'l-İmame.*⁸⁰

3. Ebu'l Huzeyl el-Allaf'ın ashabından ve Basra Mektebi'nden olup daha sonra ondan ayrılan ve Hişamiyye isimli bir ekol kuran Hişam Fûvtî veya Fuvatî (ö. 226/840), Asam'a karşı *Kitabu'r-Redd alâ Asam fi Nefyi'l-Harekât.*⁸¹

4. Bağdad Mutezilesinden olup Mutezile'nin esasları üzerinde çok sayıda eser veren Ebu Cafer İskâfî (ö. 239/854), Cahız'ın *Kitabu'l Osmaniyye*'sine *Kitabu'r-Redd ale'l-Osmâniyye.*⁸²

5. Yaklaşık bir asır sonra kendi mezhebinin bir alimine reddiye yazan Ebu Haşim Cubbâî (ö. 321/933)'nin babası Ebu Ali Muhammed b. Abdilvehhab el-Cubbâî (ö.302/915), Ebu'l Huzeyl Allaf'ın talebesi Şahham'dan ders almış ve ondan sonra Basra Mutezilesi'nin reisi olmuştur. Ebu Haşim Cubbâî, Basra Mutezilesi'nin reisi olarak babasının yerini almıştır. *Kitab fi'r-Redd ala Ebi'l-Huzeyl, talebesi Eş'ari'ye, er-Redd ale'l-Eş'arî fi'r-Ru'ye, er-Redd alâ Ebi'l-Hasan el-Hayyât'* ve ayrıca kendisine muhalefet eden kendi mezhebenden olan Salihî, Cahız, Nazzam, Berze'î gibi ulemaya karşı da reddiyeler yazmıştır.⁸³

3. Şia'nın Kendi Mezheb Fırkalarına Karşı Reddileri

a) Gulât/Ġâliyye

Ali ve diğer Şii imamları uluhiyyet derecesine çıkaran aşırı fikirlere sahip olanlara gulat ismi verilmiştir. (Şehristani, el-Milel, 139) Bu aşırımlar, kendilerini Şii addederler. Fakat İmamiyye Şiası, onların şiiiliğini reddeder. Gulat ehli, uluhiyyetin Ali ve diğer imamlarda cisimleştiğinde hemfikirdirler. İmamları, beşer sınıfının üstüne çıkaran sıfatlar ve ilahi güçler atfetmektedir.⁸⁴

Gulat fikirler, en çok Cafer Sadık'ın metafiziksel kişiliği üzerine türetilmiştir. Cafer Sadık, bu gulat fikirleri üretenlerden birisi olan Hattabiyye fırkasının kurucusu Ebu'l Hattab'ı lanetlemiştir.⁸⁵ Başta Cafer Sadık olmak üzere Şia, kendilerine atfedilen ve bu nedenle çok tenkit alan Gulat fikirleri reddederek asırlar boyu kendisini temizleme ihtiyacı duymuştur.

1. Hişam b. Hakem (ö. 199/816), mezhebinin gulat fikirlere sahip ulemasından olan Hişam b. Salim el-Cevaliki ile Şeytanu't Tâk olarak bilinen Ebu Cafer Muhammed b. Numan el-Becelî el-Ahval'a karşı *Kitabu'r-Redd ala*

80 Şehristânî (479-548), *el-Milel ve'n Nihal*, 50; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 263.

81 Şehristani, *Milel*, 57; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 299.

82 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 297.

83 Askalânî, *Lisanu'l Mizan*, 7/324.

84 Eşarî, *Makalat*, I/66 vd.

85 Şehristani, *el-Milel*, 144.

Hişami'l-Cevâlikî ve *Kitabu'r-Redd ale's-Şeytânî't-Tâk*⁸⁶ isimli reddiyeleri yazmıştır.

2. Yunus b. Abdurrahman (125-208/742-823), *Kitabu'r-Redd ale'l-Ğulât*.⁸⁷
3. Şia'nın önde gelen musanniflerinden olan Hasan b. Ali b. Faddâl b. Amr b. Uneys et-Temimî (ö. 224/838) *Red ale'l-Ğâliyye*.⁸⁸
4. Fadl b. Şâzân b. Halil en-Nişaburî (ö. 260/873), *Kitabu'r-Redd ale'l-Ğulât*.⁸⁹ Ali b. Mehziyâr el-Ehvâzî (3/9. asır), *Kitabu'r-Redd ale'l-Ğulât*.⁹⁰
5. Kasım b. İbrahim b. İsmail Hâdî ile'l-Hakk er-Ressî (220-298/835-910), kendisine mehdilik atfedilen ve gaib olup döneceğine inanılan Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 81/700)'ye karşı *er-Redd ve'l-İhticâc ale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye*'yi⁹¹ yazmıştır.
6. Şi'a şeyhi ve önde gelen muhaddislerinden S'ad b. Abdillâh b. Ebi Yusuf b. Ebi Halef el-Eş'arî el-Kummî (ö. 301/913), *Kitabu'r-Redd ale'l-Ğulât*.⁹²
7. Hasan b. Said (4/10. asır), *Kitabu'r-Redd ale'l-Ğulât*.⁹³
8. İshak b. Hasan b. Bekrân (300-390/912-999) *er-Redd ale'l-Ğulât*.⁹⁴
9. Şia'nın şeyhlerinden Huseyn b. Ubeydullah Ğadâirî (ö. 411/1020), *er-Redd ale'l-Mufavvîda, er-Redd ale'l-Ğulât*,⁹⁵
10. Ebu İshak el-Kâtib İbrahim b. Ebi Hafs (3/9. asır), *er-Redd-ale'l-Ğâliyye ve Ebi'l-Hattab*.⁹⁶

b) Zeydiyye

1. Ebu Abdillâh Kummî. Hüseyin b. İşkîb (ö. 270/883'den sonra), *er-Redd ale'z-Zeydiyye*.⁹⁷
2. Ebu Sehl İsmail en-Nevbahî (ö. 311/923), Zeydiyye'nin Butriye kolundan olan İsmail b.
3. Kasım el-'Attâhiyye'ye karşı *Kitab fi's-Sifât li'r-Redd ala Ebi'l-'Attâhiyye*.⁹⁸
4. Muhammed b. Kibbe/Kabbe er-Râzî (ö. 317/929), *er-Redd ale'z-Zeydiyye*.⁹⁹

86 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 308; Tusi, *el-Fihrist*, 258; en-Necaşi, *Ricalu'n Necaşi*, 2/397.

87 Lecne, *Mucem*, 1/436-8.

88 Askalânî, *Lisanu'l Mizan*, 3/75-6; Lecne, *Mucem*, 1/375-6; Necaşi, *Rical*, 131.

89 Necaşi, *Rical*, 2/168; Lecne, *Mucem*, 1/ 409.

90 Necaşi, *Rical*, 2/75.

91 Lecne, *Mucem*, 1/ 431-2; F. Sezgin, *GAS*, 1/566. Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye (ö. 100/718), *er-Risâle fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye* isimli reddiye yazmıştır. Bu eser, Van Ess tarafından neşredilmiştir.

92 Tusi, *el-Fihrist*, 75; Necaşi, *Rical*, 1/403; Lecne, *Mucem*, 1/385-6.

93 Necaşi, *Rical*, 172.

94 Lecne, *Mucem*, 2/74; Necaşi, *Rical*, 1/200.

95 Askalânî, *Lisanu'l Mizan*, 3/173 ve 186.

96 Necaşi, *Rical*, 95; Hattabiyye, Şi'anın Ğulat'ındandır. Ebu Hattab Muhammed b. Miklas Ebi Zeyneb el-Esedî el-Küff'nin ashabıdır. Ona göre, imamlar önce nebi, sonra da ilahtır. Uluhiyyet, nübüvvette, o da imamette nurdur. O, Cafer Sadık (80-148/700-765)'in, zamanın ilâhı olduğunu ve ondan sonra kendisinin imamlığını iddia etti. Şehristani, *el-Milel*, 144-5.

97 Lecne, *Mucem*, 1/378-9.

98 Muhsin Emin, *Âyânus-Şi'a* (Beyrut, 1983), 3/ 387.

99 Necaşi, *Rical*, 2/288; Lecne, *Mucem*, 2/144.

5. Ali b. Hasan b. Muhammed et-Tâî el-Curmî (4/10. asır), Zeydiyye'nin bir kolu olan

6. Selmaniyye'ye karşı *Kitabu'r-Redd ale's-Selmâniyye*,¹⁰⁰

7. Ali b. Bilal b. Ebi Muaviye, Ebu'l Hasan el-Muhellebî el-Ezdî (ö.352/963), *Kitabu'r-Redd ale'z-Zeydiyye*.¹⁰¹

c) Katiyye/Vâkıfa

Bazı alimler kat'iyye, bazıları ise Vakıfa olarak isimlendirdiği bu fırka Şia'nın altıncı İmamı Cafer Sadık (ö. 145/765)'ın ölümü üzerine, beş oğlundan hangisinin imam olacağı üzerinde ihtilaf doğması üzerine onun oğlu Musa el-Kazım (ö. 182/799)'ın imametinde duranlardır. O, ölmemiştir ve bir gün dönüp her şeyi yerli yerine koyacaktır.¹⁰²

1. Faris b. Hatim b. Maheveyh el-Kazvini (ö. 250/864 civarı), *Kitabu'r-Redd ale'l-İsmâiliyye, Kitabu'r-Redd ale'l-Vâkıfa*.¹⁰³

2. Hasan b. Musa Haşşâb (3/9. asır), *Kitabu'r-Redd ale'l-Vâkıfa*.¹⁰⁴

3. İsmail b. Ali b. İshak b. Ebi Sehl b. Nevbahtî (ö. 310 /922), *Kitabu'r-Redd ale'l-Vâkıfa*.¹⁰⁵ Cafer b. Muhammed b. İshak b. Ribât (4/10. asır), *Kitabu'r-Redd ale'l-Vâkıfa, Kitabu'r-Redd ale'l-Fatıhiyye*.¹⁰⁶

4. Ebu Sehl İsmail Nevbahtî (ö. 310/922), Vakıfa akidesinin mimarı sayılan ve imamet üzerine eser yazan et-Tatârî (220/835 dolayları)'ye *Kitabu'r-Redd ale't-Tâtârî fi'l-İmame*¹⁰⁷ ve *Kitabu'r-Redd ale'l-Vâkıfa*.¹⁰⁸

5. İmam Sadık'ın talebesi Safvân b. Mehran el-Cemal'in oğlu İbn Kuzâğa es-Safvânî (ö. 358/969), *Kitabu'r-Redd ale'l-Vâkıfa*,¹⁰⁹ *er-Redd ala İbn Rebâh el-Memtûr*.¹¹⁰

6. Şeyh Saduk'un kardeşi Huseyin b. Ali b. Huseyin b. Musa b. Babeveyh el-Kummî (ö. 385/995), *er-Redd ale'l-Vâkıfa*.¹¹¹

100 Necaşi, *Rical*, 2/78; Selmaniyye veya Süleymaniyye, Zeydiyye'nin bir koludur ve kurucusu Süleyman b. Cerir'dir. İmamet ile ilgili görüşleri şöyledir: İmam, halkın şurası ile seçilir. Efdalin mevcudiyetine rağmen mefdulun imameti caizdir. Ebu Bekir'in imameti, ümmetin ihtiyarı ile meşru bir şekilde gerçekleşmiştir. Şehristani, *el-Milel*, 128.

101 Necaşi, *Rical*, 2/95-7.

102 Malaîf, *et-Tenbüh*, 26; Bağdadi (ö. 429/1037), *el-Fark*, 59; Ebu Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî (ö. 330), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Kahire, 1389/1969), I/90.

103 Lecne, *Mucem*, 1/408.

104 Necaşi, *Rical*, 143.

105 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 309; Tusî, *el-Fihrist*, 49; Askalânî, *Lisanu'l Mizan* (Beyrut, 2002), 2/154.

106 Necaşi, *Rical*, 301. Eftahiyye, Şia'nın bir fırkasıdır. Onun görüşüne göre, imamet Cafer Sadık (ö. 765)'ın en büyük oğlu Abdullah el-Eftah'a geçmiştir. Şehristani, *el-Milel*, 134.

107 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 309; Tusî, *el-Fihrist*, 49; Askalânî, *Lisanu'l Mizan* (Beyrut, 2002), 2/154; Muhsin Emin, *Alamu's-Şi'a* (Beyrut, 1983), 3/387.

108 Muhsin Emin, *Ayânus-Şia*, 3/387.

109 İbn Nedim, *Fihrist*, 336; Tusî, *el-Fihrist*, 208; Necaşi, *Rical*, 2/316; Lecne, *Mucem*, 2/128

110 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 336; Tusî, *el-Fihrist*, 208; Necaşi, *Rical*, 2/316; Lecne, *Mucem*, 2/128

111 Lecne, *Mucem*, 2/99.

d) İsmailiyye; Batıniyye, Karamite

İsmailiyye, İsmail b. Cafer ve oğlu Muhammed'in imamlığını iddia eden fırkaların müşterek adıdır. Bu fırkaya, Hamdan b. Karmat (ö. 288/901)'ın kurduğu Karamite ve Batıniyye gibi isimler de verilmektedir. Bu fırkaya göre, Muhammed b. İsmail, yedinci imamdır. Bu fikir ile, Oniki İmamiyye Şia'sından ayrılmakta ve Yedi İmamcılar (Seb'iyye) olarak adlandırılmaktadır. Bahreyn'de devlet kuran Karamitalar ve Mısır'da devlet kuran Fatimiler, bu fırkaya mensuptur. Daha sonra Dürzilik ve Haşşaşiler de Fatimî İsmaililerden doğmuştur.¹¹²

1. Şia'nın önde gelen fakih ve mütekellimi Fadl b. Şâzân en-Nişaburî (ö. 260/873), *Kitabu'r-Redd ale'l-Bâtıniyye ve'l-Karâmite*.¹¹³

2. Zeydi İmam Murteza (ö. 310/921), *er-Redd ale'l-Karâmita*.¹¹⁴

3. Ali b. Ebi Sehl Hatim b. Ebi Hatim el-Kazvînî (ö. 350/961), *Kitabu'r-Redd ale'l-Karâmite*.¹¹⁵

4. Ali b. Bilal b. Ebi Muaviye, Ebu'l Hasan el-Muhellebî el-Ezdî (ö.352/963), *Kitabu'r-Redd ale'z-Zeydiyye*, *Kitabu'r-Redd ale'l-İsmâ'iliyye*,¹¹⁶ *er-Redd ale'l-İsmailiyye fi'l-Me'âd*.¹¹⁷

5. Muhammed b. İbrahim b. Cafer, Ebu Abdillah en-Numanî (ö. 360/971), *er-Redd ale'l-İsmailiyye*.¹¹⁸

6. Ebu Muhammed b. Ali Abdek (ö. 360/971 civarı), *Kitabu'r-Redd ale'l-İsmailiyye*.¹¹⁹

4. Rafıza

Rafıza teriminin kimler için kullanıldığı belirgin değildir. İslam Mezhepleri Tarihi yazarlarının bazıları, onu Şia'yla eşanlamli kullanırken, bazıları ona Şia'dan tamamen farklı bir anlam vermişlerdir. Netice itibariyle, sahip oldukları fikirler nedeniyle Şia'ya karşılık olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Rafızilere, Şia ile müteradif şu görüşler nispet edilmektedir: Ebu Bekir ve Ömer, meşru halife değildirler. Çünkü Hz. Ali, bizzat Peygamber tarafından açıkça imam olarak tayin edilmişti. Bunu, Ğadir Humm'da da ilan etmiştir. İmamlar, ancak nass ve Peygamber'in bildirilmesiyle imam olur. İmam, insanların en efdali olması gerekir.¹²⁰

112 Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd*, 15; Şehristani, *el-Milel*, 135, 153; İbn Murteza, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut, 1399/1979), 22; Sönmez Kutlu, *Şii Fırkalar*, 196, dn. 20.

113 Necaşi, *Rical*, 2/168; Lecne, *Mucem*, 1/ 409.

114 Abdusselam b. Abbas Vecih, *Alamu'l-Muellifin ez-Zeydiyye*, (Amman, 1999), 1014.

115 Necaşi, *Rical*, 2/93; Lecne, *Mucem*, 2/211.

116 Necaşi, *Rical*, 2/95-7.

117 Lecne, *Mucem*, 2/109.

118 Lecne, *Mucem*, 2/123.

119 Tusi, *el-Fihrist*, 282-3; Lecne, *Mucem*, 2/154.

120 Ebu Mutî' Fazl b. Neseî, *er-Redd alâ Ehli'l Bide'* (Kahire, 1980), 63; S Kutlu, *Şii Fırkalar*, 98, dn 137.

Şia

Zeydi Kasım b. İbrahim b. el-'Alevî er-Ressî (169-246/785-860), *er-Redd ale'r-Revâfiz min Ashâbi'l-Ğuluvv, er-Redd ale'r-Râfıza*.¹²¹ Zeydi İmam Kasım el-İyânî (ö. 393/1004), *er-Redd ale'r-Râfıza*.¹²²

Mutezile

1. Dırar b. Amr (ö. 184 veya 205/800 veya 820) *Kitabu'r Redd ale'r-Râfıza ve'l-Haşviyye*.¹²³ 2-Bişr b. Mutemir (ö. 210/825), *Kitabu'r Redd ale'r-Râfıza*.¹²⁴

3. Onuncu asrın sonlarında bile hala Rafıza'ya karşı reddiye yazıldığı, Mutezili alim Ali b. Ahmed b. Talib el-Muaddel (ö. 377/987)'in, *Kitabu'r-Redd ale'r-Râfıza*¹²⁵ isimli eserinde görülmektedir.

5. Cebriyye, Kaderiyye, Cehmiyye, Geylaniyye

Şia

1. Zeyd b. Ali (ö. 122/740), *er-Redd ale'l-Kaderiyye, er-Redd ale'l-Murci'e*.¹²⁶

2. İbn Beşir el-Ezdi Mukatil b. Süleyman (ö. 150/768), *Kitabu'r-Redd ale'l-Kaderiyye*.¹²⁷

3. Hüseyin b. Ali el-Mısırî (ö. 230/844'dan sonra), Mücebbire alimi Ebu Ali Hüseyin b. Ali el-4-Kerâbisî'ye karşı, *er-Redd ale'l-Huseyin b. Ali el-Kerâbisî*.¹²⁸

5. Kasım b. İbrahim b. el-'Alevî er-Ressî (169-246/785-860), *er-Redd ale'l-Mucebbire*.¹²⁹

6. İbn Ebi'l Hattâb Zeydu'l Hamdânî (ö. 262/875), *Kitabu'r-Redd alâ Ehli'l-Kader*.¹³⁰

7. Yahya b. Huseyin b. Kasım b. İbrahim b. İsmail el-Hasenî Hâdî ile'l Hak (220-298/835-910), *er-Redd ale'l-Mucebbire ve'l-Kaderiyye*.¹³¹

8. Zeydi İmam Hadi Yahya b. Hüseyin (ö. 298/910), *er-Redd ale'l-Mucebbire ve'l-Kaderiyye*.¹³²

9. Şî'a şeyhi ve önde gelen muhaddislerinden S'ad b. Abdillâh b. Ebi Yusuf b. Ebi Halef el-

121 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 332; F. Sezgin, *GAS*, 1/561; Lecne, *Mucem*, 1/410.

122 Abdusselam Vecih, *Alâm*, 774.

123 Sönmez Kutlu, "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu'l İrcâ," *AÜİFD*, XXXVII (1997), 317-31, 317.

124 Şehristânî (479-548), *el-Milel ve'n Nihal*, 50; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 263.

125 el-Askalani, *Lisanu'l Mizan*, 5/485.

126 Abdusselam b. Abbas Vecih, *Alâm'ul Müellifin ez-Zeydiyye*, 441; Fuat Sezgin, *GAS*, I/323.

127 Abdusselam Vecih, *Alâm*, 1046; Lecne, *Mucem*, 1/343.

128 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 314; Lecne, *Mucem*, 1/381-2.

129 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 332; F. Sezgin, *GAS*, 1/561; Lecne, *Mucem*, 1/410.

130 Necaşi, *Rical*, 2/220; Lecne, *Mucem*, 1/416-7.

131 Lecne, *Mucem*, 1/431-2; F. Sezgin, *GAS*, I/566.

132 Abdusselam Vecih, *Alâm*, 1108.

10. Eş'arî el-Kummî (ö. 301/913), *Kitabu'r-Redd ale'l-Mucebbire*.¹³³
 11. İsmail b. Ali b. İshak b. Ebi Sehl b. Nevbahtî (ö. 310/922), *Kitabu'r-Redd 'ale'l-Mucebbire fi'l-Mahlûk*.¹³⁴
 12. Ahmed b. Yahya b. Huseyn b. Kasım b. İbrahim el-Alevî Nâsır li-Dinillah (ö. 324/935), *er-Redd ale'l-Kaderiyye*.¹³⁵

Mutezile

Mutezile, muhalifleri tarafından, Kaderiyye ve Cehmiyye ile bağlantılı olduğu, hatta köklerinin onlardan geldiği iddia edilmiştir. Bu iddianın nedeni, Vasil b. Ata'nın, bu iki fırka ile olan bağlantısı ve aklî te'vil metodunu Cehmiyye'den ve kader anlayışını Kaderiyye'den alması gösterilmektedir.¹³⁶

1. Ebu Osman Amr b. Ubeyd (80-144/699-761), *Kitabu'r-Redd 'ale'l-Kaderiyye*,¹³⁷
2. Ebu Bekir Asam (ö. 200/815), *Kitabu'r-Redd ale'l-Mucebbire fi'l-Mahlûk*.¹³⁸
3. Dırar b. Amr (ö. 184 veya 205/800 veya 820),¹³⁹ *Kitabu'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Gaylâniyye*,¹⁴⁰
4. Ebu Osman Câhız (159-255/766-870?), *Kitabu'r-Redd ale'l-Cehmiyye*,¹⁴¹
5. Bağdad Mutezilesi'nin ileri gelenlerinden olan Ebu Musa İsa b. Sabîh el-Murdâr (ö. 226/841) *Kitabu'r-Redd ale'l-Mucebbire*, *Kitabu'r-Redd ale'l-Cehmiyye*,¹⁴²
6. Mutezile'nin Basra Mektebi'nden olan Ebu Huzeyl Allâf (ö.134-235/751-849),¹⁴³ *Kitabu'r-Redd alâ Ehli'l-Kaderiyye ve'l-Mucebbire*.¹⁴⁴

6. Sıfatiyye; Eşariyye, Müşebbihe, Kerramiyye,

Sıfatiyye, Allah'ın sıfatları konusu ile ilgilenenlere verilen isimdir. İslamın erken döneminde hemen hemen herkes bu konu üzerinde düşünmüş ve görüş ileri sürmüştür. Fikirlerine göre çok çeşitli fırka meydana gelmiştir. Mutezile, Allah'a sıfat atfetmeyi nefyettiğinden 'muattıla' ismi ile tavsif edilmiştir. Bazıları,

133 Tusi, *el-Fihrist*, 75; Necaşi, *Rical*, 1/403; Lecne, *Mucem*, 1/385-6.

134 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 309; Tusi, *el-Fihrist*, 49; Askalâni, *Lisanu'l Mizan* (Beyrut, 2002), 2/154; Muhsin Emin, *Ayânu's-Şia*, 3/387.

135 Lecne, *Mucem*, 2/68.

136 El-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fark*, çev. E.R. Fiğlalı (İstanbul, 1979), 100 vd.; Aişe Yusuf en-Nâni, *Usulu'l 'Aktide Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye* (Katar, 1416/1996), 31.

137 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 284-5; Komisyon, *Şii Fırkalar*, 75, dn 76; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/460.

138 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 298.

139 Watt, *Teşekkül*, 234.

140 Sönmez Kutlu, "İlk Mürcî Metinler ve Kitâbu'l İrcâ," *AÜİFD*, XXXVII (1997), 317-31, 317.

141 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 291-4.

142 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 289.

143 İbn Murteza, *Tabakat*, 44; Ebu Zehra, *Tarihu'l Cedel*, 213.

144 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 285-6; Osman Aydın, *Farklılaşma Süreci*, 14; Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talib et-Tabersi, *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bakır el-Musevi el-Horasani (Meşhed, 1401/1981), II/381-385.

Allah'ı teşbih ve tecsim etmiştir. Şia, sıfatlar konusunda ya iamalara uluhiyyet atfederek ifrata (ğuluv) ya da Allah'ı halktan birine indirgeyerek tefrite (taksîr) gitmiştir.¹⁴⁵

Şia

1. Kasım er-Ressî (169-246/785-860), *El-Müsterşid er-Redd 'alâ men Za'ame enne'llah fi's-Semâi düne mâ sivâha*.¹⁴⁶
2. Ebu Yahya el-Curcânî (ö. 254/868 civarı), Kerramiyye fırkasının imamı Muhammed b.
3. Kerram b. Irak es-Sezci (ö. 225/837)'ye karşı *er-Redd ale's-Seczi*.¹⁴⁷
4. Fadl b. Şâzân en-Nisâbüri (ö. 260/873), *er-Redd ale'l-Hasan Basri fi't-Tafdîl, er-Redd alâ Ehli't-Ta'dîl*.¹⁴⁸
5. Zeydi İmam Hadi Yahya b. Hüseyin (ö. 298/910), *er-Redd ala Ehli'z-Zeyğ mine'l-Müşebbihîn*.¹⁴⁹
6. Ebu Sehl İsmail Nevbahtî (ö. 310/922), *Kitabu'r-Redd 'alâ Ashâbi's-Sıfât*.¹⁵⁰
7. Yahya b. Huseyin b. Kasım b. İbrahim b. İsmail el-Hasenî Hâdî ile'l Hakk (220-298/835-910), *er-Redd ala Ehli'z-Zeyği mine'l-Müşebbihîn*.¹⁵¹

Mutezile

1. Dırar b. Amr (ö. 184 veya 205/800 veya 820),¹⁵² *Kitabu'r-Redd ale'l-Müşebbihe, Kitabu'r-Redd alâ men Za'ame enne'l-Enbiyai Ihtelege fi Sıfati'llah*.¹⁵³
4. Ebu Bekir Asam (ö. 200/815) *Kitabu'r-Redd alâ Hişâm fi't-Teşbih*.¹⁵⁴
3. Ebu Bişr Süname b. Eşres en-Numeyrî (ö. 213/828), *Kitabu'r-Redd alel-Müşebbihe*.¹⁵⁵
4. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850), *er-Redd ale'l-Müşebbihe*.¹⁵⁶
5. Amr b. Bahr Ebu Osman el-Cahız (159-255/766-870?), *Kitabu'r-Redd ale'l-Müşebbihe*.¹⁵⁷
6. Ebu Cafer Muhammed b. Abdullah el-İskafi (ö. 239/854), *Kitabu'r-Redd ale'l-Müşebbihe, Kitabu'r-Redd alâ Men Enkere Halka'l-Kur'ân*.¹⁵⁸

145 Şehristani, *el-Milel*, 74.

146 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 332; F. Sezgin, *GAS*, 1/561; Lecne, *Mucem*, 1/410.

147 Lecne, *Mucem*, 1/359.

148 Necaşi, *Rical*, 2/168; Lecne, *Mucem*, 1/ 409.

149 Abdusselam Vecih, *Al'âm*, 1108.

150 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 309; Tusî, *el-Fihrist*, 49; Askalânî, *Lisanu'l Mizan*, 2/154; M Emin, *Âyân* 3/387.

151 Lecne, *Mucem*, 1/ 431-2; F. Sezgin, *GAS*, 1/566.

152 W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. Ruhi Fiğlalı, İstanbul, 1998), 234.

153 Sönmez Kutlu, a.g.m., 317.

154 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 298.

155 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 290; İ.A. "Sümame" maddesi, 11/232; Şehristani, *el-Milel*, 55.

156 Şemsuddin Muhammed Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyer Alam en-Nübela'* (Beirut, 1983), 11/174.

157 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 291-4; Zehebi, *Alam*, 11/530.

158 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 297.

7. Muhammed İbn Selmî (ö. 266/879), *er-Redd ale'l-Müşebbihe*.¹⁵⁹

7. Havaric; İbadiyye

Şia

Şia ile Haricilik arasındaki temel fikri tezdad, Haricilerin ümmetin, Şiiler ise imamın karizmatik tabiatına ağırlık vermeleridir.¹⁶⁰ Ayrıca Haricilerin, kendisine karşı isyan ettiği Hz. Ali'yi Şia mezhebinin, kendisine merkezi şahsiyet yapması, bir başka önemli farklılıktır.

1. Kasım b. İbrahim b. el-'Alevî er-Ressî (169-246/785-860), *el-Kâmilu'l-Munîr fi'r-Redd ale'l-Havâric*.¹⁶¹

2. Fadl b. Şâzân b. Halil en-Nişaburî (ö. 260/873), Harici alim Yeman b. Rebab'a karşı *Kitabu'r-Redd ala Yemân b. Rebâb el-Hâriciyyi*.¹⁶²

3. Ahmed b. Yahya b. Huseyn b. Kasım b. İbrahim el-Alevî Nâsir li-Dinillah (ö. 324/935), *er-Redd ale'l-İbâdiyye*.¹⁶³

Mutezile

1. Vasıl b. Ata (ö. 131/749'nun, Haricilerle münazaraları olmasına rağmen, onlara karşı reddiyesine rastlamadık.¹⁶⁴ Dırar b. Amr (ö. 184 veya 205/800 veya 820),¹⁶⁵ *Kitabu'r-Redd alâ Ehli'l-Havâric*.¹⁶⁶

2. Bişr b. Mutemir (ö. 210/825), *Kitabu'r-Redd ale'l-Havâric*.¹⁶⁷

8. Mürcie

Şia

1. Zeyd b. Ali (ö.122/740), *Kitabu'r-Redd ale'l-Mürcie*.¹⁶⁸

2. Fadl b. Şâzân b. Halil en-Nişaburî (ö. 260/873), *Kitabu'r-Redd ale'l-Murci'e*.¹⁶⁹

Mutezile

1. Dırar b. Amr (ö. 184 veya 205/800 veya 820), *Kitabu'r-Redd ale'l-Murci'e fi'l-Esmâ'*, *Kitabu'r-Redd ale'l-Mürci'e fi'ş-Şefâ'a*.¹⁷⁰

2. Bişr b. Mutemir (ö. 210/825), *Kitabu'r-Redd ale'l-Mürcie*.¹⁷¹

159 Kutluboğa, *Tâc*, 242-3; Watt, *Teşekkül*, 348.

160 Watt, *Teşekkül*, 44.

161 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 332; F. Sezgin, *GAS*, 1/561; Lecne, *Mucem*, 1/410.

162 Eşari, *Makalat*, 1/198; Necaşi, *Rical*, 2/168; Lecne, *Mucem*, 1/ 409; Watt, *Teşekkül*, 20

163 Abdusselam b. Abbas Vecih, *Alâmu'l-Muellifîn ez-Zeydiyye* (Amman, 1999), 203; Lecne, *Mucem*, 2/68.

164 Ebu Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred (610-685), *el-Kâmil* (Beyrut, 1986), 3/ 1078.

165 Watt, *Teşekkül*, 234.

166 Sönmez Kutlu, a.g.m., 317.

167 Şehristânî (479-548), *el-Milel ve'n Niha*, 50; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 263.

168 Abdusselam Vecih, *Alâm*, 441; Fuat Sezgin, *GAS*, 1/323.

169 Necaşi, *Rical*, 2/168; Lecne, *Mucem*, 1/ 409.

170 Sönmez Kutlu, a.g.m., 317.

171 Şehristânî (479-548), *el-Milel*, 50; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 263.

3. Mutezile'nin Basra Mektebi'nden olan Ebu Huzeyl Allâf (ö.134-235/751-849),¹⁷² *Kitabu'r-Redd ale'l-Gaylaniyye fi'l-İrcâ'*¹⁷³

4. İbrahim Nazzam (ö. 220-230/835-845 arası), *Kitabu'r-Redd ale'l-Murci'e*.¹⁷⁴

5. Ahmed b. Ali Ibn İhşîd (ö. 326/938), *Kitabu'r-Redd ale'l-Hâlidî fi'l-İrcâ'*.¹⁷⁵

9. Haşviyye

Şia

Fadl b. Şâzân b. Halil en-Nişaburî (ö. 260/873), *Kitabu'r-Redd ale'l-Haşviyye*.¹⁷⁶

Mutezile

Dırar b. Amr (ö. 184 veya 205/800 veya 820) *Kitabu'r-Redd ale'r-Râfıza ve'l-Haşviyye*.¹⁷⁷

B. İslam Dışı Fırkalar

1. Mecusiyya, Seneviyye, Maneviyye, Mazdekiyye, Zenâdika, Dehriyye

Şia

1. Hişam b. Hakem (ö. 199/816), *Kitabu'r-Redd ale'z-Zenadika, Kitabu'r-Redd 'alâ Ashabi'l-İsneyn*.¹⁷⁸

2. Kasım er-Ressî (169-246/785-860), *er-Redd ale'z-Zindîk İbni'l-Mukaffa'*.¹⁷⁹

3. Fadl b. Şâzân en-Nisâbûrî (ö. 260/873), *Kitabu'r-Redd ale'd-Dâmiğati's-Seneviyye*.¹⁸⁰

4. Ebu'l Hasan Ahmed b. Yahya er-Ravendî (205-245/820-859), *Kitabu'r-Redd ale'z-Zenadika*.¹⁸¹ Ebu İsa el-Verrâk (ö. 247/861), *Kitabu'r-Redd ale'l-Mectûs*.¹⁸²

5. İmam Hüseyin el-'Ayyânî (356-404/929-1018), *er-Redd ale'l-Mulhidîn, er-Redd ala 'Abedeti'n-Nucûm ve Ğayrihim mine'l-Mulhidîn*.¹⁸³

172 İbn Murteza, *Tabakat*, 44; Ebu Zehra, *Tarihu'l Cedel*, 213.

173 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 285-6; Osman Aydınlı, *Farklılaşma Süreci*, 14; Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talib et-Tabersi, *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bakır el-Musevi el-Horasanî (Meşhed, 1401/1981), II/381-385.

174 Şehristani, *Milel*, 42; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 387-8.

175 İbn Nedim, *Fihrist*, 303-4.

176 Necaşi, *Rical*, 2/168; Lecne, *Mucem*, 1/ 409.

177 Sönmez Kutlu, a.g.m., 317.

178 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 308; Tusi, *el-Fihrist*, 258; Necaşi, *Rical*, 2/397.

179 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 332; F. Sezgin, *GAS*, 1/561; Lecne, *Mucem*, 1/410.

180 Necaşi, *Rical*, 2/168; Lecne, *Mucem*, 1/ 409.

181 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 301-2.

182 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 301.

183 Abdusselam Vecih, *Alâm*, 385-6.

Mutezile

1. Yabancı din, inanç ve fikirlerle mücadele eden Mutezile'nin ilk alimi ve Basra Mutezilesi'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ (80-131/699-749), *er-Redd ale'l-Maniyye*.¹⁸⁴
2. Ebu Bekir Asam (ö. 200/815), *Kitabu'r Redd ale'z Zenâdika*.¹⁸⁵
3. Dırar b. Amr (ö. 184 veya 205/800 veya 820), *Kitabu'r-Redd alâ Cemî'î'l Mülhidîn, Kitabu'r-Redd alâ Ehli'l-Milel, Kitabu'r-Redd ale'z-Zenadika*.¹⁸⁶
4. Harun Reşid (786-809) tarafından Rafizilik suçu ile hapsedilen Bağdad Mutezile Mektebi'nin kurucu şeyhi olan Bişr b. Mutemir (ö. 210/825), *Kitabu'r Redd ale'l-Mecûs, Kitabu'r-Redd ale'l-Müşrikîn*.¹⁸⁷
5. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850), *Kitab fi'r-Redd ale'l-Mecûs*.¹⁸⁸

2. Ehl-i Kitab; Yahudiler, Hirstiyanlar

Şia

1. Zeydi Şii Kasım b. İbrahim er-Ressî (169-246/785-860), *er-Redd ale'n-Nasârâ*.¹⁸⁹
2. Şi'a'nın önde gelen kelimcilerinden Ebu İsa el-Verrâk (ö. 247/861), Yahudilik,
3. Hirstiyanlık ve Mecusilik üzerinde mutehassıs alimdir. *Kitabu'r-Redd ale'n-Nasâra el-Kebîr, Kitabu'r-Redd ale'n-Nasârâ el-Evsat, Kitabu'r-Redd ale'n Nasârâ el-Eşğar, Kitabu'r-Redd ale'l-Yahûd*.¹⁹⁰
4. Ebu Sehl İsmail Nevbahtî (ö. 310/922), *Kitabu'r-Redd 'ale'l-Yehûd*.¹⁹¹

Mutezile

1. Dırar b. Amr (ö. 184 veya 205/800 veya 820), *Kitabu'r-Redd ale'n-Nasârâ*.¹⁹²
2. Mülhid filozof ve diğer Semavi dinlere karşı büyük mücadele verenlerden birisi, Ebu Musa el-Murdâr (ö. 226/841), *Kitabu'r-Redd ale'n-Nasârâ*.¹⁹³

184 Maniye/Maneviye/Manheizm, Sasani İrânın'da Mani b. Fatak b. Babek b. Ebi Berzam (M. 216-276), tarafından kurulmuştur. İbn Nedim, *Fihrist*, 284; Abdullah Selûm es-Sâmarâî, *el-Ğuluv ve'l Fırakıl Ğâlîyye fi'l Hadâret'l İslâmîyye* (y.y., t.y.), 22; Ahmed Emin, *Duha'l İslam* (Mısır, 1936), 3/97; Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci* (Ankara, 2001), 103; Mahmut Ay, *Mutezile ve Siyaset* (Ankara, 2002), 249.

185 İbn Nedim, *Fihrist*, 298.

186 İbn Nedim, *Fihrist*, 299-300.

187 eş-Şehristânî (479-548), *el-Milel*, 50; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 263.

188 Şemsuddin Muhammed ez-Zehabi, *Alamu'n-Nubelâ'*, (Beyrut, 1988), 11/174.

189 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 332; F. Sezgin, *GAS*, 1/561; Lecne, *Mucem*, 1/410; Bu reddiye neşredilmiştir. Hakkında bkz. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hirstiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Konya, 1989), 48.

190 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 301.

191 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 309; Tusî, *el-Fihrist*, 49; Askalânî, *Lisanu'l Mizan*, 2/154; Muhsin Emin, *Ayân* 3/387.

192 İbn Nedim, *Fihrist*, 299-300.

193 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 289.

3. Ebu Huzeyl Allâf (ö.134-235/751-849), tercüme faaliyetlerinin ve Yunan, İran, Hind, Hıristiyan ve Yahudi gibi yabancı din, inanç ve fikirlerinin İslam'a yoğun şekilde girdiği ve bazı İslamî prensiplere hücum ettiği bir dönemde yaşamış ve onları derinlemesine öğrenmiştir. *Kitabu'r-Redd alâ Ehli'l-Edyân, Kitab alâ Ammâr en-Nasrânî fi'r-Redd ale'n-Nasâra*.¹⁹⁴

4. Ebu Osman Amr İbn Bahr el-Cahız (ö. 255/869), *el-Muhtâr min Kitabi'r-Redd ale'n-Nasârâ*,¹⁹⁵ *er-Redd ale'n-Nasârâ*.¹⁹⁶

5. Muhammed Subr (ö. 380/980), *Kitabu'r-Redd ale'l-Yahûd*.¹⁹⁷

3. Felsefe, Ehlu'l-Ehva ve'l-Bide', Putperestlik, Dehriyye

Şia

1. Hişam b. Hakem (ö. 199/816), *Kitabu'r-Redd alâ Aristotalîs fi't-Tevhîd*.¹⁹⁸

2. Fadl b. Şâzân en-Nisâbüri (ö. 260/873), *er-Redd ale'l-Felâsife, Kitabu'r-Redd ala Ahmed b. Yahyâ, Kitabu'r-Redd ale'l-Musellese*.¹⁹⁹

3. Ebu'l Hasan Ahmed b. Yahya er-Ravendî (205-245/820-859), *Kitabu'r-Redd ala Men Nefâ el-Efâl ve'l-Arâd, Kitabu'r-Redd 'alâ Men Kâle bi-Remyi'l-Hareketi bi-Basarihi*.²⁰⁰

4. Ahmed b. Sehl Ebu Zeyd el-Belhî (234-322/848-933), *er-Redd ala 'Abedeti'l-Evsân*,²⁰¹ veya *er-Redd ala 'Abedeti'l-Esnâm*.²⁰²

5. Ali b. Ebi Sehl Hatim b. Ebi Hatim el-Kazvîni (ö. 350/961), *Kitabu'r-Redd alâ Ehli'l-Bide'*.²⁰³

6. Bilal b. Ali el-Ezdî (ö. 352/963), *Kitabu'r-Redd alâ Aristotâlîs, Kitabu'r-Redd ala Ashabi'l-İctihâd fi'l-Ahkâm*,²⁰⁴ *Kitabu'r-Redd ala Muhammed b. Bahr er-Rehn, er-Redd ala Aristotâlîs, er-Redd alâ Men Yekûl Enne'l-Ma'rife min Kabli'l-Vucûd*.²⁰⁵

7. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Kuzâ'a es-Safvânî (ö. 358/969), *Kitabu'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ'*.²⁰⁶

194 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 285-6; Osman Aydın, *Farklılaşma Süreci*, 14; et-Tabersi, *el-İhticâc*, II/381-385.

195 Bu eseri, J. Finkel, *Selâs Resâil* adıyla Kahire'de yayınlamıştır.

196 Zehebi, *Alam*, 11/530.

197 Kutluboga, *Tâc*, 266.

198 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 308; Tusi, *el-Fihrist*, 258; en-Necaşi, *Ricalu'n Necaşi*, 2/397.

199 Necaşi, *Rical*, 2/168; Lecne, *Mucem*, 1/ 409.

200 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 301-2.

201 Lecne, *Mucem*, 2/65.

202 Muhsin Emin, *Ayân*, 3/219.

203 Necaşi, *Rical*, 2/93; Lecne, *Mucem*, 2/211.

204 Necaşi, *Rical*, 2/95-7.

205 Lecne, *Mucem*, 2/109.

206 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 336; Tusi, *el-Fihrist*, 208; Necaşi, *Rical*, 2/316; Lecne, *Mucem*, 2/

Mutezile

1. Dırar b. Amr (ö. 184 veya 205/800 veya 820), Ebu Bekir Asam (ö. 200/815), *Kitabu'r-Redd ale'd-Dehriyye*.²⁰⁷
2. Dehriyye'ye karşı mücadele veren önemli şahsiyetlerden birisi de İbrahim Nazzam (ö. 220-230/835-845 arası) *Kitabu'r-Redd ale'd-Dehriyye*,²⁰⁸ *Kitabu'r-Redd alâ Cemî'i'l-Mülhidîn*, *Kitabu'r-Redd alâ Ehli'l-Milel*, *Kitabu'r-Redd ala Ashabi't-Tabâi'*, *Kitabu'r-Redd alâ Aristâlis fi'l-Cevâhir ve'l-Arâd*.²⁰⁹
3. Ebu Musa el-Murdâr (ö. 226/841)'dır. *Kitabu'r-Redd ale'l-Mülhidîn*.²¹⁰
4. Ebu'l Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850), *Kitabu'r-Redd ale'l-Mulhidîn*, *er-Redd ale's-Sûfestâiyye*.²¹¹

4. Muhtelif Konularda Yazılan Reddiyeler

Şia

1. Ebu'l Hasan Ahmed b. Yahya er-Ravendî (205-245/820-859), *Kitabu'l-Ahbar ve'r-Redd alâ men Ebtale't-Tevâtür*.²¹²
2. İbn Tacir Cafer b. Ahmed b. Eyyub, Ebu Said es-Semerkindî (ö. 280/893), *Kitabu'r-Redd alâ men Za'ame enne'n-Nebiyye Kâne alâ Dîni Kavmihi Kable'n-Nübüvve*.²¹³
3. S'ad b. Abdillâh b. Ebi Yusuf b. Ebi Halef el-Eş'arî el-Kummî (ö. 301/913), *Kitabu'r-Redd alâ Ali bin İbrahim b. Haşim fi Ma'nâ Hişâm ve Yûnus*.²¹⁴
4. Ebu Sehl İsmail Nevbahî (ö. 310/922), *Kitabu'r-Redd 'ala İsa b. Ebân fi'l Libas*.²¹⁵
5. Muhammed b. Halil es-Sekkâk (ö. 179/795), *Kitabu'r-Redd 'alâ Men Ebâ Vucûbe'l-İmâmeti bi'n-Nâss*.²¹⁶
6. İbn Ali b. Hazma b. Hasan b. Ubeydillâh b. Abbas b. Ali b. Ebi Talib (ö. 330/941 civarı), *er-Redd ala Muhammed b. Cafer el-Esedî*.²¹⁷
7. Muhammed b. Bahr b. Sehl eş-Şeybânî Ebu'l Huseyn er-Ruhnî (ö. 340/951), *er-Redd ala men Enkere'l-İsnâ 'Aşere ve Mu'cizâtilim*.²¹⁸
8. Ebu Hanife Kadı Numan b. Hayyûn (ö. 351/962), *er-Redd alâ Ebî Hanîfe*, *er-Redd ala Mâlik*, *er-Redd ale's-Şafi'*, *er-Redd alâ İbn Sureyc*.²¹⁹

207 İbn Nedim, *Fihrist*, 298.

208 Şehristani, *el-Milel*, 42; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 387-8.

209 İbn Nedim, *Fihrist*, 299-300.

210 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 289.

211 Zehebi, *Âlam Nübelâ'*, 11/174.

212 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 301-2.

213 Lecne, *Mucem*, 1/368-9.

214 Tusi, *el-Fihrist*, 75; Necaşi, *Rical*, 1/403; Lecne, *Mucem*, 1/385-6.

215 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 309; Tusî, *el-Fihrist*, 49; Askalânî, *Lisanu'l Mizan*, 2/154.

216 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 308; Tusi, *el-Fihrist*, 207.

217 Lecne, *Mucem*, 2/102.

218 Lecne, *Mucem*, 2/132.

219 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/415.

9. İbn Kuzağa es-Safvânî (ö. 358/969), *Kitabu'l-Mut'a ve Tehlîlihâ ve'r-Redd alâ men Harremehâ*.²²⁰

Mutezile

1. Silahlî ayaklanmayı tecviz edenlere karşı Ebu Bekir Asam (ö. 200/815), *Kitabu'r-Redd alâ Men Kâle bi's-Seyf*.²²¹

2. Ebu Huzeyl Allâf (ö.134-235/751-849),²²² *Kitabu'r-Redd alâ Mukîf el-Medînî*.²²³

3. İlham aldıklarını iddia edenlere karşı Amr b. Bahr Ebu Osman el-Cahız (ö. 255/7870), *Kitabu'r-Redd alâ Ashabi'l-İlhâm*.²²⁴

Sonuç

Ulaşabildiğimiz İslam bibliyografya kaynaklarının taranması sonucu Şia ve Mutezile mezheplerinin reddiye bibliyografyasını tespit etmeyi amaçladık. İsimlerine ulaşamadığımız eserler bulunabilir, fakat bunların çok az sayıda olacağı düşüncesindeyiz.

Bu bibliyografyayı, muhatap kesimlere göre tasnif ettik. Bu tasnifden şu sonuçları çıkardık:

Şia, iç tehdit olarak gördüğünden kendi fırkalarına karşı çok sayıda reddiye yazmıştır. Kendileri dışındaki mezheplerden Mutezile'ye karşı en çok reddiye yazmıştır. Mutezile'nin, Şia'ya karşı, üç adetten fazla kayda değer reddiyesine rastlamadık.

Zeyd b. Ali (ö. 122/740)'nin, Mürcie ve Kaderiyye'ye yazdığı reddiyeleri Şia'nın en erken reddiyeleri olarak tespit etmek mümkündür. Mutezile'den en erken reddiye Vasil b. Ata (ö. 131/748), Maniliğe karşı yazmıştır.

Şia'nın, Muezile'ye karşı en erken reddiyesini Seytanu't-Tâk (ö. 160/777), yazmıştır. Şia, her asırda Mutezile'ye karşı çok sayıda reddiye yazarken Mutezile'nin, Şia ismi ile hiç bir reddiyesine rastlamadık.

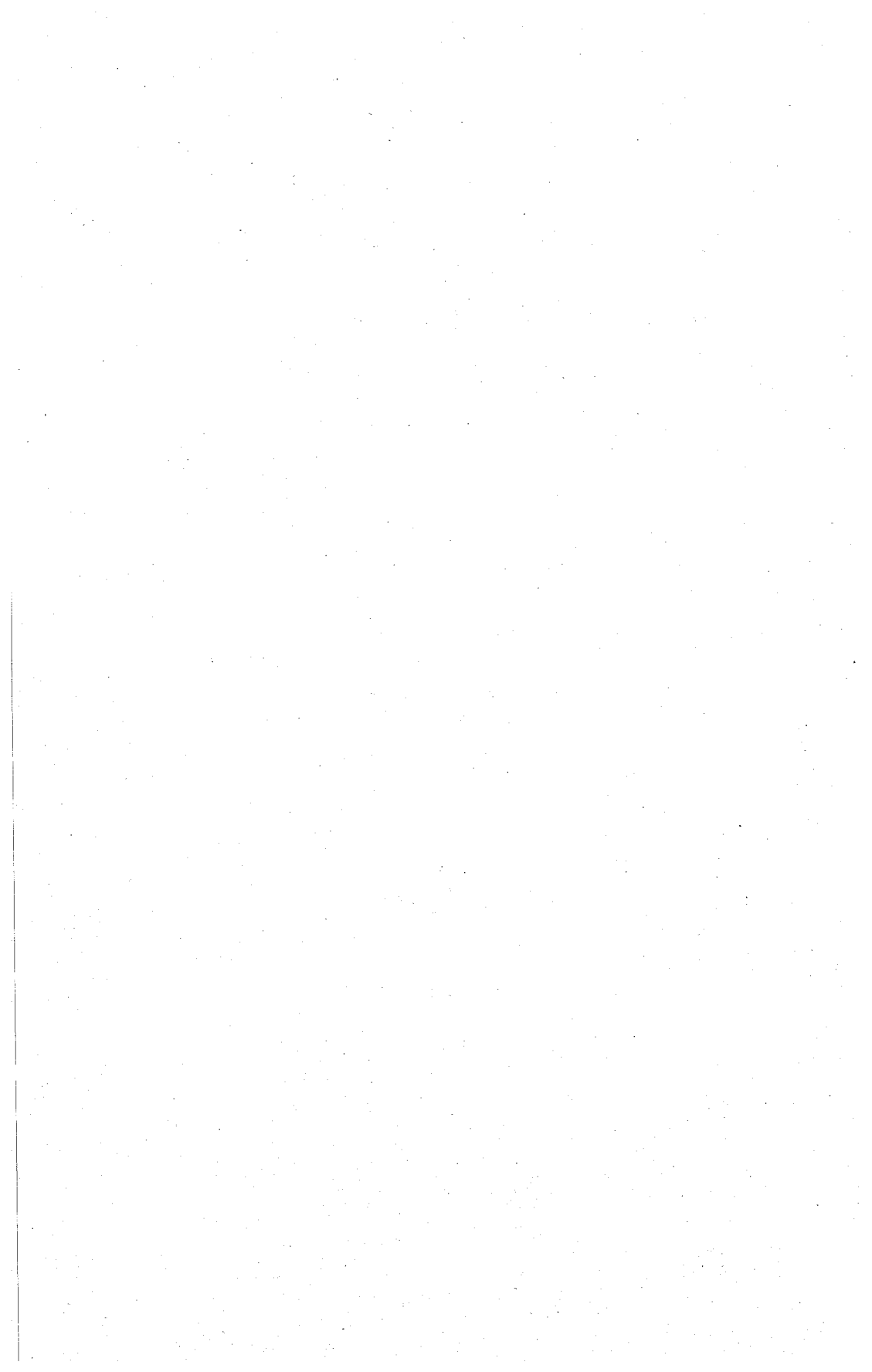
220 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 336; Tusi, *el-Fihrist*, 208; Necaşi, *Rical*, 2/316; Lecne, *Mucem*, 2/128

221 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 298.

222 İbn Murteza, *Tabakat*, 44; Ebu Zehra, *Tarihu'l Cedel*, 213.

223 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 285-6; Osman Aydınlı, *Farklılaşma Süreci*, 14; et-Tabersi, *el-İhticâc*, II/381-385.

224 Osmaniler, 36/656'da öldürülmesinden sonra Halife Osman'ın Mısır'da ortaya çıkan taraftarlarının ismidir. Bu kişiler, Muaviye taraftarı olmayıp Hz. Osman'ın meşru halife olduğunu, katilinin tel'in edilmesi gerektiğini düşünen ve Hz. Ali'yi desteklemeyen kişilerdir. Bkz. Watt, *Teşekkül*, 90-1. Osmanîye ismi, Cahız (ö.255/869) ile irtibatlıdır. Cahız, Osmanîye'yi Rafıza'ya karşı savunur. Osmaniler, Hz. Ali'nin Rafizilerce haksız yüceltilmesine karşı dururlar. Watt, *Teşekkül*, 207-8; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara, 2002), 33.



Şiî Kaynaklarda Ali B. Ebî Tâlib ve Fatıma Mushafı

Mehmet ATALAN*

ABSTRACT

Mushaf of Ali b. Ebî Tâlib and Fatimah in the Sources of the Shia. It is important to note that the issue of the mushaf of Ali b. Ebî Tâlib is neither based on inference nor is it a matter of belief but it is rather a historical and well-researched fact, and if there exists any dispute over this issue, it is regarding certain details and the eventual fate of this mushaf. Most of the narrations indicate that Imam Ali mushaf was compiled on the basis of the order of the revelation of the surahs. However, there are differing views as regards the contents of the mushaf had whether it contained only the revealed text or the al-nuzul and the nasikh and mansukh. In one tradition it is said that Fatimah, after the Prophet passed away, used to write what she was told that would happen to her descendants and stories about other rulers to come. Fatimah recorded those information, which was kept in her family of Imams, and was called The Mushaf of Fatimah. But, The Mushaf of Fatimah is not a part of Quran. It does not have anything to do with Shari'ah and the religious practices.

KEYWORDS: Quran, Mushaf of Ali b. Ebî Tâlib, Mushaf of Fatimah.

GİRİŞ

Mushaf, iki kapak arasında ciltlenen sayfalara verilen isim olarak tarif edilmektedir. İslami literatürde ise, Allah tarafından Hz. Peygamber'e gönderilen Kur'an'ın, yazılıp iki kapak arasında cem edildiği kitabın adıdır.¹

Bazı Şiî kaynaklar, Ali b. Ebî Tâlib'in halifeliği ve hilafetin Fatıma'dan devam eden soyuna ait olduğu Şeklindeki iddialarını en güçlü delillerle destekleyebilmek için Kur'an'ın tahrif edildiğini veya bilinçli bir eksiltmeye tabi tutulduğunu iddia ederek alternatif Mushaf'lar gündeme getirmişlerdir. Yani Şia'nın Kur'an'a yönelik bu yaklaşımının temelinde, onların imamet inancı yatmaktadır. İmameti dinin merkezinde bir inanç konusu olarak kabul eden

* Dr., Fırat Ün. İlahiyat Fakültesi.

1 Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr(711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1375-1376/1955-1956, IX/186; Celaluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyutî(911/1505), *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, el-Mektebetu's-Sakafiyye, Kahire 1941, I/89; Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî(1205/1790), *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut trz., II/161.

Şii kaynaklar,² bununla ilgili olarak Kur'an'da ayetler aramışlar, bu iddialarını destekleyecek somut ayetler bulamayınca da, Kur'an'ın tahrif edildiğini ve gerçek Kur'an'ın daha kapsamlı ve farklı olduğunu iddia etmişlerdir.³ Çünkü Şii imamet nazariyesi, "Ali b. Ebî Tâlib'in, Hz. Peygamber'den sonra nass ve tayinle halife olduğu ve imametın kıyamete kadar onun Fatıma'dan olan soyundan çıkmayacağı"⁴ esasına dayandırılmıştır. Hatta imamete olan ihtiyaç konusunda son derece ıleri gidip imameti ilahi bir makam olarak kabul etmişler, onu nübüvvet gibi görmüşlerdir.⁵ Bu sebeple Kuleynî, imamet-risalet bağıını Kur'an vasıtasıyla kurmak istemiş,⁶ kendi imamet görüşünü temellendirmek ve ona dini bir içerik kazandırmak için Kur'an ayetlerini yorumlamış ve bir çok ayet ve sûrenin tahrif edildiğini iddia etmiştir.⁷

İlk dönem Şii kaynaklarda, Kur'an ancak Ali ve oğulları tarafından cem' edildiği, Kur'an, Resûlullah'a nazil olduğu şekliyle onlar tarafından bir araya getirildiği, Kur'an'ın, aslı itibarıyla on yedi bin ayet olduğu, Fatıma Mushafı'nın elimizdeki Kur'an'dan üç misli büyüklükte olduğu, Beyyine Sûresi'nde adı geçen Kureys'ten yetmiş kişinin isminin çıkartıldığı ve yine Ehl-i Beyt'in fazileti ile ilgili sûre ve ayetlerin de çıkartılmış olduğu rivayet edilmektedir.⁸

Kur'an'ın tahrifiyle ilgili iddiaların, İslâm'ın daha ilk asrında gündeme gelmeye başladığı görülmektedir. Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye(100/718), tahminen 75/694 ile 80/699 yılları arasında bir tarihte yazdığı *Kitâbü'l-İrcâ* isimli eserinde bu konuya işaret etmektedir. Ona göre Sebeiyye'nin iddialarından birisi de, Allah'ın nebisinin Kur'an'ın onda dokuzunu gizlediğini ıleri sürmeleri idi.⁹ Bu tarihlerden başlayarak IV./X. yüzyıla kadarki Şii âlimler

- 2 Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde geniş bilgi için bkz., Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXII (1992), 89-110, 90-92; Cemil Hakyemez, "İtikadî Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II:4 (2003), 73-74.
- 3 Krş. Sakıp Yıldız, "Şîa'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkında Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (1982), Erzurum, 45-69, 57; Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, Çev., Salih Akdemir., Ankara 2000, 34.
- 4 Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, 15.
- 5 Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahî(300/912) ve Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî(301/913), *Şii Fırkalar*, Çev., Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, 89-90.
- 6 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Kuleynî(329/940), *Usûl mine'l-Kâfi*, I-II, Tahran 1389, I/195.
- 7 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, I/239-240. Kur'an'ın tahrifi ile ilgili bkz., İhsan İlahî Zahir, *Şîa'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, Çev., Sabri Hizmetli ve Hasan Onat, Ankara 1984, 68-139.
- 8 Bkz. el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, I/228, 239; I/414; II/ 631, 634; İbn Ebî Zeyneb Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm en-Nu'mânî(360/971), *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. Ali Ekber el-Ğıffarî, Tahran trz., 318-319; Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî el-Bağdadî Şeyh Müfîd(413/1022), *İrşâd*, Beyrut 1975, 356. Ayrıca bkz., W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, Çev., Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, 65.
- 9 Geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, İlk Mürcîî metinler ve Kitâbü'l-İrcâ, *AÜİFD.*, XXXVII (1998), 317-331, 327-328.

arasında kabul gören tahrif iddiası, özellikle el-Kummî(307/919) ve Kuleynî(329/940-41) gibi alimlerce derlenen rivayetler aracılığıyla sonraki yüzyıllara intikal ettirilmiştir.¹⁰ Bu anlamda hicri dördüncü ve beşinci yüzyılın ortalarına kadar eser telif eden diğer birçok Şîî âlimi de, tahrif konusuna ilgiyle yaklaşarak, iddialarını ispat etmek amacıyla pek çok rivayet uydurmanın yanında, Kur'an ayetlerini de tevil etmişlerdir.¹¹ Diğer taraftan, bu tür tahrif iddialarına sarılanlar, Şîa içerisinde Ahbarîler¹² diye nitelenen ve Kuleynî gibi alimlerin mensup olduğu rivayetçi ekoldür. Usulî diye nitelenen Şeyh Müfid(413/1022) ve Şerif el-Murtaza(436/1044) gibi Kelâmcılar ise, Kur'an'da herhangi bir eksilmenin söz konusu olamayacağını iddia etmişlerdir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, ilk dönem Şîî rivayetlere göre, Ali b. Ebî Tâlib ve Ehl-i Beyt'i öven birçok ayet Kur'an'dan çıkartılmıştır¹³ ve Peygamberin vefatından sonra, Kur'an masum olmayanlar tarafından toplandığı için, toplama işinin tam vakıalara mutabık olması mümkün değildir.¹⁴

Şîî kaynaklarda bu konuyla ilgili olarak gündeme getirilen ve daha çok Ca'fer es-Sâdik'a nispet edilen diğer bazı rivayetler de şu şekildedir: "Eğer halk, Kur'an'ı nazil olduğu üzere okusaydı kesinlikle iki kişi arasında ihtilaf söz konusu olmayacaktı,"¹⁵ "Eğer Kur'an nazil olduğu gibi Ali b. Ebî Tâlib'in tefsir ve tertibi ile okunsaydı bizim adımızı Kur'an'da bulacaktınız"¹⁶ ve "Bizim Kaim'imiz Mehdi kıyam ettiğinde, Kur'an'ın, nazil olduğu gibi okutulması için çadırlar kurduracak. Zira Kur'an, bugünkü tertip ve düzenin dışında, bambaşka bir halde olacaktır."¹⁷

Şîîler, fırkalarının aslı olan Ali b. Ebî Tâlib'in, Hz. Peygamberin halifesi oluşu inancını ispat edebilmek için, ilk kaynak olarak telakki ettikleri Kur'an'ın ayetlerini zoraki tevillere tabi tutmak durumunda kalmışlardır. Bu tevillerin

10 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfî*, I/228, 239-240; Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Kummî(307/919), *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, I/10-11, II/451. Krş., Momen Moojen, *An Introduction To Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, London 1985, 81, 173.

11 Mesela bkz. en-Nu'mânî, *Kitâbu'l-Gaybe*, 318-319; el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II/451. Şîa'nın Kur'an'a bakışı ile ilgili bkz., Hasan Onat, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, 415-439, 433-435.

12 Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîas'ında Düşünce Ekoller Ahbârîlik*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.

13 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfî*, I/239. Ayrıca bkz., Watt, *Kur'an'a Giriş*, 65.

14 Allâme Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'an*, I-XX, Tahran 1379/1959-60, XII/109-110.

15 el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, II/451; Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî(1110/1698), *Bihâru'l-Envâr*, II. Baskı I-CX, Beyrut 1983, 92/48.

16 el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 92/55.

17 Muhammed b. Hasan b. Ferruh es-Saffâr(290/902), *Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fi Fedâilî Âli Muhammed*, Mektebet-ü Ayetillah Mer'aşî Necefi, Kum trz., 193; el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfî*, II/263; en-Nu'mânî, *Kitâbu'l-Gaybe*, 318-319; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 356; Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ b. Mahmûd Feyz-i el-Kaşânî(1090/1679), *el-Mehecce'tü'l-Beyzâ*, y.y., trz., II/263.

inandırıcı olabilmesi için, hem Hz. Peygamberi hem Ali'yi ve hem de diğer imamları vasıta yapmışlar, kaynak olan eserlerinde, onları ağızlarından bazı ayetlerin tefsir ve tevili mahiyetinde çeşitli hadisler uydurmuşlardır.¹⁸

Şîa'nın tahrif ile ilgili görüşlerinden biri de, Ali b. Ebî Tâlib'in Kur'an'ı cem etmesi ve bu cem edilen Ali Mushafı'nın mevcut Kur'an'da bulunmayan bazı ayetleri ihtiva edip etmemesi etrafındaki münakaşalardır. Yine benzer şekilde ve muhtemelen aynı kaygılardan dolayı gündeme getirildiği anlaşılan Fatıma Mushafı etrafında da birtakım tartışmalar söz konusudur. Şîa, ortaya koyduğu batını yorumlarla dilediklerine ulaşmak için Kur'an'da gelişigüzel tasarruflarda bulunmak ve bazı hurafeleri Kur'an'a sokmak durumunda kalmıştır. Ali b. Ebî Tâlib'in ve sonra gelen imamların imametini ve onlara sevgi ve dostluk, muhaliflerine ve düşmanların buğzu imanın asıllarından bir asıl kabul ettiler. İmamlara itaata ve onların bütün mahlûkattan faziletli olduklarına inandılar. Bu esasları bir inanç esasları kıldıktan sonra, bu görüşlerin ışığında Kur'an'ı ele aldılar. Daha da ileri giderek, Kur'an'da geçen her medih ve sena ayetlerini imamlara ve onları sevenlere, bütün kötüleme ve azarlama ayetlerini de imamlarına muhalif olanlara ve düşmanlarına tahsis ettiler. Şîi kaynakların pek çoğunda, Kur'an'ın tahrif edilmesi ve bazı ayetlerin tağyir edilmesi hakkında gulatı teyit eden ifadeler kullanılmıştır. Biz bu makalemizde, Şîi kaynaklarda hareketle öncelikle konuyla ilgili üretilen rivayetleri tespit edip, Şîi kaynaklarda Ali b. Ebî Tâlib ve Fatıma Mushafı hakkında bazı değerlendirmelerde bulunacağız.

I. ALİ B. EBİ TÂLİB MUSHAFI

Kur'an'ın cem' edilmesi ile ilgili olarak Şîa'nın naklettiği bazı rivayetlerde, Kur'an'ı toplama işinin Ali b. Ebî Tâlib'e mahsus kıldığı yolunda nakiller söz konusudur. Şîi kaynaklar böyle bir mushafın varlığından ve bazı özelliklerinden söz etmişlerdir. Bu nedenle Ali b. Ebî Tâlib'in Mushafı'yla ilgili pek çok rivayet bulunmaktadır.

Bu rivayetlere göre, Kur'an Hz. Peygamber'in sağlığında cem' edilmiştir. Hz. Peygamber döneminde birçok sahabenin Kur'an'ı cem' ettiğini söyleyen Hicri VI. asır Şîi müfessirlerinden et-Tabressî, "Abdullah b. Mes'ud ve Ubey b. Ka'b, Kur'an'ı Hz. Peygamberin huzurunda birçok kez hatmetmişlerdir; bunların tamamı biraz düşünme ile Kur'an'ın kesinti ve dağınıklığa uğramaksızın cem' edilip tertip edildiğine delildir"¹⁹ ifadesini kullanmaktadır. Yani ona göre Kur'an, Hz. Peygamber döneminde cem' edilmişti. Ancak Kur'an'ın Resûlullah döneminde bugünkü gibi bir mushafta toplanmış olduğuna gösterilen fazla

18 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecri Yayinevi, I-II, Ankara 1996, I/400. Bu ayetlerin tefsir ve tevili için bkz., el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, II/619, 627-628, 631-634; el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I/22-23, 179, 391; Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî (VI/XII. asır), *İhticâc*, Necef 1966, 353-354.,

19 Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî (548/1153), *Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, I-X, Beyrut 1415/1995, I/15.

delil bulunmamaktadır. Diğer bir Şîî âlim Tabatabaî'ye göre, Kur'an'ın Resûlullah'ın döneminde bugünkü anlamda toplanmış olması imkânsızdır. Bir kısım sahabenin Kur'an'ı cem' etmiş olması bazı sûre ve ayetlerin tertibinden öteye geçmez. Kur'an'ın bir kitap şeklinde telif edilmesi ve Mushaf olarak bir araya getirilmesi ise, kesinlikle Resûlullah'ın vefatından sonra olmuştur.²⁰

Bazı Şîî kaynaklara göre, Kur'an'ın toplanması konusu, tahrif iddialarıyla doğrudan ilgilidir. Çünkü tahrif iddialarını ileri sürenler, daima Kur'an'ın toplanmasıyla ilgili rivayetleri delil göstermişlerdir. Onlara göre Kur'an, Ali b. Ebî Tâlib tarafından cem' edilmiştir. Daha sonra imamlar, veraset yoluyla ondan Kur'an'ı almışlardır. Tebdil ve tahriften uzak olan sahih Kur'an budur. Onlarda Ehl-i Beyt'e taalluk eden sarih hususlar hazfedilmiştir.²¹

Ali Mushafı'nın cem'iyle ilgili belli başlı Şîî rivayetler şunlardır: "Hiçbir insan bütün Kur'an'ı topladığını iddia edemez. Kur'an ancak Ali b. Ebî Tâlib ve Ehl-i Beyt tarafından toplanabilmiştir. Bunların dışında Kur'an'ı Resûlullah'a nazil olduğu şekliyle bir araya getirdiğini iddia eden yalancıdır."²² "Kur'an, Hz. Peygamber zamanında sahifelerde ve kişilerin hafızalarında dağınık bir haldeydi. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Ali b. Ebî Tâlib onu ayetlerin iniş sırasına göre toplayıp düzenlemiştir."²³ Bu olayın ise şu şekilde geliştiği ifade edilir: Peygamber Ali'ye yanında bulunan Kur'an ile yatağının başucunda parçalar halinde bulunan sahifeleri bir araya getirmesini, böylece Kur'an'ın da Tevrat ve İncil gibi bozulmasına engel olmasını buyurdular. Sonra Ali bu sahifelerin hepsini sarı bir bez parçasına sarıp mühürlenmiş (Sahifetü's-Sufra)²⁴ ve şunları söylemiştir: Bundan sonra bunları toparlayıncaya kadar sırtıma aba almayacağım. O günden sonra Kur'an'ı toplayıncaya kadar yanına gelenleri üzerine aba giymeden karşılaşmıştır.²⁵ Sonra bu isteğini yerine

20 et-Tabâtabâi, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, XII/120.

21 Geniş bilgi için bkz., Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh el-Kummi(329/940), *el-İmâme ve't-Tebîra*, Kum 1985, 38-39.

22 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, I/228. Ali Mushafı ile ilgili geniş bilgi için bkz., Ekrem Berekât el-Âmilî, *Hakikatu Mushafı Fatıma inde's-Sîa*, Dar'ü's-Safve, Beyrut 1997/1418, 143-158.

23 Şerefuddîn Amilî Abdülhüseyin, *el-Müracaat*, thk., Hüseyin Razî, Beyrut trz., 411. Ancak Hakîm, *el-Müstedrek*'inden şöyle naklediyor: "Kur'an üç defa toplatıldı. İlki, Peygamber'in huzurunda, dağınık şekilde bulunan ayetler -Peygamber'in emriyle- belirli sürelerde bir araya getirilip düzene koyuldu. İkincisi, Ebu Bekir zamanında daha önceden deri, taş, ağaç ve kemik levhalar üzerine yazılı olan Kur'an'ı onun zamanında sayfalar üzerine yazılmaya başlandı. Üçüncü toplatılma işlemi de surelerin düzene sokulması olup, bu da Osman zamanında yerine getirilmiştir." Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. el-Beyyî' el-Hâkim en-Nisâbüri(404/1014), *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, Dar'ul-Marifet, Beyrut 1990, II/228. Ayrıca geniş bilgi için bkz., es-Suyutî, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, el-Mektebetü's-Sakafiyye, IV/126-130.

24 Her ne kadar Sahife ile Camia ayrı şeyler imiş gibi görünüyorsa da, rivayette Camia peygamberin Ali'ye yazdığı bir Sahife olarak tanımlanmaktadır. el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, I/238. Bundan ötürü Camia'nın, Sahife'nin bir benzeri olduğunu söylemek mümkündür.

25 el-Kummi, *Tefsiri'l-Kummi*, II/451; Reşidüddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Mâzenderânî İbn Şehr Aşûb(588/1192), *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, I-III, Necf 1375/1956, II/40-41;

getirebilmek için üç gün evde oturmuş, Kur'an'ı yazdıktan sonra da onu alıp Peygamber Mescidine getirerek halka sunmuş ve ardından şöyle demiştir: “İşte bu Kur'an'dır; Hz. Peygamber'in vefatından sonra ben onu toplamakla meşgul oldum ve şimdi onu size getirdim.” Bu rivayetlerin devamında Ali b. Ebî Tâlib'in, Hz. Peygamber'in vefatından sonra uzlete çekilip, namaz vakitleri haricinde insanlar arasına karışmadığı ifade edilmektedir. Bir başka rivayette ise Ali b. Ebî Tâlib'in, uzlet esnasında cem ettiği mushafı insanlara gösterdiği ve gerçek mushafın bu olduğunu ilan ettiği rivayet edilmiştir. Ancak, halkın “bizim ona ihtiyacımız yoktur” demesi üzerine, Ali'nin de onu eve geri götürdüğü iddia edilmektedir.²⁶

Buna benzer başka bir Şii rivayette de şöyle açıklanmaktadır: “Hz. Peygamber'in vefatından sonra, onun emri üzerine Ali b. Ebî Tâlib, Kur'an'ı Muhacir ve Ensar topluluğuna getirip sunmuştur. Ebû Bekir ve Ömer bu mushafı açınca kabilesinin ayıplarını görmüş ve Ömer kalkıp şunları söylemiştir: ‘Ey Ali, onu geri götür, bizim ona ihtiyacımız yoktur.’ Ali b. Ebî Tâlib de onu alıp götürmüştür. Sonra Ömer, Zeyd b. Sâbit'i çağırarak, “Ali'nin bize getirdiği Kur'an'da, Ensar ve Muhacirlerin suç ve ayıpları vardır. Biz ise Kur'an'ı kendi bildiğimiz şekilde toplamak ve böylesi şeyleri ondan atmak istiyoruz” demiştir. Zeyd, bu teklifi kabul etmiş, ancak “Eğer ben sizin istediğiniz gibi Kur'an'ı yazdıktan sonra Ali b. Ebî Tâlib, toplamış olduğu Kur'an'ı ortaya koyarsa, bu planınız ne olacak?” diyerek düşüncelerini dile getirmiştir. Ömer, çaresinin ne olduğunu sorunca da, Zeyd; “Siz daha iyi bilirsiniz” diye cevap vermiştir. Ömer, onu öldürmek ve ondan kurtulmaktan başka çare yoktur demiş ve Halid b. Velid'e onu öldürmesini emretmiş; fakat Halid bunu yapmamıştır. Ömer hilâfete geldiğinde Ali'den, yazmış olduğu Kur'an'ı -onda değişiklikler yapmak için- istemiş. Ali, onu elde etmenin mümkün olmadığını söylemişti. Ali, “ben, hüccet size tamamlansın ve mazeret yolu kapansın ve kıyamet günü biz görmedik veya bilmiyorduk demeyesiniz diye onu Ebû Bekir'e gönderdim. Bu Kur'an'a benim haleflerim ve evlâtlarımdan başkası el süremeyecektir” demiştir.²⁷

Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalâni İbn Hacer(852/1448), *Fethu'l-Bârî*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1379, IX/10; Feyz-i el-Kaşânî, *el-Mehecce'tü'l-Beyzâ*, II/264; el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 92/48.

26 es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, 196; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk(381/991), *Şiî İmâmîyye'nin İnanç Esasları*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara 1978, 101; Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm(385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1994, 45-46. Ebû Mansûr et-Tabersî, *İhticâc*, 1/27. Ayrıca bkz., el-Meclisî, *Bihar'ul-Envar*, 92/43. el-Ya'kûbî buna benzer başka bir rivayette şu ifadeleri söylemektedir; “Ali b. Ebî Tâlib, Peygamberin vefatından sonra Kur'an'ı toplamış, devenin sırtına yükleyip getirmiş ve ‘Bu benim topladığım Kur'an'dır,’ demiştir. Ali b. Ebî Tâlib, Kur'an'ı yedi cüzde toplamıştı. Birinci cüz sırasıyla, Bakara, Âl-i İmran, Nisa, Maide, En'am, Âraf ve Enfal sûreleri ile başlıyordu ve her cüz on dört ile on sekiz sureyi kapsamıştı. Her cüz başlangıç sûresinin adını almıştı. Bunların toplamında da üç sûre kalemden düşmüştür.” Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî(292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1960, II/22-23.

27 Ebû Mansûr et-Tabersî, *İhticâc*, 81, 155-156. Ayrıca bu rivayetler için bkz., el-Meclisî, *Bihar'ul-Envar*, 92/43.

Ali b. Ebî Tâlib'in bir mushaf tertip ettiğinden Şif olmayan kaynaklar da bahsetmektedir.²⁸ Rivayete göre Muhammed b. Sirin, İkrime'den şöyle nakletmektedir: "Ebu Bekir'in hilâfetinin ilk günlerinde Ali b. Ebî Tâlib evde oturup Kur'an'ı toplamakla meşgul oldu." Ben İkrime'den: "Acaba o zaman aynı nüzul sırasına göre başka bir Kur'an da yazılmış mıydı?" diye sordum. "Eğer cinler ve insanlar hepsi bir araya gelselerdi böyle bir Kur'an vücuda getiremezlerdi" cevabını verdi. İbn-i Sirin diyor ki: "Bu mushafı araştırmaya koyuldum; Medine'ye mektup yazdım, ancak ona ulaşamadım."²⁹

Benzer bir rivayette İbn-i Cezzî Kelbî şöyle yazıyor: "Kur'an, Hz. Peygamber zamanında sahifelerde ve kişilerin hafızalarında dağınık bir hâldeydi. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Ali b. Ebî Tâlib onu ayetlerin iniş sırasına göre toplayıp düzenledi. Bu değerli kitapta saklı nice ilimler vardı; ama ne yazık ki elimizde değil."³⁰

Âlûsî de bunlara benzer şu ifadeleri söylemektedir: Hz. Ali'nin Kur'an'ı cemettiği hakkında varid olan haberlerin bir kısmı zayıftır. Bir kısmı da mevzudur. Sahih olanlar ise Ali b. Ebî Tâlib'in Kur'an'ı bir mushaf halinde cemettiğine değil, göğsünde cemettiğine halledilmelidir.³¹

Şif âlim et-Tabersî, Ali'nin Mushafı'nın kabul görmemesinin nedenini şu şekilde açıklamaktadır: Ebû Bekir, Kur'an'ı açtığında Muhacir ve Ensar'dan bazılarının yanlış davranışlarının bu kitapta yazılı olduğunu görmüş; ancak maslahata uygun olmayacağı korkusuyla onu reddetmiştir.³² Kur'an'da tahrif olduğunu iddia edenlere göre, Ali'nin Mushafı ile diğer mushaf arasında farklılıklar olmasaydı, Ali b. Ebî Tâlib, bir araya getirdiği mushafı Müslümanlara göstermezlik etmezdi.³³

Kuleynî'den nakledilen diğer bir rivayete göre ise bu mushaf, Cebrail'in semadan getirdiği gerçek Kur'an'dır. Elimizdeki Kur'an'dan farklıdır. Yine Kuleynî'nin Cafer es-Sadık'dan rivayet ettiğine göre, Peygamber'e vahiy olarak indirilen Kur'an, on yedi bin ayetti. Elimizdeki Kur'an'da ise 6263 ayet vardır. Diğerleri Ali'nin topladığı şekilde Ehl-i Beyt nezdinde koruma altındadır.³⁴

28 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd(236/850), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut trz., II/338; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe(276/889), *Kitâbü'l-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Tahâ Muhammed el-Zeyni, I-II, Kahire 1967, I/19; es-Suyutî, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, I/17.

29 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/338; Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekki el-Heytemî(974/1567), *es-Savâiku'l-Muhrika fi'r-Reddi ala Ehlil-Bid'ai ve'z-Zındıka*, Dar'ut-Tabaet'il-Muhammediyye, Kahire trz., 126.

30 İbn-i Cezzî el-Kelbî, *et-Teshil li Ulumi't-Tenzil*, y.y., trz., I/4.

31 Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî(1270/1854), *Rûhu'l-Ma'ânî fi Tefsiri'l-Kur'an'il-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX(15 ciltte 30 cilt), Beyrut trz., I/22. Ayrıca bkz., es-Suyutî, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, I/77.

32 Ebû Mansûr et-Tabersî, *İhticâc*, 227. Ayrıca bkz., el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 92/ 42-43.

33 et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, XII/120.

34 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, I/111, 414. Ayrıca bkz., Abdulhamîd Hibetullah b. Muhammed b. el-Hüseyn İbn Ebî'l-Hadîd(655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belağa*, I-VI, Kahire trz., I/27; Mûsâ b. Fâtuma et-Tatarî Mûsâ Cârullah, *el-Veşîa fi Nakdi Akâidi Şîa*, Dârul-Kütübü's-Selefiyye, Kahire 1982, 23.

Kuleynî, Kur'an'da bazı ayetlerin, bazı kısımlarının çıkarıldığını da bildirmektedir: “Kim Allah'a ve peygamberine (Ali ve sonraki imamların velayeti hususunda) itaat ederse, büyük bir kurtuluşa erişmiş olur”³⁵ şeklinde nazil olduğunu Ca'fer es-Sâdık'a nispetle rivayet etmiştir.³⁶ Başka bir rivayette de “Eğer kendilerine verilen öğüdü yerine getirirlerdi, onlar için hem daha hayırlı hem de (imanlarını) daha pekiştirici olurdu”³⁷ ayetini “kendilerine verilen (Ali hakkındaki) öğüdü yerine getirirlerdi, onlar için hem daha hayırlı hem de (imanlarını) daha pekiştirici olurdu” şeklinde indiğini söylemektedir.³⁸

Şii kaynaklarda, bu mushafın masum imamlar tarafından birbirlerine miras bırakıldığı ve şimdi de Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin yanında olduğu ve zuhur ettiği zaman³⁹ onu halka sunacağı iddia edilmektedir.⁴⁰ İbn Babeveyh el-Kummî de onu teyid eder şekilde, Cebrail'in Ali b. Ebî Tâlib'e verilmek üzere Hatem diye isimlendirilen ayrı bir kitap getirdiğini, Ali b. Ebî Tâlib'den sonra Hasan b. Ali'nin bu kitabı aldığını ve her imamın kendisinden sonraki imama bu kitabı vererek imamların onunla amel ettiğini iddia etmiştir.⁴¹

Abdullatif el-Kazravânî'ye göre, Ali b. Ebî Tâlib'in topladığı ve kendisinden sonraki imamlara veraset yoluyla intikal eden Kur'an sahihtir. Onun dışındaki Kur'anlarda ise tebdil ve tağyir vaki olmuştur. Kuşkusuz Allah Kur'an'ın tahrif edileceğini önceden biliyordu. Bu yüzden Ehl-i Beyt'in faziletleri, imamet ve velayet gibi dinin temellerini Kur'an'da sarih bir şekilde ifade etmekle kalmadı, aynı zamanda bu temel meselelerin, lafızların batınî tevillerden anlaşılmasını sağlayacak bir yol da gösterdi. Bu itibarla Kur'an tebdil ve tağyire uğrasa bile insanlar sorumluluktan kurtulamazlar. Çünkü Kur'an Ehl-i Beyt'in faziletleri, imamet gibi temel meselelerin tevillerini insanlara göstermeye devam etmektedir.⁴²

Muhammed el-Horasanî de Kur'an'ın tahrife ve tağyire maruz kaldığını ifade eden Ehl-i Beyt kaynaklı haberlere dikkat çekerek, rivayetlerin tahrife delalet etmediklerine iddia etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁴³

35 33. Ahzâb, 71.

36 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, II/372.

37 4. Nisa, 66.

38 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, II/395. Bu şekilde daha pek çok misalleri görmek mümkündür. Bu hususta bkz., İsrâ, 89, Kehf, 29, Bakara 23, 59 gibi ayetlerdeki Ali b. Ebî Tâlib hakkında olduğunu iddia etmektedirler. Bu ayetlerin yorum hakkında geniş bilgi için bkz., el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, II/284, 294, 296.

39 İmamîyye Şiasına göre Muhammed el-Mehdî Kıyamet gününe yakın zuhûr edecektir. Geniş bilgi için bkz., Cemil Hakyemez, “Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2004, III:5(2004), 136.

40 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, II/263; Ebû Mansûr et-Tabersî, *İhticâc*, 228; el-Meclisî, *Bihârul-Envâr*, 92/243.

41 el-Kummî, *el-İmâme ve't-Tebstra*, 38-39.

42 Bu gibi rivayetler için bkz., Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Beyrut 1976, II/77, 157-159, 191.

43 S. Muhammed el-Horasanî, *Beyanû's-Seade fi Makamatil-İbade*, Tahran 1344, I/19, II/398.

Öte yandan, son devir Şii âlimlerinden Meclisî'nin rivayeti şöyledir: "Mushafların çeşitliliği Osman döneminde bir hayli arttığı için Talha, Ali'den, önceleri halka sunmuş olduğu Kur'an'ı niçin tekrar halka sunmadığını sordu. Ali bu soruyu cevapsız bıraktı. Talha soruyu tekrar edip; benim cevabımı vermedin diye üsteleince, Ali b. Ebî Tâlib şöyle buyurdu: "Ey Talha, kasıtlı olarak cevap vermedim. Acaba halkın bu okuduklarının hepsi Kur'an mıdır, yoksa onda Kur'an'dan olmayan bir şey de var mı?" Talha; "Hepsi Kur'an'dandır" dedi. Ali; "Eğer bu kitabı alıp onunla amel edecek olursanız, ateşten kurtulmuş ve cennettekilere karışmış olursunuz" buyurdu. Talha; "O hâlde, bu Kur'an bana yeterlidir" dedi."⁴⁴

Şia'nın alternatif Mushaf iddialarına yönelmesinin, onların siyasi tavırlarından kaynaklandığını ifade etmiştik. Bundan dolayı bazı Şif alimler, imamlarla ilgili birtakım ayetlerin olması gerektiğine hükmetmişler, sahabe hakkındaki olumsuz tavırlarının da sonucu Kur'an'dan bazı ayetlerin çıkarıldığı fikrine ulaşmışlardır.⁴⁵ Çünkü en mutedil kabul edilen müfessirler bile Ali'nin imamet ve velayeti, imamların masumlğu gibi Şii inançları ispatlamak için Kur'an ayetlerinden istidlale bulunmaktan kaçınmamışlardır.⁴⁶ Buna dayalı olarak bazı ayetler Şia'yı övecek şekilde yorumlanmıştır. Örneğin Şia, "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Bunu ancak akıl sahipleri anlar"⁴⁷ ayetindeki *bilenler*'in kendileri olduğunu, *bilmeyenler*'in de düşmanları olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁸ Şii kaynaklarda buna benzer birçok ayette Ali ve çevresinin kastedildiği,⁴⁹ imamet ve velayetin Kur'an'la sabit olduğu,⁵⁰ on iki imamın tayini ve Ehl-i Beyt'in faziletleri hakkında olduğu⁵¹ ve Ali ve oğullarının övüldüğü⁵² ileri sürülmektedir. Bu anlamda ayetlerin Ali ve taraftarları hakkında nazil olduğu iddia edilmektedir. Ali'nin imamlığı ve velayeti gibi hususlarda, ayetlerin tevil edildiğine dair örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Söz konusu kaygılardan yola çıkan Şii alimler, "Velâyet" ve "Nüreyn" adlarında iki sûrenin Hz. Ali'nin Mushafı'nda bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Hz. Peygamber ve Hz. Ali'den iki nur diye söz edilen sözde Nüreyn Süresi'nde, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamberden sonra en önemli konumda olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Güya Osman b. Affân, mushafları yaktırdığında Ali ve Ehl-i Beyt'in

44 el-Meclisî, *Bihar'ul-Envar*, 92/42.

45 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 1/111; el-Kummî, *el-İmâme ve't-Tebşira*, 38-39. Ayrıca bkz., el-Meclisî, *Bihar'ul-Envar*, 92/42.

46 et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, 1/201-202; et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, 1/299-300.

47 39. Zümer, 9.

48 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 1/49.

49 44. Duhân, 41; 39. Zümer, 53; 4. Nisa, 59, 83; 6. En'am, 158.9. Tevbe, 94. Bütün bu ayetlerin Ali ve Ehl-i Beyt'i hakkında olduğu şeklindeki rivayetler için bkz., el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 1/311, 314, 318; Şeyh Sadûk, *Kemâtu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, Kum 1405, 29, 612; Ebû Mansur et-Tabersî, *el-İhticac*, 117, 139, 253, 380.

50 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 1/412; Şeyh Sadûk, *Kemâtu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, 612.

51 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 1/332.

52 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 1/282.

fazileti hakkındaki Nureyn Süresini Kur'an'dan çıkartmıştır.⁵³ Şii kaynakların birçoğu bu tür iddiaları kabul etmiyorsa da Ahbariler'den bazılarının Kur'an'a alınmayan sûrelerin varlığına dair bazı rivayetler naklettikleri de bir vakiadır.

Kırk bir ayetten mürekkep olduğu ileri sürülen Nureyn Süresindeki sözde ayetler, ilk defa 1842 tarihinde Fransız Garcin de Tassy tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Ondan bir sene sonra 1843 Kazan Üniversitesi öğretim üyelerinden Mirza Alexandre Kazem-Beg'in aynı mecmuuda buna dair bir tenkit ve tahlil yazısı çıkmıştır.⁵⁴

İkinci uydurulmuş sûre ise, yedi ayetten ibaret olduğu iddia edilen "Velâyet" sûresi'dir. Güya bu sûre, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olmasından, Ali ve imamlara gösterilmesi lazım gelen hürmetten ve itaatten bahseder. Yazma halinde bulunan bu nüshanın ihtiva ettiği uydurulmuş ayetler, İran'da misyonerlik yapmış bulunan W. St. Clair Tisdall tarafından 1913 yılında İngilizceye tercüme edilmiştir. Mütercim, bu elyazmasının yaklaşık 200-300 yıllık olduğunu da belirtmektedir.⁵⁵

Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye verilen *Nureyn* tabiri Tusi'den sonra, yani VII. asırlarda görülmektedir. Kur'an'dan çalınmış birtakım kelime ve ibarelerden müteşekkil bu uydurma sûrenin, Kur'an'ın o ahenkli üslûbu ve belagati karşısında ne kadar kötü bir tezat arz ettiğini görmek için onu okumak yeterlidir.⁵⁶ Hindistan'da Calcutta'da 1809'da ilk olarak yayınlanan bu eser, *Dabistan-i Madhahib* adıyla Farsça anonim olarak Moğullar döneminde Hindistan'da 1055/1645 ve 1068/1658 tarihleri arasında ortaya çıkarılmıştır. Bu eserde, Kur'an metninde olmayan iki sûrenin varlığından bahsedilmektedir.⁵⁷ Velâyet sûresi'nin bulunduğu elyazmasında ayetlerin üzerine Farsça tercüme yapılmıştır. Bu sûrelerde Kur'an'la çok sayıda uzlaşmalar yanında, gözden kaçırılmayacak ölçüde, lügat, üslup ve içerik ayrılıkları göze çarpmaktadır.

53 Geniş bilgi için bkz., M. S. M. Saifullah, "Surah al-Walayah & Surah al-Nurayn: Their Authenticity & Literary Style", *Islamic Awareness, All Rights Reserved*, Islamic Awareness, All Rights Reserved, 8th December 2005, <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/forgery.html>, 1-8, 1.

54 M. S. M. Saifullah, "Surah al-Walayah & Surah al-Nurayn: Their Authenticity & Literary Style", 3. Nureyn Süresinin aslı için bkz., <http://www.answering-islam.org/Quran/Miracle/nurain.html>.

55 Saifullah, "Surah al-Walayah & Surah al-Nurayn: Their Authenticity & Literary Style", 3.

56 Geniş bilgi için bkz., Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, 35, 36.

57 Saifullah, "Surah al-Walayah & Surah al-Nurayn: Their Authenticity & Literary Style", 2-3. Muhibbuddin Hatib, *Dabistan-i Madhahib* adlı eserin Muhsin Fani el-Keşmiri tarafından yazıldığını belirtmektedir. Velâyet Süresini Müsteşrik Noldke, *Târihü'l-Masanif*, isimli kitabında (II/102), *Debistan Mezahib*'den nakletmiştir ve el-Asyaviyya el-Fransiyye gazetesinde 1342 senesinde 431-439 sayılarında neşretmiştir. Bu hususta geniş bilgi için bkz., Muhibbuddin Hatib, *Şiilik-İsnâaşeriye Dini Esaslarının Görünen Çizgileri*, İstanbul 1985, 5-6. Ayrıca bkz., Ebû Muaz Seyfullah Erdoğmuş, *Ehl-i Sünnet ve Oniki İmam*, Ankara 2003, 56-58. *Dabistan*, Muhtelif dinleri ve bilhassa Hindistan'ın XI/XVII. yüzyıllardaki dini vaziyetini tasvir eden Farsça bir eserin adıdır. *Dabistan* hakkında geniş bilgi için bkz., J. Horovitz, "Debistân", *Millî Eğitim İslam Ansiklopedisi*, III (1997), 304.

Bu sûrelerdeki kullanılan kelimeler, üslup ve muhtevası açısından uydurma oldukları açıkça görülmektedir.⁵⁸

Yukarıda aktarmış olduğumuz tüm bu iddialara rağmen, Şîa'nın en önemli âlimlerinden Şeyh Sadûk(380/991), Seyyid el-Mürteza(436/1044), et-Tûsî(460/1067) ve et-Tabersî(548/1153) gibiler ise, Kur'an'da tahrif olduğu iddialarına katılmamışlardır. Ayrıca Feyz-i Kâşânî(1091/1679) ve Hur el-Âmilî(1104/1693) gibi çağdaş Şîi âlimler tarafından da, Kur'an'ın tahrif edilemeyeceği konusunda da ifadeler vardır. Şeyh Sadûk'a göre Ali b. Ebî Tâlib, Kur'an'ı halkın yanına götürüp şunları söylemiştir: "Biz inanıyoruz ki, Allah'ın Peygambere indirdiği Kur'an şu iki kapak arasında bulunan kitaptır. Bir harf dahi ondan azaltılıp çoğaltılmamıştır. Meşhur olduğu üzere surelerin sayısı 114'dür. Kur'an'ın bundan daha fazla olduğu iddiasını bize nispet edenler yalan söylemektedirler."⁵⁹ Devamında Şeyh Saduk, "Kur'an'dan başka birtakım konular da vahyedilmiştir ki, eğer Kur'an'ın yanına konulsaydı, on yedi bin ayeti geçerdi. O, bu sözden sonra bir örnek de getirmek suretiyle bu açıklamaların vahiy olduğunu, ama Kur'an'dan bir ayet olmadığını"⁶⁰ ifade ediyor. et-Tusî ise, *Tefsir*'inde tahrif iddialarına şöyle cevap vermektedir: "Muhakkak Kur'an, Peygamber'in doğruluğunu gösteren büyük bir mucizedir. Belki o mucizelerin en büyüğü ve en meşhurdur." "Kur'an'da tahrif olduğu iddiası, asılsızdır. Zira, Kur'an'a eklemeler yapıldığı görüşünün batıl olduğu hususunda icma ve ittifak vardır. Kur'an'ın eksiltildiği hususuna da zahiren Müslümanlar muhalefet etmiştir. Eksik olduğunu söylemek de yine Müslümanların mezhebine aykırıdır. Mezhebimize göre sihat bakımından doğru olanı budur."⁶¹ Bununla beraber bu Şîi alimlere göre, Ali b. Ebî Tâlib, Kur'an'ı, Mekki ayetleri Medenî ayetlerden önce, nesh olunmuş ayetleri nesheden ayetlerden önce yazmak suretiyle her ayeti olması gereken yerde yazmıştır. Yani ne bir sûre, ne de bir ayet hatta ne de bir kelime Kur'an'a eklenmiştir.

Tabersî ise Kur'an'ın bütünlüğü hakkındaki görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Kur'an'da ziyade ve noksanlık meselesi tefsirde uygun olmayan bir şeydir. Kur'an'daki ziyadelik herkesçe batıldır. Oadaki noksanlık iddiası ise dostlarımızdan bir cemaat ve haşeviyye-i ammeden bir kavim, Kur'an'da değişiklik ve noksan olduğunu söylemiştir. Mezhebimizin ileri gelenlerine göre, sahih olan görüş bunun tersidir."⁶² Tabersî, burada tahrifin olmadığını söylerken, "Allah ve Resûlüne eziyet edenlere, Allah dünyada ve ahirete lanet

58 W. St. Clair Tisdall, "Shi'ah Additions To The Koran", *The Moslem World*, III (1913), 227-241, 229. Naklen, Saifullah, "Surah al-Walayah & Surah al-Nurayn: Their Authenticity & Literary Style", 4. Bankipore'daki elyazması Velâyet Süresi'nin aslı için bkz., Saifullah, "Surah al-Walayah & Surah al-Nurayn: Their Authenticity & Literary Style", 4.

59 Şeyh Sadûk, *Şîi İmâmîyye'nin İnanç Esasları*, 101.

60 Şeyh Sadûk, *Şîi İmâmîyye'nin İnanç Esasları*, 100.

61 eş-Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî(460/1067), *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Necef 1960, I/3.

62 et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, I/15.

etmiştir”,⁶³ ayetini tefsir ederken, mezhebi görüşlere ağırlık vermiş “Ali’ye verilen eziyet Allah’a ve Resûlüne verilmiş gibidir” şeklinde Şii kaynaklı bir haber nakletmiştir.⁶⁴

Benzer diğer bazı kaynaklar, Kur’an’da herhangi bir eksiltme veya artmaya kabul etmeseler de onlara göre Hz. Ali’nin topladığı bir mushaf vardır; onun diğer Kur’an’dan farkı da, kendinin katmış olduğu tefsirinden kaynaklanmaktadır.⁶⁵ Ali b. Ebî Tâlib’in gerçekten bir mushaf tertiplemediği kabul edilse bile, Kur’an’ı nüzul sırasına göre toplamış ve ondaki nasih ve mensuhu, umum ve hususu, mutlak ve mukayyedi, muhkem ve müteşabihi, azimet ve ruhsatı, sünnet ve adabı belirlemiş, nüzul sebeplerine işaret etmiş ve anlaşılması zor olan yerlere açıklamalar getirmiştir. Yani onlara göre Ali b. Ebî Tâlib tarafından toplanmış Kur’an, daha çok bir tefsir niteliği taşımaktadır.⁶⁶

Şeyh Müfid elde bulunan Kur’an ile Ali’nin Mushafı’nı şöyle karşılaştırıyor: “Kur’an’ın bir kelimesi bile noksan değildir. Ali’nin Mushafı’nda olan ayetlerin manalarının tefsir ve tevili, Kur’an’ın nüzul sırasına göre düzenlenmiş olup, bugünkü Kur’an’dan atılmıştır. Bu tefsir ve açıklamaların Kur’an’ın bir cüz’ü olmadığı, ancak vahiy kanalıyla geldiği bir gerçektir.”⁶⁷

Ebu’l-Kasım el-Hûfî de, Ali’nin, bugünkü Kur’an’dan farklı düzene sahip başka bir mushafının olduğunu kabul etmektedir. Yalnız ona göre, bunlar kesinlikle Kur’an’ın aslından bir tahrif veya eksiltmeye delâlet etmemektedir. Sözün doğrusu şudur ki, bu zikredilen fazlalıklar, tevil ve tefsir unvanıyla Allah’ın kelâmının yorumları veya bazı ayetlerin açıklanması amacıyla vahyolunmuş sözlerdir. Rivayetlere göre, Ali’nin fazladan yazdıkları, ayetlerin tevil veya tefsirinden ibaretti. Hiçbir rivayet, bu fazlalıkların da ayet olduğuna delâlet etmemektedir. Bazı rivayetlerde bunları iddia edenlerin, Ali’nin Mushafı’nda isimleriyle zikredildiği nakledilmiş ise de, bu ifadelerden maksat, bu grubun isimlerinin ayetlerde değil, tefsir bölümünde zikredilmiş olmasıdır.⁶⁸

Kur’an’ın tahrif edildiğine karşı çıkan bu gibi kaynaklar olmasına rağmen, Hicri XI. asır Şii tefsir âlimlerinden Molla Muhsin el-Kâşânî, Seyyid Abdullah Alevî; XII. asır âlimlerinden Mevla Abdullatif Kazrânî, XIV. asır âlimlerinden Sultan Muhammed Horasanî Kur’an’ın tahrif edildiğini iddia etmişlerdir. Hatta XIII. asır Şii âlimi Hüseyin b. Muhammed Tabresî, tahrifle ilgili olarak *Faslu’l-*

63 33. Ahzap, 57.

64 et-Tabersî, *Mecmau’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’ân*, VII/370.

65 et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri’l-Kur’ân*, I/3; et-Tabersî, *Mecmau’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’ân*, I/15.

66 Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn ve Temâmu’n-Nîme*, 284; Ayrıca bkz., Şerefuddin Amilî, *el-Müracaat*, 411. Hz. Ali’nin Tefsirdeki Yeri hakkında bkz., Nurettin Turgay., *Hz. Ali ve Tefsirdeki Yeri*, İlâhiyat Yay., Ankara 2004.

67 Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât fi’l-Mezâhibi’l-Muhtârât*, nşr., Hibetuddin eş-Şehristânî, Tebriz 1364, 55. Krş., Moojen, *An Introduction To Shi’i Islam*, 81.

68 Ebu’l-Kasım el-Hûfî, *el-Beyan*, Dar’uz-Zehra, Beyrut trz., 223-225.

Hitâb fi Âdemi Tahri'îl-Kitâb adlı eser telif etmiş ve bu eser 1289'da İran'da basılmıştır.⁶⁹

Şia, elimizdeki Kur'an'ın dışında var olduğunu iddia ettiği söz konusu mushaftan başka, benzeri diğer bazı metinlerden de bahseder. Onların, mushafın dışında Ali'ye izafe ettikleri kitaplardan biri de *Ali'nin Sahifesi'dir*. Bu sahifenin çok öz olarak yazılıp, Ali'nin kılıcının kılıfında saklı olduğu iddia edilmiştir.⁷⁰ Yine, hadisçiler arasında meşhur olan *Ali'nin Kitabı* adıyla başka bir kitaptan daha bahsedilir ki, birçok rivayette bu eserden de söz edilmiştir. Bu kitap, Sahife, Camia, Cefr, Sahife-i Camia ve Sahifetü's-Sufra gibi adlarla zikredilmiştir. Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen rivayete göre Camia, boyu Resûlullah'ın karışı ile yetmiş karış olan, Resûlullah tarafından parça parça yazdırılan, Ali b. Ebî Tâlib'in sağ eli ile yazdığı ve kendisinden sonra on iki imama miras kalan bir kitaptır. İçerisinde yaralama diyetine kadar, helal ve haramla ilgili olarak insanların ihtiyaç duyduğu her şey bulunan ve büyük-küçük her hükmün yazılı olduğu bir sahifedir.⁷¹ Şii kaynaklarda şöyle naklediliyor: "İlim bize mahsustur. Biz ilim ehliyiz. Bütün bilimler bizim yanımızda korunmuştur. Kıyamete kadar olacak her şeyin hükmü, Hz. Peygamber'in imlası ve Ali'nin hattı ile yazılmış olarak bizim yanımızda mevcuttur."⁷²

Ahbar'da aktarılan bir rivayette Ebû Haşim'in, Ali b. Ebî Tâlib'e ait olduğu iddia edilen "Sarı Sahife"yi, vefatından önce Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. Abbas'a teslim ettiği zikredilir. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin, bu sayfayı babasının ilminden istifade amacıyla Hasan ve Hüseyin'den aldığı, ölümü yaklaşınca da oğlu Ebû Haşim'e verdiği nakledilir. Rivayet, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'in, Abbasoğulları kastedilerek, "Onların elinde ilimden bir şey var mıdır?" sorusuna verdiği cevabı içerir. Buna göre Ebû Cafer, "Evet, onların elinde Ali b. Ebî Tâlib'e ait olan *Sarı Sahife* vardır" der ve Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Hasan ve Hüseyin'e gelerek "Siz ikiniz bensiz babama mirasçı oldunuz. Ben Resûlullah'ın torunu değilsem de, babanızın oğluyum. Hayatım üzerine yemin ederim ki, bana göre siz üstünsünüz ve bunda yalan yoktur. Babamın bana karşı hissettiği sevgisine binaen ondan topladıklarınızdan bana biraz veriniz" dediğini ve bunun üzerine Hasan'ın Hüseyin'e "Ey kardeşim! O, bizim kardeşimiz ve babamızın oğludur. Babamızın ilminden ona bir şey ver, dediğini söyler. Hüseyin'in de ona içinde Horasan'ın siyah bayraklarına işaret eden *Sarı Sahife*'yi dediğini ilave eder. Bu Sahife'de, bu bayrakların ne zaman ve nasıl açılacağı, alametlerinin ne

69 Geniş bilgi için bkz., Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/406.

70 Muhammed Cevâd Celâli el-Hüseynî, *Tevhidü Sünneti's-Şerife*, Mektebetu A'lâm'ul-İslâm, Kum trz., 52-61.

71 es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, 1/346-347; el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 1/339-341. Ayrıca bkz., el-Hüseynî, *Tevhidü Sünneti's-Şerife*, 62-76; Seyyid Hüseyin Yûsuf el-Mekki, *Akidetü's-Şiâti Fî'l-İmâmi's-Sâdık ve Sairi'l-Eimme*, Beyrut 1987, 52-53; Cârullah, *el-Veşia fi Nakdi Akâidi Şia*, 98; Şerefüddin Amilî, *el-Müracaat*, 411.

72 Ebû Mansûr et-Tabersî, *el-İhticac*, 155; el-Meclisî, *Bihar'ul-Envar*, 44/100.

zaman gerçekleşeceği ve onlara hangi Arap bölgelerinin yardım edeceği, bu dava için ayaklanacak olan önde gelen kişilerin isimleri, sıfatları ve bunların adamlarının ve onlara tabi olacakların özellikleri yazılıdır. Muhammed b. el-Hanefiyye, bu Sahife'yi ölene kadar korumuş, ölümünden hemen önce de oğlu Ebû Haşim Abdullah'a bırakmış, o da bunu Muhammed b. Ali b. Abdillab b. Abbas'a devretmiştir. Bu devir sırasında Muhammed, yanlarında oynayan ve henüz dört yaşında olan oğlu İbrahim de bulunduğu bir sırada, Ebû Haşim'e şöyle demiştir: Ey amcaoğlu! Beni Haşim'in bayraklarının bahsi geçtiği şeyde, biz Abbasoğulları için bir nasip var mıdır?" Ebû Haşim ise, "Bu iş, Peygamberimizin Ehl-i Beyt'inden sizden başka kimedir ki?" Muhammed'in de "Ey kardeşim, bu nasıl oluyor" demesi üzerine, "Bu çocuğu, yani İbrahim'i görmüyor musun? Bu iş ona ulaşp gelişinceye ve bu kavmim, yani Beni Ümeyye'nin, ondan çekinerek onu öldürmelerine kadar o bu işin sahibidir. Senin Abdullah ve Ubeydullah adında iki oğlun daha olacak. Bunlar iki hükümdar olacaklar ve hâkimiyet onların nesilleriyle devam edecektir."⁷³

Bu sahife, Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Peygamber zamanında yazdığı ve devamlı olarak kılıcının kınında taşıdığı bir hadis Sahife'siydi. Güya bizzat Ali b. Ebî Tâlib'in belirttiğine göre bu Sahife, diyete dair hükümlerle düşman elindeki bir esir kurtarmanın yolları, bir kâfir için Müslüman'ın öldürülemeyeceği, Medine'nin Harem bölgesi sınırları gibi konulardaki hadisleri ihtiva etmekteydi.⁷⁴

Bütün bu rivayetler gösteriyor ki, Ali b. Ebî Tâlib'in Mushafı, Ali'nin kitabı, Camia ve Sahife, benzer endişelerden dolayı ayrı ayrı iddialarla gündeme getirilen rivayetlerdir. Bu kitaplardan hiçbirinin ne zaman yazıldığı kesinlikle belli değildir. Sadece sarı sahifenin Hz. Peygamber zamanında yazıldığı, hatta o Ali b. Ebî Tâlib tarafından imla edildiği hakkında Şîî rivayetler vardır.

Bütün bu rivayetlere baktığımızda Ali b. Ebî Tâlib'e nispet edilen bu mushafın günümüze kadar gelmemesi birçok problemi beraberinde getirmektedir. Şîî rivayetlere göre bu mushaf, son imam Muhammed b. Hasan el-Mehdi'nin elinde bulunmaktadır. Salim b. Seleme'den nakledilen bir rivayette şöyle denmektedir: "Bir kişi Ca'fer es-Sâdik'ın yanında Kur'an okuyordu. Ben ve Ca'fer es-Sâdik, Kur'an'dan diğer insanların okuduklarından olmayan bir takım harfler işittik. Bunun üzerine Ca'fer es-Sâdik "Böyle okumaktan sakın ve Kaim'in kıyamına dek halkın okuduğu gibi oku. O gün geldiğinde Kur'an gerektiği gibi -Ali'nin Mushafı'nda olduğu üzere- okunacaktır."⁷⁵ Yine Tabersî'den yapılan bir rivayete göre, On İkinci İmam ortaya çıktığında, içinde kıyamete kadar bütün Şîa'nın isimlerinin bulunduğu bir sahife olacaktır.⁷⁶ Boyu Resûlullah'ın karışı ile yetmiş

73 (Müellifi Meçhul), *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fihî Ahbâri'l-Abbâs ve Veledihî*, thk. Abdulazîz Dûrî, Abdulcebbar Muttalibi, Beyrut 1971, 184-185.

74 Geniş bilgi için bkz., Şerefuddin Amilî, *el-Müracaat*, 411; el-Hüseynî, *Tevhidü Sünneti's-Şerife*, 62-76; el-Mekkî, *Akîdetü's-Şîâti fî'l-İmâmî's-Sâdik ve Sairi'l-Eimme*, 52-53.

75 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfî*, 1/633.

76 Ebû Mansûr et-Tabersî, *İhticâc*, 223; el-Meclisî, *Bihar'ul-Envar*, 92/43.

kariş olup, Resûlullah tarafından parça parça yazdırılan, Ali b. Ebî Tâlib'in de sağ eli ile yazdığı ve kendisinden sonra On İkinci İmam'a miras kalan Camia isminde bir kitap mevcuttur.⁷⁷ Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Peygamber'in vefatından sonra cem ettiği mushafın ne olacağı hakkında ise Ömer'e verdiği cevapta, "Benim Ehl-i Beyt'imden Kaim el-Mehdi kıyam ettiği zaman bu mushafı açığa çıkaracak, halkı ona uymaya mecbur edecek ve sünnet bu temel üzerinden icra edilecektir, demektedir."⁷⁸

Görüldüğü gibi bir kısım Şii kaynakların, Kur'an'da tahrif bulunduğunu söylemelerinin esas gayesi, dinin esaslarından saydıkları imamet meselesini, Kur'an ayetleriyle ispat etmektir. Bu temel görüşlerinin doğru kabul edilmesi, ancak Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasıyla mümkün olabileceğinden, onlar görüşlerini bu şekilde temellendirmeye çalışmışlardır. Bu yüzden Ali'nin imametini Kur'an'da bulamadıkları için, Kur'an'ın tahrif edildiğini, değiştirildiğini, birçok ayetin ondan çıkarıldığını ve birçok hükmün düşürüldüğünü iddia ettiler. Bu anlamda Şia inancına göre bu mushaf, masum imamların yanında bulunan, bir imamdan diğerine –Muhammed b. Hasan el-Mehdi'ye kadar- intikal eden, imamdan başka hiç kimsenin haberdar olmadığı imamet ilimlerinin bir bölümü konumundadır. Bununla da imamet teorilerine altyapı oluşturmak istedikleri dikkatlerden kaçmamaktadır.

II. FATIMA MUSHAFI

Şia tarafından kabul edilen Mushaflardan diğer biri de, Fatma Mushafi'dır. Kuleynî'nin aktardığı bir rivayete göre Fatma Mushafi, Kur'an'ın üç katı büyüklüğündendir. Onda sizdeki Kur'an'dan bir harf dahi yoktur.⁷⁹ Bu mushaf, Resûlullah'ın vefatı ile hüzünlünen Fatıma'yı teselli için Allah'ın melek aracılığı ile gönderdiği vahiyleri işiten Ali b. Ebî Tâlib'in kaydettiklerinden oluşmakta ve helal harama dair hiçbir şeyi içermemekte,⁸⁰ sadece Fatıma'nın Hüseyin oğullarından torunlarının, başına gelecek olayları kapsamaktadır.⁸¹ Ancak Fatıma Mushafi'ndan, Cebrail vasıtasıyla Allah'ın gaybe ait hadisleri Fatıma'ya bildirdiğini kabul etmek; İslâm'ın, üzerine bina edildiği vahiy hakkında ciddi tehlikeleri de beraberinde getirmektedir. Bu tehlikenin farkına varmış olmalılar

77 es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, 1/346-347; el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 1/339-341. Ayrıca bkz., el-Hüseyinî, *Tevhidü Sünneti's-Şerife*, 62-76; el-Mekkî, *Akâidetü's-Şifâti Fî'l-İmâmî's-Sâdik ve Sairi'l-Eimme*, 52-53; Cârullah, *el-Veşâa fi Nakdi Akâidi Şia*, 98; Şerefuddin Amilî, *el-Müracaat*, 411.

78 Ebû Mansûr et-Tabersî, *İhticâc*, 81, 155-156; el-Meclisî, *Bihar'ul-Envar*, 92/43.

79 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 1/240. Fatıma Mushafi hakkında geniş bilgi için bkz., el-Âmilî, *Hakikatu Mushafi Fatıma inde's-Şia*, 66-142.

80 es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, 1/346-347; el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 1/346-347. Ali kendi mushafını bitirdikten hemen sonra, Fatıma için bir kitap yazdı. Bu kitap, Fatıma evlâtlarınca "Mushaf-ı Fatıma" adıyla bilinmektedir. Bu Mushaf birtakım meseller ve hikmetli sözlerden ibarettir. Geniş bilgi için bkz., Şerefuddin Amilî, *el-Müracaat*, 411.

81 el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 1/348-350. Ayrıca bkz., es-Seyyid Hâşim el-Hüseyinî, *Siretü'l-Eimme'ti'l-İsna Aşera*, Menşuratu Daru't-Taaruf, Beyrut trz., 1/96-97.

ki, bazı Şîî âlimler, bu mushafın Fatıma'nın, babasından hayatı boyunca duyduklarına dair tuttuğu notları⁸² ve Peygamberin Ali'ye yazdırdıklarını⁸³ içeren şeyler olduğuna dair izahlar yapmak zorunda kalmışlardır.

Bu mushafın içinde şer'i hükümlerin -özellikle cezaların- ayrıntılı bir şekilde bulunduğu, kıyamete kadar gelecek bütün idarecilerin adlarının ve meydana gelecek olayların kaydedildiği söylenmektedir.⁸⁴ Kuleynî'nin Ca'fer es-Sâdık'a nispet ettiği bir rivayete göre, Peygamber'den sonra, Fâtıma yetmiş beş gün hayatta kalmış, bu zaman zarfında Allah'tan başka kimsenin bilmediği musibetlerle karşılaşmıştır. Allah, Cebrail'i Fâtıma'ya göndererek teselli etmiş ve taziyelerini bildirmiş, babası hakkında bilgi vermiş, zürriyetinin başından geçenleri bildirmiştir.⁸⁵

Aslında, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu rivayet de, Ali b. Ebî Tâlib'e atfedilen mushafın farklı versiyonlarda gündeme getirilmiş diğer bir şekli olarak düşünülebilir. Mutedil Şîî âlimleri, Fatıma Mushafı'nı kabul etmekle beraber bu mushafın bir Kur'an olmadığını ve eldeki Kur'an'da noksanlık bulunmadığını belirtirler. Bundan başka Fatıma'nın elinde bulunan, kendisiyle Ali b. Ebî Tâlib ve daha sonra gelecek vasilerin adlarının yer aldığı bir sayfadan da söz edilmektedir. es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*'ında Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivayetlere dayanarak, Fâtıma'nın Mushafı'ndan maksadın, hadis ve yorumlarıyla ilgili bir kitaptan ibaret olduğunu, o zaman böyle kitaplara da mushaf denildiği için bazılarının bunu Kur'an'la karıştırdıklarını, bu mushafta bir ayetin bile bulunmadığını ortaya koymuştur.⁸⁶

Kur'an'ın tahrif edildiğini iddia eden şahısların birçoğunun dayanağı, Şîa'nın kabul ettiği hadis kaynak kitaplarındaki rivayetlerdir. Birçoğu da Beni İsrail'de meydana gelen her şey, Muhammed'in ümmetinde de meydana gelecektir⁸⁷ hadisine dayanarak Tevrat ve İncil'de tahrif olduğu gibi, Kur'an'da da tahrif olacağı iddiasına dayanmaktadır.⁸⁸

82 Rasul Ca'feriyan, *Masum İmâmların Fikri ve Siyasî Hayatı*, Çev. Ca'fer Bayer, Kevser Yay., I-II, İstanbul 1994, 65.

83 es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, I/153-154; el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, I/239-240; İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, III/337; Muhammed Cevad Muğniyye, *eş-Şîa ve't-Teşeyyu'*, Beyrut trz., 63.

84 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir el-Âmilî İbn Rüstem et-Taberî (IV/X.asır), *Delâilü'l-İmâme*, Beyrut 1988, 29-30; el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, I/239-242; Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, ed., A. A. Gaffari, Tahran 1959, 125-129.

85 es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, I/153-154; el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, I/114; İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, III/337; el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 26/41, 22/545-546; el-Meklâ, *Akâidetü'ş-Şîati fi'l-İmâmi's-Sâdik ve Sairi'l-Eimme*, 59; Cârullah, *el-Veşîa fi Nakdi Akâidi Şîa*, 98.

86 es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, I/156, 157, 158, 159. Ayrıca geniş bilgi için bkz., İmâmu Seyyid Muhsin el-Emin el-Hüseynî el-Âmilî, *Ayânu'ş-Şîa*, thk., Hasan Emin, Dâru't-Taarruf, I-XI, Beyrut 1988, I/97-98; Muğniyye, *eş-Şîa ve't-Teşeyyu'*, 63.

87 Ahmed b. Hanbel(241/855), *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1982, V/218.

88 et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, XII/120.

Diğer bazı Şii rivayetlerinden anlaşıldığı üzere, bu mushafta Hz. Peygamber'in vefatından sonra Fatıma'nın yanına gelip kendisine teselli veren ve gaybi birtakım haber ve ilhamlar getiren meleğin söylediği ilimlerden bahsedilmektedir. Bazı Şii rivayetlerde yer aldığı üzere Ca'fer es-Sâdık, Fatıma'nın Mushafı'na dayanarak kendi zamanında vuku bulan bazı olay ve isyanların neticesini beyan etmiştir. Güya o, buna dayanarak Hasanogullarının kıyâmı karşısında uygun bir tavır takınmış ve bu isyanların sonucunu kendilerine haber vermiş, bu isyanların zafere ulaşmayacağını bildirmiştir.⁸⁹

Görüyor ki Fatıma Musafı, birtakım sır ilimleri ile gelecekte Ali ve oğullarının başına gelecek önemli olaylara dair işaret ve bilgileri içerdiği için, on iki imamın istifadesine mahsus bir mushaf olarak algılanmıştır. Güya bu Mushaf, ilahî bir emanet olarak imamlar tarafından bir sonrakine devredilmiş ve sonunda On ikinci İmamın yanında kalmıştır.

Sonuç olarak, Fatıma Mushafı'nın Kur'an olmadığına altı çizilmiş ve hatta Kur'an'ın bir kısmının dahi onda bulunmadığı ve bu kitabın sadece gelecekte vuku bulacak olaylarla ilgili önemli bilgileri içerdiği belirtilmiştir.

SONUÇ

Sonuç olarak Şîa'ya göre, Ali b. Ebî Tâlib'in, bugünkü Kur'an'dan farklı bir düzene sahip ayrı bir mushafı söz konusudur. Her ne kadar bir kısım Şii kaynaklarında Ali Mushafı'nın, bugün elimizdeki Kur'an'dan farklı olduğu şeklinde iddialar ileri sürülmüşse de, önemli bazı Şii âlimler, bu mushafın Sünni ve Şii çevrelerde ortak olarak kabul edilmiş Kur'an'dan farklı olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre söz konusu bu Ali Mushafı'nda, sûreler nüzul sırasına göre tertiplenmiştir. Mensuh ayetler nasih ayetlerden önce getirilmiştir. Onda ayetler hiçbir değişikliğe uğramaksızın dikkatle yazılmıştır. Her bir ayet, harf harf aynen Peygamber'in okuduğu şekilde yazılmıştır. Ayetler Peygamber'in imlası ve Ali'nin hattı ile yazılmıştır. Ayetlerin te'vili onda zikrolunmuştur. Ayetlerin indirilmesinin nerede, ne zaman, ne münasebetle olduğu, ayetten kimlerin kastedildiği gibi bütün özellikleri zikredilmiştir. Bazıları da bu mushafta umum-husus, mutlak-mukayyet, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh, azimet-ruhsat, sünnet ve adab ile ilgili açıklamaların da yazılı olduğunu rivayet etmişlerdir. Ehl-i hak ile Ehl-i batılın kim oldukları, ayrıca Muhacirlerden ve Ensar'dan bazı kimselerin işlediği suçlar da bu kitapta yazılmıştır.

Şii iddialara göre Ali b. Ebî Tâlib'e nispet edilen bu mushaf, Ali b. Ebî Tâlib'in oğlu Hasan'a, ondan sonra da diğer imamlara ve en sonunda da Muhammed b. Hasan el-Mehdi'ye intikal etmiştir; o zuhur edince bu mushafı ortaya çıkaracaktır. Ancak hepsinden önemlisi Ali b. Ebî Tâlib'e nispet edilen bu mushafın varlığı hakkında somut hiç bir bilgi yoktur. Bu da söz konusu rivayetlerin güvenilirliğinin sıhhati hakkında yeterli fikir vermektedir.

89 es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, 1/169. Fatıma Mushafı'nın içeriği hakkında geniş bilgi için bkz., el-Âmilî, *Hakikatu Mushafı Fatıma inde's-Şîa*, 98-100.

Şîa, Kur'an'daki bir kısım ayetlerin, Ali b. Ebî Tâlib hakkında nazil olduğunu iddia eder. Tahrif iddiasını kabul etmeyenler bile, Ali b. Ebî Tâlib'e işaret etmek maksadıyla aynı konudaki rivayetlerle birçok ayeti tefsir etmişlerdir. Tahrifi reddeden eski ve çağdaş Şîî âlimlerin ortak özellikleri, öncelikle Kur'an'a birtakım ilavelerin yapılabileceğini reddederken Kur'an'dan bir takım ayet ya da kelimelerin çıkarılmış olabileceğini iddia etmeleriydi.

Fatıma Mushafı'nın, gaybi haberler, gelecekteki olaylar, devletlerin akıbeti ve Alioğullarının başına gelecek olayları içerdiği iddia edilmiştir. Hatta bu mushafın, olacak işlerin bilgisini de ihtiva ettiği ifade edilmiştir. Ortada varlığı bile bulunmayan böyle bir mushaf hakkında nakledilen bu rivayetlerin de Ali Mushafı ile ilgili olarak rivayet edilenlerden farklı olmadığı açıktır.

Kur'an'ın cemedilmesi konusu, tahrif iddialarıyla doğrudan ilgilidir. Çünkü tahrifi iddia eden Şîî kaynaklar, daima Kur'an'ın toplanmasıyla ilgili rivayetleri delil göstermişlerdir. Bazı Şîî âlimler, imamlarının imameti ve masumluğu gibi Şîî inançlarını doğrulamak gayesiyle Kur'an ayetlerini tahrif etmişlerdir. İmam tayini meselesi, her ne kadar siyasî olsa da, bir akide meselesi olarak ele alınmış, bazı ayetler kasten tahrif edilerek, imametın aslı Kur'an'da aranmış, ispatı cihetine gidilmiştir. Çünkü Kur'an tahrifi ifadesi, ayetlerdeki anlamların çarpıtılması, lafızlarda değişiklik ve Kur'an'a ilave yapılması veya bazı ayetlerin Kur'an'dan çıkartılması gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Fahredden Râzi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri

İbrahim ÇAPAK*

ABSTRACT

The Importance of Fahreddin Razi in the History of Islamic Logic and His Views on Some Matter Concerning Logic. This study explores the importance of Fahreddin Râzis in history of Islamic logic and his views on some matter concerning logic. The importance of Razi lies in his acceptance of the logic as an independent dicipline and also his use of it in Islamic Theology systematically. After dealing with Razi's importance in the history of Islamic logic, we mainly focus on his thought about syllogism, definition, categories and some other subjects of logic. It should be noted that among all these subjects, Theologions opinions about the categories are worth mentioning.

KEYWORDS: Râzi, logic, category, substance, quantity, quality, place, time, position, definition, syllogism, analogy.

Giriş

VI. (XII) yüzyılın en büyük düşünürlerinden bir olan Fahreddin Râzi (ö.1209)¹, kelam, fıkıh usulü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik gibi çağının ilimlerini öğrenip, bu alanlarda eser yazan çok yönlü bir alimdir.²

Râzi, önemli bir Ehl-i Sünnet savunucusudur. O, zamanının hilafetinin Sünni politikasına destek olmak gayesiyle, kelamın yararına felsefeyi sindirmeye çalışmıştır. Nitekim onun eserleri de bu amaca hizmet etmiştir.³ Gazâlî'yi (ö.1111) örnek alan Râzi, hayatı boyunca enerjisini Ehl-i Sünnetle uyuşmayan

* Dr., Sakarya Ün. İlahiyat Fak. Mantık Anabilim Dalı, capakibrahim@hotmail.com

1 Fahreddin Râzi'nin tam ismi ve künyesi Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasan b. Ali'dir. Fakat daha çok İbnü'l-Hatib, İbnü Hatibi'r-Rey, Fahreddin Râzi ve Fahr-i Rey şeklinde bilinir. Râzi, 25 Ramazan 543 (5 Şubat 1149)'da büyük Selçuklu devletinin başkentliğini yapan Rey'de dünyaya gelmiştir (544/1150'de doğduğu rivayeti de vardır). Ailesi aslen Taberistan'lıdır. Râzi, 606/1209 tarihinde Herat'ta vefat etmiştir. (Bk. Süleyman Uludağ, *Fahreddin Râzi*, Ankara 1991, s. 1, 9).

2 Y. Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzi", *DİA*, C. 12., s. 89.

3 Seyyid Hüseyin Nasr, "Fahreddin Râzi" (Çev. Burhan Köroğlu), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (Editör, M. M. Şerif) içinde, İstanbul 1997, s. 328-329.

Keramiyye (bu fırkaların onu zehirleyerek öldürdüğü rivayet edilir) gibi fırkalara karşı yaptığı eleştirilere harcamıştır. Herat'ta Şeyhülislâm olarak tanınan Râzi, belagat ve cedeldeki yeteneğini de kullanarak Ehl-i Sünneti savunmuştur.⁴ Onun, Ehl-i Bid'at'e mensup pek çok kişinin Ehl-i Sünnete intisap etmesini sağladığı rivayet edilir.⁵ Râzi, bir Ehl-i Sünnet savunucusu olduğunu, ancak hasımlarının onu Ehl-i Bidat'ten biri olarak göstermeye çalıştıklarını şu cümlelerle ifade etmektedir: "Düşmanlar ve kuskanç kişiler durmadan bize ve dinimize saldırmakta ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebi üzerine olmadığımızı inanmaktadırlar. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat inancını desteklemek için bunca çaba harcadığımız ve çalışmalar yaptığımız haldé, bilen bilir ki gerek benim, gerekse seleflerimin mezhebi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebinden başka bir mezhep değildir."⁶

Gazâlî'nin, 11. asırda İslâm'ın müceddidi kabul edilmesi gibi, Fahreddin Râzi de 12. asırda İslâm'ın müceddidi olarak kabul edilmiştir. Râzi, birçok yönden ikinci Gazâlî, hatta Aristoteles ve Farabî'den sonra "üçüncü muallim" olarak kabul edilmiştir.⁷ Ayrıca Fahreddin Râzi, Aristoteles geleneğindeki felsefeyi tüm yönleriyle hazmeden ve onu kelamî konularla birlikte sunan çok önemli bir İslâm kelimcisidir. O, felsefeyi kelamda kullanmakla kelama, Aristoteles geleneğine göre bir yön vermiş, bu durum İslâm dünyasında Eş'ariliğin daha çok yayılmasına, Maturidiliğin ise gerilemesine sebep olmuştur.⁸

Gazâlî'nin İslâmî ilimlere, özellikle kelama mantığı sokmasından sonra Fahreddin Râzi, felsefe ile kelamı birleştirmiş, kelamı okumak için felsefeyi de okumak gerekmiştir. Ancak felsefe bağımsızlığını kaybettiği için bir ilerleme kaydedememiş, bu durumdan diğer tecrübi ilimler de etkilenmiştir.⁹ Râzi, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* adlı eserinde yer yer İbn Sina'yı eleştirmekle beraber genellikle onu savunmuş, hatta tıpkı onun gibi atomu red, zamanın ezeli olduğunu kabul etmiş, kelamdan çok felsefeye yönelmiştir. Râzi, daha sonraki dönemlerde yazdığı *Lübâbu'l-İşârât*'ta da bu yolu takip etmiştir. Bu bakımdan onun *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*'si ve *Lübâbbu'l-işârât*'ının Gazâlî'nin *el-Makasidu'l-Felâsife*'sine benzediği söylenebilir. Yine Râzi, İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbihat* isimli eserine yazdığı şerhte sık sık İbn Sina'ya karşı çıkmış ve onun görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Bu nedenle Râzi'nin bu eseri de Gazâlî'nin *Tehafüt*'üne benzetilmiştir. Çünkü Gazâlî'nin yaptığı gibi Râzi de

4 Seyyid Hüseyin Nasr, agm., s. 336-337.

5 Y. Şevki Yavuz, adı geçen madde, s. 90.

6 Süleyman Uludağ, *Fahreddin Râzi*, Ankara 1991, s. 143, (Razi, *İtikadatu fırakı'l-müslimin ve'l-müştikinden*, Kahire, 1979 s. 145-147'den naklen)

7 Seyyid Hüseyin Nasr, agm., s. 327, 330.

8 İbrahim Coşkun, "Nazari Bilgi ve Fahreddin er-Râzi'nin Bilgi Sisteminde Nazari Bilginin Yeri" *Kelamda Bilgi Problemi/ Sempozyum içinde*, Bursa 2003, s. 110. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, agm., s. 330.

9 Fahreddin Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002, *Çevirenin Önsözü*, s., XXXV.

önce İbn Sina'nın bir takım görüşlerini ortaya koymuş, daha sonra da katılmadığı yönlerini eleştirmiştir.¹⁰ Böylece Râzi, bir yandan felsefeyi ve filozofları tenkit ederken, öbür yandan onlara sahip çıkarak anlaşılmasını kolaylaştırmaya çalışmıştır. Birinci tutumu onun kelamcı yanını, ikinci tutumu ise filozof yanını oluşturur. Kelamcı ve filozof olma özelliğini kendisinde birleştiren Râzi, bu tavrı ile kelamcı filozofların ilk temsilcisi olmuştur. Felsefi kelam geleneğini kurduğu için kendisinden sonra dini hayat ve akideler felsefi ve mantıkî dille ifade edilmiştir.¹¹

Hüseyin Atay, Râzi'nin İslâm Sünnî felsefe ve kelamında oynadığı rolü iki noktada toplamının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre;

1. Fahreddin Râzi, Aristoteles geleneğindeki felsefeyi hazmeden ve onu kelama ilk sokan kişidir. Râzi, kelamı Aristoteles geleneğindeki anlama göre felsefeleştirmiş ve başka bir deyimle bu felsefeyi kelamlaştırmıştır. Bunun sonucu olarak felsefe ile kelam Sünnilerde birbiri ile birleşmiştir.¹² Fahreddin Râzi'den sonra onun yolu takip edilmiş, felsefe ayrı bir ekol ve sistem olarak değil, kelam ilmi içinde, onunla mezcedilmiş olarak yer almıştır. Bu durum, felsefenin İslâm dünyasında gerilemesine sebep olmuştur.

2. Fahreddin Râzi, felsefeyi kelama sokmakla, kelama Aristoteles geleneğine göre bir yön vermiştir. Böylece İslâm dünyasını etkilemiş ve Eş'ari mezhebî'nin yayılmasına sebep olmuştur. Özellikle Maturidi mezhebinin bir kenara itilişine ön ayak olmuş, Maturidilerin mezheplerine bağlılıkları sadece kuru bir ikrar ve itiraftan ibaret kalmış, gerekçe ise okudukları ve okuttukları Râzi sistemi olmuştur. Bunun için Maturidilerin en büyük kelamcısı olan Ebu'l-Muin Nesefî (ö.1114) den sonra onun yolunda ve sisteminde kimse yetişmemiştir.¹³

Bu girişte, Fahreddin Râzi'nin Ehl-i Sünnet içindeki önemine kısaca değindikten sonra çalışmamızda Râzi'nin İslâm mantık tarihindeki önemine ve onun mantığın bazı konuları ile ilgili görüşlerine yer vereceğiz, ayrıca onun mantık ve felsefe ile ilgili eserlerini isim olarak zikredeceğiz. Ancak Râzi'nin bazı mantık konuları ile ilgili görüşlerine yer vermemiz temelde *el-Muhassal* eksenli olacaktır. Çünkü Râzi'nin mantığın bütün konuları ile ilgili görüşlerini incelemenin yüksek lisans veya bir doktora çalışması gerektirdiğini düşünüyoruz.

Râzi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi

Gazâlî ile beraber kelam yeni bir yapı kazanarak bir yandan başlangıçtaki felsefe okulu muarızı tavrını korurken, diğer taraftan mantık metodunu, akli delilleri ve bazı felsefi görüşleri bu misyon için kullanmaya başlamıştır. Bu yeni tavır ve metod daha sonraki kelamcıların "felsefi kelam" anlayışının

10 Bk. Süleyman Uludağ, *age.*, s. 30. Bk. Y. Şevki Yavuz, adı geçen madde, s. 90. Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkeri*, İstanbul 1984, s. 12.

11 Süleyman Uludağ, *age.*, s. 73-74.

12 Râzi, *age.*, Çevirenin Önsözü, s., XXXI.

13 Râzi, *age.*, Çevirenin Önsözü, s., XXXII.

temellerini oluşturmuştur. Bu yeni felsefi kelimelerin ustası sayılan Fahreddin Râzi, bir çok konuda meşhur Gazâlî'yi aşmayı başarmıştır. Râzi ile birlikte bu okul, gücünün ve mükemmelliğinin zirvesine ulaşmıştır. Bu sebeple onun eserleri daha sonraki kelimcilerin gerek İcî ve Taftazanî gibi Sünni, gerekse Nasıruddin Tûsî gibi Şii olsun, düşünceleri üzerinde etkili olmuştur.¹⁴ Başlangıçta görüşlerinde filozoflardan ayırt edilemeyen, hatta Gazâlî'ye karşı bazı felsefi görüşlerin (mesela, alemin öncesizliği görüşünün) bir savunucusu olan Râzi, zamanla Eş'arî akidesine sarılarak onun esaslarını savunmayı üzerine almıştır. İlgili bütün felsefi disiplinler bu yeni sistematik kelam tarafından ele alınıp iyice işlenmiştir. Yunan mantığı, özellikle bu mantığın bilgi teorisi dikkatli bir çaba sonucu geliştirilmiş ve bu durum, tabiat nazariyesi ve metafizik ile birlikte kelamın esasını meydana getirmiştir.¹⁵

Râzi'den önceki kelimciler, geniş ölçüde kendi selefleri olan kelimcileri izledikleri ve onların eserlerinden faydalandıkları halde Râzi ve izleyicileri, daha çok Farabi ve İbn Sina gibi filozofların eserlerinden faydalanmışlardır. Bu bakımdan kelam ilmini öğrenmek için felsefe ve mantığı öğrenmeye ihtiyaç duyulmuştur. Kelamın bu özelliği, sonraki kelimcileri Râzi öncesi kelimcilerden ayırıp felsefeye yöneltmiştir. Böylece sonraki kelimcilerin kaynağı, eski kelimcilerden çok filozoflar olmuştur. Bunun sonucu olarak filozofların ilahiyat konusunda ileri sürdükleri görüşlerin dışında fizik, mantık, geometri, aritmetik ve astronomiye ait bazı görüşleri de kelam kitaplarında tartışılmıştır.

Fahreddin Râzi, mantıkta çok önemli bir sistemcidir. O, çalışmalarını Grek mantık eserlerine ve tercümelerine değil, çoğunlukla, temelde Grek mantığına dayanan Müslüman filozofların eserlerine (özellikle İbn Sina'nın eserlerine) dayandırır. Böylece Fahreddin Râzi'nin mantığı, dolaylı da olsa Grek mantığı ile ilgilidir. Ayrıca o, İslâm kelamında mantıki yoğunluğu artıran ilk örnektir. Onun kelam ile ilgili eseri *el-Muhassal*, mantıkla ilgili uzun bir giriş içermektedir. Fahreddin Râzi, sadece bir eleştirmen değil, aynı zamanda bir tercüman ve İbn Sina'nın eserlerinin devam ettiricisidir.¹⁶ Rescher'e göre Râzi'nin orijinalliği, materyalleri organize etmesinde ve tartışmalarında İbn Sina karşıtlarını teşvik etmesinde yatmaktadır.¹⁷ Râzi'nin kelamla metafiziği birbirine katıp karıştırdığını belirten İbn Haldun, onun mantık konusundaki önemine de dikkat çekerek, mantığa yeni bir şekil verdiğini ve talebesi el-Hunci'nin (ö. 1256) bu konuda kendisini takip ettiğini ifade etmektedir.¹⁸ İbn Haldun'a göre kelam âlimleri içinde mantığı bir alet olmaktan çok bağımsız bir ilim dalı olarak kabul eden ilk alim Fahreddin Râzi'dir.¹⁹ Gerçekten de Râzi, Gazâlî'den sonra mantıkla en çok meşgul olan kelimcidir. *Râzi el-*

14 Seyyid Hüseyin Nasr, agm., s. 330.

15 Fazlur Rahman, *İslam*, (Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın) Ankara 1992, s. 135.

16 Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London 1964, s. 183.

17 Nicholas Rescher, *age.*, s. 185.

18 İbn Haldun, *Mukaddime*, Mısır 1957, III, 1141, 1146.

19 Y. Şevki Yavuz, adı geçen madde, s. 90.

Mantıku'l-Kebir, el-Muhtasar fi'l-mantık, (el-âyâtü'l-beyyinât), Risale mine'l-Mantık, el-Mulahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık gibi eserlerde mantık konusunu, tertip itibariyle yeni bir biçimde ele almış, daha sonra medrese hocaları bu şekli takip etmişlerdir. Ayrıca Râzi, cedel ilmine dair *et-Tarîkatü'l-Âlâtiyye fi'l-Hilaf ve'l-Cedel* gibi eserler yazmayı da ihmal etmemiştir.²⁰

Râzi, Gazâlî'nin "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" anlayışını en ileri noktaya kadar götürmüştür. O, mantığa sadece alet ilmi olması vasfıyla bakmamış, onu müstakil bir ilim olarak ele almıştır. İbn Haldun, sonraki kelamcıların mantıktaki metodunu ele alırken şöyle demektedir: "Mantığın istihlamlarını değiştiren kimseler, - yani unsurlarının sıralanışını düzenleyip, bazılarını kaldırıp, bazılarını öncelik verenler - ortaya koydukları şeyden konuşmuşlardır. Onlar, mantığa bir alet olarak değil bağımsız bir ilim olarak baktılar. Bu konuda uzun tartışmalar yaptılar. Bunu ilk yapan, Fahreddin Râzi, ondan sonra da Efdalüddin el-Hunci'dir."²¹ Câbirî'ye göre Râzi'nin *el-Mebahisü'l-Meşrikiyye* isimli eserini metafizik ve tabii ilimlere tahsis edip, mantığı bu kitaba dâhil etmeyişiinin sebebi onun mantığı müstakil bir ilim kabul etmesinden dolayıdır.²² Ancak söz konusu esere bakıldığında mantıkla ilgili konulara rastlamak mümkündür. Örneğin bu eserin özellikle ikinci bölümünde "mümkünlerin kısımları" başlığı altında klasik mantıkta işlenen önemli konulardan biri olan kategoriler uzun uzadıya anlatılmaktadır.²³ Râzi'nin mantık ile ilgili bağımsız eserler yazdığını ileri sürerek onun mantığı bir alet olarak değil, bağımsız bir ilim olarak kabul ettiğini; Gazâlî'nin ise mantığı sadece bir alet olarak kabul ettiğini ileri sürmek de doğru olmaz. Nitekim Gazâlî'nin de mantıkla ilgili bağımsız eserleri mevcuttur. Sonra yukarıda ifade edildiği gibi Gazâlî "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez"²⁴ demekle mantığın evrensel bir ilim olduğunu zaten ifade etmektedir. Dolayısıyla mantığın ilk defa Râzi tarafından bağımsız bir ilim olarak kabul edildiğini ileri sürmek, kanaatimizce isabetli değildir.

Fahreddin Râzi'nin Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri

Konumuz açısından önemli olan Râzi'nin dört bölümden oluşun *el-Muhassal* adlı eserinin birinci bölümü tamamen mantık ile ilgilidir. İkinci bölüm de yine mantıkla ilgili olan vacip, mümkün ve mümteni kavramları çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu bölümde söz konusu kavramlar modal önermeler açısından önemlidir. Ayrıca bu bölümde "mümkün varlıklar" başlığı altında kategoriler

20 Süleyman Uludağ, *age.*, s. 74.

21 Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) İstanbul 2000, s. 625. (Mukaddime III, 1106-1107 den naklen).

22 el-Câbirî, *age.*, s., 625.

23 el-Câbirî, *age.*, s., 622

24 Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Mısır h. 1322, C. I. s. 10; *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfa)*, (Çev. Yunus Apaydın), Kayseri 1994. C. I. s. 11.

incelenmektedir. Üçüncü ve dördüncü bölümler doğrudan mantık ve felsefeyle ilgili olmamakla beraber ele alınış tarzı ve kullanılan kavramlar açısından benzerlikler taşımaktadır. Bizim açımızdan özellikle ilk iki bölüm önemlidir. Râzi, birinci bölümü üç giriş altında incelemektedir. Birinci girişte başlangıç bilgileri yani “tasavvurat ve tasdikat”, ikinci girişte “akıl yürütme (nazar) ve hükümleri”, üçüncü girişte ise “delil ve çeşitleri”ni ele almaktadır. Zikredilen konuları kısaca ele aldıktan sonra ikinci bölümde üzerinde durulan kategorileri incelemeye çalışacağız.

Tasavvur ve Tasdik

Râzi'ye göre, bir şeyi, olumluluğu veya olumsuzluğu hakkında herhangi bir hüküm vermeden, ne ise o olması bakımından, göz önüne getirip düşünmemize *tasavvur* denir. Göz önüne getirip düşündüğümüz şeyin olumluluğu veya olumsuzluğu hakkında hüküm vermemize ise *tasdik* denir.²⁵ Bilindiği gibi tasavvur, tasdik'e ulaşmanın bir ön aşamasıdır. Bu bakımdan klasik mantık kitaplarında ele alınan konular temelde *tasavvurat* ve *tasdikat* olmak üzere ikiye ayrılır. Kavram ve tanım konuları tasavvurat, önerme ve kıyas konuları ise tasdikat başlıkları altında incelenir.²⁶

Râzi, tasavvur ettiğimiz şeylerin iki açıdan bilinemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre ilk olarak, istenilen şey, eğer algılanmıyorsa, o şeyin istenilmesi imkansızdır. Çünkü, bir şey algılanmıyorsa, insan onu arzulamaz. Eğer şuurda varsa, yani algılanabiliyorsa onu istemek anlamsızdır. Çünkü elde olanı istemek anlamsızdır. İkinci olarak da mahiyetin tanımlanması, dört şekilden biri ile yani ya kendisiyle, ya içinde bulunan şeylerle ya dışarıda kalan şeylerle veya içeride ve dışarıda olan şeylerin birleşimiyle olur.²⁷ Şöyle ki:

1. Bir şeyi kendisiyle tanımlamak imkânsızdır. Çünkü tanımlanan tanımlayandan önce bilinmektedir. Bir şeyi kendisi ile bildiğimizde, kendisini bilmemiz, kendisini bilmemizden önce olacağı için, bu mümkün değildir.

2. Bir şeyin, içinde bulunan şeylerle tanımlanması da doğru olmaz. Zira, bir şeyin tanımlanması, ya içinde olan şeylerin bütünü ile olur, ki bu doğru değildir. - Çünkü kendisi, o bütünün aynısıdır. Onun için, o bütünü tanımlama bir şeyi kendisi ile tanımlama olur ki, bu imkansızdır; - veya mahiyeti birleşik olan bir şeyin tanımı ancak cüzlerin hepsinin tanımı ile olacağından, cüzlerinin bir kısmı ile tanımlama imkansızdır. Eğer, mahiyetin bir cüzü, bütünü tanımlayacak olursa, bu cüz, mahiyetin bütün cüzlerini tanımlayacağından kendini de tanımlamış olur ki, bu da doğru olmaz.

25 Râzi, *el-Muhassal* (Nusreddin Tusî'nin telhisi ile birlikte) (tahk. Taha A. Sa'd), Kahire, Trhz., s. 16. Bk. Râzi, *İslâm İnançının Ana Konuları (Meâlimu Usulî'd-Din)*, Çev. Nâdim Macit, Erzurum 1996, s. 23-24; Mohd Farid Mohd Shahrân, “el-Râzi's Works on Logic and Their Influence on Kelâm”, *Al-Shajarah*, 7/2, 2002, s. 275.

26 Bk. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 101.

27 Râzi, *el-Muhassal*, s. 17.

3. Bir şeyin kendisinin dışında kalan şeylerle tanımlanması da mümkün değildir.

4. Dışarıda ve içeride olan şeylerin birleşmesiyle tanımlanmasına gelince, geçen kısımların doğru olmaması, bunun da doğru olmadığını gösterir.²⁸

Buna göre, insan, sadece duyumla algıladığı, acılık ve tat gibi, nefsin yaratılışında bulunduğu, varlığı, birliği, çokluğu tasarlama gibi aklın seçik gördüğü, aklın veya vehmin (hayal) bu kısımlardan meydana getirdiği nesnelere kavrayabilir. Bunların dışında kalanları kavrayamaz.²⁹

Tanım ve Çeşitleri

Tanım, bir kavramın işlemi tayin eden zihin işlemlerine denir.³⁰ Râzi, klasik mantıkçıların yaptığı gibi tanımı tasavvurlarla bağlantılı olarak ele alır. Râzi'ye göre kazanılan (kesbi) ve kazanılmayan tasavvurlar vardır. Kazanılmaya muhtaç olmayan bir tasdik dayandığı her tasavvur, kazanılmaya muhtaç olmamış bir tasavvurdur. Fakat kazanılmış bir tasdik dayandığı tasavvur ise, bazen kazanılan ve bazen de kazanılmayan bir tasavvur olur. Râzi, İslâm mantıkçılarının yaptığı gibi tanımı temelde "had" ve "resm" olmak üzere ikiye ayırır. "Had" öz, "resm" ise ilinti ile ilgilidir.³¹ Eğer, tasavvur cüzlerinin bütünü ile tanımlanırsa ona *tam özel tanım* (hadd-i tam); eğer cüzlerinin bir kısmı ile tanımlanırsa ona da *eksik özel tanım* (hadd-i nakıs) denir. Yine tasavvur sadece özünden dışarıda kalan bir şey ile tanımlanırsa, *eksik ilintisel tanım* (resm-i nakıs), özü bakımından içte bulunan ve dışta kalan nitelikten meydana geliyorsa, buna da *tam ilintisel tanım* (resm-i tam) denir.³²

Râzi, tanım çeşitlerini zikrettikten sonra tanımlanamazlarla ilgili şu bilgileri vermektedir:

a) Kendisinden başkası meydana gelmeyen yani başkasının bileşiminde bulunmayan basit nesne tanımlanamaz ve kendisi ile tanım da yapılamaz. Başkasının birleşiminde bulunan bileşik, hem tanımlanır ve hem kendisi ile tanım da yapılabilir. Fakat, başkasının birleşiminde bulunmayan bir bileşik tanımlanır, ama kendisi ile tanım yapılamaz. Başkasının bileşiminde bulunan basit tanımlanamaz.

28 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 6; *el-Muhassal*, s. 17.

29 Râzi, *el-Muhassal*, s. 18.

30 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 47; İbrahim-Emiroğlu, *age.*, s. 80.

31 N. Öner, *age.*, s. 47.

32 Râzi, *el-Muhassal*, s. 19, Bk. *Lübabu'l-İşârât*, (Thk. Muhammed Şehabi), Tahran 1339, s. 178-179. *Tam özel tanım (hadd-i tam)*, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır. "İnsan konuşan canlıdır" gibi. *Eksik özel tanım (hadd-i nakıs)*, bir şeyin uzak cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır. "İnsan konuşan cisimdir" gibi. *Tam ilintisel tanım (resm-i tam)*, bir şeyin yakın cinsi ile hassasından yapılan tanımdır. "İnsan gülücü canlıdır" gibi. *Eksik ilintisel tanım (resm-i nakıs)*, bir şeyin ilintileri ile veya uzak cinsi ile ilintisinden yapılan tanıma denilir. "İnsan uyuyandır veya insan uyuyan cisimdir" gibi. (Bk. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 47.)

b) Bir şeyin tanımlanmasında, o şeyin benzeri veya daha kapalı olanı ile kendisiyle, bilinen bir şey ile tanımlamaktan kaçınmak gerekir.

c) Daha geniş anlamlı olan terimi daha dar anlamlı olandan önceye almak gerekir. Çünkü geniş anlamlı daha çok bilinir, daha çok bilinenin öne geçmesi daha uygundur.³³

Görüldüğü gibi Râzi *el-Muhassal* adlı eserlerinin giriş kısmına tanım teorisini koyarak tanımın, tanımlananın bütün fertlerini şamil olması ve onu başkalarından ayırması için umum ve hususlukta denk olması gerektiğini ifade etmektedir. Bir şey, açıklık ve kapalılıkta kendisinin dengiyle (örneğin çift, tek olmayan sayıdır), kendisiyle (örneğin hareket, nakildir, insan, beşerdir) daha kapalı olanla (örneğin güneş, gündüz yıldızıdır), mertebelerle (örneğin iki, ilk çift sayıdır), ilgisi olmayanla (örneğin ateş, nefse benzeyen asıldır) tanımlanamaz. Tanımda en genel olanın öncelenmesi, garip, mecazî ve tekrar ifade eden lafızların kullanılmaması gerekir.³⁴ Râzi'nin tanımla ilgili olarak ileri sürdüğü şartlar, yine Aristo'nun öne sürdüğü şartlardır.³⁵ Bu da Râzi'nin İbn Sina ve Farabi kanalıyla klasik mantıktan ve dolayısıyla Aristo'dan ne kadar etkilendiğini göstermektedir.³⁶

Akl Yürütme (Nazar)

Fahreddin Râzi'ye göre akıl yürütme, başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeleri düzenlemektir.³⁷ Başka bir ifade ile akıl yürütme, kendisiyle yeni bir bilgi veya zannı elde etmek için ilmî ve zannî öncülleri düzenlemektir.³⁸ Râzi'ye göre akıl yürütme bilinenden bilinmeyeni elde etmemize yarar. Mesela;

Kainat değişkendir,

Her değişken mümkündür

önermelerinden "O halde kainat mümkündür" sonucu elde edilir.

İki öncül kesin ise, sonuç da kesin, ikisi veya biri zannî ise sonuç da zannî olur.³⁹ Zikredilen kıyasta ilk iki öncül kesin olduğuna göre sonuç da kesindir.

Râzi, akıl yürütmenin ne olduğunu zikredilen örnekle ortaya koyduktan sonra onunla bilginin/ilmin elde edilip edilemeyeceği üzerinde durur. Ona göre, akıl yürütme ile ilim elde edilir. Ancak "His dışında bilgi edinme yolu yoktur" diyen Hint fırkası Sümeniyye gibi fırkalar bunu inkar etmiştir. Bazı mühendisler bunu, hesapta ve geometride kabul edip, ilahiyat hususunda inkar ederler. Bunlar, ilahiyatta varılacak en son noktanın, en uygun ve layık olanı

33 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 7-8; *el-Muhassal*, s. 19-20.

34 Bk. Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 7-8; *el-Muhassal*, s. 19-20.

35 Bk. Aristoteles, *Topikler*, (Çev. H. Ragıp Atademir) İstanbul 1996, s. 30-31, 170-171, 180-181, 200-202.

36 Muhit Mert, "Kelamcıların Tanım Kuramları", *Kelam Araştırmaları 1: 2* (2003), s. 81-92.

37 Râzi, *el-Muhassal*, s. 40.

38 Râzi, *Me'alimü Usulî'd-Din*, Matbaatu Haseniyye, Mısır, 1323, s. 21; *İslâm İnançının Ana Konuları (Me'alimü Usulî'd-Din)*, s. 25-26.

39 Râzi, *el-Muhassal*, s. 40. Bk. İbrahim Çoşkun, agm., s. 111.

tercih etmek olup kesinliğe imkân olmadığını ileri sürerler. Râzi, akıl yürütme ile bilginin elde edilebileceğini yukarıda zikredilen kıyası örnek vererek açıklar. Ona göre, zikredilen kıyasın öncüllerinden her ikisi de kesindir, çıkan sonucu gerektirecek şekilde zihinde birleşirler. Buna göre akıl yürütme ile ilim elde edilir.

Râzi, akıl yürütmeyi reddedenlerin iddialarını dört, onun ilahiyat konusunda geçersiz olduğunu söyleyenlerin iddialarını ise iki nedene dayandıklarını ifade eder. Önce iddiaları sonra da onlara verilebilecek cevapları zikreder. Şöyle ki:

Akıl yürütmeyi inkar edenlerin delilleri şunlardır:

1. Akıl yürütme sonunda meydana gelen inancın ilim olduğunu bilmek asla zorunlu değildir. Çünkü çoğu zaman durum tersine ortaya çıkar.

2. Aranılan biliniyorsa, aranmasının faydası yoktur. Bilinmiyorsa, aranılan bulunduğu, aranılanın o olduğu nasıl bilinecektir?

3. İnsan bazen uzun süre bir delilin doğruluğunda ısrar eder, sonra ikinci bir delil ile onun zayıflığını anlar. Bu ihtimal ikinci delil için de aynıdır. İhtimal ile kesinlik meydana gelmez.

4. İki öncülün bilinmesi zihinde birden meydana gelmez. Çünkü biz, zihnimizi bilinen bir şeye hazırlamaya doğru yönelttiğimiz zaman, bu durumda onu başka bir bilineni hazırlamaya yöneltmeye gücümüzün yetmediğini içimizde hissederiz. Fakat zihinde daima tek öncül bilinir. Buna göre, akıl yürütme bilgi sağlamaz.⁴⁰

Akıl yürütmenin ilahiyat konusunda bilgi sağlamadığını ileri sürenlerin gerekçeleri ise şunlardır:

1. Bir önermeyi elde etmenin imkanı, konuyu ve yüklemi tasavvur etmeye bağlıdır. Oysa ilahi hakikatler bizce tasavvur edilemez. Çünkü biz ancak duygularımız, nefislerimiz ve aklımızla bulduğumuz nesnelere tasavvur edebiliriz. Tasdik/önermenin şartı olan tasavvur bulunmayınca, tasdik'in de bulunması imkansızdır.

2. İnsana en yakın ve ona en belirli olan "ben" ile işaret ettiği kimliğidir (hüviyet). Oysa düşünürler bu kimlik hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kimi, bu görülen heykeldir, kimi bu heykele sirayet eden bir cisimdir, kimi kalpte parçalanamayan bir cüz, kimi mizaç, kimi de düşünen nefistir (nefs-i natika) demiştir. İnsana en yakın ve ona en açık olanda durum böyle ise, en gizli ve ilgice en uzak nesnelere bilmek mümkün olmaz.

Râzi'nin yukarıda zikredilen gerekçelere sırayla cevapları şöyledir:

1. Akıl yürütme nazardır ve teselsül gerekmez. İki öncülün sonuç vermesi zorunlu ise, iki öncül de ya doğrudan doğruya veya dolaylı olarak zorunludur. Bu itirazcıya göre ilim zorunludur, zira zorunludan meydana gelen zorunludur. Öyle ise zorunlu olarak bilinir ki meydana gelen ilimdir.

2. Tasavvur biliniyor, bilinmeyen tasdiktir. İstenen de tasdik (önerme)dir. Kişi, onu bulduğu zaman bilinen tasavvurla, onu başkasından ayırt eder.

3. Duyunun yanıltmalarıyla buna karşılık verilebilir.

4. Biz bu iki cümleden meydana gelen şartlı önermeyi düşünürüz. İki cümleden birinin diğerine gerekli olduğuna hükmetmek, her ikisine olan bilginin bu gereklilik ile hükmederken, hazır olmasını gerektirir. Bu ise iki bilginin bir anda zihinde birleşebileceğini gösterir.

Râzi'nin ilahiyat konusundaki itirazlara cevabı ise şöyledir:

1. Farz edelim ki, bu mahiyetler hakikatlerine göre tasavvur edilemez, ama hâdis olan şeylerle aralarındaki niteliklere göre tasavvur edilebilirler. Bu, tasdiklerin mümkün olduğunu göstermek için yeterlidir.

2. Zikredilen delil, bu ilmin elde edilmesinin zor olduğunu gösterir, yoksa imkansız olduğunu değil.⁴¹

Râzi, akıl yürütmenin ne olduğunu ortaya koyup, ondan bilginin meydana gelmeyeceğini savunanların gerekçelerine ve onlara cevaplara yer verdikten sonra akıl yürütmeyi yapan kişinin nitelikleri üzerinde durur. Ona göre akıl yürütenin, sonucu bilmemesi gerekir. Çünkü akıl yürütme bir istektir. Elde olanı istemek ise muhaldir. Bazen bir nesneyi biliriz, sonra ona ikinci bir delil getirmeye bakarız, denemez. Çünkü burada istenen, kendisine delil getirilen olmayıp; ikincisinin kendisine delil olmasıdır ki, bu bilinmiyor. Akıl yürüten cahil olmamalıdır. Zira, cehalet sahibinin, kendisinin bilen olduğuna kesin kanaati vardır. Bu, onu araştırmaya atılmaktan men eder.⁴²

Râzi'ye göre bozuk bir akıl yürütme, Mu'tezileden ve Ehl-i Sünnet'ten çoğunluğa göre cehaleti doğurmaz ve onu gerektirmez. Ancak kendisine göre cehaleti gerektirebilir. Çünkü;

Kainat öncesizdir

Her öncesiz müessirden müstağnidir.

O halde kainat müessirden müstağnidir.

kıyasında yer alan ilk iki öncülde "kainatın bir müessirden müstağni olduğu" sonucu açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu sonuca inanmamak imkansızdır. Dolayısıyla bu kıyası kabul etmeyen cahildir.⁴³

Râzi, iki öncülün zihinde bulunmasının sonucu gerektirmeyebileceğini, İbn Sina'dan örnek vererek ortaya koyar. Ona göre, iki öncül bilindikten sonra onlardan doğru bir sonuç çıkmayabilir. Şöyle ki; birinin önünden karnı şişkince bir katır geçtiğinde onun hamile olduğunu düşünmesi mümkündür. Oysa katırın hamile kalmadığı tecrübe ile sabittir.⁴⁴ Aynı örnek üzerinde Gazâlî de durmaktadır. Gazâlî, konuyla ilgili şöyle bir diyaloga yer verir:

Biri : Bu katır hamiledir.

Gazâlî : Katırın kısır olduğunu ve doğurmayacağını bilmiyor musun?

Biri : Evet, bunu tecrübe ile biliyorum.

41 Râzi, *Kelam'a Giriş* (el-Muhassal), s. 28-29; *el-Muhassal*, s. 41-42.

42 Râzi, *el-Muhassal*, s. 44.

43 Râzi, *age.*, s. 49.

44 Râzi, *age.*, aynı yer.

Gazâlî : Bu geçenin katır olduğundan emin misin?

Biri : Evet, o katırdır. Bunu his ve müşahede ile biliyorum.

Gazâlî : Şimdi onun hamile olmadığını biliyor musun?

Gazâlî'ye göre biri tecrübeye dayanan, diğeri de hissi olan iki öncülü bildikten sonra o kimsenin, katırın hamile olmadığı hususunda şüpheye düşmesi mümkün değildir.⁴⁵

Râzi, klasik mantık kitaplarında akıl yürütmenin çeşitleri olarak ele alınan kıyas, tümevarım ve analogiyi, "delil" başlığı altından kısaca ele almaktadır. Ona göre delil, kendisinin bilinmesinden medlulün var olduğunun bilinmesi gereken şeydir. Delil; akıl, nakil ve hem akıl hem de nakilden meydana gelebilir. Aklî delil ve akıl ile nakilden meydana gelen delil ilim ifade eder. Naklî delil rivayete dayanmaktadır. Delil olarak kabul edilebilmesi için naklî haberin doğruluğunun akılla bilinmesi gerekir. Sağlıklı bir akıl yürütme kesin bilgi elde etmeyi gerektirir. Çünkü iki öncülün bulunması halinde sonucun bulunmaması imkânsızdır.⁴⁶ Râzi'ye göre aklî deliller; kıyas, tümevarım ve analogi olmak üzere üçe ayrılır. Bir nesneyi bir nesneye delil getirdiğimizde biri diğerinden ya daha genel ya da daha özel olur. Geneli özele delil getirmeğe kıyas, özeli genele delil getirmeye ise tümevarım denir.⁴⁷ Bir şey diğerinden daha genel veya özel değil ise bu durumda, ancak her ikisinin ortak bir nitelikte buluşmaları halinde, ortaklık noktası olarak iki suretin birinde hükmün sabit olmasına delil getirilir, sonra hükmün öbür surette de sabit olduğuna delil getirilir ki buna da *analoji* denir.⁴⁸

Kategoriler

Klasik mantık kitaplarında yer alan önemli konulardan biri olan kategorileri Râzi, varlığı zorunlu ve mümkün başlıklarına ayırdıktan sonra "mümkün varlıklar" başlığı altında incelemektedir. Ona göre mümkün olmakla hükmedilen bir şey yoklukta ya sabit olur ya da olmaz. Yoklukta sabit olması söz konusu değildir. Çünkü, yok olan zatlara değişmenin arız olması imkansızdır. Zatlardan çıkmak için, imkan ona nitelik yapılamaz. Yoklukta sabit olmaması ise, imkân yoklukta sabit olmayan bir nesneye sıfat olmuş olur. Bunun için, mümkünün yoklukta sabit olduğuna imkân ile delil getirilemez.⁴⁹ Râzi, toplam olarak on kategorinin varlığı üzerinde durmaktadır. Bunlardan biri cevher dokuzu ise ilintidir. İlintiler: nitelik, nicelik, mekân,

45 Gazâlî, *el-Mustasfa I*, Mısır h. 1322, s. 53; *Mî'yarul-İlm*, (nşr. S. Dünya), Kahire 1961, s. 238. Bk. İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 198.

46 Râzi, *el-Muhassal*, s. 50-51; Süleyman Uludağ, *age.*, s. 125.

47 Râzi, *el-Muhassal*, s. 52. Kıyas ve Tümevarım için bk. Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003, s. 14 vd.; Jean Nicod, *Tümevarımın Mantıksal Problemi* (Çev. Tahir Yaren), Ankara 2003, s. 16 vd.

48 Analogi için bk. Necati Öner, *age.*, s. 173; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996, s. 148; İbrahim Çapak, *age.*, s. 227.

49 Razi, *el-Muhassal*, s. 58; el-Câbirî, *age.*, 622.

zaman, izafet, sahip olma, etki, edilgi ve durum'dur. Bunlardan nitelik ve nicelik hariç diğerleri izafetlidir.⁵⁰

Râzi'ye göre mümkün olan şey, konuda olursa *ilinti* (araz), olmazsa *cevher* olur. Cevherlerde dört nitelik olduğu kabul edilir. Birincisi, cevherlik niteliğidir ki, bu varlık ve yokluk hallerinde mevcut olan niteliklerdir. İkincisi, fail ile meydana gelen varlık niteliğidir. Üçüncüsü, yer kaplama (tahayyüz) niteliğidir. Bu ise var olmak şartıyla cevherlik niteliğinden meydana gelir ve oluşmaya tabidir. Dördüncüsü ise, bir yerde bulunma niteliğidir. Bu, mana ile belirtilen bir niteliklerdir.⁵¹

Râzi, izafete dayalı yedi kategoriyi şöyle sıralar:

Mekan: Bu kategori bir yerde bulunmayı ifade eder. "O nerededir?" sorusunun cevabı olarak tanımlanır. Evdedir, okuldadır gibi.⁵²

Zaman: Zaman kategorisi, bir zamanda veya onun bir kısmında bulunmayı ifade eder. "Ne zaman?" sorusunun cevabı olarak söylenen şeydir.⁵³

İzafet: İzafet, çift yönlü olarak tekrarlanan bir nispettir. Yani varlığı bir başka şeye kıyasla olan niteliklerdir.⁵⁴

Sahip olma: Sahip olma, nesnenin yer değiştirmesi ile içinde yer alan şeyin de yer değiştirmesidir.

Etki: Etki, bir nesneye tesir etmektir. Yani bir tesir edici diğer bir şeye tesir ettiğinde, tesir ediciye ilinti olan haldir. Kesiyor, kırıyor gibi.

Edilgi: Edilgi, bir nesnenin başka bir şeyden etkilenmesidir. Edilgenlik bir şeyden etkilenmeyi gösterir.

Durum: Durum, bir şeyin bazı parçalarının diğer parçalarına veya kendisinin dışında bulunan şeylere göre ilinti olan haldir. Ayakta durmak, oturmak gibi.⁵⁵

Râzi, izafetli ilintilerin dışında tutulan nitelik ve niceliği de şöyle ele almaktadır:

50 Râzi, *el-Muhassal*, s. 62; Bk. el-Câbirî, age., 622.

51 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 81; *el-Muhassal*, s. 86. İbn Sînâ'nın *el-Mücezû's-Sağır fi'l-mantık* adlı eserini Türkçe'ye kazandıran Ali Durusoy, dipnotlarda Râzi'nin bu esere, *Şerh 'Uyûnu'l-hikme* ismiyle yaptığı şerhlere de çokça yer vermektedir. Durusoy, söz konusu çalışmasının 4. dip notunda Râzi'nin on kategorinin mantıkla hiçbir ilişkisinin olmadığını düşündüğünü ifade eder. Râzi'ye göre bunlar mantığın değil, metafiziğin konularındandır. Ancak İbn Sînâ, eskilerin geleneğine uyarak bu konuyu mantık bilimine almıştır. Yine Durusoy, Râzi'nin bu kategorileri başka bir yerde düşünce işleminin en küçük birimleri ve önermelere giriş olarak değerlendirdiğini söz konusu eder. Bk. Ali Durusoy, "İbn Sînâ'nın 'el-Mücezû's-Sağır Fi'l-Mantık' Adlı Risalesi", Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Derg., Sayı: 13-14-15, İstanbul 1997, s. 152.

52 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86; Farabi, *Kategoriler, İslamic Philosophy* içinde, C. 11, Frankfurt, 1999, s. 290; İbn Sîna, *en-Necat*, (tahk. Sabri el-Kurdi), Mısır h. 1331, s. 81; Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s.107, 323.

53 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86; Gazâlî, age., s. 324.

54 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86; Farabi, age., s. 269; İbn Sîna, age., 80-81; Gazâlî, age., s. 320.

55 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86. Aristoteles, *Kategoriyalar*, (Çev. Hamdi Ragıp Atademir) İstanbul 1995, s. 6.

Nicelik: Nicelik; uzunluk, derinlik, zaman gibi ölçme, artma, eksilme ve eşitlik sebebiyle cevhere ilişen bir ilintidir.⁵⁶ Nicelik, sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılır. Sürekli nicelik; bölümleri arasında ortak bir sınır düşünülebilendir. Çizgi, nokta yüzey, cisim gibi. Süreksiz nicelik ise ortalarında eşit bölümleri için ortak uç teşkil edecek bir sınır bulunması imkânsız olan şeydir. Sayı ve söz gibi.⁵⁷

Nitelik: nitelik, beyazlık ve siyahlık gibi cisimde sabit olarak bulunan her durumdur. Râzi, niteliğin dört kısma ayrıldığını ifade etmektedir:

a) Beş duyu ile duyulan nitelikler

b) Nefsanî nitelikler.

c) İtmek için kuvvet veya tesirlenmek için kuvvetsizlik demek olan durum alma (tahayyu).

d) Niceliklere mahsus nitelikler.⁵⁸

Râzi, buraya kadar yer verdiğimiz kategorileri filozoflara atfeder, daha sonra da kelimcilerin kategorilere bakışını inceler. Ona göre kelimciler, izafet ilintilerinin varlığını inkar etmişlerdir. Eğer izafet var ise, bir yerde var olmalıdır. Onun bir yere girmesi, o yer ile kendi özü arasında bir nisbet olup kendi zatından başkadır. Bu başkası da bir yere yerleşince, yerleşmesi varlığından artık olur ve teselsül gerekir. Olacak her olan (hâdis) olduğu zaman Allah Teala onunla beraber o anda vardır. Bu beraberlik var olan bir sıfat ise, yüce Allah'ın sıfatında oluşma gerekir ki bu imkânsızdır. Eğer izafet var olan bir nitelik ise, varlığı mahiyetinden ayrı olur. Çünkü varlık bütün var olanlar arasında ortak olan bir vasıttır. Varlığının mahiyeti için meydana gelmesi, varlığı ile mahiyeti arasında bir izafettir. Bu izafet, var olan izafetin gerçekleşmesinden önce gelir ve bu durumda bir nesnenin kendinden önce var olması gerekir ki, bu çelişkidir. Ama bir nesnenin zamana nispeti, var olan bir sıfat ise, o zamanın başka bir nisbeti olması gerekir ki bu durumda teselsül ortaya çıkar.

Râzi'ye göre etki de böyledir. Eğer etki bir nitelik ise, bu nitelik özü bakımından mümkün ve başka bir müessire muhtaç olur. Müessirin onda meydana getirdiği etki de aynıdır. Bu da bir nitelik ise, özün (zatın) onunla vasıflanması başka bir nitelik olup teselsül gerekir.⁵⁹

Durum'a gelince, durumdan, oturma durumunda olduğu gibi cismin her bir parçasının yere olan ilişkisi ve başkasına dokunması kastedilirse, bunun varlığında şüphe yoktur. Ancak bunun dışında bütün cüzlerle var olduğu kastedilirse, bu imkânsızdır.⁶⁰ Râzi'ye göre *sahip olma* kategorisi de böyledir.

Râzi, kelimcilerin Aristoteles'e göre hareketin miktarından ibaret olan zamanın var olmasının mümkün olmadığına birkaç şekilde delil getirdiklerini ifade eder. Şöyle ki;

56 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86; Farabi, *age.*, s. 261; İbn Sina, *age.*, s. 80; Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s. 317.

57 Farabi, *age.*, s. 263.

58 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 82; *el-Muhassal*, s. 86.

59 Razi, *el-Muhassal*, s. 87.

60 Razi, *age.*, s. 88.

a) Eğer zaman var olsaydı, ya özü sabit olarak var olurdu ve bu durumda şimdiki zaman, geçmişin aynı olur ki bu imkânsızdır; ya da özü sabit olmaz, bu durumda ise, akıl, onun bir parçasının var olduğunu, şimdi ise baki kalmadığına, ve ancak, şimdi onun bir parçasının meydana geldiğine hükmeder. Öyle ise geçmiş ve şimdi zamandır. Bundan zamanın zaman içinde bulunması gerekir. Eğer zaman var olan bir şey ise, bunda teselsül gerekir ve bu imkânsızdır.

b) Zaman ya geçmiş ya gelecek ya da haldir. Şüphesiz geçmiş ve gelecek yoktur. Hal ise, an'dan ibarettir. An da ya bölünür veya bölünmez. Eğer bölünürse parçaları beraber bulunmaz. Bu durumda var saydığımız var olamaz ki, bu çelişkidir. Eğer, bölünür değilse, yokluğu, şüphesiz birdenbiredir, yok olduğu vakit, birdenbire başka bir nesne meydana gelir. Ve bundan onların birbiri ardından gelmesi gerekir ve bu durumda da cisimlerin birbiri peşinden gelen noktalardan birleşmesi gerekir ki, bu ise doğru değildir.

c) Eğer zaman var olsaydı, özüne göre varlığı gerekli olurdu. Talinin yanlışlığı mukaddemin de yanlışlığını gösterir.

d) Eğer zaman mevcut olsaydı, mutlak varlığın ölçüsü olurdu. Zorunlu olarak bir kısım hareketlerin dün var olduğunu bir kısmının şimdi var olduğunu ve bir kısmının da yarın var olacağını bildiğimiz gibi Allah'ın da dün var olduğunu şimdi var bulunduğunu, yarın da var olacağını aynı şekilde zorunlu olarak biliriz. Bunlardan birini inkar etmek caiz ise diğerini inkar etmek caizdir. Ama zamanın, mutlak varlığın ölçüsü olması imkânsızdır.⁶¹

e) Zaman, hareketin uzamasının miktarından ibarettir denmektedir, oysa hareketin uzamasının dış dünyada karşılığı yoktur.⁶²

Râzi, kelimcilerin izafetli kategori kabul etmediklerini ifade etmenin yanı sıra, onların sürekli ve süreksiz niceliklerin varlıklarını da kabul edilmediğine dikkat çekmektedir.⁶³

Felsefe ve Mantık ile İlgili Eserleri:

Yukarıda da zikredildiği gibi felsefe ile kelâmı birbirine mezceden Râzi'nin, çeşitli konularla ilgili bir çok eseri vardır. Biz burada felsefe ve mantıkla ilgili çoğu henüz el yazması olan eserlerine isim olarak yer vermek istiyoruz.

el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye

el- Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık

Şerhu'l-İşârât ve'tTenbihat

Lübâbü'l-İşârât

Ta'cüzü'l-felasife

el-Âyatü'l-Beyyinat fi'l-Mantık

en-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhumâ

el-Mantiku'l-Kebîr

61 Râzi, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 85-86. *el-Muhassal*, s. 89-90.

62 Razi, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 87. *el-Muhassal*, s. 91.

63 Bk. Razi, *el-Muhassal*, s. 89, 91

Şerh el-necât
 Şerh 'Uyûn el-Hikme
 İbtalu'l-kıyas.
 Mebâhisi'l-hudûd.
 Mebâhisi'l-cedel
 er-Reddul-cedel.
 Şerhu eş-Şifa
 et-Tabsire fi'l-mantık.
 Ahkâm el-Kıyâs el-Şer'î
 el- Muhassal fi İlm el-Ustûl
 er-Risaletü'l-Kemâliyye.⁶⁴

Sonuç

Ehl-i Sünnet savunucusu olan Râzi, İslâm düşüncesi tarihinde kelim ve felsefeyi en iyi şekilde mezceden ilk filozoftur. Ehl-i Sünnet'in ilk kelimcileri, Grek mahsulü olduğu gerekçesiyle mantık ve felsefeyi dolayısıyla Aristoteles ve onun çizgisini takip eden filozofları eleştirerek, onlara karşı bir çok reddiye yazmışlardır. Râzi'yla beraber durum, tamamen değişmiştir. Çünkü Grek felsefesini tamamıyla reddeden kelimcilerin ve bu felsefeyi harfi harfine benimseyen Meşşâî filozofların tersine Râzi, bu felsefeyi birçok noktada eleştirirken, bir çok noktada da kabul etmiştir.

Râzi'nin mantık tarihindeki önemi, mantığı bağımsız bir ilim olarak kabul etmesi, onu sistemli bir şekilde kullanmasından gelmektedir. Gazâlî'nin eserlerinin etkisi ile felsefeyle ilgilenmeye başlayan Râzi, bir süre sonra bu konuda tam bir otorite kabul edilebilecek duruma gelmiştir. Râzi, mantık ve felsefe ile ilgili eserlerinde doğrudan Grek filozoflarının eserlerine dayanmamış, kendisinden önceki Müslüman filozoflardan istifade etmiştir. Ayrıca o Gazâlî'den sonra İslâmî ilimler özellikle de kelim için mantığı çok önemsemiştir. Bağımsız mantık eserleri yazmanın yanı sıra, doğrudan mantık ile ilgili olmayan eserlerinde de mantığa yer vermiştir. Gazâlî'nin "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" prensibini en ileri safhaya götürmüş ve mantığı bağımsız bir ilim olarak kabul etmiştir. Râzi, mantık ve felsefe ile ilgili konuları işlerken önce filozofların sonra da kelimcilerin görüşlerine yer verir. Örneğin kategorilerle ilgili Aristoteles'in anlayışına uygun olarak on kategoriye zikretmekte daha sonra da kelimcilerin bunlardan izafetli olanları kabul etmediklerini belirtmektedir. Bu arada katılmadığı yerler varsa bunlara da

64 Razi'nin eserleri için bk. Fahreddin Razi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002, s. XXXIX-XL (Çevirenin Önsözü); Süleyman Uludağ, *age.*, s. 46-65; Y. Şevki Yavuz, adı geçen madde, s. 93-94; Bk. Nicholas Rescher, *age.*, s. 183; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmî*, İstanbul 1991, s. 33; Mohd Farid Mohd Shahrân, *agm.*, s. 263-270. Râzi üzerine önemli bir çalışma yapan Salih ez-Zerkan, Râzi'nin 23'ü felsefe ile ilgili olmak üzere toplam 194 eserine yer vermektedir. Bk. Salih ez-Zerkan, *Fahreddin er-Râzi*, Kahire, 1963, s. 62-153.

dikkate çekmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Râzi, iyi bir sistemcidir. Ayrıca o, Gazâlî'nin çizgisini takip eden iyi bir mantıkçı ve kelamcıdır.

Râzi, her ne kadar doğrudan Grek eserlerinden faydalanmıyorsa da, mantık konularında nihâi olarak Aristoteles çizgisini takip etmektedir. Çünkü akıl yürütme, dolayısıyla delil çeşitleri yani kıyas, tümevarım; ayrıca tanım ve kategoriler konusunda ortaya koyduğu bilgiler, Aristoteles'inki ile paralellik arz etmektedir. Bu durum Râzi'nin, Farabi ve İbn Sina'dan ne kadar etkilendiğinin göstergesidir.

İşraki Düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi

İsmail ERDOĞAN*

ABSTRACT

The Lords of Species in Ishraqi Thought. *The Lords of Species is a term used by the philosophers of Ishraqi, the thinkers of Shiite and the mystics. This term is placed in the Islamic Philosophy by Suhrawardi. It is named as Gabriel and Holy Spirit in the religions. In the philosophy of Aristotelian is named and Active Nous (Faal Akul) or archetype of humanity. There are Lords for other species. But they are named by name of species or names of Pahlavi (Old Persian language). The Lords of Species guard both the species and the persons for that species. It is claimed, The Lords of Species is origin and reality for species and the the persons are division for this origin and the reality. This term is identified with the Platonic ideas, the angels and the names of divinity.*

KEYWORDS: *Lords of Species, Platonic ideas, name of divinity, angels, Ishraqi (Illumination).*

Giriş

İslam Felsefesi'nin Meşşâilik'ten sonra ikinci büyük kolu olan İşrakî Felsefe, gerek metot gerekse terminoloji bakımından belki de daha orijinal bir felsefe olmasına rağmen, ülkemizde bu alanla ilgili yeterli bir çalışmanın yapıldığını söyleyemeyiz. Bu sebeple, söz konusu alandaki boşluğun doldurulmasına küçük de olsa bir katkısı olabileceği düşüncesiyle, adı geçen ekolün önemli kavramlarından olan Türün Efendisi/ Türlerin Efendileri (Rabbu'n-Nev'/ Erbâbu'l-Envâ) kavramını incelemeyi uygun gördük.

Ancak bu kavramın anlaşılabilmesi için, onun varlık hiyerarşisi içerisindeki yerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple, Türlerin Efendileri'nin de aralarında bulunduğu İslam Düşüncesi'ndeki çeşitli varlık hiyerarşilerinden kısaca bahsetmek istiyoruz. Bu hiyerarşide, varlığın zorunlu (vâcib) ve olurlu (mümkün) varlık olarak adlandırılması genel kabul gören bir kategori şeklindedir. Ayrıca maddî ve ruhânî varlıklar, süflî ve ulvî varlıklar, etkin (müessir) ve yönetici (müdebbir) varlıklar, ayaltı ve ayüstü varlıklar, gerçek ve hayâlî varlıklar, kesif ve latif varlıklar gibi varlık ayrımları da yapılmaktadır.

* Yrd. Doç. Dr., Fırat Ün. İlahiyat Fakültesi.

Konumuz olan Türlerin Efendileri (Erbabu'l-Enva') denilen varlıklar, etkin varlıklarla doğrudan alâkalı olduğu için, önce bu varlıklar hakkında kısa bir bilgi vermek gerekmektedir.

İslam Felsefesi'nin iki önemli ekolu olan meşşâî ve işrakîler, âlemin Tanrı'dan sudûr etmek sûretiyle ve belli bir hiyerarşiye göre meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Varlıkların bu şekilde meydana gelmesinde ise bazı etkin varlıkların rolü bulunmaktadır. Söz konusu varlıklar hakkında daha derli toplu bilgiler verilmiş ve bu varlıklar bazı özel isimlerle anılmışlardır. Söz konusu varlıklardan, varlığın meydana gelmesinde etkin olan varlıklara, genel olarak etkin varlıklar denir. Ancak etkin varlıklar, gerçek etkin olan Tanrı ile karıştırılmaması için, hakiki olarak etkin olmayan (müessir-i gayri hakikî) varlık olarak da adlandırılır.¹

Bütün varlıkların Tanrı tarafından doğrudan değil de vasıtalı olarak yaratıldığı fikrinin açıklamasına da kısaca değinmekte fayda vardır. Bilindiği gibi gerek meşşâî ve gerekse işrakî filozoflarınca benimsenen bir kural vardır: "Birden ancak bir çıkar." Bu kurala göre, yetkin bir varlık olan Tanrı'nın yaratacağı varlığın da, kendisi gibi yetkin olmasa da mükemmel bir varlık olmalıdır. Bu varlık da, yani ilk yaratılan varlığın da birden fazla olmaması gerekmektedir. Çünkü yetkin varlığın bir tek yönü vardır, bu da yetkinliktir. Dolayısıyla böyle bir varlık, sadece bu özelliği taşıyan bir tek varlık meydana getirmek durumundadır. Eğer birden fazla varlık meydana getirir ise, bu, yetkin varlığın ya birkaç yönü olduğunu gösterir ya da, yaratacağı varlıkların hepsinin aynı özelliklerde olmasını gerektirir. Halbuki aynı özellikleri taşıyan bir çok varlık yaratmak yerine bir tek varlık yaratmak, yetkin varlık için daha makûldür. Bundan dolayı yetkin varlığın mükemmel olarak yaratacağı varlığın da bir tek olması gerekir.

Mükemmel olarak yaratılan ilk varlık, Tanrı kadar yetkin olmadığı için birden fazla özelliğe sahiptir. Yani hem yaratılan bir varlık, hem de başka varlıklar meydana getirmeye kabiliyetli bir varlıktır. İşte bu ilk yaratılan varlıktan itibaren çokluk ortaya çıkmaktadır. Ancak her varlık türü ortaya çıktıkça, yetkinlik mertebesinde biraz daha uzaklaşma ve dolayısıyla da farklılaşma meydana gelmektedir. Bu durumda, her mükemmel varlık, kendisinden daha az mükemmel varlığın meydana gelmesinin bir sebebi veya etkini (müessir) olmaktadır.

Bu silsile, mükemmelliği en az olan unsurlara kadar devam edip gelir. Bundan dolayı her varlığın etkin sebebinin, kendisinden bir üst derecede olması gerekmektedir. Çünkü aynı derecede olan varlıkların birbirlerinin sebebi olması mümkün değildir. İşte bu prensip bağlamında, Tanrı'dan sonra etkin olan ilk varlıklar akıllardır. Akıllar ise aynı zamanda bütün cisim ve cisim olmayan varlıklardan oluşan âlemlerin etkin (müessir) sebepleridirler.²

1 Kindî, *Gerçek ve Mecazî Etkin Üzerine*, (Felsefî Risaleler içinde), çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, 75-76.

2 Geniş bilgi için bkz. Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine*, (Felsefî Risaleler

Kısaca belirttiğimiz bu kurala göre etkin olma bakımından en üstün olan varlık, yetkin mertebesinde bulunan Tanrı'dır. Ondan sonra ise, sırasıyla akıllar, nefsler ve cisimler gelmektedir. Bu itibarla, üzerinde durmak istediğimiz maddî âlem de doğrudan Tanrı tarafından yaratılmış olmayıp, aracı varlıklar vasıtasıyla meydana gelmiştir. Bu aracı varlıkların farklı filozoflar tarafından Faal Akıl, Tümel Akıl, Tümel Nefs ve Felekî Cisimlerin Nefsleri olarak adlandırıldığını görmekteyiz.

İslam filozoflarının çoğuna göre, cismanî varlığın meydana gelmesinde etkin olan varlıklar, semavî akıllardır. Bu akıllara, meşşâî filozoflarca On Akıl (Ukûl-i Aşere), işrakî filozoflarca Tûlî Akıllar³ ve dini terminolojide, el-Meleü'l-A'lâ gibi adlar verilmektedir.⁴

İşrakî ekolde, akıllar âlemini oluşturan Tûlî Akıllar denilen etkin akıllara birinci derecede bulunan anlamında anne melekler (ümme'hât) veya "asillar" da denilmektedir.

Tûlî akıllar, boylamsal (tûlî) düzeyi temsil eden akıllar olup, aynı zamanda âlemin meydana gelmesinin sebebi olan ve âlemin kendisinden yaratıldığı varlıklardır.⁵ Çünkü işrakî doktrine göre, âlemde, Tanrı'dan nurların yayılması ve bu nurların en son madde haline dönmesi prensibi bulunmaktadır. Dolayısıyla, Nurlar Nuru denilen Tanrı'ya en yakın olan nur, berzahlar oluşturmak sûretiyle derece derece karanlığa dönüşmekte ve en sonunda madde meydana gelinceye kadar bu işlem devam etmektedir. İşte, boylamsal düzey veya anneler denilen bu akıllar, aynı zamanda feleklerin ve cismanî âlemin heyûlâsı durumunda olan varlıklardır.

İşrakîlik'te bir de asıl olmayıp ikinci derecede bulunan akıllar vardır ki, bunlara da ikincil (sevanî) akıllar denilmektedir. İşte Türlerin Efendileri (Erbâbu'l-Envâ') de denilen bu ikincil akıllar, Tûlî akıllar gibi etkin olmayan ancak onlar tarafından meydana getirilmiş olan varlıkların, türlerinin ve şahıslarının korunmasını sağlayan akıllardır.⁶

Türlerin Efendileri olarak adlandırılan yönetici varlıklar, işrakî filozoflarca belli bir hiyerarşiye tabi tutularak, varlık sıralaması içerisindeki yerleri açıkça belirtmişlerdir. Bu varlık taksiminde, Akıllar ile Nefsler tabakası arasında yer alan ve "Efendiler" (Erbab) adı verilen Türlerin Efendileri, Misalî Varlıkların Efendileri (Erbabu'l-Mevcudâtî'l- Misaliyye), Felekî Varlıkların Efendileri (Erbabu'l-Mevcudâtî'l- Felekiyye) ve Unsurlu Varlıkların Efendileri (Erbabu'l-Mevcudâtî'l- Unsuriyye) olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.⁷

İçinde), çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, 97-98; Kindî, *Gerçek ve Mecazî Etkin Üzerine*, 75-76; es-Sa'd b. Mansûr b. Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, tah. Hamid Mer'îd el-Kubeysî, Bağdad, 1403/1982, 519 vd.

3 Sühreverdi, *el-Meşârî, ve'l-Mutarahat*, (Mecmua fi'l-Hikmeti'l-İlahiyye), haz. Henry Corbin, İstanbul, 1945, 453.

4 Kasabbaşızâde İbrahim, *Sefinetü'l-Mesâil*, (Süleymaniye Ktp. Halet Efendi-792), 75a.

5 S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul, (trs.), 83-85.

6 Sühreverdi, *el-Meşârî*, 463.

7 Muhammed Kaşanî en- Neragî, *el-Lemeâtü'l- Arşîyye*, 179b (<http://www.naraqi.com/ara/g/05/06>).

Bunlardan bizim üzerinde duracağımız Unsûrî Varlıkların Efendileri olan Erbab Tabakası'dır. Bu tabaka hakkında ileride bilgi vereceğimiz için, diğer iki tabaka hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Misalî Varlıkların Efendileri, Misal Âlemi denilen ve akıllar âlemi ile cisimler âlemi arasında bulunan ve her iki âlemdeki varlıkların sûretlerinin kendisinde bulunduğu âlemin varlığa gelmesinin sebebi olan varlıklardır. Bu varlıklara Gözetici Nurlar (Envâru'l-Müşahadiyye) ismi verilir.

Felekî Varlıkların Efendileri ise, feleklerin varlığa gelmelerinin sebebi olan varlıklardır. Bu varlıklara da Aydınlatıcı Nurlar (Envaru'l- İşrakîyye) denilmektedir.⁸

Varlık hiyerarşisi içerisindeki yerini belirtmeye çalıştığımız Türlerin Efendileri'nin mahiyetini açıklamadan önce, bu kavramı oluşturan terimin kelimelerini de kısaca açıklamak istiyoruz.

Türlerin Efendileri teriminin tekili olan Rabbu'n-Nev' teriminin, ilk kelimesi olan "rab", Arapça'da; efendi, terbiye eden,⁹ idare eden, başkan, bir şeyin sahibi, besleyen, ıslah eden, nimet veren¹⁰ gibi anlamlara gelmektedir.

Terimin ikinci kelimesi nev' ise, Arapça çeşit, tür ve sınıf anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise, şahısları muhtelif olan eşyaya delalet eden bir isimdir.¹¹

Ancak mantık ilminde nev'in ayrı bir anlamı bulunmaktadır. Nev', beş tümeli oluşturan kavramların ikincisidir. Beş tümelin birincisi cins olup, altında türlerin sıralandığı kavramdır. Tür ise cinsi oluşturan alt varlıklar anlamına gelmektedir. Meselâ hayvan, cinsi ifâde ederken, hayvanı oluşturan varlıklardan birisi olan insan ise türdür. Yani tür, cinsin altında sıralanan ve onun bazı özelliklerini taşıyan varlıktır.¹²

a) Felsefî Bir Terim Olarak Türlerin Efendileri

Kelime anlamlarını ayrı ayrı verdiğimiz Rabbu'n-Nev', terimi, Türün Rabbi, Türün Sahibi, Türün Efendisi, Türün Terbiye Edicisi ve Türün Koruyucusu gibi anlamlara gelmektedir. Bu sebeple söz konusu terimin Türkçe tam karşılığını belirlemede zorlanmaktayız. Çünkü bu alanda Türk dilinde fazla bir araştırma yapılmamış, sadece yabancı dillerde yazılmış bazı kitap ve makaleler Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu çeviriler ise genelde batı dillerinden yapıldığı için, "Rabbu'n-Nev" teriminin anlamı doğrudan Arapça'dan değil, batı dillerinden Türkçe'ye aktarılmıştır. Dolayısıyla batı dillerinden yapılan bu çevirilerde Rabbu'n-Nev'

8 Kaşani, *el-Lemeât*, 180a.

9 İsfahanî'ye göre terbiyeden maksat, nefsi ilim ile terbiye etmektir. Krş. Hüseyin b. Muhammed Ragıb el- İsfahanî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, 269.

10 Rabb kelimesinin anlamları hakkında bkz: Mütercim Asım, *Kâmûs*, I, (Bahriye Mat.), 1305, 256-57; Seyyid Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi; İlah-Rab-Din-İbadet*, çev. Mahmut Osmanoğlu, İstanbul, 1999, 45-48.

11 Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçani, *Kitabu't-Tarifat*, (b.y, trs), 247.

12 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1974, 23.

teriminin İngilizce karşılığı olarak gösterilen “*Lord of Species*” veya “*Master of Species*” kelimesi esas alınmış ve Türkçeye de “Türlerin Efendisi” şeklinde çevrilmiştir.¹³ Biz bu çevirileri de göz önünde bulundurarak Rabbu'n-Nev' terimini “Türün Efendisi” ve “Erbâbu'l-Enva'” terimini de Türlerin Efendileri olarak dilimize çevirmek istiyoruz.

Felsefi bir terim olarak Türlerin Efendileri, özellikle İshrâkî filozoflar ile bazı şîî düşünürler ve bir takım mutasavvıflar tarafından kullanılan bir terimdir. Meşşâîler böyle bir terimi kullanmadıkları gibi, Türlerin Efendileri fikrine benzer görüşlere de pek itibar etmemişlerdir. Buna rağmen, İbn Sinâ gibi bazı meşşâî filozoflar, Türlerin Efendileri olarak isimlendirmese de benzer özellikleri taşıyan bazı varlıkların bulunduğunu imâ etmektedirler. Onlar bu varlıklara özel bir isim vermeseler de, insan türünün yöneticisi olan varlıkların, Fa'al Akıl olduğunu iddia etmektedir. Çünkü, Fa'al Akıl, hem ruhânî hem de soyut melek olup, amelî işler yerine akıllı varlıkların yetkinlik kazanması ile ilgilenir.¹⁴ Bunların yanında bir de ruhânî olmakla birlikte, soyut olmayan varlıklar vardır ki, bunlar da nefslerdir. Nefslerin en şerefli olanları da feleklerin nefsleridir. Feleklerin nefsleri, maddelerde izlenimde bulunan (muntabia) cismanî bir kuvvet olup, insanlardaki düşünen nefis (en-nefsü'n-nâtıka) mesabesindedir.¹⁵

Meşşâîlerin bu görüşlerinden hareketle, onların “Türlerin Efendileri” fikrine sahip olduklarını söylemek mümkün değildir. Zira İshrâkîlerin savunduğu Türlerin Efendileri fikri ile meşşâîlerdeki soyut varlıklar anlayışı aynı değildir. Ancak Abdurrahman Bedevî'nin iddiasına göre, meşşâîlerin mufârik akılları ile, İshrâkîlerin Türlerin Efendileri dedikleri Arzî Akıllar, hemen hemen aynı şeyleri ifade etmektedir.¹⁶

Bedevî'nin bu görüşü elbette ki tenkitlere açıktır. Çünkü şu ana kadar yaptığımız araştırmada, meşşâîlerin Türlerin Efendisi fikrine benzer bir görüşüne rastlayamadık.

Türlerin Efendileri fikri, İslam Felsefesi'ne Sühreverdî tarafından yerleştirilmekle birlikte¹⁷ farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Bu konuda bilgi veren filozofların görüşlerinden hareketle Türlerin Efendileri'ni, ister misal, ister felekler, isterse cisimler âleminde olsun, her varlık türünün koruyucusu ve gözeticisi olan varlıklar şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁸ Yani Türlerin

13 S. Hüseyin Nasr, “Molla Sadrâ”, (*İslam Düşüncesi Tarihi*, III), çev. Mustafa Armağan, İstanbul, 1991, 166.

14 İbn Sinâ, *Necat (İlahiyat)*, Mısır, 1357/1938, 273.

15 Felekî nefisler hakkında geniş açıklamalar için bkz: İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, İkinci kısım, üçüncü nemt, (tas. ve tah. Süleyman Dünya, Kahire), 1366/1947, 454; *eş-Şifâ - İlahiyat 2*, (tah. M. Yusuf Musa, Said Zayed, S. Dünya), Kahire, 1380/1960, 402 vd.

16 Abdurrahman Bedevî, *el-Müsülül'l-Akyilletü'l-Eflatuniyye*, (yazarın meçhul), haz. Abdurrahman Bedevi, Kâhire, 1947(Takdim), 39.

17 Hasan Muhammed Mekki el-Âmilî, *Nazariyyetü'l-Ma'rife*, Beyrut-Lübnan, 1411/1990, 80.

18 Bedevî, *el-Müsül* (takdim), 32-33.

Efendileri, bir varlığın meydana gelmesinde etkin olmayan; ancak onların etkin bir varlık tarafından meydana getirilmiş olan varlıklarını devam ettirmekle görevlendirilmiş bulunan varlıklardır.

Yönetici konumundaki bu varlıklara, yöneticileri olduğu varlıkların türlerine göre farklı adlar verilmiştir. Meselâ, insan türünün efendisinin adı, dinî terminolojide Cebrâil veya Kutsal Ruh, felsefi terminolojide ise Faal Akıl'dır. Bundan dolayı, bu varlıklara "İnsan Türünün Efendisi" (Rabbu Nev'i'l-İnsan) de denilmektedir.¹⁹ Diğer türlerin de benzer şekilde efendileri bulunmaktadır. Ancak bu varlıklara, ya ait oldukları türlerin adına izafeten veya eski İran dili olan Pehlevice adlar verilmektedir. Meselâ, su türünün efendisine "Rabbu'l-Mâ" veya Pehlevice, "Hurdad", bitki türünün efendisine "Rabbu'n-Nebât" veya "Murdad", ateş türünün efendisine "Rabbu'n-Nâr" veya "Erdibehişt" maden türünün efendisine "Rabbu'l-Meâdin" veya "Şehriyor" gibi adlar verilmektedir.²⁰ Bu isimler aynı zamanda Zerdüştlük'te de ruhânî varlıkları adlandırmak için kullanılmaktadır. Meselâ Zerdüştlük'te Erdibehişt, Tanrı'nın ilk yarattığı varlık olan Behmen'den²¹ sonra yaratılan ikinci, Şehriyor üçüncü, Hurdad beşinci ve Murdad ise altıncı varlığa verilen isimdir.²²

İşrâkî filozofların iddialarına göre, Türlerin Efendileri, hem türü hem de türlere ait olan şahısları korur ve onların devamını sağlar. Bir nevi Türlerin Efendileri asıl ve hakikat; tür ve şahıslar ise bu asıl ve hakikatin furu'u gibidirler.²³ Bir başka benzetme ile, Türlerin Efendileri bir ayna, türlere ait şahıslar ise bu aynada görülen sûretler gibidir.²⁴

Türlerin Efendileri hakkında ilk derli toplu bilgiyi Sühreverdî'nin verdiğini belirtmiştik. Ancak Sühreverdî, Türlerin Efendileri'ni "Rabbu'n-Nev" teriminden başka "Sâhibu't-Tılsım", "Sâhibu'l-Esnâm"²⁵ ve "Sâhibu'n-Nev" gibi isimlerle de adlandırmıştır. Hikmetü'l-İşrâk adlı eserinde Türlerin Efendileri hakkında dağınık olarak bilgi veren Sühreverdî, el-Meşâri' ve'l-Mutarahât adlı eserinin bir bölümünü, "Türlerin Efendileri Olan Akılların İspatı" konusuna ayırmıştır. Söz konusu bölümde Sühreverdî, önce varlıkları kısımlara ayırmış ve daha sonra da bu kısımlar içerisinde, Türlerin Efendileri'nin yerini belirtmiştir. Ancak Sühreverdî, kendi fikirlerini doğrudan ifade etmek yerine, önce kendisinden evvelki filozofların görüşlerini aktarmış ve kendisinin de bu fikirleri benimsediğini açıklamalarıyla belli etmeye çalışmıştır.²⁶ Sühreverdî'nin bu tarzı, kendisinin hiçbir konuda yeni bir şey söylemediği, bilakis daha önce söylenen ve kaybolmaya yüz tutmuş şeyleri hatırlattığı²⁷ şeklindeki iddialarla paralellik göstermektedir.

19 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 86.

20 Sühreverdî, *el-Meşâri'* 460.

21 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, haz. Henry Corbin, Tahran, 1953, 128.

22 Kaşânî, *el-Lemeât*, 182b.

23 Kaşânî, *el-Lemeât*, 180b.

24 *el-Müsül* (yazarı meçhul, haz. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1947), 13.

25 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 143-44.

26 Krş. Sühreverdî, *el-Meşâri'*, 453-64.

27 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 73.

Sühreverdî'ye göre Türlerin Efendileri, Yüce kahir nurlardan tamamen ayrı varlıklar olup, Sabit Küreler denilen âlemin altında bulunan felekler, basit unsurlar ve mürekkep varlıkların yöneticileri olan ve nuranî suretleri bulunan varlıklardır. Söz konusu varlıklar, sahibi oldukları varlıklardan daha öncedirler. Bu sebeple altlarında bulunan varlıklardan hiçbir şekilde etkilenmezler. Onlar üzerinde sıkı bir kontrole sahip oldukları için de Sahibu't-Tılsım olarak adlandırılırlar.²⁸

Sühreverdî, Türlerin Efendileri'nin varlıklar hiyerarşisi içerisindeki yerini belirtmeden önce, varlıkları etki eden (müessir), etkilenen (müteessir) ve etki (eser) olmak üzere üç kategoriye ayırmıştır. Birinci kategori de kendi arasında sadece etki eden ve hem etki edip hem de etkilenen olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, varlığı zorunlu olan Tanrı ve ikincisi de akıllardır. Akıllar da kendi arasında ikiye ayrılmaktadır. Birincisi Tûlî Akıllar silsilesini oluşturan ve anneler (ümme'hât) olarak da adlandırılan akıllardır. Bu akıllar, tıpkı meşâîlerin on aklı gibi birbirinin varlık sebebi olup, boylamsal düzeyde yer alan ve aralarında karakteristik olarak farklılıklar bulunan varlıklardır. Bunlara ayrıca etkin akıllar da denilmektedir.

İkinci kısım akıllar ise İkincil Akıllar ve Türlerin Efendileri olarak kabul edilen ve Tûlî akıllardan sudûr etmekle birlikte, birbirinin varlık sebebi olmayan ve aralarında öncelik ve sonralık yani illet ve ma'lûl olma bakımından bir ayrım bulunmayan Arzî Akıllar'dır. Arzî Akıllar, soyutlukta onuncu aklın altında ve nefslerin üstünde bulunmakta olup, ayrıca, Platon'un İdeleri, Soyut Akıllar ve Türlerin Efendileri olarak da adlandırılırlar.²⁹ Bu sebeple cisimler âlemindeki her varlık, enlemsel düzeyde bulunan meleklerin bir büyü (tılsım)'sü veya idol (sanem)'üdür. Bundan dolayı enlemsel düzeyde bulunan meleklerle Türlerin Efendileri veya Tılsımların Efendileri (Erbâbu't- Tılsım) de denilmektedir.³⁰ Çünkü bu meleklerden her birisi semavî ilk örneği olduğu türlerin üzerinde tasarruf sahibidir.³¹

İkincil akıllar olan Türlerin Efendileri, müdebbiri olduğu türlerin adları ile adlandırıldığı ve ait olduğu türlerin "tümel varlığı" olarak kabul edildiği için, bunlara Nev'i İdeler de denilmektedir. Ancak bu varlıklar, boylamsal düzeyde bulunan akıllar gibi zatları ile kaim olmayıp, onların gölgeleri konumundadır. Söz konusu varlıkların, müdebbiri olduğu varlıklarda bulunan el, ayak, ağız ve burun gibi cismanî organları bulunmamaktadır. Buna rağmen kendilerine mahsus cismanî olmayan bazı organları vardır. Çünkü Türlerin Efendileri olan varlıklar "Ruhânî Zatlar"dır. Cismanî türler ise, efendisinin gölgesi mesabesinde olup, onun bir idolü (sanem) gibidir. Yani cismanî

28 Geniş bilgi için bkz: *Hikmetü'l-İsrâk*, 144-146

29 Sühreverdî, *el-Meşâîrî*, 453. Ayrıca bkz: Kaşânî, *el-Lemeât*, 180b; Kasabbaşızâde, *Sefîne*, 15a-b.

30 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 143-44.

31 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 84-85.

varlıklar, kendi türlerinin efendisi olan tümel varlığın birer heykeli mesabesindeir.³²

Bu açıklamalarda Türlerin Efendileri'nin nefsler değil aklı varlıklar olduğunu anlamaktayız. Çünkü Türlerin Efendileri, maddî varlıkların bizzat koruyucusu, canlı varlıkların ise bitkisel, hayvanî ve insanî nefsleri ile irtibat kurarak yöneticileri olmalarına rağmen, kendileri nefis değildir. Bu iddiayı ileri sürenlerden Sühreverdî, görüşünün doğruluğunu göstermek için şöyle bir açıklama getirmektedir. Türlerin Efendileri nefis değildir; çünkü nefsin bir beden ile alâkası bulunmaktadır. Bu yüzden bedenin elem duyması ile kendisi de aynı elemi duyar. Halbuki Türlerin Efendileri, bir beden ile alâkası olmadığı için elem duymaz. Onun inayeti, türlerin tümünün bedenleri ile alâkalıdır. Ayrıca nefis mükemmel olması için bedene ihtiyaç duyarken, Türlerin Efendileri hakkında böyle bir durum söz konusu değildir.³³

Sühreverdî'nin yapmış olduğu akıllar taksimi, aslında büyük ölçüde İbn Sinâ'nın fikirlerinden etkilenmiş benzerdir. Zira İbn Sinâ da soyut varlıkları, dikey ve yatay olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Dikey olanlara gök akılları ve yatay olanlara ise gök nefsleri adını vermiştir.³⁴ Ancak Sühreverdî, İbn Sinâ'dan farklı olarak yatay varlıkları da akıllar olarak kabul etmiştir.

Sühreverdî'ye göre Türlerin Efendileri fikri, Şit (Agathedemon/Agasazîmûn), Empedokles ve Hermes'e kadar uzanmaktadır. Ancak onlar, bu fikirleri ispatlamak için hiçbir delil ileri sürmemişlerdir. Platon da aynı bilgileri Şit ve Hermes'ten almış fakat o da, bunları ispat hususunda bir gayret göstermemiş, sadece müşahede sonucu bazı bilgiler elde ettiğini belirtmekle yetinmiştir.³⁵

Türlerin Efendileri hakkındaki Sühreverdî'nin görüşleri ile ilgili çeşitli yorumların yapıldığını görmekteyiz. Mesela, Henry Corbin (ö.1978)'e göre, yönetici (müdebbir) konumunda olan iki tür varlık bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Cebrâil ve Kutsal Ruh gibi isimler verilen nurlardır ki, tüm insan bedenleri bu nurun idolüdür. Dolayısıyla bu nur da, insan türünün efendisidir. Diğer yönetici varlıklar ise, insanlardaki nefslerdir. Nefslar bedenın sahibi, beden ise nefsin idolüdür.³⁶

Toshihiko İzutsu (ö.1993) da benzer şekilde, Sühreverdî'nin Türlerin Efendileri hakkındaki görüşlerini Platon'un "imajinal" muadilleri olan ebedî "arketipler" olarak yorumlamakta ve duyuşal dünyadaki her şeyin bunların egemenliği altında bulunduğunu belirtmektedir.³⁷

32 Sühreverdî, *el-Meşârî*, 455; Bedevî, *el-Müsül*, (takdim), 32.

33 Sühreverdî, *el-Meşârî*, 459-460. Ayrıca bkz: *el-Müsül*, 73.

34 İbn Sinâ, *el-İşârât*, III, 278, Ayrıca bkz: Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesi'nde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, 1993, 80.

35 Sühreverdî, *el-Meşârî*, 460.

36 Bkz: *Hikmetü'l-İşrâk*, (205-206. sayfalardaki dipnotlar)

37 Toshihiko İzutsu, "İşrâkîlik", *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, haz. Mustafa Armağan, İstanbul, 1999, 82.

Sühreverdî'den yaklaşık bir asır sonra vefat eden ve işrakî bir filozof olarak kabul edilen İbn Kemmu'ne (ö.1284) de, Sühreverdî'nin görüşlerini benimsemekte ve Türlerin Efendileri olarak adlandırmaya da, türlerin birer koruyucusunun bulunduğunu kabul etmektedir. O da, her varlık türünün, ruhânî bir zat tarafından yönetilip korunmakta olduğu ve bu şekilde başka türlerle karışmadan varlıklarını devam ettirdiği görüşündedir. İşte bu ruhânî varlıklar, İbn Kemmu'ne'ye göre nefesler (yani nebatî, hayvanî ve insanî nefesler) olmayıp, akıllardır. Çünkü nefesler, tümel bir varlık değil, şahıslar ile alâkası bulunan varlıklardır. Halbuki akılların cisim, cismanîyet ve şahıslar ile doğrudan bir alâkası bulunmamaktadır.³⁸

İşrakî ve aynı zamanda Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) felsefesine de mensup olan Molla Sadrâ, Sühreverdî'nin görüşlerine benzer şekilde, Türlerin Efendileri fikrini kabul etmektedir. Çünkü ona göre de ruhlar âleminde, dünyadaki varlıkların faaliyet ve ontolojik niteliklerinin gerçek sebebi olan ruhânî varlıklar bulunmaktadır. Bu varlıklar, hükmü altında bulunan varlıkların asılları veya ilkörnek (arketip)'leridir.³⁹

Molla Sadrâ'ya göre, cisimlî âleminin her safhasında farklı farklı tezahür eden ilk örnek, gerçek âlemde aynı hakîkattir. Cisimler âleminde bulunan varlıklar ise, bu varlıkların yansımaları veya gölgeleridir. Bu sebeple ilk örnek ve cismanî varlıklar, bir birine benzer ve aynı gerçekliği paylaşırlar. Onlar sadece gerçek varlığa uzak veya yakın olma bakımından farklılık arzederler.⁴⁰

Molla Sadrâ'nın bu anlayışına göre, türlerin hem akli sûretleri hem de türlere ait şahısların maddî cisimleri bulunmaktadır. Hatta yer yüzünün bile akli bir başka sûreti vardır. Maddî olan varlıklar, akli sûretlerin bir heykeli gibidir. İşte bu akli sûretlere, o varlığın efendisi denilir. Bu varlıklara bazı özel isimler veren Molla Sadrâ da Sühreverdî gibi; suyun efendisinin Hurdad, bitkilerin efendisinin Murdad, ateşin efendisinin Erdibehişt⁴¹ ve insan türünün efendisinin de Ruhû'l-Kuds olduğunu belirtmektedir. İnsan türünün efendisi, diğer türlerin efendisinden mevki ve makam bakımından daha üstündür.

Görüldüğü gibi, Molla Sadrâ Türlerin Efendileri'ni ilk örnek olarak tanımlamakta, ancak bu varlıkların cismanî varlıklardan farklı olduklarını kabul etmemektedir. Ona göre cisimler âleminde bulunan varlıklarla, bu varlıkların efendileri aslında aynı varlıklardır. Sadece aralarında karakteristik farklılıklar bulunmaktadır. Bundan dolayı da, cismanî varlıklardan farklı olarak gözükmemektedirler.

Molla Sadrâ'nın bu görüşünün, onun vahdet-i vücutçu bir filozof olmasından kaynaklanmış olması mümkündür. Çünkü vahdet-i vücut felsefesinde,

38 İbn Kemmu'ne, *el-Cedîd fî'l-Hikme*, 519-524.

39 Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü't-Rubûbiyye*, tas. Tak. S. Celaleddin Âştîyanî, Meşhed, 1346, 166-170.

40 Krş. Molla Sadrâ, *eş-Şevâhid*, 154-163; Ayrıca bkz: Nasr, *Molla Sadrâ*, 166.

41 Molla Sadrâ, *eş-Şevâhid*, 171.

varlıkların ayrılığı diye bir şey söz konusu değildir. Sadece varlıklar arasında görünüş ve karakter farklılığı bulunmaktadır.⁴²

İsfahan Okuluna mensup filozoflardan Mir Damad (ö.1631)'ın da, Molla Sadrâ ile benzer görüşler ileri sürdüğü iddia edilmektedir. Ona göre de, cisimlerin bir ilk örneği olduğu gibi, feleklerin de Emir Âlemi'nde bir ilk örneği veya efendisi (Rabbu'n-Nev') bulunmaktadır. Bu ilk örnek özünde değişmez bir varlık olup, ruhun bedene nisbeti ne ise, onun da hakimiyeti altında bulunan türe nisbeti onunki gibidir.⁴³

Bir başka İshrakî filozof olan Muhammed Kaşânî en-Neragî (ö.1794) ise, diğer filozoflardan biraz daha detaylı olarak ele aldığı Türlerin Efendileri hakkında, genel hatlarıyla şu bilgileri vermektedir: Cisimler âleminin ötesinde, içinde yer, gök, deniz, hayvan, bitki, insan ve diğer varlıkların yer aldığı başka bir âlem bulunmaktadır. Bu âlemdeki her şey, tamamen semavî olup, içerisinde cismanî hiçbir varlık yer almamaktadır. İşte bu varlıklar, maddî âlemdeki varlıkların efendisi olup, onların ilk örneğidir. Maddî âlemdeki varlıklar ise, semavî âlemdeki varlıkların birer heykelidir. Meselâ, ateşi ele alalım. Maddî âlemdeki ateşin yaratıldığı şey, ateşsel (narî) bir hayattır. İşte bu ateş, gerçek bir ateştir. Maddî âlemdeki ateşin üstünde olan gerçek âlemdeki bu ateş, ateş olma bakımından daha hararetili ve rütbe olarak da ondan daha şerefliidir. Çünkü hisler âlemindeki ateş, yüce âlemdeki ateşin prototipidir. Kaşânî bu görüşünü ileri sürerken şöyle bir hadis rivayet etmektedir: “*Şu ateş (dünyadaki ateş), suda yetmiş defa yıkanmış ve daha sonra dünyaya inmiştir.*”⁴⁴ Yani bu dünyadaki ateş, başka bir âlemden yeryüzüne indirilmiş veya onun etkisi ile meydana gelmiştir. Diğer unsurlar ve türlerin her birisi için de, semavî âlemde birer prototip bulunmaktadır.⁴⁵

Kaşânî'nin bu iddiasından da anlaşılacaktır ki, her varlık türünün hem cisimler dünyasında hem de semavî âlemde olmak üzere iki farklı varlığı vardır. Ancak cismanî âlemdeki varlıklar, maddî bir şekle bürünmüşken, diğerleri aklı olarak bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi, Kaşânî bu tür varlıklara “akıl” adını vermektedir. Ancak o, insan hakkında daha farklı bir tasnif yapmakta ve insanı üç gruba ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, akî insandır. Akî insan, oluş (kevn) ve bozuluş (fesat)'a tâbî olmayıp, soyut, ebedî ve değişmeyen insandır. Bu insan, dinî terminolojideki Ruhü'l-Kuds mesabesindedir. Bir diğeri de oluş ve bozuluşa

42 İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul, 1997, 9-18.

43 S. Hüseyin Nasr, “*İsfahan Okulu*”, (İslam Düşüncesi Tarihi, C.III, edit. M. M. Şerif), çev. Mustafa Armağan, İst., 1991, 141.

44 Kaşânî'nin zikrettiği böyle bir hadise, sahih hadis kitaplarında rastlanmamıştır. Ancak ateşi konu alan bir hadiste; “*İnsanoğlunun yakmış olduğu bu ateş, Cehennem sıcaklığının yetmişte biridir*” ifadesi geçmektedir. Gerçi bu hadis, Cehennem sıcaklığını göstermek için söylenmiştir, ancak bu hadisi farklı yorumlamak mümkün müdür bilemiyoruz. Bkz. *Muhtasar Sahih-i Müslim*, Kitabı Sıfatu'n-Nâr, nr. 1976, C. II, 285.

45 Kaşânî, *el-Lemâât*, 191a-194b.

tabi olan cismanî insandır. Üçüncü çeşit insan ise, ruhânî insandır. Bu insanlardan aklî insan, ruhânî insanın sahibi, ruhânî insan da cismanî insanın sahibidir. Ruhânî insan, aklî insan ile cismanî insan arasında vasıta görevi görmektedir.⁴⁶

Bu ayrımı Kaşânî, derli toplu bir biçimde yapmadığı için, fikirleri arasında bir çelişki varmış gibi görülmektedir. Meselâ o, Türlerin Efendileri'ne bazen etkin ve yönetici sıfatlarını verirken, bazen de bunların yöneticilikle bir alâkasının bulunmadığını söylemektedir. Aynı şekilde insan türünün sahibinin Ruhü'l-Kuds olduğunu ifâde ederken, bazen de onu nefs-i nâtika olarak adlandırmış ve bu sebeple nefs-i nâtikanın, Allah'ın halifesi olduğunu belirtmiştir.

Kaşânî'nin bu görüşleri dikkatlice incelendiğinde, görülen çelişkilerin gerçekte bir tutarsızlık olmadığını söylemek mümkündür. Mesela, insanı ele aldığımızda, aklî insan, hem ruhânî hem de cismanî insanın meydana gelişinde bir etkidir. Bu itibarla o, müessir olup yöneticilik ile bir ilgisi yoktur. Kaşânî'ye göre bu aklî insan Ruhü'l-Kuds'tur. Ancak cismanî insanın yakın türünün sahibi olan ruhânî insan (nefs-i nâtika), cismanî insanın yöneticisidir. Belki de bu yüzden Kaşânî, cismanî insanın efendisi olan ruhânî insanı, aklî insan ile onun bedeni arasında bir vasıta olarak görmekte⁴⁷ ve bundan dolayı da ruhânî insanı, Allah'ın halifesi olarak kabul etmektedir.

Kaşânî, tûlî akılların rubûbiyyet, tedbir ve intiba ile alâkasının bulunmadığını belirtmekte ve bu fikirleriyle Sühreverdî ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. Ancak, Arzî Akıllar olan Türlerin Efendileri ile ilgili görüşlerde Sühreverdî ile Kaşânî arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Zira Kaşânî, Arzî Akıllar'ın, türlere bağlı şahısların meydana gelmesinde etkin olduğunu kabul etmek sûretiyle Sühreverdî'den ayrılmaktadır. Halbuki Sühreverdî ve onunla aynı görüşte olan filozoflara göre, Türlerin Efendileri olan İkincil (Arzî) Akıllar, efendisi oldukları türlerin sadece yöneticisi konumundadırlar.⁴⁸ Kaşânî'ye göre ise Arzî akıllar hem türlerin meydana gelişini hem de yönetilmesi ile görevlidirler.⁴⁹

Türlerin Efendileri hakkında bazı Osmanlı düşünürlerinin de görüş belirttiğini görmekteyiz. Bunlardan birisi olan İbrahim Kasabbaşızâde, Platon'un İdeleri hakkında yazmış olduğu bir risalede, İdeler'e "meşâîf tarafından "Kâmil Tabiat" (et-Tibâu't- Tâmm) ve işrakîler tarafından da Türün Efendisi (Rabbu'n-Nev)" adlarının verildiğini belirtmiştir. Türlerin Efendileri'nin varlık sıralaması içerisindeki yerini belirlemek için de şöyle bir varlık taksimi yapmıştır. O, önce varlığı zorunlu (vâcip) ve mümkün olmak üzere iki kısma ayırmış ve birincisinin Tanrı olduğunu belirtmiştir. Mümkün varlığı da kendi

46 Kaşânî, *el-Lemeât*, 186a-b.

47 Kaşânî, *el-Lemeât*, 189a-b.

48 Sühreverdî, *el-Meşâîf*, 463.

49 Kaşânî, *el-Lemeât*, 180a-b.

içerisinde cevher ve araz; cevheri de soyut ve somut olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Soyut cevherleri de müessir cevher ve müdebbir cevher olarak tekrar ikiye ayırmıştır. Bunlardan müessir cevherlere “On Akıl” adını vermiş; müdebbir cevherleri ise yeniden ikiye ayırarak, birine “Ulvî Cisimlerin Müdebbiri” ve diğerine de “Süflî Cisimlerin Müdebbiri” demiştir. Ulvî cisimlerin müdebbirini “Feleklerin Nefsleri” olarak belirtmiş, süflî cisimlerin müdebbirini ise Türlerin Müdebbiri ve Şahısların Müdebbiri olmak üzere tekrar ikiye ayırmıştır. Türlerin müdebbirine “Platon’un İdeleri” (el-Müsülü’l-Eflâtuniyye) ve şahısların Müdebbirine ise “Muallak İdeler” adını vermiştir.⁵⁰

Kasabbaşızâde’nin bu görüşlerini iki hususta eleştirmek istiyoruz. Bunlardan birincisi, İşrâkîlere ait bir kavram olan Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat fikrinin, meşşâîlerde de bulunduğu iddiasıdır. Çünkü meşşâîlerin böyle bir görüşe sahip olduklarına dair her hangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Diğerisi ise Türlerin Efendileri ile Kâmil Tabiat’ın tamamen aynı varlıklar olduğu görüşüdür. Çünkü Türlerin Efendileri, bütün varlıkların ilk örneği olması bakımından her tür için olduğu gibi, insan için de kullanılan genel bir kavramdır. Ancak Kâmil Tabiat, insanlara bilgi ve marifet verdiği inanan ve sadece insanlarla alâkalı olan bir varlıktır.

Bir başka Osmanlı düşünürü Ahmed Hamdi Şirvanî (ö.1889) ise Türlerin Efendileri’ni; beşerî nefsleri bilgiyle donatan ve insanı yetkinleştiren bir varlık olarak tanımlamaktadır.⁵¹ Ona göre İşrâkî, Meşşâî ve Stoacı (esatîn) filozoflar ile filozofların atası olan Hermes, Phytagoras ve Platon gibi itibar edilen filozoflar, Cisimler (Nasut) Âlemi’nde bulunan yıldız, unsur ve mevalid (bitki, hayvan, insan gibi varlıklar) türlerinden her varlığın, Melekût Âlemi’nde inayet sahibi birer efendisi (Rabb-i Nev)’nin olduğunu söylemişlerdir. Bu varlıklar, kendilerine ait olan türler üzerinde idareci (müdebbir) ve büyüyen (namiye) cisimlerin gıdala almaları, gelişmeleri ve çoğalmalarını sağlamaktadır. İnsan ruhlarını ise ilmi ve amelî yetkinlik bakımından olgunlaştırmaktadırlar.

Ayrıca Şirvanî, bazı filozofların da iddia ettiği gibi, iki değişik efendiden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi, bir türün koruyucusu olan tümel efendi ve diğerisi de o türe ait şahısları koruyan tikel efendidir. Şirvanî ayrıca, yazarı meçhul olan el-Müsülü’l-Aklîyyetü’l-Eflâtûniyye adlı eserde de belirttiği gibi, Türlerin Efendileri’ni hem yönetici hem de ilmen olgunluk verici varlıklar olarak tanımlamaktadır. Ona göre, Türlerin Efendileri meleklerdir. Melekler de yapmış oldukları görev gereği gruplara ayrılmaktadır. Ancak Şirvanî kendisinin melekler olarak kabul ettiği varlığın; tabiatçı filozoflar tarafından “tabiat” olarak görüldüğünü iddia etmektedir.

Şirvanî’nin bir başka iddiası da, Türlerin Efendileri’ne riyazet yolu ile ulaşılabileceğidir. Ona göre Platon, zaman zaman Türlerin Efendileri’ni

50 İbrahim Kasabbaşızâde, *Risale fi Beyani’l-Müsülü’l-Eflâtuniyye ve’l-Müsülü’l-Muallaka ve’l-Farku Beynehuma*, Beyazıd Devlet (Umumi Kitaplar) Kütüphanesi, (3941 numaralı mecmua içinde), 152a.

51 A. Hamdi Şirvanî, *Makaletü’l-Urefâ fi Mesâilü’l-Hükema*, İstanbul,, 1285, 5.

müşahede ettiğini söylemektedir.⁵² Benzer fikirlerin daha önce Sühreverdî gibi bazı filozoflar tarafından da ileri sürüldüğünü belirtmiştik.

Görüldüğü gibi her türün efendisi, kendi türlerinden belli bir varlığı değil, türüne bağlı olan bütün varlıkları toptan koruması altına alır. Bundan dolayı da Türlerin Efendileri, kendilerine ait olan türlerin asılları olarak da görülür. Cismanî varlıklar da bu asılların fertleri olarak kabul edilmektedir.

Buraya kadar belirtirmeye çalıştığımız filozofların görüşlerini özetleyecek olursak; varlık türlerinin hem yakın bir koruyucusu hem de bu yakın koruyucunun üstünde başka bir koruyucu bulunduğunu ifade etmemiz mümkündür. Ancak Türlerin Efendileri olarak adlandırılan varlıklar, aslında bir türün yakın koruyucusu olmayıp, bu koruyucunun üstünde ve onun da koruyucusu olan varlıktır. Meselâ, bitki, hayvan ve insanların hem nefsleri, hem de bu nefslerin efendisi olan varlıklar bulunmaktadır. İşte Türlerin Efendileri denilen varlıklar bu üstteki* varlıklardır. Cansız varlıkların ise sadece bir tek sahibi bulunmaktadır. Çünkü cansız varlıkların hareket, sükun, beslenme ve büyüme gibi özellikleri bulunmadığı için, onların, canlılık özelliklerini gerçekleştiren bir sahibi yani nefsi bulunmamaktadır.

Görüşlerini belirtmeye çalıştığımız filozofların sözlerinden, Türlerin Efendileri'nin tümel varlıklar olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi de tümel varlıklar hakkındaki görüşleri ve Türlerin Efendileri'nin tümelliği meselesine değinmek istiyoruz.

“Tümel” (külli) kavramı felsefe tarihi boyunca hep tartışma konusu olmuştur. Ancak genel olarak tümel varlığın hariçte bir şahsı bulunmamakla birlikte etkisinin olduğu konusunda daha geniş bir katılım bulunmaktadır. Bu bağlamda “Tümeler nedir?”, “Nerede bulunurlar?” ve “Dışarıdaki nesnelere bağımsız olarak mevcut mudurlar, yoksa değil midirler?” gibi sorular çerçevesinde cereyan eden tartışmalar sonucunda, kavram gerçekçileri (realistler) ile adcıların (nominalistler) taraf oldukları üç temel görüş ortaya çıkmıştır:

Birinci grup, tümelerin, nesnelere bağımsız olarak var olduğunu ve onların dışında veya üstünde bulunduğunu savunur. Bu görüşe mensup olanlar, Platon ve onun yolundan giden Anselmus (ö. 1159) ve Sühreverdî gibi düşünürlerdir.

İkinci grup, tümelerin var olduğunu ancak onların varoluşlarının, tikel nesnelere bağlı olduğunu iddia edenlerdir. Bu görüşü savunanlara göre nesnelere ilişkileri bakımından tümeler aşkın olmayıp, içkindirler. Bu görüşe mensup olanlar, *Aristotelesçi* görüşlere ağırlık veren Farabî, İbn Sinâ, Abaelardus (ö.1142), Thomas Aquinas (ö.1274) ve Albertus Magnus (ö.1280) gibi filozoflardır.

52 Şirvanî, 34.

* Üst kelimesi mekan bakımından değil, rütbe, makam, şeref ve öncelik olarak değerlendirilmelidir.

Görüldüğü üzere, bu ilk iki grup, kavram gerçekçisidir, yani tümellerin şu veya bu biçimde gerçekten varolduğuna inanır. Ancak birinci grup aşırı gerçekçi, ikinci grup ise ılımlı gerçekçi olarak nitelendirilir.

Üçüncü grup ise sadece nesnelere gerçek olduğunu, tümellerin ise benzer nesnelere vermiş olduğumuz adlardan ibâret bulunduğunu savunur. Bu görüşe adcılık (nominalizm) denilmektedir. Adcılığı savunanların başında İlkçağ kinik filozoflardan Antisthenes (M.Ö. 365) gelmektedir. Ortaçağ'da ise Roscelinus (ö. XII. Yy. sonu) ve Ockham'lı William (ö.1350) gibi düşünürler de benzer görüşler ileri sürmüşlerdir.

Tümel varlıkların hariçte var olduğunu savunan Sühreverdî ve onunla benzer görüşlere sahip olan bazı filozoflara göre, Türlerin Efendileri aynı zamanda tümel varlıklardır. Tümel varlıklar, biraz önce belirtildiği gibi maddeden soyutlanmış olan akli varlıklar olup, sahibi oldukları varlıkların koruyucusu ve yöneticileridirler. Söz konusu varlıklar, sadece zihinde bulunan varlıklar olmayıp, hariçte de varlık sahibidirler. Ancak bunların miktarı, boyutları ve cihet gibi maddi özellikleri bulunmamaktadır. Aynen makuller ve nefesler gibidirler. Meselâ, insanlığın akıl âleminde bir akli vardır ve bu onun tümel suretidir. Bu suretin basit nuranî bir zatı vardır. Bu sebeple eskiler (kudemâ) şöyle demişlerdir: "Akıl âleminde tümel bir insan vardır". Yani akıl âleminde bir nur vardır ki, onun gölgesi bu âleme yansıdığı zaman, bir insan sureti hasıl olur. Aynı şekilde felekler için de bir tümel küre bir de tikel küreden bahsedilmektedir. Ancak buradaki tümelden maksat mantıktaki tümel⁵³ değildir. Çünkü Hermes, Empedokles ve Platon gibi müteallih filozoflar, söz konusu tümel varlıkları müşahade ettiklerini belirtmektedirler. Meselâ Platon, nuranî felekleri gördüğünü söylemiştir.⁵⁴

Sühreverdî, tümel varlık olan Türlerin Efendileri'nin varlığını ispatlamak için Kur'an'dan da deliller getirmeye çalışmaktadır. Onun delil olarak gördüğü ayetlerden birisinde; "O gün yer başka yerle, gökler de başka göklerle değiştirilir. Hepsi tek ve kahhar olan Allah'ın huzuruna çıkar"⁵⁵ denilmektedir. Sühreverdî, söz konusu ayeti, yerin ve göklerin efendileri olan tümel varlıklarının bulunduğu delil olarak görmekte ve bunların bulunduğu âleme de akıllar âlemi adını vermektedir.⁵⁶ Meselâ Sühreverdî'ye göre yeryüzünün efendisi olan varlığın adı pehlevice İsfendârmez'dir.⁵⁷

Sühreverdî'nin bu iddialarından hareketle, Türlerin Efendileri'nin, tümel birer varlık olduğunu ancak bu tümellerin sadece zihni varlıklar olmayıp, hariçte de varlıklarının bulunduğu anlamaktayız.

53 Mantıkî tümel, hariçte bulunmayan ancak şahısların varlığına bağlı olarak bilfiil arazi bir varlığa sahip olan tümellilerdir. Bkz.: Farabî, *Mesâil-i Müteferrika*, Haydarâbâd, 1344, 6 (çeviri için bkz., Kıvameddin Burslan- H.Ziya Ülken, (Farabî içinde), Ankara, (trs), 46.

54 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 158-62.

55 İbrahim/14, 48.

56 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 162.

57 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 199.

Varlığın önceliğini savunan filozoflara göre tümel varlıkların varlığı asıl, mahiyeti ise itibardır. Bu görüşü sistemli olarak savunan filozofların başında Molla Sadrâ gelmektedir.⁵⁸

Molla Sadrâ'ya göre asıl olan varlık (vücut) olup, mahiyet onun üzerine araz olmuştur. Aynı şekilde tümel mefhumların da zihinlerde yer alan özel bir varlığı bulunmaktadır.

Bu arada Molla Sadrâ'nın varlıkların kısımları hakkındaki görüşleri incelendiğinde, onun ne söylemek istediğini daha iyi anlaşılabilir olur. Onu göre üç türlü varlık bulunmaktadır. Bunlardan birincisi hakîkî varlık (el-vücûdu'l-hakk) olan Tanrı'dır. İkincisi, mutlak varlık (el-vücûdu'l-mutlak) olup, Tanrı'nın fiilidir. Üçüncüsü ise, mukayyed varlık (el-vücûdu'l-mukayyed)'tir ki bu da, Tanrı'nın belirtisi (eser)'dir. İşte tümel varlıklar bu sonuncu gruba girmektedir.⁵⁹

Molla Sadrâ'dan sonra da Hacı Molla Hadi Sebzevarî ve Molla Ali Zunuzî gibi filozofların da bu görüşü savunduğunu görmekteyiz.⁶⁰

Türlerin Efendileri'nin çokluğu meselesine de kısaca değinmek istiyoruz. Zira İshrâkî filozoflara göre, her varlığın ayrı bir yöneticisi bulunmakta olup, söz konusu varlıklar, şeref ve rütbe bakımından da birbirinden farklıdır. Meselâ, bitkilerin yöneticisi olan varlıklar, rütbe ve derece bakımından hayvan türlerinin yöneticisinden daha aşağıdadır. İnsan türünün yöneticisi ise, hayvanların yöneticisinden daha şerefli ve derece bakımından daha üstündür. Çünkü insanın mizacı diğer yaratıklar içerisinde en mükemmel olanıdır. Bu sebeple, onun yöneticisinin, diğerlerinden daha mükemmel ve daha şerefli olması gerekmektedir.⁶¹ Bu görüş, meşşâîlerdeki bir tek Faal Akıl görüşüyle çelişmektedir. Çünkü meşşâîlere göre Ay Altı âlemde bulunan varlıkların bir tek yöneticisi vardır ve bu da, Faal Akıldır.⁶² Yoksa her varlık türü için hem onları meydana getiren hem de bu varlıkların türlerini idare eden (müdebbir) ayrı ayrı varlıklar bulunmamaktadır.

Vahdet-i Vücûd ekolüne bağlı filozoflar da İshrâkîlerin görüşlerinin aksine, bir tek yönetici varlıktan bahsetmektedirler. Meselâ İbn Arabî, meşşâî filozofların görüşüne benzer şekilde, bir müdebbir varlığın, aynen bir tek ruhun, bedenın el, ayak, kulak, göz gibi organlarını idare etmesi gibi, birden çok cismi yönetebileceği görüşündedir. Hatta İbn Arabî, insanî ruhun iki tane cismanî sûreti idare etmesinin bile mümkün olduğunu ileri sürmektedir.⁶³

Meşşâî filozoflar ile İbn Arabî'ye göre, bir tek varlığın bir çok varlığı yönetmesi meselesinde bir problem bulunmazken, İshrâkîler her varlık türünün

58 Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 1995, 148.

59 Molla Sadrâ, *eş-Şevâhid*, 70-71.

60 İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 148.

61 Kaşânî, *el-Lemeât*, 179b.

62 *el-Müsül*, 75.

63 Nihat Keklik, *el-Fütuhât el-Mekkiyye: İbnü'l-Arabî'nin eserleri ve kaynakları için misdak olarak*, haz. Nihat Keklik, Ankara, 1990, 427-2.

ayrı bir yöneticisi olması gerektiği hususunda niçin ısrar etmektedirler? İşrakî filozoflar tarafından bu soruya şöyle cevap verilmektedir: Türlerin Efendileri olan Arzî Akıllar'ın bir tane değil de türlerin sayısı kadar çok olmalarının sebebi, bu akılların nefslere ait bazı özelliklere de sahip birer zat olmalarından kaynaklanmaktadır. Zat ise, bir tek karaktere sahip olmasından dolayı ancak bir türün yöneticisi olabilir.⁶⁴ Bu itibarla her varlık türünün ayrı bir sahibinin olması gerekir. Bu da, türlerin efendisi olan varlıkların sayısının, türlerin sayısı kadar olduğunu göstermektedir.

b-Türlerin Efendisiyle Benzerlik Gösteren Varlıklar

Türlerin Efendileri, daha önce belirtildiği üzere farklı adlarla anılmaktaydı. Bu adlar arasından en çok kullanılanları, felsefede Platon'un İdeleri, dinlerde melekler ve tasavvufta ise İlahî İsimlerdir. Bu sebeple adı geçen üç alanın, bu üç varlık türü ile Türlerin Efendileri'ni karşılaştırmak istiyoruz. Çünkü bize göre de bu üç terim, aslında bir kavramın farklı adlandırılmasıdır.

1. Türlerin Efendileri ve Platon'un İdeleri

Türlerin Efendileri, bazı kelimacılar, mutasavvıflar ve özellikle de İşrakî filozoflar tarafından Platon'un İdeleri ile özdeşleştirilmektedir. Meselâ, bazı Şii mutasavvıflar, Platon'un İdeleri'ni, Türlerin Efendileri olarak adlandırmakta ve bunlara ilahî ideler veya ilahî isimler adını vermektedirler.⁶⁵ Benzer şekilde bazı filozoflara göre ise Platon'un İdeleri, cismanî varlıkların ilkeleridir. Yani cismanî varlıklar bu ilkelerden meydana gelir ve sonra tekrar ona dönerler.⁶⁶

Türlerin Efendileri ile Platon'un İdelerini karşılaştırabilmek için önce Platon'un İdeleri hakkında kısa bir bilgi vermek ve daha sonra da bu fikre meşşâilerin bakışlarını değerlendirmek istiyoruz.

İdeler nazariyesinin, Sokrates (M.Ö.399) ile başlayıp Platon tarafından sistemleştirildiğini görmekteyiz.⁶⁷ Sokrates'in "tümel" adını verdiği ancak bağımsız birer varlık izafe etmediği bu varlıkları, Platon ayrı birer varlık addederek bunların, duyuşsal varlıkların değişmeyen ve sürekli kalıcı olan birer numunesi olduğunu, duyuşsal varlıkların varlık ve isimlerini bunlardan aldıklarını ileri sürmüş, bu varlıklara da "İdea" demiştir.⁶⁸ Bu yüzden de Platon, âlemi; İdeler ve Görünüşler Âlemi olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Görünüşler Âlemi, içinde bulunduğumuz, duyularımızla algıladığımız ve sürekli değişmekte olan varlıkların oluşturduğu bir âlemdir. İdeler Âlemi ise, bu âlemin aksine, sonradan meydana gelmediği gibi, yok da olmayacak olan

64 *el-Müsül*, 76.

65 Molla Hadî Sebzevarî, *Şerh-u Esmâi'l-Hüsna*, I, 30-31. <http://www.google.com.tr/search?q=cache:q0A39LTJvVcJ:www.al-kawthar.com/kotob/sharh1.doc>

66 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Emir Ali Mehna- A. Hasan Faur, Beyrut-Lübnan, 1414/1993, 411.

67 İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, (*el-İlahiyyat-2*), 310-311.

68 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996110-117, 540-41.

varlıklardan oluşan âlemdir. Görünüşler âlemindeki varlıklar, İdeler Âlemi'ndeki varlıkların yansıması ya da görünüşü durumundadır.⁶⁹

Platon'a göre görünüşler dünyasındaki herhangi bir varlık yok olmaya mahkumdur. Ancak bu varlıkların özü olan ideler, mutlak bir varlığa sâhiptir ve onları duyularımızla değil ancak zekamızla kavrayabiliriz. Bu itibarla İdeler, doğmamış, yok olmayacak, içine hiçbir yabancı nesne kabul etmeyen, kendisi de başka hiçbir şeyin içine girmeyen, duyularla algılanmayan değişmez şekillerdir.⁷⁰

Platon'un ideleri, ezeli olup, sonradan yaratılmamıştır. Tanrı, kendisi gibi ezeli olan bu varlıkları örnek olarak görünüşler âlemindeki varlıkları yaratmıştır. Yani bu varlıkların görünüşler âlemindeki varlıklar üzerinde müessir bir rolü bulunmamaktadır. Sadece cismanî varlıklar, idelerden pay almak sûretiyle oluşmuştur.

Kısaca bu şekilde izah edilen Platon'un ideleri, bazı İshrâkî filozoflar ve mutasavvıflar tarafından farklı anlamlar yüklenen kavramlar haline getirilmiştir.

İshrakilerin görüşlerini belirtmeden önce, İslam felsefesinde işgal ettiği yerinin önemi açısından Platon'un İdeleri hakkında, meşşâî filozofların görüşlerine de kısaca yer vermek istiyoruz. Ancak onlar Platon'un İdeleri'ne eleştirel açıdan yaklaşmışlardır.

Platon'un idelerini eleştirenlerin başında Farabî gelmektedir. Farabî'ye göre, sadece tikellerin hariçte varlığı bulunmaktadır. Tümelleser ise, gerçekte varlığı bulunmayan mahiyetlerdir. Meselâ, tümel bir kavram olan insanlık, sadece bir mahiyet olup, hariçte bir varlığı bulunmamaktadır. Halbuki, bu tümel varlığın türlerini oluşturan insanlar, hariçte varlık sahibidirler.⁷¹ Dolayısıyla, Tümel kavramlar olarak kabul edilen İdeler'in de hariçte bir varlığının bulunduğu söylenemez. Platon'un İdeleri'ni, ancak Tanrı'nın ilmindeki sûretler olarak kabul etmek gerekir.⁷²

İbn Sinâ ise, Platon'un İdeleri'nin mahiyeti ve nasıl ortaya çıktığını tarihî bir süreç olarak ele aldıktan sonra, bu fikrin tenkidini yapmaktadır. Ona göre, ideler fikri Sokrates ve Platon tarafından ortaya atılmıştır. Çünkü bu filozofların fikirleri, tabiat hakkındaki açıklamalarından çok; ta'limîyyât⁷³ ve özellikle de ilahîyyât ile ilgili alanlarda yoğunlaşmaktadır. Felsefî ilimleri bu şekilde üç

69 Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney- Lütfi Ay, İstanbul, 1997, 66 vd; Eflatun, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1988, 199.

70 Platon, *Timaios*, s. 65; Mustafa Namık, *Eflatun*, İstanbul, 1933, 32-33.

71 Farabî, *el-Mesâilü'l-Felsefiyyetü ve'l-Ecvibetü anhá*, (el-Mecmû' min Müellefâti'l-Farabî, haz. Abdurrahim el-Mekkavî, Kahire, 1325/1907), 94.

72 Farabî, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev. Mahmut Kaya (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri), İstanbul, 2003, 177-78.

73 Ta'limîyyat, felsefenin, ta'limî varlıklar hakkında görüş belirten bir dalıdır. Ta'limî varlıklar ise, maddî olmamakla birlikte "kendisinde üç boyutun varlığı gözlenebilen" şeydir, diye tarif edilmektedir. Bu tarife göre ta'limî varlıklar, geometrinin konusu olan üçgen, kare, daire gibi şekillerdir. Ta'limî cisimleri inceleyen ilme "ta'limî ilim" (ilmu't-talimî) denir. Bkz. Bekir Karlığa, "*Cisim*", *DİA*, C. VIII, İstanbul, 1993, 29.

kategoriye ayıran Sokrates ve Platon, benzer ayrımı, varlık hakkında da yapmışlardır. Yani onlara göre varlıklar da; tabii, ta'limî ve ilahî (aklî) varlık olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Meselâ, cisimler tabii, sayı ve geometrik şekiller ta'limî, ideler ise aklî varlıklardır. Tabii varlıklar gerçek olmayan "fâsit" varlıklar, ta'limî varlıklar da sûreti olduğu halde cisimleri olmayan ancak zihinde bulunan yarı gerçek varlıklardır. Aklî varlıklar ise, gerçek varlıklar olup ideler (müsül) olarak adlandırılan tümel varlıklardır.⁷⁴

İbn Sinâ, ideler hakkındaki tarihi gelişimi böylece aktardıktan sonra, bu görüşlerin doğru olamayacağını izah edip, onları tenkit etmektedir. Çünkü İbn Sinâ'ya göre böyle bir görüş, yani bütün cismanî varlıkların birer tümel varlığının bulunması ve varlıklarını bu tümelerden alması, gerçekçi bir görüş değildir.⁷⁵

İbn Rüşd de, Farabî ve İbn Sinâ gibi tümelerin hariçte varlık sahibi olmadığını ileri sürmekte ve şöyle demektedir: "Nefsin (zihnin) dışında zatlarıyla kaim tümeler bulunmuş olsaydı bilgide ve oluştta bunlardan vazgeçilemezdi. Zira bizzat oluş, tikel ferdi bir durumdur."⁷⁶

Platon'un İdeler hakkındaki görüşlerini benimsemekle birlikte, bunları farklı biçimlerde yorumlayanlar, genelde İsrakî filozoflardır. Mesela Sühreverdî, kelamcı ve meşâî filozofların Platon'un İdeleri'ne karşı yönelttikleri eleştirilere rağmen, bu fikri yeniden yorumlayarak, İslam Felsefesi terminolojisine yerleşmesini sağlamıştır.⁷⁷

İsrakî filozoflar, Platon'un İdeleri'ni, nuranî görünüşleri olan mücerret bir cevher olarak görmektedirler. Onlara göre Platon'un İdeleri, Mebd'e-i Evvel'den sadır olan ilk varlık olup, Ceberut Âlem'de bulunan arzî akıllardır. Bu akıllar, felekler, yıldızlar, basit unsurlar ve onların bileşiklerinin türlerini idare eden soyut cevherlerdir. İşte bu cevherlere işrakîlerce, dinî terminolojide melek olarak kabul edilen, Türlerin Efendileri adı verilmiştir.⁷⁸

Sühreverdî, Platon'un İdeleri hakkındaki görüşlerini, Hikmetü'l-İşrak adlı eserinde bir başlık altında açıklamıştır. Sühreverdî'nin ifâdelerinden, Platon'un İdeleri'nin, Türlerin Efendileri olarak adlandırıldığı net olarak anlaşılmamaktadır. Zira Sühreverdî, Platon'un idelerini Aklî âlemde zatı ile kaim olarak bulunan mahiyetler olarak görmek ve onların zatı ile kaim olmayan idollerinin de bu âlemde bulunduğunu iddia etmektedir.⁷⁹ Sühreverdî'nin bu görüşlerinden, onun Platon'un idelerini Türlerin Efendileri olarak kabul ettiğini anlamak mümkündür.

Sühreverdî'den sonraki bazı işrakî filozof ve kelamcıların da Platon'un idelerine dinî bir özellik vermek sûretiyle, onlara melek veya Türlerin Efendi-

74 İbn Sinâ, *eş-Şifâ, (el-İlahiyyat-2)*, 310-311.

75 Geniş bilgi için bkz: *eş-Şifâ, (el-İlahiyyat-2)*, 317-324; Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, Ank, 2001, 91-101.

76 İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul, 2004, 47.

77 İzmirli İsmail Hakkı, *Müslüman Türk Feylesofları*, İstanbul, (trs.), 76.

78 Kasabbaşızâde, *Müsülî'l- Eflatunîyye* 152a.

79 Sühreverdî'nin İdeler hakkındaki görüşleri için bkz: *Hikmetü'l-İşrak*, 92-96.

leri adını verdiklerini görmekteyiz. Meselâ, Eş'ari kelamcısı olan Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, Türlerin Efendileri'ni, Platon'un İdeleri olarak gören kelamcı filozoflardan birisidir. İcî'ye göre, Platon'un İdeler olarak kabul ettiği varlıklar, aslında Türlerin Efendileri'dir. Çünkü Platon'a göre her türün kabul edilebilecekler (mütekabiliyet)'i kabul eden (kâbil) ezeli, ebedî ve soyut bir ferdi vardır. İnsan da kabul edilebilecekleri kabul edendir. Eğer böyle olmasaydı, insanın kendisi tümeller gibi soyut bir varlık olurdu. Halbuki soyut varlıkların, mahiyetlerini kabul eden varlıkları bulunmamaktadır. Bundan dolayı da, sadece ferdi varlıklar mahiyeti kabul edip, tikel hüviyet sahibi olabilirler. Bu sebeple, her türün kendisini idare eden soyut bir cevheri vardır. İşte Platon bu cevherleri, Türlerin Efendileri olarak adlandırmıştır.⁸⁰

Kaşânî ise Platon'un idelerini, Arzî Akıllar'dan en son sâdır olan tabaka olarak görmektedir. Ona göre, idelere nuranî ve ilahî ideler de denilir. Bu ideler, gerçek ve zatları ile kaim akıllar olup, her tür için ayrı ayrıdır. Aynı zamanda bu varlıklar, sahibi oldukları türlerin varlıklarının sebebi, terbiye edicisi, koruyucusu ve yöneticileridir.⁸¹

Yazarı bilinmeyen ve Abdurrahman Bedevî tarafından tahkik edilip ayrıca bir de takdim yazılan *el-Müsülü'l-Aklîyyetü'l-Eflâtûniyye* adlı eserde, Türlerin Efendileri'nin, Platon'un İdeleri olduğu kabul edilmekte ve bu varlıklar hakkında şu bilgiler verilmektedir:

*"İdeler, ancak cisimler için vardırlar. Eğer cisim, tür (nev) ise, onun idesi makuldür. Bu ise akıldır. Bu akıl da, maddeden soyut arzî akıllar tabakasından olup, Nefesler Tabakası'nın üstünde ve Tûlî Akıllar tabakasının altında bulunmaktadır. Bu ideler, türlerin varlığının faili, onun işlerinin düzenleyicisi ve koruyucusu, tür ise onun gölgesi ve resmi gibidir."*⁸²

Yine bu eserdeki bilgilere göre, türlerin cismanî varlıkları ile bu varlıkların akîl ideleri arasındaki ilişki, tıpkı aynada görülen sûretler ile o sûretlerin sahibi arasındaki ilişki gibidir.⁸³

İşrakî filozoflar, Türlerin Efendileri'nin Platon'un İdeleri olduğunu göstermek için zaman zaman Platon'un söylediğini iddia ettikleri bazı sözlere de yer vermektedirler. Meselâ, Hasan Muhammed Mekkî el-Âmili, *Nazarîyyetü'l-Ma'rife* adlı eserinde, Platon'dan naklettiğini iddia ettiği şu sözlerle, Platon'un İdeleri'nin Türlerin Efendileri olduğunu söylemektedir:

"Platon Şöyle dedi: "Her mevcudun, ilahî âlemde soyut bir sûreti bulunmaktadır. Bu sûretler değişmez, bozulmaz sûretler olup, ebedîdirler. Bozulup değişime uğrayan varlıklar, sadece maddeden meydana gelmiş tabii varlıklardır. Meselâ insan, maddeden meydana gelmiş tabii fertleri olan bir cevherdir. Bu cevheri, kuvveden fiile (kemale) çıkarmak sûretiyle maddî fertlerin

80 Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam*, Beyrut-Kahire-Dimaşk, (trs.), 60-61.

81 Kaşânî, *el-Lemeât*, 185b.

82 *el-Müsül*, 12.

83 *el-Müsül*, 15.

işlerini gözetleyen mükemmel bir soyut ferdi vardır. Aynı şey diğer hayvan ve bitki türleri için de geçerlidir. Nasıl ki bu türlerin bozulan ve yok olan fertleri var ise, her türün sabit ve değişmeyen bir ferdi vardır.”⁸⁴

Ancak Platon’un hangi eser(ler)inden aldıklarını belirtmedikleri bu bilgilerin, doğruluk derecesini tam olarak tespit etme imkanımız bulunmamaktadır.

Anlaşıldığı kadarı ile İslam düşünürlerinden bazılarında göre, Türlerin Efendileri, Platon’un İdeleri’dir ve bu ideler de soyut akıllardır. Ancak Platon’un savunduğu ideler ile Türlerin Efendileri arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkları şöyle sıralayabiliriz: Türlerin Efendileri, altında bulunan türleri yönetip olgunlaştırırken, Platon’un İdeleri sadece bu varlıklara, varlıktan pay vermektedir. Yani âlem üzerinde müdebbirlik vasfına sahip değildir. Bir başka farklılık ise, Türlerin Efendileri mümkün varlıklar içerisinde değerlendirilirken, Platon, ideleri ezeli ve ebedi varlıklar olarak görmektedir.

2- Türlerin Efendileri Ve Melekler

Türlerin Efendileri fikri ile karşılaştırmamız gereken diğer varlıklar da meleklerdir. Çünkü bir çok İsrakî filozofa göre Türlerin Efendileri denilen varlıklar, aslında dinî terminolojideki meleklerdir.⁸⁵ Bu itibarla, Türlerin Efendileri’ne ait olarak kabul edilen özelliklerden birçoğu, farklı dinlerde de olsa, meleklerde bulunmaktadır. Ancak biz İslam inancındaki melek kavramı ile Türlerin Efendileri’ni karşılaştırmak istiyoruz.

İslam filozoflarının çoğunluğuna göre melekler, duyularla algılanamayan latif güçler⁸⁶ olup, beşerî ruhlar gibi soyut cevherlerdir. Fakat melekler, ruhlardan hem mahiyet olarak farklı hem de kuvvet ve ilim bakımından daha mükemmeldir. Aralarındaki nispet, güneş ile ışığın nispeti gibidir. Meleklerden bir kısmı insan ruhunun bedene bağlı olduğu gibi, feleklerin ve yıldızların kütlelerine bağlıdır. Bazılarının da felekler ile bir ilgisi olmayıp, tamamen Allah’a ibadet etmektedirler. Bu meleklerle mukarreb yani Allah’a yakın melekler denilmektedir. Mukarreb meleklerin, felek ve yıldızları yöneten meleklerle nispeti, meleklerin insanlara nispeti gibidir.⁸⁷

Aslında melekleri genel olarak iki grup halinde tasnif etmek gerekir. Bunlardan birincisi Tanrı’nın bilgisinden haberdar ve başkasıyla meşgul olmayan melekler olup, sadece Allah’ı tesbih ederler.⁸⁸ Diğerleri ise kaza ve kader kaleminin işleyişine göre gökten yere yönelik işlere bakan ve Naziyat suresinde⁸⁹ belirtildiği gibi, âlem ile ilgilenen meleklerdir.⁹⁰

84 Âmili, 79.

85 Kasabbaşızâde, *Müsülü’l-Eflâtûniyye*, 152a.

86 İbn Sinâ, “(Peygamberlerin) Peygamberliklerin(in) İspatı, ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, (İbn Sinâ Risaleleri içinde), çev. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara, 2004, 44.

87 Elmali, I, 260.

88 Enbiya/21, 20.

89 Naziyat/79, 5.

90 Elmali, I, 260.

Âlem ile ilgilenen melekler, işrakî filozoflar ve bazı şîî-bâtınî âlimler tarafından Türlerin Efendileri olarak adlandırılmaktadır. Meselâ, şîî hadisçi el-Kuleynî (ö.941)'ye göre, Türlerin Efendileri, âlem ile ilgilenen meleklerdir. Ancak bu melekler, İslam Dini'ndeki arşı taşıyan (hamele-i arş) melekler olmayıp, onlardan farklı bir melek grubudur. Sadece âlemin yönetimi ile ilgilenen bu meleklerle irtibat kurulabilir. Bunun için, insanın riyazet ile çokça meşgul olması ve nefsini temizlemesi gerekir. Meselâ, Hz. İbrahim söz konusu meleklerle bu yolla irtibat kurmuştur. İşte bu tür meleklerle, İsrâkîler Türlerin Efendileri, meşşâîler ise Kutsal Akıllar (Ukûl-i Kadîse) adını vermiştir⁹¹.

İslam inancında, âlemin işlerini yürütmekle görevli bir meleğin bulunduğu bahsetmiştik. Bu melek İslam âlimlerince Mikail olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca "Bir iş yönetenler hakkı için"⁹² ayetinde Allah'ın üzerine yemin ettiği varlığın melek olduğu hususunda, bir çok müfessir görüş birliği içindedirler. Onlara göre melekler bu işi sadece kendilerine emrolduğu gibi yapmaktadırlar.⁹³

Meleklerden her birinin, âlemde bulunan varlık türlerinden birisini idare ettiği gibi bir görüşün bulunduğu eskiden beri bilinmektedir. Meselâ, Şîî imamlardan Ca'fer es-Sâdık'a göre meleklerden her bir sınıf, yaratılmışlardan bir cinsi korumakla görevlidir.⁹⁴ Ancak Ca'fer es-Sâdık bu meleklerle Türlerin Efendileri gibi bir ad vermemiştir.

Bütün bu ifâdelerden de anlamaktayız ki, âlemin yönetilmesi ile ilgili bazı melekler görevlendirilmiştir. İşte bu tür meleklerle, işrakî filozoflar tarafından Türlerin Efendileri adı verilmiştir.

3- Türlerin Efendileri ve İlahî İsimler

İslam inancında Esmâ-i Hüsnâ olarak adlandırılan ve Allah'a ait olduğu Kur'an'da⁹⁵ belirtilen isimlerin, işrakî filozoflar ve bazı mutasavvıflar tarafından Türlerin Efendileri olarak yorumlandığı ve her ilahî ismin bir varlığın rabbi olduğu⁹⁶ şeklinde görüşler bulunmaktadır. Bundan dolayı "Türlerin Efendileri" ile "İlahî İsimler" in bir karşılaştırmasını yapmak istiyoruz.

İbn Arabî ve Sadreddin Konevî (ö.1274) gibi vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıflara göre, âlemin meydana gelişi, mutlak yokluktan değil, İlahî isimler ve sıfatlar vasıtasıyla bizzat İlahî varlığın kendisinden kaynaklanmak-

91 Ebu Ca'fer Muhammed b. Yakub el-Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfî*, Kitabu't- Tevhid, C. I, Tahran, 1389, 132.

92 Naziat/79, 5.

93 Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr/ Mefâtihu'l-Gayb*, XXII, çev. S. Yıldırım- L. Cebeci- S. Kılıç- S. Doğru, Ankara, 1995, 454; Ayetullah el-Uzmâ Mekarim eş-Şirazi, *Nefehâtü'l-Kur'an*, III, 315.

94 Ebu Câfer Muhammed b. Ali el-Kummî Şeyh Sadûk, "Risaletü'l-İ'tikadi'l-İmamiyye", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978, 106.

95 A'raf/7, 180.

96 Muhsin el-Feyzu'l-Kaşanî, *Tefsîru's-Saif*, I, tahkik ve talik, Hüseyin el-A'lemî, (b.y; trz.), 113.

tadır. Bu oluş, İlahî isim ve sıfatlar vasıtasıyla İlahî varlığın dışı vuruşu ve an be an değişmesi, yenilenmesi ve tekrar ona dönmesi olarak kabul edilmektedir.⁹⁷ Bu itibarla ilahî isimler, var olan şeylerin maddeleri ve mümkünlerin asıllarıdır. Oluştaki a'yandan hiçbirinin zuhuru, bu isimler olmaksızın mümkün olmadığı gibi; imkan âleminin rükünlerinin kaideleri de ancak bunlara dayanarak sabit olabilirler⁹⁸. Çünkü, ilahî isimlerin her birisi, ayrı bir varlığın özel rabbi (rabb-ı hass) konumundadır. Meselâ, ilahî isimlerin en yücesi olan Allah ismi, Hz. Muhammed'in veya insan türünün özel rabbidir. Diğer isimler ise, Allah ismi altında mündemiç olarak bulunan isimler olup, hepsi eşit seviyededirler.⁹⁹ Bu isimlerden "semî ve basîr" havyan türünün ve "refu'd-dâim" de feleklerin özel rabbidir.¹⁰⁰

İlahî isim ve sıfatlardan her birisinin bir türün rabbi olduğunu en açık bir biçimde savunanların başında İbn Arabî'nin geldiğini söylemiştik. Şimdi onun bu husustaki görüşlerini kendi ifâdeleri ile vermek istiyoruz.

"...Allah denen varlık, zatı bakımından tek, bir, eşsiz, isim ve sıfatları bakımından bir küll, yani topluluktur. Her mahlukun ancak kendisine göre bir rabbi yani tanrısı vardır. Bu itibarla Allah'ın o mahluka göre küll olması imkansızdır. Bununla beraber Allah'ın zat âlemindeki birliğinden hiçbir mevcut için kıdem yoktur. Herhangi bir mahlukta Allah'tan şu eser vardır ve diğer mahlukta bu şey vardır denilemez. Çünkü o, ezeli varlık parçalanmayı kabul etmez. Ve onun eşsiz birliği kendisinde bilkuvve mevcut olan bütün isim ve sıfatların toplamıdır.

(...) Her mahlukun söylediğimiz gibi, tanrısının rızasını kazanması başka bir kullun tanrısı nazarında da beğenilmiş olmasını gerekli kılmaz. Çünkü mahluklar tanrılığı ancak külden seçtiler. Tek ve eşsiz olan zattan almadılar. Şu halde her mahluka ancak külden münasip olan şey belirdi ki o da onun tanrısıdır."¹⁰¹

İbn Arabî'ye göre "Kül" olan Tanrı, isim ve sıfatlar topluluğu olduğu için, bu isim ve sıfatlardan her birisi, bir türün veya şahsın "rabbi" konumundadır.

İbn Arabî'nin "*Tedbrât-ı İlahiyye*" adlı eserine şerh yazan A. Avni Konuk (ö.1938)'un iddiasına göre de İbn Arabî, her bir varlığın özel sahibi (rab)'nin bulunduğu ve bunların da, ilahî isimler olduğunu savunmaktadır. Çünkü Tanrı'nın ilminde her şeyin hakîkati sabittir. Söz konusu hakîkatler ise ancak İlahî isimlerin gölgesi mesabesinde. Dolayısıyla İlahî isimlerden her birisi bir eşyanın özel rabbidir.¹⁰²

97 Bkz. Mehmet Bayraktar, "*İbn al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme*", A.Ü.İ.F.D. XXV, Ankara, 1981, 352.

98 Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002, 10-13.

99 Konevî, 32; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1993, 72.

100 Hüseyinzâde el-Âmulî, *Nefsu'l-Emr, Terasûnâ*, S. VI, 1407, 67.

101 İbn Arabî *Fusûs-ül-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, İstanbul, 1992, 97-99.

102 İbn Arabî- Ahmed Avni Konuk, *Tedbrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul, 2001, 125, 289-290.

Görüldüğü gibi, Türlerin Efendileri olarak adlandırılan varlıklar ile, tasavvuftaki ilahî isimler arasında bir benzerlik görülmektedir. Çünkü her iki varlık da, bir türün yöneticisi veya efendisi (rabbi) durumundadır. Yine her ikisinde de, söz konusu varlıkların en üstünü, insan türünün efendisi olan varlıktır. Ancak mutasavvıflar insan türünün efendisini Allah olarak kabul ederken, İshrâkîler bu varlığı Allah'ın dışında başka bir varlık olarak kabul etmekte ve ona farklı isimler vermektedirler.

İbn Arabî'nin talebesi olan Sadreddin Konevî de, İbn Arabî'nin görüşlerini biraz daha açık hale getirmiş ve bu bağlamda; İlahî isimleri izah etmeye çalışmıştır. Onun anlayışına göre de, Allah'ın güzel isimleri olarak kabul edilen isimlerden her birisinin, ayrı bir zuhur yeri bulunmaktadır. Meselâ, Rahman ismi, hikmetin gerektirdiği tarzda a'yanın kabiliyetlerine göre varlığı ve sûrî kemali, her şeye veren (müffiz) anlamına gelmektedir. Rahîm ismi ise, yaratıkların zuhuru, korunması ve buldukları hal üzere rızıklarının temininde etkin olan bir isimdir.¹⁰³ Hâlik ismi, a'yanın menşei, Bârî ismi ise onları tedbir edendir. Bazı mutasavvıflar, "Bârî" isminin, özellikle unsurî varlıklar olmak üzere bütün varlıklar üzerinde zuhur ettiğini belirtirler. Bazıları ise bu ismin, bütün tümel tabiat âlemlerinde genel tasarruf sahibi olduğunu kabul ederler. Böylelikle bu ismin tasarrufu altına ulvî/ruhânî ve süflî/cismanî bütün tabîî sûretler girer. Bunlar, tümel heyûlâ mertebesinden zuhur edip, varlığın nihâf mertebesine kadar olan şeylerdir.¹⁰⁴

İbn Arabî ve Konevî ile aynı görüşleri paylaşan Cîlî (ö.1428) de; ilahî isimlerin özelliklerine değinmekte ve her bir ismin ayrı bir izahını yapmaktadır. Ona göre Türlerin Efendileri'ne benzeyen bazı İlahî isimler bulunmaktadır. Meselâ Cîlî, "rab" ismini, altında müşterek isimlerin bulunduğu mertebe olarak kabul etmekte ve bu itibarla her varlığın, ayrı bir rabbinin bulunduğunu söyleyerek şöyle demektedir: "Hiçbir rab yoktur ki, onun merbubu olmasın; hiçbir merbub da yoktur ki onun rabbi olmasın".¹⁰⁵ Cîlî'nin bu sözlerinden, varlıklar meydana getiren ve yaratmanın temel prensibi olan şeylerin, Allah'ın isim ve sıfatları olduğunu anlamaktayız. Bu itibarla âlemin her hangi bir parçasını meydana getiren isme o varlığın "özel rabbi" denilmektedir.¹⁰⁶

Türlerin Efendileri ile İlahî isimler arasında bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Bu farklılıklardan en belirginini, Türlerin Efendileri'nin yönetici varlıklar kategorisine dahil olması ve yaratma ile bir ilgilerinin bulunmamasıdır. Halbuki ilahî isimler hem yaratıcı hem de yönetici olma özelliklerini birlikte taşımaktadır. Bu sebeple müessirlikte değil de müdebbir olma bakımından iki kavram arasında bir benzetme yapmak mümkündür.

103 Konevî, 39.

104 Konevî, 63.

105 Abdülkerim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul, 2002, 100.

106 Cîlî'nin isim ve sıfatlar hakkındaki görüşleri için bkz: Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul, 2003, 113-145.

d- Türlerin Efendisi Fikrine Yöneltilen Bazı Eleştiriler

Türlerin Efendileri fikrine farklı kesimlerden eleştiriler yöneltildiğini görmekteyiz. Bu eleştirileri; İsrâkilerin Türlerin Efendileri olarak kabul ettikleri Platon'un İdeleri'ne yöneltilen felsefi eleştiriler ve bizzat Türlerin Efendileri fikrine yapılan dinî eleştiriler olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Çünkü, Farabî ve İbn Sinâ gibi filozofların, Platon'un İdeleri'ne yönelttiği eleştirileri de, Türlerin Efendileri fikrine yapılmış olan eleştiriler olarak değerlendirebiliriz.

1. Felsefi Eleştiriler

Türlerin Efendileri fikrine meşşâilerin, Platon'un İdeleri hakkındaki görüşlerini belirtirken yönelttiği eleştirileri, felsefi eleştiriler olarak kabul edebiliriz. Bu konuda daha önce bilgi verildiği için tekrar etmeyi gerekli görmüyoruz. Ancak son dönem Osmanlı düşünürlerinden İbrahim Gözübüyükzâde (ö.1838)'nin görüşlerini belirtmeden de geçmek istemiyoruz. Gözübüyükzâde'ye göre, Platon'un İdeleri (Müsül-i Eflâtûniye) denilen ve tabî türlerin hariçte mevcut bir şahsî türü olarak kabul edilen görüş, bir galat-ı meşhur olup, zafiyeti açıktır. Çünkü somutluk (müşahhasat)'tan ve haricî lahikalardan soyut bir şey hariçte bulunmaz. Gözübüyükzâde'nin bir başka itirazı ise, haricî varlıkların, bedenleri ile bunların ideleri ya da türlerinin efendileri olarak kabul edilen varlıkların mahiyetlerinin karışmasından meydana geldiği görüşüdür. Bu durumda soyut varlıklar ile somut varlıklar, bir bütünü oluşturan tikeller durumdadırlar. Halbuki, soyut bir varlığın, karışık mahiyetler arasında müşterek bir cüz olması düşünülemez.. Çünkü soyut mahiyet olmak, karışık olmanın karşıtıdır.¹⁰⁷

2. Dinî Eleştiriler

Filozofların tenkitlerinin yanı sıra bazı dinî gruplardan da Türlerin Efendileri fikrine bir takım itirazların yapıldığını görmekteyiz. Bunların başında Selefi inanca sahip olan din âlimleri gelmektedir. Onlardan bazıları bu fikirleri çok tanrıcılık ve savunucularını da dalâlet ehli olarak görmüşlerdir. Çünkü, onlara göre Türlerin Efendileri fikri, Antik Yunan'daki çok tanrıcılık fikrinden etkilenmek sûretiyle meydana gelmiş fikirlere.

Türlerin Efendileri fikrine, "muhakkikler" olarak adlandırılan tasavvufi kelamcılarının da bazı eleştiriler yönelttiğini görmekteyiz. Onların yapmış oldukları itirazları Sühreverdî'den öğrenmekteyiz. Çünkü Sühreverdî, sufi kelamcılarının eleştirilerine cevap vermek için, önce onların tenkitlerine değinmiş sonra da bu tenkitleri cevaplandırmıştır. Sühreverdî'nin belirttiğine göre sufi kelamcılar, türlerin değil sadece türlere ait şahısların efendisinin olabileceği ve bunun da o varlığın cevheri olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüşü savunanlar, farklı bir gerekçe ileri sürmektedirler. Onlara göre Türlerin Efendileri olan

107 İbrahim Gözübüyükzâde, *Eflatun'un İdelerini Tahkik Risalesi*, çev. Osman Keskiöglü, (Risaletin fi Hakkı'l-Besmele), Ankara, (trs.), 84-85.

varlıklar, arazî türlerin bir kalıbı veya örneği olarak tanımlanmakta ve Allah'ın da arazî varlıkları bu örneğe göre yarattığı şeklinde yorumlanmaktadır. Eğer böyle olmuş olsaydı, arazî varlıkların örneği olarak görülen varlıkların da bir örneğinin olması ve bunun sonsuza dek sürmesi gerekirdi. Halbuki Allah örneksiz yaratandır.¹⁰⁸

Bir diğer eleştiri ise Müşebbihe fırkasından gelmektedir. Onların tenkitlerini de Sühreverdî'den öğrenmekteyiz. Sühreverdî'nin verdiği bilgilere göre Müşebbihe, maddeden müstakil tamamen soyut bir cevheri kabul etmediği için, Türlerin Efendileri fikrine de karşı çıkmaktadır. Onlara göre Allah'ın haricindeki her varlık maddî varlıktır. Dolayısıyla bu varlıklar üzerinde maddî olmayan bir varlığın tasarrufta bulunması akla uygun değildir. Şayet insan türünün bir sahibinin olması gerekiyorsa, bunun insan nefsi olması lazımdır. Çünkü insan nefsi, kendisi ve tasarrufta bulunduğu bedenden oluşan tek bir varlıktır. Bundan dolayıdır ki, bedeninin elem duymasından elemelenir ve hazlarından da haz duyar.

Bu eleştirilere Sühreverdî şöyle cevap vermektedir: Türlerin Efendileri, kadim filozoflara göre, müşebbihenin iddia ettiği gibi nefis değildir. Çünkü Türlerin Efendileri, kendi türüne feyiz verdiği zaman, nefsin aksine onunla tamamlanmaya muhtaç olmaz. Yani insanî nefis, kendisini beden vasıtası ile tezahür ettirirken, Türlerin Efendileri'nin kendisini tezahür ettirmesi için böyle bir bedene ihtiyacı yoktur.¹⁰⁹

Ayetullah Nasir Mekârim eş-Şirazî (ö.1388)'nin de bir takım itirazı bulunmaktadır. Ona göre Türlerin Efendileri fikri, Antik Yunan'daki çok tanrıcılık inancından kaynaklanmaktadır. Çünkü Antik Yunan inançlarına göre yer yüzünde bulunan bütün varlıkların hem türlerinin hem de şahıslarının birer yöneticisi bulunmaktadır. Bu yöneticilerin üstünde ise Tanrıların Tanrısı (Rabbu'l-Erbâb) olan en büyük tanrı vardır. Büyük tanrı âlemin bütün işlerini tek başına yönetemediği için yardımcı tanrılar edinmiştir. Bu tanrılar da genel olarak iki gruba ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi yaratıcı tanrılar ve diğeri de yönetici tanrılardır.

Şirazî'nin iddialarına göre Antik Yunan'da o kadar çok tanrı bulunmaktaydı ki, bunların sayısı neredeyse o dönemde yaşayan insanların sayısı kadardı. Benzer fikirler, İslam gelmeden önce Araplar arasında da bulunmaktaydı. İşte bu yüzden Fatiha Suresi'nin ilk ayeti, âlemin tanrılar tarafından değil, bir tek olan Allah tarafından yaratılıp yönetildiğini belirtmekte ve bu fikirlerin geçersizliğini ortaya koymaktadır.¹¹⁰

Sonuç

Kanaatimizce Türlerin Efendileri fikri, tamamen İslam düşüncesinin icat ettiği bir kavram olmayıp, ilahî ve ilâhî olmayan bir çok dindeki tanrı, melek

108 Sühreverdî, *el-Meşârî*, 461.

109 Sühreverdî, *el-Meşârî*, 463-64.

110 Ayetullah Nasir Mekarim Şirazî *Tefsir-i Nümune*, I, 27-34.

ya da ruhânî varlıklar inancı ile Hermetik ve Antik Yunan düşüncesinin de etkisiyle, felsefî bir görünüme bürünmüş ve orijinalliği de bulunan bir fikir olup, özellikle İsrakî İslam düşüncesinde kendisine yer bulmuştur.

Söz konusu fikrin İslam düşüncesine girişi çok eski olmasına rağmen felsefeye dahil olmasının ise Sühreverdî ile başladığını söyleyebiliriz. Daha sonra da özellikle İsfahan Okulu denilen görüşe mensup filozofların bu fikri geliştirmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Ancak bu fikir, zaman zaman tenkitlere tabi tutulmuş ve hatta çoktanrıçlıkla bile itham edilmiştir. Gerçekte ise bu fikirdeki “efendi” (rabb) anlayışı bir tanrıdan ziyade, Tanrı'nın görevlendirmiş olduğu bir varlık olarak görülmektedir. Bu varlık, felsefede Platon'un İdeleri ile, dinde ise melekler ile özdeşleştirilmektedir.

Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivâyetine Yansıması (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme)

Nuri TUĞLU*

ABSTRACT

Effecets The Episodes of Mihne Period on Hadith Narration (An Examination on The Bukhari Keys): Aim of this paper is partially to examine effecets the episodes of mihne period on hadith narration. Our purpose is not to examine mihne episodes completely but partially. The paper is restricted with İmam el-Bukhari. Episodes of Mihne stem from the discussions like act of people, creation of Quran etc. As a result of those discussions, muhaddiths is tortured by governors and some islamic theologians especilly Mutazila. On the other hand some muhaddiths also tortured by the others. One of those muhaddiths is Bukhari. Zuhli who is teacher and colleague of Bukhari has caused Bukhari to be exiled from Nisabur. Discussions of Mihne period and other teological disputes caused that Muhaddiths appeared a negative stand against some theologian. This negative stand reflected in hadith narration. The narration of persons has been considered, according to their positions in those disputes.

KEYWORDS: İmam el-Bukhari, Mihna, Narration of hadith, halku'l-Qoran, teological disputes.

Giriş

Arapça bir kelime olan *mihne*; “bir şey üzerine inceden inceye düşünmek, denemek, soruşturmak, imtihan etmek, temizlemek, kırbaçla vurmak, niyetini ortaya koymak gibi anlamlara gelmektedir”.¹ Kavram olarak; “sultanın bir insanı sorgulamak maksadıyla tutuklaması ve onu yapmadığı, söylemediği şeyleri kabul edinceye kadar baskı altında tutması”² demektir. Hadis tarihinde, “Halku'l-Kur'ân/Kur'ân'ın yaratılmışlığı” meselesi hakkında görüşlerinin açığa çıkarılması ve Halku'l-Kur'ân fikrini kabul etmeleri için hadisçilere yapılan

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fakültesi.

1 İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukrim el-Misrî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1414/1994, XIII, 401.

2 İbn Manzûr, a.y. Mihne kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1988, s. 192 vd.; Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999, s. 14-19. Özafşar, söz konusu eserinde, mihneye maruz kalan bazı alimler hakkında önemli bilgiler vermektedir.

sorgulamalar ve baskıların yaşandığı devire mihne dönemi denilmektedir.³ Hadisçiler açısından “Halku'l-Kur'ân” ve “Kulların Fiilleri” vb. konulardaki tartışmaların neticesi olarak ortaya çıkan “mihne”, sadece dönemin hadisçilerini değil aynı zamanda İslâm düşüncesi tarihini fikrî, sosyal ve siyasi açılarından etkilemiştir.

Mihne döneminde yapılan “Halku'l-Kur'ân” tartışmalarının sonucunda aralarında Ahmed b. Hanbel (241/855) olmak üzere, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul etmeyen pek çok hadis âlimi siyasi yönetim tarafından sorguya çekilmiştir. Bunlar arasında bizzat el-Me'mun⁴ tarafından imtihan edilen Yahya b. Ma'in (ö.233/847) ve İbrahim ed-Devrakî (246/860) gibi büyük muhaddisler de bulunmaktadır. Halku'l-Kur'ân meselesinde Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul eden Mu'tezile'ye mensup, aynı zamanda yöneticilere de yakın olanlar, hadisçilerin konuyla ilgili görüşlerini öğrenmek maksadıyla sorgulanmasına sebep olmuşlardır. Ebu Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammad (212/827) ve Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (218/833) gibi bazı Hanefî Mu'tezilîler⁵ de bu sorgularda görev almışlardır. Bu durum dönemin hadisçileri için nefreti mucib bir hadise ve bu hadiselerin cereyan ettiği bir dönem olarak tarih sayfalarında yerini almıştır.

Bu çalışmada, öncelikle mihne döneminin önemli tartışma konularından Halku'l-Kur'ân ve kulların fiilleri hakkında yapılan tartışmalar ve bu meselelerle ilgili bazı görüşler verilerek İmam Buhârî (256/861) bağlamında hadisçilere ve hadis rivâyetine yansayan yönü üzerinde durulacaktır.

1. Mihne ve İmam Buhârî

Mihne döneminin tartışılan konularının bir taraftarı olarak, zamanın getirdiği sıkıntılardan nasibini alanlardan biri de İmam Buhârî'dir. Buhârî'nin yaşadığı dönem, mihne olaylarının yaşandığı devreye tekabül edip, ilim tahsili bakımından onun yetişme dönemine denk gelmektedir. Buhârî'nin ilim tahsili için ikamet ettiği bölge, mihneye sebep olan şiddetli tartışmaların yapıldığı bir coğrafyadır. Şüphesiz onun da bu tartışmalardan uzak durduğunu iddia etmek ya da tartışmaların dışında kaldığından söz etmek oldukça zordur. Zira o, mihne döneminin temel tartışma konularından biri olan Halku'l-Kur'ân'ı

3 Hadis tarihi açısından bakıldığında, Abbâsî Halifelerinden Me'mun (198-218/813-833), Mu'tasım (218-227/833-841) ve Vâsik (227-232/841-846) dönemlerinde yaşanan “mihne” akla gelmektedir. Bu dönemde hadisçiler, zümre olarak sıkıntılı dönemi yaşamışlardır. Bkz. Koçyiğit, a.g.e., s. 192-221.

4 el-Me'mun, şahsiyeti itibarıyla hadisçilerle yakın ilişkileri olan ve hadis ilmine ehemmiyet veren bir kişiliğe sahiptir. O, hadis ve hadise ait ilimlerin öğrenilmesine büyük destekler vermiştir. Ancak mihne hadisesine bulaşması, tamamıyla Mu'tezile'ye mensup danışmanlarının tesiriyle olmuştur. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sakallı, Talat, *Halife Me'mun ve Hadisçilerle olan Münasebetleri* (I-II), Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri 1990 (ayrı basım), S.6, ss. 264-270, S.7, ss. 113-117.

5 Burada Hanefî Mu'tezilîler ifadesinden kastımız, kelâmî görüşler bakımından Mu'tezilî, amelî konularda da Hanefî mezhebinin metodunu benimseyenlerdir.

tartışanların Ehl-i Hadis kanadında yer almaktadır. Böyle olunca Halku'l-Kur'ân tartışmalarında Buhârî, muhtevası itibarıyla ehl-i hadisin tarafında olduğunu gösteren *Halku Efâli'l-İbâd* adlı bir eser kaleme almıştır.⁶ Bu eserdeki ifadelerinden onun "Kur'ân'ın mahlûk olduğu" yönündeki görüşe şiddetle karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak kendisi bu konuda Ahmed b. Hanbel ve diğer hadisçilerden biraz farklı düşünmektedir. Bu sebeple Buhârî, Irak bölgesinden dönüşte uğradığı Nisabur'dan kısa süre içinde ayrılmak zorunda kalmıştır. Hâdise şöyledir:

İmam Buhârî'nin hocası olan Muhammed b. Yahya ez-Zühî (258/872), Nisabûr'un ileri gelen ve çevrede tanınan büyük muhaddislerden biridir. Buhârî Nisabûr'a gelince onu karşılayanlar ve ilmîni takdir edenler arasında bizzat ez-Zühî de bulunmaktadır. ez-Zühî bir ders esnasında öğrencilerine "Sakin Buhârî'ye kelâm konusunda bir şey sormayın. Olur ki, bizim görüşlerimize ters düşen bir cevap verir; sonra da onunla aramız açılır. Horasan bölgesindeki Nâsibî, Mürcü ve Râfızîler bize karşı şamata çıkarır" diyerek endişelerini dile getirir. Ancak Buhârî'den bir şeyler öğrenmek isteyenler onun etrafına toplanırlar. Kendisini dinlemeye gelenlerden biri ayağa kalkarak, Kur'ân-ı Kerîm okurken söylenen lafızların yaratılmış olup olmadığını sorar. Bunun üzerine Buhârî; "Fiillerimiz yaratılmıştır. Telaffuzumuz da fiillerimizden biridir." diyerek cevap verir. Orada bulunanlar arasında Buhârî'nin kastettiğinin ne anlama geldiği tartışma konusu olur. Meclis dağılır ama bu tartışmalar bitmez. Nihayetinde ez-Zühî, "Halku'l-Kur'ân" tartışmalarını öne sürerek onun aleyhinde sözler söylemeye başlar. Mihne olaylarının temel tartışma konularından birisi ile ilgili dile getirdiği görüş sebebiyle Buhârî, yerleşip ilim dağıtmayı düşündüğü Nisâbûr'dan kısa sürede ayrılmak zorunda kalmıştır.⁷

2. Mihne olaylarına sebep olan tartışmalar ve İmam Buhârî'nin görüşleri

Mihne olaylarının yaşanmasına sebep olan temel tartışma konularının başında, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve kulların fiilleri ile ilgili tartışma konuları gelmektedir. Bu meseleler hakkındaki görüşlere kısa bir göz atmada yarar vardır. Çünkü mihneye doğru giden süreçte bu konularda yapılan tartışmaların boyutu önem kazanmaktadır.

a) İmam Buhârî'nin Halku'l-Kur'ân (Kur'ân'ın yaratılmışlığı) meselesine bakışı

Kur'ân'ın yaratılmışlığı tartışmalarında fikir serdedenlerin görüşleri beş gruba ayrılarak sistematik bir şekilde şöylece ifade edilebilir:

6 Bkz. Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Halku Efâli'l-İbâd ve'r-Reddu Ale'l-Cehmiyye*, Muessesetü'r-Risâle Beyrut 1984, s. 25 vd.

7 Bkz. Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaud, Muhammed Nuaym el-Arkusî), Beyrut, 1413, IX. Baskı. (I-XXIII), 12/458.

1. Görüş: Kur'ân, gerçek anlamda ilâhî bir kelâm olup Allah'ın zâtı dışında Levh-i mahfûz, Cebrâil, Peygamber gibi varlıklarda yarattığı harflerle seslerden oluşan bir ârazdır ve fiilî sıfatların tecellisidir. Duyulup anlaşılan bir kelâm olması bakımından kulların kelâmı ile aynı olup, yaratılmış ve *muhdestir*. Bu görüş Mutezileye aittir.

2. Görüş: Kur'ân, Allah'ın kelâmı olup *mahlûk değildir*. Hem lafzı hem de manası Allah'ın zâtıyla kâim olup kadîmdir. Kur'ân, Allah'ın kelâmı, dolayısıyla O'nun sıfatı olduğundan hangi cümle içinde kullanılırsa kullanılsın ve ne şekilde ifade edilirse edilsin *mahlûk değildir*. Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmak küfürdür. Bu görüş muhaddislere veya Ehl-i Eser'e aittir.

3. Görüş: Kerramiyye'ye ait olan bu görüşe göre; Kur'ân, harflerden teşekkül ettiği için hâdis olmakla birlikte, Allah'ın zâtı ile kâim ilâhî bir sözdür. Zira ilâhî kelâm sıfatı konuşma gücünden ibaret olup ezelîdir, ilâhî sözlerden oluşan Kur'ân ise *hâdistir*. Allah'ın harflerden oluşan ve hâdis olan Kur'ân vasıtasıyla konuşması mümkündür.

4. Görüş: Kur'ân, Allah kelâmıdır. Mahlûk olup olmadığı, okunan şeyle okunanın aynı olup olmadığı tartışmasına girilmemelidir. İbnu'l-Cevzî gibi bazı selef alimlerinin görüşü budur.

5. Görüş: Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda hüküm verirken, lafız ile ihtiva ettikleri manayı birbirinden ayırmak gerekir. Allah'ın zâtı ile kâim olmayan Kur'ân'ın lafızları, önce levh-i mahfuzda daha sonra Cebrâil'de veya Hz. Peygamber'in kalbinde yaratılmıştır.⁸ Kur'ân'ın lafızlarının insanlara indirilişi, insanlar tarafından okunuşu ve yazılışı hâdistir, sonradan var olmuştur, dolayısıyla yaratılmıştır.⁹ Kanaatimizce de bu görüşlerin içerisinde en makul ve izah edilebilir olanı da budur. Bu görüşlerin oluşması ve tartışılması sırasında tartışmaların neticeleri çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Hadis tarihi açısından öne çıkan husus, hadis âlimlerine karşı yapılan bazı hoş almayan tavır ve davranışlardır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, hadis tarihinde önemli bir yer bulan mihne olaylarının ortaya çıkmasına neden olan temel tartışma konularından biri, Halku'l-Kur'ân'dır. İmam Buhârî, Halku'l-Kur'ân konusundaki düşüncelerini ifade etmeye çalışırken seleflerinden pek çok nakilde bulunur, görüşlerini bu nakillerle temellendirmeye çalışır.

Malik b. Enes'in (v.179/795), "Kur'ân Allah'ın kelâmıdır"¹⁰ Amr b. Dînar'ın (v.127/743) "Onların (yani kendinden önceki âlimlerin) Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, mahlûk değildir", Abdurrahman b. Mehdî'nin (v.198/813), "Kim, Allah'ın Mûsâ (as) ile konuşmadığını iddia ederse, ondan tevbe etmesi istenir.

8 Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed (333/911), *Kitâbü't-Tevhîd*, (thk. M. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 58.

9 Halku'l-Kur'ân meselesindeki görüşler, Y. Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, 15/371-374'den özetlenerek alınmıştır. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 184-222.

10 Buhârî, *a.g.e.*, s. 17.

Tevbe etmezse öldürülür";¹¹ Ebû Cafer Muhammed'in "Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır, mahlûk değildir" şeklindeki sözler yanında Câbir b. Abdillâh (v.74/693), Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (v.74/693), Vekî İbnü'l-Cerrâh (198/813) ve Abdullâh b. Mübârek (v.181/797) gibi seleflerinin¹² Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu belirten kavillerini naklederek Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğuna dair görüşünü dile getirmektedir.

Buhârî'nin zikrettiği sözler arasında, zındıklık, küfür ve şirkle itham derecesine varan ağırlıkta ifadeler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı şöyledir:

Hammâd b. Ebî Seleme: "Falanın (bir Mu'tezilî'yi kastederek) babasına müşrik olduğunu söyleyin. Ben onun dininden beriyim (uzağım)" demiş, sonra da, "o Mu'tezilî "Kur'ân mahlûktur", diyor" diyerek sözlerini tamamlamıştır.¹³ Ebû Bekir b. Ayyâş (v.193/808)'in "Kim, Kur'ân mahlûktur derse o kâfirdir, zındıktır. Onlarla bir mecliste bulunmayın"; Süfyân es-Sevrî (v.161/777)'nin "Kim Kur'ân mahlûktur derse, o kâfirdir."¹⁴ ve "Her şey mahlûktur. Kur'ân ise asla mahlûk değildir. Yarattıklarından daha büyük ve daha yüce olan Allah'ın kelâmıdır,"¹⁵ sözleri de bunlardan bir kaçıdır.

Buhârî, Kur'ân mahlûktur diyen kimsenin, Zât-i Bârî'nin birliğine işaret eden âyetlerin de mahlûk olduğunu kabul ettiği varsayımından hareketle, "De ki; O Allah birdir." âyetinin mahlûk olduğunu kabul edenin kafir olacağını ifade ettikten sonra, Ebu'l-Velîd'in (v.112/730) "Kim, Kur'ân mahlûktur derse, o kâfirdir... Kim Kur'ân'ın mahlûk olmadığına kalbden itikad etmezse o İslâm'dan çıkmıştır"¹⁶ diyerek Mu'tezile'yi küfür ehlinde saydığını nakletmektedir.

Ehl-i Hadis arasında Mu'tezile'yi kafir olarak kabul etmek yetmediği gibi onların zındık kabul edilmeleri de yaygındır. Onlarla aynı görüşü paylaşan birinin durumundan yola çıkarak bütün Kaderiyye'yi küfür ehlinde saymak da doğru bir yaklaşım değildir?

Buhârî'nin kaydettiğine göre; Ebû Zekerîyya Yahya b. Yusuf ez-Zimmî (226-229?/840-843?)'den Abdullâh b. İdris'in onları zındıklardan saydığını onlarla bir arada oturulmayıp hatta evlenilmemesi gerektiği yönündeki sözlerini de aktarmaktadır. Bunun yanında o, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden kimse zındık kabul edildiği için kendisinden tevbe etmesi istenir. Eğer tevbe etmezse öldürüleceği yönündeki görüşlere de işaret etmektedir.¹⁷

Buhârî'nin delil olarak kullanmaya çalıştığı Kur'ân ayetleri ve selef kavillerine karşılık Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia edenler, Kur'ân ve Sünnet'ten iddialarına delil bulmakta güçlük çekiyorlardı. Yalnız Kur'ân'ın

11 Buhârî, a.g.e., s. 17.

12 Buhârî, a.g.e., s.7-8, 17-18.

13 Buhârî, a.g.e., s. 8.

14 Buhârî, a.g.e., s. 8.

15 Buhârî, a.g.e., s. 12.

16 Buhârî, a.g.e., s.11.

17 Buhârî, a.g.e., s.7-8.

bazı âyetlerini te'vil etmek suretiyle kendilerine delil getirmeye çalışıyorlardı.¹⁸ Buna karşılık, Kur'ânın mahlûk olmadığını söyleyenler, hem Kur'ân hem de hadislerden deliller bulma konusunda zorlanmamaktaydılar.

Ayrıca Buhârî, Kur'ân mahlûktur diyen Mu'tezile'yi hevâ ehlinin, (nefsinin arzularının peşine düşüp gidenler olarak) kabul etmekte ve bu bağlamda şunları kaydetmektedir: O, Allah'ın, iyilik bile olsa heva ehli ile beraber olunmayı istemediğini ifade eder. Bunun yanında, heva ehlinin isnadlarıyla gelen, farz ve sünnet olmak üzere nakledilenlerin hakem olarak kabul edilemeyeceğini dile getirir. Buna karşılık Buhârî, hadisçilerin naklettikleri ile amel edilmesi gerektiğini ifade ettikten sonra şöyle demektedir: *"Onların (heva ehlinin) durumu açıktır. Onlar Kur'ân'ı böldüler. Bir kısmına iman edip bir kısmını da inkar ettiler. Kim sünnetin bir kısmını inkâr ederse ona artık kalanını da reddetmek düşer ki, kendisi Kur'ân'dan ve Sünnet'ten hâli (bağımsız) kalabilin."*¹⁹ Bu ifadeler, Buhârî'nin heva ehli olarak kabul ettiği kimselerin rivâyetlerine bakış açısını da ortaya koymaktadır. O, heva ehlinin rivâyetlerine güvenilemeyeceğini, muhaddislerin nakillerine güvenilmesi gerektiğini vurgularken, bir bakıma Kaderiyyenin, sünnet inkarcısı olduğuna işaret etmektedir.

Buhârî, muhaddislerce kabul gören, "Kur'ân, Allah'ın kelimadır" şeklindeki genel kanaatlerin yanında, meseleye yeni bir açılım getirmiştir: Mahlûk olan "okuma fiiliyle", kadîm olan "okunan"ı aynı şey zannederek, Kur'ân'ı telaffuz etmenin bile yaratılmamış olduğunu ileri süren hadisçilerin görüşlerini benimsememiştir. "Kur'ân'ı okuyup yazma kula ait bir fiildir, kulun bütün fiilleri ise mahlûktur. Dolayısıyla o, Kur'ân'ı okuma ve yazmanın da mahlûk olması gerekir" şeklindeki bir görüşü benimsemektedir. Buhârî, Ehl-i sünnet kelâmcılarının Kur'ân'ı, "lafzî ve nefsi kelâm" ayırımına tabi tutarak çözmeye çalıştıkları Halku'l-Kur'ân meselesini, aynı açıdan ele alarak, fiil ile mefûlün ayrı şeyler olduğunu ifade etmiştir.²⁰ Bu ise Buhârî'nin, Ehl-i Rey mensupları içinden çıkan İmam Mâtürîdî'nin sistemleştirdiği Mâtürîdîlik, İmam Eş'arî'nin sistemleştirdiği Eş'arîlik'in görüşlerinin oluşmasına temel sayılabilecek bir fikri ortaya attığını göstermektedir. Zira o, "Kur'ân Allah kelâmıdır, ancak kulların fiilleri (okuyuşları, yazışları) mahlûktur, bu konuda soru sormak bidattir." demiştir.

Mâtürîdîler ve Eş'arîler'in bu konudaki görüşlerinin hulasası şöyle ifade edilebilir: Kur'ân'ın aslı mahlûk değildir. Eğer öyle olsaydı onda geçen Allah'a ait isim ve sıfatların da mahlûk olması gerekirdi. Bunların mahlûk olması düşünülemez. Kur'ân'a ait lafızların mahlûk olması meselesine gelince, harflerin ve seslerin yaratılmış olduğu, buna karşılık Allah'ın harf ve seslerle konuşmadığı aklen zarurî bir bilgidir. Böyle olunca Kur'an bizatihi kendisi mahlûk değildir.

18 Koçyiğit, a.g.e., s.191-223.

19 Buhârî, a.g.e., s. 60.

20 Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku Efâli'l-İbâd", DİA, 15/370.

Ancak bizim harf ve seslerden meydana gelen okuyuşlarımız ve onu yazışımız mahlûktur.²¹

Buhârî'nin, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlere karşı ortaya koyduğu tavır, âlimlerden yaptığı nakillerle meydana çıkmaktadır. O, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inananlar için, açık olarak, "ben Kur'ân' mahlûktur diyenleri tekfir ediyorum" demese bile, bazı alimlerce onların tekfir ve zındıklıkla itham edildiklerini ifade etmektedir.

İmam Buhârî, yukarıda yapılan alıntılarla birlikte, hadisçilerin ve diğer ilim sahibi kimselerin -kastettiği, seleflerinden ileri gelenler ile Ehl-i Hadis"tir-Kur'ân'ın mahlûk olmadığı yönündeki görüşlerini bildirmiştir. Onun bu kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla, Kur'ân mahlûktur diyenler, müşrik, kafir, zındık, Mecûsî, Yahudî ve Hıristiyanlarla aynı kategoride olup, onlarla evlenilmesi bir yana, aynı mecliste birlikte oturulmaması gereken insanlardır. Ehl-i hadisin, Kur'ân mahlûktur diyenlere karşı takındıkları bu tavrın arkasında yatan şey, mihne döneminde kendilerine yapılan zulüm ve işkenceler sonucunda yaşadıkları psikolojik baskıların fikrî plandaki dışavurumu olarak kabul edilebilir. Hatta bunlar içinden Cehmiyye mensup olanlar neye taptığını bilemeyecek kadar karma karışık fikirler içindedir. Kaderiyye'nin bu tanımlamaları hak edip etmediği tartışması bir yana, Müslüman birinin tekfiri oldukça zor bir husustur. Ancak muhaddislerin bu tavrının, kısmen dış tesirler sebebiyle ortaya çıkan -Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğu yönündeki fikirler gibi İslâm fikriyatının içinde bulunmayan- düşüncelerin, toplumu daha fazla etkilemesinin önüne geçmek maksadından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu tür keskin ve aşırılık taşıyan ifadelerin söylenmiş olmasının böyle bir amaca hizmet etmek için ifade edilmiş olduklarını anlamak zor değildir. Zira, Ehl-i Hadis bu tartışma sonunda hem bizzat kendileri zarar görmüş hem de toplumda bir fikir kargaşası çıkmış olmasından hareketle, biraz hissî bir tavırla Kaderiyye ile ilgili bu sözleri söylemiş olabilir.

b) Kulların kendi fiillerini yaratması ve İmam Buhârî

Mihne olayının ortaya çıkmasına sebep olan "Kur'ân'ın mahlûk olduğu" görüşünü ileri sürenlerin hadisçilerle ayrıldıkları diğer bir konu ise "Kulların kendi fiillerini yaratması" meselesidir. Mihne döneminde tartışmaların taraflarından biri olan Mu'tezile'nin savunduğu görüşlerden biri de "kulların fiillerini kendisinin yaratmış olduğu" görüşüdür. Halku'l-Kur'ân tartışmasında kulun fiili sayılan "okuma-yazma" gibi fiillerle ilgili münakaşalar da yapıldığından, kulun fiili ile ilgili tartışmalar da mihneyi doğuran tartışmalardan biridir.

21 Bkz. Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail (324/935), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1410, s. 58-60; Maturîdî, a.g.e., s. 59, Neseî, Tabsıra, Neseî, Ebu'l-Mu'tezile b. Muhammed (508/1114), *Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, (thk. Claude Salamé), Dimesk 1992-1993, (I-II), 1/259, Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed (493/1099), *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1988, 79-98.

Fiil, istitâa, hürriyet, irade vb. kelâm konularının Buhârî sonrasında sistemleştiği kabul edilmektedir. Ancak genel hatlarıyla ele alınacak olursa öncelikle Kulların fiillerinin yaratılması meselesinde ikisi birbirine zıt, diğeri farklı üç ayrı ana görüş ortaya çıkmıştır. Cebriyye'ye göre; kudret ve iradesinin olmadığından hareketle kulun isyan ve taatte, kuru bir yaprağın rüzgarın önünde sağa sola savrulup gidişi gibi, insan fiillerinde bir ihtiyara sahip değildir. Cebriyye'nin bu anlayışına karşılık Mu'tezile, "Kul fiillerinde tamamen serbest olup iyi olsun kötü olsun bütün fiillerini kendisi yaratır," görüşündedir. Onlara göre kul fiilden önce, kendi gücüyle fiili yaratacak güç ve kudrete sahiptir. Kul, fiilini yaratmak için Allah'ın vereceği güç ve kudrete muhtaç olmayıp, fiillerini kendisi yaratır.²²

"İyilik olsun kötülük olsun kulun fiilini yaratan Allah'tır." görüşünün benimseyen Ehl-i Sünnet, Cebriyye ile Mu'tezile arasında orta bir yol tutmuştur. Kulun fiilinin mücdi, muhdisi ve münşi, Allah'tır. Kulun fiili, Allah'ın fiilinden başkadır. Allah'ın fiili, bir şeyin kendisini yaratma gibi, icad, ihdas ve yoktan var etmedir. Kul için olan fiilde, yaratma ve icad yoktur.²³

H. I. asır sonlarından itibaren münakaşası yapılan, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olup-olmadığı konusunda muhtelif fikirler ortaya atanlar, farklı farklı deliller de ileri sürmektedirler. Her fırka kendi görüşü doğrultusunda hem Kur'ân'dan hem Sünnet'ten deliller aramışlardır. Bu deliller yanında akli delilleri de kullanmışlardır.

İmam Buhârî, kulların fiilleri konusunda, Muhaddislerin geleneksel yaklaşımını benimseyerek kendinden önceki ve muasır olduğu muhaddisleri takip etmiştir. Bu konuları ele aldığı eserinde onlardan bolca nakilde bulunmuştur. O, "*Sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratmıştır.*"²⁴ âyetini delil getirerek kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu kesin bir şekilde vurgulamaktadır. Kur'ân'a göre de kulların bizzat kendileri ve yaptıkları işler, Allah tarafından yaratılmıştır ve yaratılmaktadır. Buradan hareketle Buhârî; "*İnsanların hareketleri, sesleri, yapıp etmeleri, iktisapları ve yazmaları hep yaratılmıştır*"²⁵ der.

O, Yahya b. Saîd'in (v.113/731) "*Bizim arkadaşlarımızdan kulların fiilleri yaratılmıştır dediklerini devamlı olarak duyardım,*"²⁶ ve İbni Abbas'ın (r.a) "*Herşey kader iledir. Senin elini yanağına koymanı bile Allah yaratmıştır,*" dediğini nakleder. Yine Ebû Abdillâh kanalıyla, Mâlik b. Rebî'den Nebî

22 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, a.g.e., s. 221 vd.; Pezdevî, a.g.e., s. 144; Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Bahru'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Konya 1327-1329, s. 21; Sâbûnî, Nureddîn Ahmed b. Muhammed (580/1184), *Bidâye fî Usûli'd-Dîn* (Mâtürîdiyye Akâidi), (thk. ve trc. Topaloğlu, Bekir), Ankara, 1399/1979, s. 64-65 (trc. 139).

23 Geniş bilgi için bkz. Pezdevî, a.g.e., s. 144-146; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 21 (75); Sâbûnî, a.g.e., 67-67 (139-142).

24 37/Saffat, 96.

25 Buhârî, a.g.e., s.26.

26 Buhârî, a.g.e., s.25.

(s.a.v)'den "O Allah, her sanatı ve sanatçıyı en iyi şekilde yaratır" buyurduğunu rivâyet eder. Bundan dolayı bazı kimseler (bu konuya delil olması için) "Sizi ve yaptıklarınızı (elbette) Allâh yaratmıştır."²⁷ âyetini okumuştur" şeklinde seleften gelen rivâyetleri de aktarmaktadır.²⁸

Buhârî, Hammad b. Zeyd'in (179/795) "Kim, kulların fiilleri yaratılmış değildir derse, o kafir olur" sözü ile Nuaym b. Hammâd'ın (228/842) "Allah'ın kelâmının mahlûk olmadığını, kulların fiillerinin mahlûk olduğunu..." söylediğini kaydettikten sonra, bunlara benzer bir çok âlimin sözünü nakletmektedir.²⁹ Bu nakillerden anlaşılıyor ki, Buhârî, kulların fiilleri yaratılmıştır demektir. Kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul edenleri de reddetmektedir.

Buhârî'ye göre Mu'tezile, Allah'ın fiillerinin mahlûk, kulların fiillerinin mahlûk olmadığını iddia etmiştir. Bu, Müslümanların ilmine (yani Kur'ân ve Sünnet'in ve ilim adamlarının ilmine) aykırıdır. Bu söz, Basralılar'dan Sîseveyh'in³⁰ sözü ile alakalıdır. O (Sîseveyh), Mecusî olduğu halde Müslümanım diye iddia ederdi. Hasan el-Basrî (110/728), Mu'tezile'yi İran'lı Sîseveyh'in helâke götürdüğünü ifade etmektedir.³¹

Aralarında fikir ve grup farklılıkları olmasına rağmen "Kur'ân'ın mahlûkiyeti" ve "kulların fiillerini kendilerinin yarattığı" şeklinde fikir beyan eden hemen hemen herkes, muhaddisler tarafından Kaderiye'den sayılmıştır. Bu da, elbetteki Mu'tezile olarak bilinen ekolün içinde kimlerin hangi fikirlerle birbirlerinden ayrıldıklarının tespiti ve kimlerin çoğu konularda birbirleri ile fikir birliği içinde olduklarını tespit etme zorluğundan kaynaklanmaktadır.

Buhârî'nin ifade ettiği bu görüşleri bütünüyle Kelâm ilminin muhtevası içinde tartışan ve yaklaşık bir asır sonra sistemleşmesini tamamlayan Ehl-i Sünnet'in, kulların fiilleri hakkındaki yaklaşımı şöyledir:

Ehl-i sünnetin iki büyük Kelâm/itikâd mezhebi vardır. Bunlar Mâturîdîlik ve Eş'arîlik'tir. Bu Kelâm ekollerinden Mâturîdîlere göre kulun fiillerinde sorumluluğu vardır. Allah, kullarına iyi ve kötüyü ayır edebilecek bir meleke yanında akıl da vermiştir. Kul, iyi ile kötü arasında tercih yapma ihtiyarına sahiptir. Ancak insanlar yaratılış itibarıyla eşit olmak üzere bir imtihana tabi tutulmuştur. İnsanlara iyi ve kötü olan şeyler beyan edilmiş, bazıları açıkça gösterildiği halde bazıları gizli bırakılmıştır.³²

27 37/Saffat, 96; Buhârî, a.g.e., 25.

28 Buhârî, a.g.e., 58.

29 Buhârî, a.g.e., 58.

30 Kader hakkında ilk konuşanlardan olmasına rağmen kim olduğu hakkında bilgi verilmemektedir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (852/1448), *Lisanu'l-Mizân*, Beyrut 1406/1986, II. Baskı, (I-VII), 4/325; Lâlkâî, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr (418/1027), *İtikâdu Ehli's-Sünne*, (thk. Ahmed Sad Hamdân), Riyad 1402, (I-IV), 3/536.

31 Buhârî, a.g.e., s. 58.

32 Mâturîdî, a.g.e., s. 221.

Kulun fiilinde hem Allah'ın iradesi hem de kulun iradesi âmîl olmakta, Allah kulun bu iradesine bağlı olarak kulun fiilini yaratmaktadır.³³ Kul kendisinde bulunan irade sonucu bu ihtiyarının neticesine göre sorumlu tutulmuştur. Mâtürîdî'ye göre, kişi fiillerinde serbest olduğunun farkında olmasıyla hür bir iradeye sahiptir. İyi ve kötü fiiller arasında bir ihtiyara sahip olup, iyi ve güzeli "ihtiyar" etmesinin sonucunda sorumluluk taşımaktadır.³⁴ Fiil varlık olması itibarıyla, onun yokluktan varlığa çıkışı, Allah'ın yaratmasıyla olmaktadır.³⁵

Ehl-i sünnet'in diğer bir kolu olan Eşarîlik'te kulların fiilleri ile ilgili dile getirilen görüşü kısaca şöyle ifade edilebilir: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/925) "sizi ve işlediklerinizi yaratan Allah'tır"³⁶ âyetini zahiri manasında alarak adaletsizlik ve küfür gibi şeni fiillerin yaratıcısının -Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi- zâlim ve kâfir olduğu anlamına gelmeyeceğini ifade etmiştir.³⁷ Eş'arî, bununla iyi ve kötü fiillerin bütününün Allah tarafından yaratıldığını dile getirmektedir. Cüveynî bu konuda, insanın fiilini meydana getirmesinin muhdes/sonradan var olan bir kudretle olduğunu belirttiikten sonra, kulun asla kendi fiilinin yaratıcısı olamayacağını açıklamaktadır.³⁸

Buhârî, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve kulların fiilleri konusunda muhaddisleri takip ederek, onların bu husustaki düşüncesini ortaya koymuştur. Ancak o, seleflerinin ifade etmediği bir hususu ilave ederek kulların fiilleri ve Kur'anın mahlûkiyeti konusunda Sünnet ve Cemaat ehlinin görüşüne temel olabilecek bir noktaya dikkat çekmiştir. Buhârî'ye göre Kur'an mahlûk değil Allah'ın kelâmıdır. O, kulun fiili olan "okuyuş ve yazış"ın da kulların bütün fiillerinin yaratıcısı olan Allah tarafından yaratılmış birer fiil olduğunu dile getirmiştir.

Bir hususun daha burada kaydedilmesi yerinde olacaktır. Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü savunanları eleştirme konusunda Buhârî yalnız değildir. Buhârî ile birlikte, Ahmed b. Hanbel (v.241/855) ve Ebû Osman Saîd ed-Dârîmî (v.280/893)³⁹ gibi müstakil eser yazarlar yanında, hadis musannefatının mukaddimesine bu konudaki rivâyetleri kaydeden âlimler de bulunmaktadır.

Yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız tartışmaların sonucunda ortaya çıkan mihneyi doğuran tartışmaları ve kısaca Buhârî'nin görüşlerini kaydettikten sonra hadis rivâyetine yönelik bazı hususların izahına geçilebilir.

33 Mâtürîdî, a.g.e., s. 234.

34 Mâtürîdî, a.g.e., s. 225-226;

35 Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 51.

36 37/Saffât, 96.

37 Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, Beyrut 1952, s. 37.

38 Bkz. el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn, *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâiri'l-Edilleti fi Usûli'l-İtikâd*, Beyrut 1992; s. 173-188

39 Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara 1981, s. 79.

3. Mihne dönemi tartışmalarının hadis rivâyetindeki yansımaları

Mihne dönemi tartışmaları neticesinde, tarafların birbirlerine karşı ağır ifadeleri bulunmaktadır. Mu'tezile, muhaddisleri, akıllarını kullanamayan nakilciler olarak tanımlarken, muhaddisler de, onları, hadis inkârcısı ve bidatçı olarak nitelendirmektedir. Karşılıklı olarak böyle bir tanımlamanın her iki taraf için de bir takım sonuçlarının olması muhtemeldir. Bunlardan biri cerh-tadil konusunda, diğeri de rivâyetlerin kabul veya reddine yönelik olanıdır.

Mihneye sebep olan Halku'l-Kur'ân tartışmasında Mu'tezilenin yanında yer aldıkları anlaşılın âlimlere karşı bazı muhaddislerin tavrına örnek olması bakımından, iki muhaddis ile iki Hanefî Mu'tezilî'yi ele almak istiyoruz. Hanefî Mutezilî olan iki âlim Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'î (v204/819) ile talebesi Muhammed b. Şucâ Selcî (v.266/879)'dir. Muhaddislerden Ebû Ca'fer el-Ukaylî (ö. 322/933) de Buhârî gibi, Mu'tezile'nin "Kur'ân mahlûktur" görüşünü benimseyen âlimleri, onların bu konudaki görüşlerini dile getirmeden farklı bir şekilde tenkid etmektedir. Onları rivâyetleri bağlamında değerlendiren Ukaylî *ed-Duafâ'*sında Hasan b. Ziyâd (v.204/819) hakkında şunları kaydetmiştir:

Hasan b. Ziyâd, Numan'ın (Ebû Hanîfe) ashabındandır. Muhammed b. Osman'ın naklettiğine göre Yahya b. Maîn (v.233/847), Hasan b. Ziyad'ı hadiste zayıf saymıştır. Haysem b. Halef ed-Dûrî'nin (307/919) bildirdiğine göre, Muhammed b. Gaylan (239/950), Ya'lâ'nın kendisine "Lü'lü'î'den sakın" dediğini haber vermiştir.⁴⁰ Ukaylî, Lü'lü'î'den sakınmayı yeterli görmeyip onun Müslümanlığını da tartışmaya açmıştır. Zira onun Ahmed b. Ali b. el-Ebbâr'dan (v.?) naklettiğine göre, Mahmud b. Gaylân, Yezîd b. Harun'a; Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'î için ne dersin? diye sormuş, o da: "Müslüman mı ki?" karşılığını vermiştir. Böyle bir soru ile el-Lü'lü'î'nin tanımlanması yetersiz görülerek onun Müslümanlığının tartışılması gerektiği kanaati de ortaya konulmuş olmaktadır.

Muhammed b. el-Ezrak (v.?) şöyle demiştir: "Biz Kûfe'de Şerîk'in yanında iken, Horasan'lı üstü başı dağınık ve perişan bir adam gelerek, '*Ey Ebû Abdillâh! Yiyeceğim tükendi, hiçbir şeyim kalmadı. Beni burada tanıyanlar da vardır*', dedi. Şerîk ona acıyarak; '*seni kim tanır?*' diye sordu. Adam: '*Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'î ve Hammâd b. Ebî Hanîfe*', diye karşılık verdi. Şerîk; '*Sen şerri tanıyorsun şerri*', karşılığını verdi."⁴¹ Zikri geçen Horasanlının Kûfe'de tanıdığı iki adam var, ikisi de Hanefî. Ne hikmetse başka tanıdığı kimse bulunmamaktadır ve bu iki şahıs da şerden başka bir şey değildirlen.

Ukaylî'ye göre; Hasan b. Ziyâd'ın bir şer olması yetmediği gibi, Müslümanların başına gelen felaketin de sebebidir. İdris b. Abdilkerim el-Mukrî'nin verdiği habere göre, İshak b. İsmâîl şöyle demiştir: "Vekî'in yanında idik. Kendisine: "bu sene kutluk var", denildi. O da: 'Hasan el-Lü'lü'î ile Hammâd

40 Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Ömer b. Musa (322/933), *ed-Duafâ'u'l-Kebîr*, (thk. Abdülmu'tî Emin Kalacı), Beyrut 1404/1984, (I-IV), 1/227.

41 Ukaylî, a.g.e., I. 227

b. Ebî Hanîfe kadı iken nasıl kıtlık olmasın ki?', diye karşılık verdi.⁴² Görüldüğü gibi Mu'tezileden sayılan biri, insanların başına gelen tabii bir felaketin bile sorumlusu olarak gösterilmektedir. Hatta bütün bunlarla yetinilmeyip, bir başka muhaddis tarafından aklını yitirmiş bir deli gibi "küçük bir çocuğun pisliliğiyle oynatılmaktadır".⁴³

İbn Adî'nin (v.365/975) de benzer ifadeler kullandığını kaydeden Zehebî (v.748/1374) bundan rahatsız olmuş ve onların bu tür yakıştırmalarına karşılık, Ukaylî'nin hadis râvîlerini cerh konusundaki aşırı tutumundan dolayı, onun eleştirdiği kimseleri savunmak zorunda kalmıştır. (Ali) b. El-Medîni'den (v.234/848) bahsederken bazı isimleri sıraladıktan sonra,⁴⁴ "...Senin hiç aklın yok mu be Ukaylî? Sen kimler hakkında konuştuğunu biliyor musun? Sanki, bunlardan her birinin senden çok daha güvenilir olduklarını bilmez misin?..."⁴⁵ demek zorunda kalan ve haşevîlere (ifrata kaçmış hadisçilere) olan meyline, Ebû Hanîfe'nin ashabına karşı soğukluğuna rağmen⁴⁶ Zehebî, Hasan b. Ziyad hakkında şunları kaydetmektedir:

"Hasan b. Ziyâd, Allâme, Irak'ın fakihi, Ensârın Mevlâsı Ebû Ali, Ebû Hanife'nin talebesidir. Bağdad'a yerleşmiş, eser tasnif etmiş ve Fıkıh ilminde reis idi. Muhammed b. Şucâ' (v.266/879) ve Şu'be b. Eyyub es-Sarîfîni (v.261/874) kendisinden ilim almıştır. Rey (ehlinin) meşhur ve önde gelen isimlerindedir. Hafs b. Gıyâs'tan (v.194/810) sonra kadılığa getirilmiştir. Ancak kendisi bu görevden ayrılmıştır. Muhammed b. Semâ'a (v.233/847) kendisinden, "Ben İbn Cüreyc'den (v.150/767), hepsine fakihlerin ihtiyaç duyacağı on iki bin hadis yazdım" dediğini nakletmiştir. Ahmed b. Abdilhamid, "Ben Hasan b. Ziyad'dan daha güzel bir insan görmedim, o kölelerine kendisi ne giyerse onu giydirirdi" demiştir.

Bedrüddîn el-Aynî (v. 855/1451) ise, "Hasan b. Ziyad, gerçekten Sünnet'i seven, dindar, Fıkıh ve Hadiste mahir, iffetli bir insandı. Bu nitelikleri haiz birisi -yukarıda zikredilenlerle- nasıl karalanır?" diyerek,⁴⁷ Ukaylî ve İbn Adî'nin Hasan b. Ziyâd hakkındaki değerlendirmelerine katılmamıştır. Yukarıda zikredilen iki isim, Ehl-i Rey'den ve Mu'tezileye yakın olmalarından dolayı ağır bir şekilde bazı hadisçiler tarafından tenkid edilmişlerdir.

Ukaylî'nin Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'ye karşı olan tavrının benzerini onun talebesi Muhammed b. Şucâ'a karşı İbn Adî'nin (v.365/975) tavrında görmekteyiz. O, Muhammed b. Şucâ' hakkında şunları kaydetmiştir:

42 Ukaylî, a.g.e., I. 227.

43 İbn Adî, Abdullah b. Adî b. Abdullah b. Muhammed, Ebu Ahmed el-Cürçânî (365/975), *el-Kamil fi Duafâi'r-Ricâl*, (thk. Komisyon), Beyrut 1985, 2/731.

44 Kevserî, Muhammed Zahid, *Mihne veya Halku'l-Kur'ân Fitnesi ve Haşevîler*, (ideolojik hadisçiliğin arka planı içinde), (trc. Mehmed Emin Özafşar), Ankara 1999, s.120.

45 Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, (thk. A.M. Bâcûrî), Beyrut 1963, 2/140

46 Kevserî, a.g.e., s. 133.

47 Kevserî, a.g.e., s. 134. Kevserî bu bilgileri Aynî'nin *el-Mağâni'l-Ahyâr fi Ricâlî Meâni'l-Âsâr* adlı eserinden nakletmektedir.

“Muhammed b. Şucâ Ebû Abdillâh es-Selcî, Re’y ehliendir. Musa b. Kasım b. Musa b. Hasan b. Musa b. Eşyeb’den şöyle dediğini işittim: ‘İbnü’s-Selcî, Şâfiî (v.204/819) de kim oluyormuş? Şarkıcı Berîr ile arkadaşlık ederdi, derdi. Ölüm anına kadar böyle demeye devam etti. Ölmek üzereyken onun ilminden övgüyle bahsederek, ‘Allah Ebû Abdillâh’a (Şâfiî’ye) rahmet etsin, onunla ilgili söylediklerimin hepsinden döndüm’, dedi. Şeyh (İbn Adî) diyor ki: O (Muhammed b. Şucâ) teşbih konusunda hadisler uydurdu. Karalamak maksadıyla da onları (uydurduğu hadisleri) Ashab-ı Hadîse nispet ederdi. Hıbbân b. Hilâl’den nakledilmiştir. -Hıbbân sika biridir- Hıbbân, Hammâd b. Seleme’den, o, Ebu’l-Mühezzim’den o, Ebû Hureyre’den, o da Hz. Peygamber’den şöyle dediğini nakleder: ‘Allah atı yarattı ve koşturdu. At terledi ve onun terinden de kendisini yarattı.’⁴⁸ Bu kabil pek çok hadis uydurmuştur ki, biz onlarla meşgul almak istemiyoruz. Çünkü kendisi rivâyet ehlienden değildir. Taassubu, kendisini, Eser ehlini karalamak maksadıyla hadisler uydurmaya sevketmiştir.”⁴⁹ Hanefî olan ve Mürcîî olarak da bilinen meşhur kadî Ebû İsmâ Nuh b. Ebî Meryem de (v.173/789) aynı şekilde Ehl-i Hadîsin aşırılığa gidenleri tarafından hadis uydurup bunları hadisçilere nispet etmekle itham edilmiştir. Bunun yanında o, hadisçiler tarafından şiddetle cerh edilen âlimlerden biridir.⁵⁰

Kevserî (1952), İbn Adî’nin bu sözlerini değerlendirirken, “İbn Adî’nin çok hayretamiz alışkanlığından birisi de, hasımlarından hadis ilminde mütebahhir herhangi birisinden söz ederken ‘Bu sahanın adamı değildi! Hadis nedir bilmez! Rivâyet ehlienden değildir’ gibi laflar etmesidir. Mutaassıp cahilin hastalığını dışa vurması işte böyle olur” demektedir.⁵¹

Ukaylî ve İbn Adî’nin Hasan b. Ziyad ve Muhammed b. Şucâ hakkında bu ifadeleri kaydetmelerine sebep olan şey, birincisinin Ebû Hanîfe’nin talebesi olması, diğerrinin de talebesinin talebesi olmasıdır. Ukaylî ve İbn Adî’nin bu iki isim hakkındaki menfî düşüncelerinin sebebi sadece onların Ebû Hanîfenin mezhebinde olmaları değildir. Onları buna sevkeden esas saik, Hanefî mezhebine mensup olan Iraklı re’y ehlinin çoğunun Halku’l-Kur’ân meselesinde Mu’tezile ile aynı görüşü benimsemiş olmaları ile birlikte, bizzat mihne olaylarında hadis âlimlerini sorgulayanların da Hanefî olmalarıdır. Zira mihne döneminde âlimleri sorgulayanlar arasında Ebû Hanîfe’nin torunu İsmâil b. Hammad (v.212/827) ve Re’y ekolüne ve Ebu Hanîfe’nin mezhebine mensup Bişr el-Merîsî (v.218/833) de bulunmaktadır. Bu örnek Mihne dönemini yaşayan

48 Rivâyetin uydurma olduğunu belirten ifadeler için bk. Süyûtî, Celaleddîn, *Tedribu’r-Râvî*, Beyrut 1979, s. 180-181. Muhammed b. Şucâ hakkında benzer ifadeleri, Talat Koçyiğit de naklederek onun dinden saptığını belirtir. Oysa, Zehebî’nin İbn Adî’ye itirazına dikkat çekmesi gerekirdi (bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlaları*, Ankara 1985, s. 228).

49 İbn Adî, a.g.e., 6/291.

50 Ebû İsmâ Nuh b. Ebî Meryem hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Kırbaoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2002, s. 155-1164.

51 Kevserî, a.g.e., s. 150-151.

tarafların birbirlerine karşı tutumunu göstermesi bakımından önemlidir. Aynı zamanda hadis ilminde *Cerh-Tadîl*'de, bazı muhaddislerin insaf ölçülerini bir kenara koyarak hissî davranmalarına sebep olmuştur. Muhaddislerden bazıları, gerek bu hadiseden doğan hissî tavırları, gerekse kelâmî tartışmalardan kaynaklanan sebeplerle hem tenkitte hem de rivâyetleri bağlamında re'ý ekolüne karşı oldukça katı bir tutum sergilemişlerdir.

Hadis cerh ve ta'dîl sisteminde genel olarak bidat fırkası kabul edilen Kaderiye, Mürcie ve Şia gibi fırkalara mensup olan ve halkı kendi fırkalarına sokmak için faaliyet gösterenlerin hadisleri alınmamıştır. Ancak fırkaların propagandasını yapmadığı bilinen kimselerin hadislerinin alınabileceği kanaati de vardır. Hadis ricali içerisinde rivâyetleri kabul edilen bu nevi fırka mensupları da bulunmaktadır.⁵²

Mutaassip ve Haşeviyye eğilimli olan hadisçilerden ve mihne olaylarının yaşandığı bölgeden uzak bir mekanda yetişen, mihnenin yaşandığı bölgeyi de gezerek hadis toplayan ve oldukça kıymetli eserler veren Buhârî ile meşhur yine meşhur muhaddis Müslim'in, Re'ý Ehline ve onların rivâyetlerine karşı tavrı da fazla olumlu olmamıştır. Ancak Haşeviyye denen gruba nazaran bu ikisinin daha ılımlı ya da daha objektif bir tavır sergilediklerini görmekteyiz. Hatta Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve kulların filleri ile ilgili tartışmalar neticesinde, ortaya çıkan durumun etkileri, rivâyetlerin naklinde ve rical tenkidinde de etkili olduğu görülmektedir. Yukarıda bazı âlimler hakkındaki değerlendirmelerine işaret ettiğimiz Ukaylî'nin yanında, ehl-i hadise mensup diğer bazı âlimlerde de bunu görmek mümkündür.

Buhârî ve Müslim'in ehl-i reye mensup râvîlere ve rivâyetlerine yaklaşımları ve kelâmî bir tartışma olması bakımından Cibril Hadisi ile ilgili rivâyeti değerlendirmek bize bir fikir verebilecektir. Ebû Hanîfe olsun onu takip eden imamlar olsun, hatta Mâturîdîler olsun Cibril Hadisinin bilinen ve muhaddisler nazarında sahih tarîk olarak kabul edilen metin yerine, Ebû Hanîfe'den gelen ve *me'l-İslâm* ifadesi yerine *Mâ şerâi'u'l-İslâm* lafzıyla gelen şâz tarîki kullanmaktadırlar. Hadisi Hanefî ve Mâturîdîlerin, muhaddislerin ifadesiyle Mürcie'nin kullandığı şekliyle, (*Şerâi'*) lafzı ile Ebû Nuaym⁵³ nakleder. Abdullah b. Ömer'den naklettiği rivâyet için, Ukaylî, bu hadisi Ebû Hanîfe ve Cerrâh b. Dahhâk'ın rivâyet ettiğini ve onların da Mürciî olduğunu belirtir. Ancak bu ikisinin hadis ricâl tenkîdi açısından durumları hakkında bir fikir beyan etmez.⁵⁴

Ukaylî, Ebû Hanîfe ve Cerrâh b. Dahhâk'ın Mürciî olduklarına işaret ederken; Müslim, hadisi Mürciîlerin rivâyet ettiğini belirttikten sonra, *Şerâi'u'l-İslâm* (İslâm'ın şartları) ifadesinin Cibril Hadisi'ne Mürciîlerin bir ziyadesi olduğunu

52 İbn Hibbân, Kitâbu't-Târih ve'l-Mecrûhîn, 10b (Koçyiğit, Talat, *İslâm İsnad ve Hadis Râvîlerinin Cerhi*, (Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi), Ankara 1962, s. 56'dan naklen).

53 Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak el-İsbahânî (430/1038), *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatü'l-Esfiya*, Beyrut 1405, (I-X), 7/202.

54 Ukaylî, a.g.e., 3/9.

söyler. Müslim, hadisteki *Şerâi'ü'l-İslâm* kısmının, Râfîzî olduğu söylenen Şîrzime⁵⁵ tarafından eklendiğini ifade ederek bu rivâyeti sahih kabul etmez. “Şerâi” ifadeli rivâyet Kûfelilerin, diğeri ise Basralıların olup, Basralı râvîlerin hafızasının daha güçlü olduğunu belirtir.⁵⁶ Müslim ve Ukaylî'nin hadis hakkındaki ifadelerini birlikte değerlendirdiğimizde, ehl-i hadisin “Şerâi” (esaslar) ifadesi ile gelen, Cibril hadisinin rivâyetini eserlerine almamalarının sebebi, onu rivâyet edenlerin ehl-i hadise mensup olmayanlar tarafından rivâyet edilmiş olmasıdır. Ya da ehl-i hadis arasında bilinen maruf ve meşhur tarihinin yerine sâz olan târîki rivâyet etmiş olmalarıdır. Bu hadisin, Mürcîîlerin delili olması veya hadisin onlar tarafından rivâyet edilmesi, buna mukabil Ehl-i Hadisin de Mürcie'nin bu lafızlarla gelen rivâyetlerini kabul etmedikleri bu rivâyetle ilgili yaklaşımında açıkça görülebilmektedir.

Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî geleneğini temsil eden Mürcîîler'den, sadece Mâturîdîler, Ehl-i Sünnet olarak kalabilmişlerdir.⁵⁷ Diğer iki ana grup, aşırılıklarıyla tanınmış olan Neccarîlik ve Kerramîliği oluşturmaktadır. Mürcienin Horasan ve Mâverâünnehir'de özellikle bu iki fırka sebebiyle oldukça kötü şöhret bulmuş olmasından dolayı, hadisçilerin Mürcieye karşı tutumları onların naklettikleri haberlerin kabulünde de ortaya çıkmaktadır. Mesela hiçbir sebep göstermeksizin, Mâturîdî'nin hocası Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'den hadis nakletmeyi “gökten düşmekten(!)” daha kötü gören Buhârî'nin⁵⁸ tavrı da bunun neticesi olarak ortaya çıkmış bir yaklaşım olabilir. Oysa Buhârî, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'den hadis dinlemiş, ancak kitaplarında ondan aldığı hadisleri nakletmemiştir.⁵⁹ Buhârî, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'den hadis almaması için cerh ve ta'dîl ilminin esasları çerçevesinde bazı hususları dile getirmesi gerekirdi. O, bunu yapma yerine sadece hadis nakletmeyeceğini belirtmekle yetinmiştir. Ehl-i hadisin Mürcîî fikirlerle benzerlik arz eden görüşlere sahip olanlardan hadis alma konusuna pek sıcak bakmadıkları da bu örnekten anlaşılabilir.

Yine hadis ilmine büyük hizmetleri olan Müslim'in, Şîrzime ile ilgili söyledikleri de bu meyanda zikredilebilir. Müslim'in kaydettiğine göre Şîrzime Rafîzîlerden biridir ve Ebû Hanîfe'nin kullandığı rivâyet Şîrzime'den gelmiştir. Müslim, Cibril hadisinin söz konusu târîkini Şîrzimedenden dolayı kabul

55 Şîrzime, Hz. Ali'ye beyat etmiş bir kişidir. Rafîzîler'den olduğu bilinmektedir. (İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed, Ebû Hâtim, et-Temîmî el-Büstî (354/965), *es-Sikât*, (thk. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed), by. 1395/1975, 2/161; Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdillâh el-Mervezî (288/900), *el-Fiten li Nuaym b. Hammâd*, (thk. S. Emin Ez-Züheyri), Kahire 1412, 1/ 343. Bağdâdî ise, onun Kaderî olduğunu söylemektedir (Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr (429/1037), *Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 271).

56 Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim İbnu'l-Haccâc (261/874), *Kitâbu't-Temyiz*, (thk. M. Muhammed el-A'zamî), by., 1410, s. 199-200.

57 Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 290.
58 İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (852/1448), *Lisanu'l-Mizân*, Beyrut 1406/1986, 5/ 388.

59 İbn Hacer, a.g.e., 5/388.

etmemektedir. Halbuki Ebû Hanîfe Cibril Hadisi'ni Alkame b. Mersed yoluyla İbn Ömer'den ve İbn Mesud'dan⁶⁰ nakletmiştir. Ebû Hanîfe'nin rivâyetinde Şîrzime'nin isminin geçmemesi de dikkate değer bir husustur. Ebû Hanîfe'nin hadisi naklettiği Alkame b. Mersed sika râvilerdendir.⁶¹ Bu sebeple İmam Müslim'in Şîrzime'den rivâyet edilmiş olmasından dolayı hadisi kitabına almaması veya onun senedini zayıf görmesinin bir anlamı kalmamaktadır.

Ayrıca Müslim'in hadisi rivâyet eden Numan b. Sabit (Ebû Hanîfe), Saîd b. Sinan ve irca akidesine sahip olanlar (Müslim bunların isimlerini zikretmemektedir) hakkında cerh yönüyle ifade ettiği tek şey "onların irca akidesine sahip oldukları"dır. Bunun yanında hadisin sahih rivâyetinin hadis hafızlarının rivâyet ettiği şekliyle "İslâm nedir?" ibaresiyle gelen rivâyet olup, irca akidesine mensup olanların rivâyet ettiği gibi "İslâm'ın şartları nedir?" ibaresi olan değildir. Bu ibarenin hadise Şîrzime tarafından ziyade edildiğini ifade eden Müslim, Numan b. Sabit ve Saîd b. Sinan'ın ve diğer Mürciîler'in iman ve ircâ akidesindeki sözü düzeltmek veya desteklemek, yahut da doğruluğunu ortaya koymak üzere hadisi uydurduklarını kaydeder.⁶² Müslim'in bu hadisle ilgili ircâ akidesinde olanlara karşı tutumu, Ukaylî'nin el-Lü'lûî ve es-Selcî'yi tenkitte sadece ircâ akidesine sahip olmasını zikretmesi ve Buhârî'nin Muhammed b. Mukâtil'den hadis almamasına bakıldığında karşılaşılan husus, bu hadisi rivâyet edenlerin mürciî olmasından dolayı hadisin *mâ şerâ'î* ibareli târîkini kaynaklarına almamış olduklarıdır.

Ehl-i hadis Cibril hadisinin Mürcie'nin kullandığı târîkını, yani "me'l-İslâm" yerine "mâ şerâiu'l-İslâm" şeklindeki rivâyetini sahih kabul ederek nakletmiş olsalardı, Mürcie'nin iman ile İslâm'ın ayrı manalara geldiğini, hem de amellerin imana dâhil olmadığını kabul etmiş olacaktı. Bir de hadiseye tersinden bakıldığında, eğer Mürcie "me'l-İslâm" "İslâm nedir?" şeklindeki rivâyeti nakletmiş ve delil olarak onu almış olsaydı, bu durumda ehl-i hadisin savunduğu, iman ve İslâm'ın ayrı ayrı manada olduğunu ve amellerin imanın bir parçası olduğu kabul etmiş olacaktı.⁶³ Bu yaklaşım, Cibril hadisinin farklı târîklerini kendilerine delil alan Ehl-i hadis ile Mürcie'nin, dolayısıyla "bazı eğilimlerin hadis rivâyetine nasıl yansığını" göstermektedir.⁶⁴

60 Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak el-İsbahânî (430/1038), *Müsnedu Ebî Hanîfe*, (thk. Nasîr Muhammed el-Faryâbî), Riyad 1415, s. 152.

61 İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris, Ebu Muhammed er-Râzî et-Temîmî (327/938), *el-Cerh vet-Ta'dîl*, Beyrut 1271/1952,6/406; İsbahânî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Mencâye (428/1036), *Ricâlü'l-Müslim*, (thk. Abdullah el-Leysi), Beyrut 1407, 2/105; Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nübeld*, 5/206; *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehu Rivâyetun fi'l-Kütüb*, (thk. Muhammed Avvâme), Cidde 1413/1992, 2/34.

62 Müslim, a.g.e., s. 199-200.

63 Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi, Ankara 2000, s. 134.

64 Kutlu, Sönmez, a.g.e., s. 134.

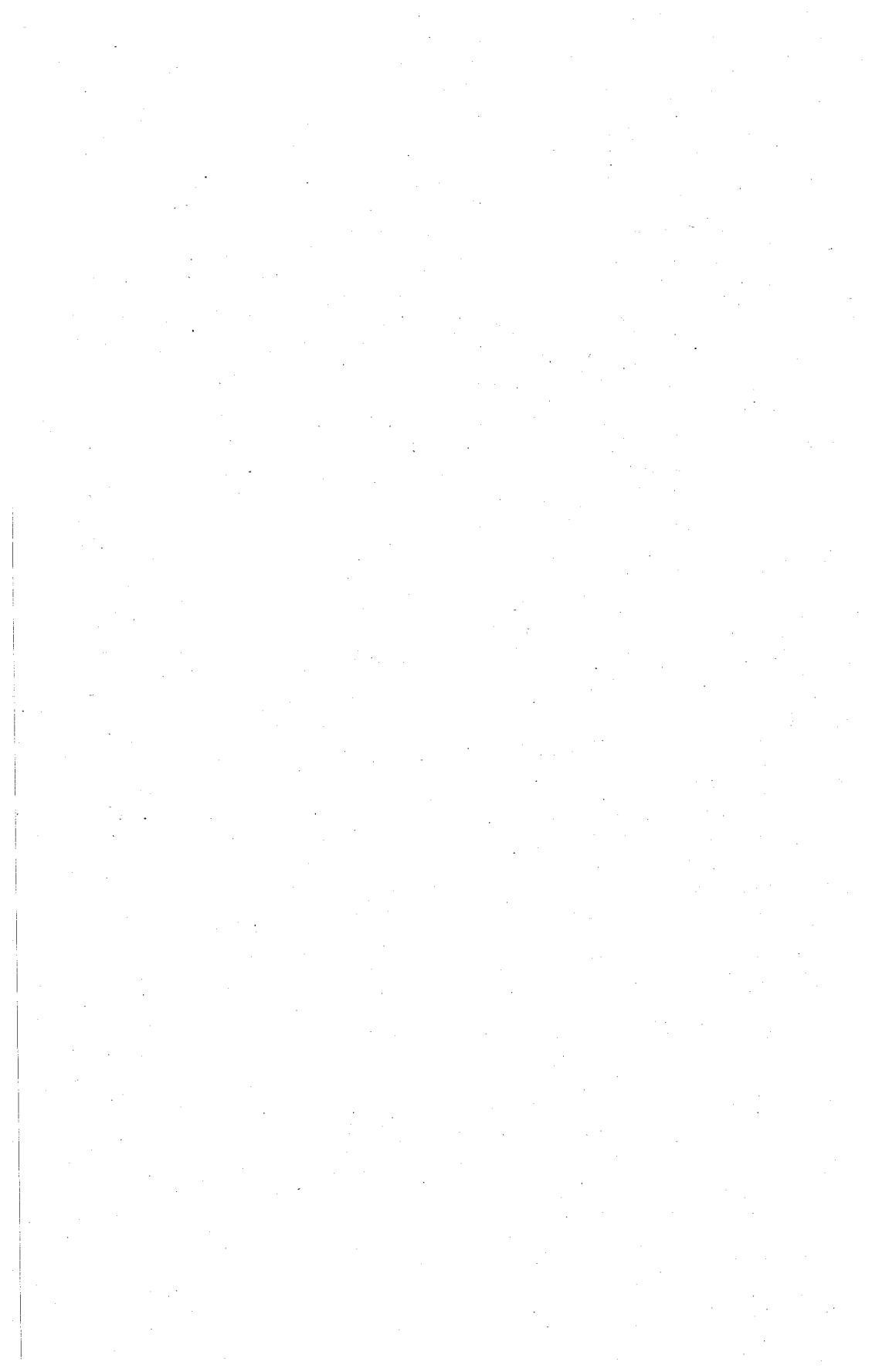
Sonuç

İslam düşünce tarihini uzun süre meşgul etmiş olan *halku'l-Ku'rân ve kulların fiillerinin yaratılmışlığı* tartışmalarının, gerek ictimai gerekse fikrî açıdan etkileri olduğu gibi hadis rivâyetine yansıyan bir yönü de bulunmaktadır. Hadisçiler, karşı fikir grupları tarafından bir takım sıkıntılara maruz bırakıldıkları gibi, Buhârî'nin hayatında görüldüğü gibi, bir hadisçi bizzat bir başka hadisçi tarafından, en azından bulunduğu çevredekiler tarafından Kur'ân'ın yaratılmışlığı ile ilgili tartışmalar hakkındaki görüşü bahane edilerek tenkit edilmişlerdir.

İmam Buhârî, Kur'ân'ın mahlûkiyeti ile ilgili tartışmada ehli hadisin yanında olsa da onların ifade etmeye yanaşmadıkları bir hususa dikkat çekmiştir. Ona göre, Kur'ân'ın okunması ve yazılması yaratılmıştır. O, bu görüşüyle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kelâm ekolünün görüşüne temel olabilecek bir fikri dile getirmiştir. Bundan dolayı hocası ez-Zührlî tarafından tenkit edilmiş ve Buhâra'ya dönüşü sırasında uğradığı Nisâbûr'dan kısa sürede ayrılmak zorunda kalmıştır. Neticede Buhârî de ilmin saygınlığına, ilmî birikimine rağmen bu konudaki görüşünden dolayı Buhâra valisi tarafından bir takım sıkıntılara maruz bırakılmıştır. Bu tür tartışmalarda ortaya koyduğu yaklaşımdan, onun, verdiği müstesna eserler yanında, bazı konularda akli kullanarak, hadis yorum ve değerlendirmesi bakımından da farklı bir kişilik ve kimliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bu tartışmalar netice itibarıyla hadis rivâyetine de tesir etmiş ve muhaddisler genel olarak kader meselesini savunanlardan hadis nakline çok sıcak bakmamışlardır. Onların bu tavrı sadece fikri tartışmaları bağlamaz. Ehl-i hadisin, fikrî tartışmalarda kendileriyle birlikte olmayan, Kaderî, Mürcî gibi mezhep mensuplarının rivâyetlerini alma eğiliminde olmadıkları gibi, onları bu görüşleri sebebiyle aşırı bir şekilde ve ağır bir dille eleştirmişlerdir. Mihne sebebiyle, muhaddislerin Kaderî kabul edip eleştirdikleri bazı isimler, daha sonraki hadisçiler tarafından temize çıkarılmaya çalışılmıştır. Hadisçilerin özellikle mihne hadisesinin üzerlerinde bıraktıkları tesir sebebiyle takındıkları tavır bazı âlimlerin acımasızca eleştirilmesine neden olmuş ve neticede bazı eğilimler hadis rivâyetinde etkili olmuştur. Ehl-i hadisin, zikri geçen gruplardan bazılarının rivâyetlerine sıcak bakmamalarını sadece fikrî tartışmalara bağlamak doğru değildir. Bunun dışında, sosyal ve siyasi faktörlerin olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Mihne olayları neticesinde hadis rivâyetine yansıyan, bazı cerh ve tadil alimlerinin Mu'tezile'ye mensup kişilere karşı takındıkları tavır dikkat çekmektedir. Halku'l-Kur'ân'ı kabul edenlerin bazı muhaddislerce aşırı bir şekilde tenkid edilmiş olmasından dolayı, cerh ve tadil konusunda bir âlimin veya muhaddisin görüşü ile yetinilmemelidir. Ravî hakkında diğer muhaddislerin değerlendirmeleri de araştırılmalıdır. Bu yapılmadığı takdirde, önemli bazı rivâyetlerin ihmal edilmesi neticesi doğabilecektir.



Haricilik, Şia ve Mutezile'nin İmamet Literatürü Üzerine Çalışma

Niyazi KAHVECİ*

ABSTRACT

A Study on the Imâmâte Literature of the Havâric, the Shi'a and the Mu'tazilah Sects. We aimed to collect the political literature of the main Islamic sects; the Havâric, the Shi'a, and the Mu'tazilah up until the 5/11. century. Under the shed of light of this literature, we wish to find out the early date when the first book was written on Imâmâte. And also to shed light on the political character of these sects theoretically. Therefore we briefed their active stance towards the political powers.

History of the Hâricites and the Shi'ites witness that they are practically political sects and they organized revolts and disobeyed the governments. Characteristically, their compilation of imâmâte literature goes parallel. Hâricites compiled very little number of books, for they spent all their life to revolt. However the Shi'ite scholars wrote a vast number of books on the imâmâte. The Mu'tazilites, also compiled significant number of literature. This shows that, though they have not revolted against the governments, they have also been politicized, by having close relationships with some rulers and were influential in the governments. However, when they were kept in abeyance of the political power, though they took the stance of opposition, they have never revolted. They preserved, in all circumstances to be the people of the wisdom and intellect. Therefore they influenced and contributed alot in the Islamic thought and Kalâm. All the other sects, including the Shi'ite, developed their thought by copying and responding the Mu'tazilite intiation of new ideas and methods of arguement.

We have come to the conclusion of that the first imâmâte book had been compiled by Zaid b. Ali (d. 122/740), the founder of Zaydite sect. The name of his books are Kitâbu'l Imâmâh, and al-Vasıyyah va'l Imâmâh.

KEYWORDS: Hâricites, Shi'ites, Mu'tezilites, Imâmâte literature, the erliest written book on Imâmâte, Zaid b. Ali (d. 122/739).

Giriş

Bu makalemizde Haricilik, Şia ve Mutezile mezheplerinin, 5/11. asra kark, imamet literatürünü tanımayı amaçladık. Hepsine ulaşabildiğimizi iddia edemeyiz. Fakat ulaşabildiğimiz kadarının ışığında, bu mezheplerin imamet eseri yazmaya başladıkları zamanı tespit etmeye çalıştık. Mezhepler tarihi açısından, "fikir ve hadise irtibatı" bakımından bu mezheplerin, fiilî siyasi

* Dr.

tavırlarına kısaca temas edeceğiz. Böylece, fikren politize olmuş mezheplerin, fiilen de siyaset ile ilgilerini görmüş olacağız.

Mezheplerin Fiilî Siyasal Tavırları

A. Hariciler

Haricilik, isminden de anlaşıldığı üzere, hükümete karşı fiilen başkaldırma/ itaatsizlik/huruc anlamında bir siyasi tavırla doğmuş, ilk fırka olarak yeni siyasi kavramlar ihdas etmiş ve İslam fikriyatının gelişmesine mühim katkıda bulunmuştur.¹ Siyasi teorileri² doğrultusunda Hariciler, Emevi Hilafeti'ne muhalif olmuş ve beşeri sorumluluk nedeniyle baskıcı icraatlarını; suç, adaletsizlik ve gayr-i meşru ilan etmiştir. Emeviler, diğer taraftan, cebir doktrinini mevcut siyasi durumu meşrulaştırıcı bulmuş, kaderî fikirleri reddetmiş ve savunucularını cezalandırmıştır.³ Harici hareketi, siyasi düşüncelerinde teorik kalmamış, fikriyatı muvacehesinde aktif davranmıştır. Nitekim siyasi fikriyatını, Nafi' b. Ezrak (ö. 60/680)'ı imam seçip Emeviler'e karşı savaş açarak tatbik etmiştir.⁴

Hariciler, kendilerinden görmedikleri iktidarlara karşı, kendi yönetimlerini kurmak amacıyla sürekli isyan etmişlerdir. Bazen de Muaviye'nin muhalifi Talha b. Zübeyr'e yaptıkları gibi, yönetimin muhaliflerini desteklemişlerdir.⁵ Harici isyanları, Ezrakiler, Necdiler, Beyhesiler, İbadiler, Sufriiler ve Acaride olmak üzere bütün Emevi devri (41-132/661-750) boyunca sürmüştür. Bir diğer ifade ile, Emevileri en çok uğraştıran fırka olan Haricilik, yönetimle ilişkisini, isyanlarla kurmuştur. Hz. Ali'den Muaviye'ye kadar olan 658-661 yılları boyunca beş lider komutasında isyan eden bu fırka, 661'den 680 senesine kadar, on altı liderle Emeviler'e karşı savaşmıştır.⁶ Nafi b. Ezrak, Emevi Halifesi Abdulmelik (65-86/685-705), zamanındaki Basra isyanında yenilerek 66/685'de öldürülmüştür. Hariciler, Ezrak'tan sonra, yine kendi siyaset düşüncelerine

1 Havaric kelimesinin siyasi muhtevası için bkz. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fiğlalı (Ankara, 1981), 19-20.

2 Zuhuru, siyasi bir hadiseye dayanan Haricilik, iktidarın kaynağını ve siyasal egemenliği Allah'a ait görür. Yönetici ve Hakim tek otorite Allah'tır (*Lâ Hukme illâ lillah*). İktidar, belirli kişi veya kişilerin tekelinde değildir. Kur'an ve Sünnet'in belirlediği 'adalet' esasına uymak şartıyla Kureys haricinden de, herkesin yönetime katılma hakkı vardır. Köle kişi de imam olabilir. Teoride, herkes hukuka itaat ve vazifelerini ifa ederse, kanunu tatbik için imama ihtiyaç olmaz. Kitab ve Sünnet'e muhalefet etmesi durumunda, imama huruc/baskaldırma insanlar üzerine bir vacib haktır. Şehristâni, *el-Milel ve'n Nihal* (Beyrut, 2002), 92-115; İbnu'l Esir, *el-Kamil fi't Târih* (Beyrut, 1979), 3/372; Watt, *Teşekkül*, 104; Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore, 1982), 21; Ahmet Turan, "Yezidîliğin Aslı, Kurucusu ve Tarihiçesi," *OMÜİFD* 1989/3, 42-83.

3 Khadduri, *Islamic Conception*, 24.

4 Şehristani, *el-Milel*, 95-6.

5 W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh, 1962), 11.

6 Montgomery Watt, "Kharijite Thought in The Umayyad Period," *Der Islam*, 1961, 215-233. Watt, bu makalesinde isyanların liderlerinin isimlerini ve taraftar sayısını vermektedir.

uygun olarak Katârî b. Fucâe el-Mâzinî'yi imam seçip ona biat ettiler. Katari de, savaş alanında katledilmiştir.⁷ Emeviler'e karşı isyan eden bir başka Harici fırkası, kurucusu Necde b. Amir el-Hanefi (ö. 73/692) olan Necedat'dır.⁸ 76/695'de Sufriyye fırkasından Salih b. Musarrih ayaklanmıştır.⁹ Halife Abdulmelik, Abdullah b. Zübeyr'in reisliğindeki Mekke'yi 71/690 senesinde fethetmesiyle bütün Irak'ı boyun eğdirip Mekke ve Medine'yi 73/692'de kontrolü altına alınca bütün kuvvetini Haricilere karşı kullanabilir hale gelmişti. Emevi Hanedanlığı'nın sonları olan 128/745'de Halife II. Mervan devrinde Harici Dahhak b. Kays Şeybânî'nin Mezopotamya'da isyanından bahsedilebilir. Hariciler, Azerbaycan'ı kontrolü altına alıp Hanedanlığı askerlerini sürdürdüler. Geçici bir süre de olsa Medine'yi de ellerine geçirdiler.¹⁰ Medine'de ise Ebu Hamza isyan etmiştir. Yine Mervan'a karşı 130/747'de Afrika'ya sığınan Sufriye ve İbadi Haricileri, Kureys dışından Meysere isimli bir Berberi'yi reis seçmişlerdir.¹¹

Hariciler, Abbasi iktidarını da Emeviler gibi, gayri meşru addetmişlerdir. Halifeleri, hilafete salih olmayan, sarih ve hür bir ihtiyarla seçilmemiş ve imamda aradıkları nitelikleri taşımayan kişiler görmüşlerdir. Bu nedenle Harici isyanları, Abbasiler devrinde (132-656/750-1258) de sürmüştür. Fakat Emeviler devrindeki kadar kuvvetli değillerdi. Buna rağmen bir dizi Harici isyandan söz edilebilir. 137-8/755 senesinde Halife Mansur'a karşı Harici Mulebbed b. Harmele eş-Şeybani baş kaldırmıştır. Üzerine gönderilen Halife'nin bütün askerlerini hezimete uğratmıştır.¹² Fakat nihayetinde yenilmiş ve bütün ashabı ile birlikte kendisi de öldürülmüştür.¹³ 141/758'de Ebu'l Hattab el-Me'afiri idaresindeki İbadiyye fırkasına mensup Kuzey Afrika Berberileri isyan etmiş, 144/761'de Abbasi ordusu tarafından bozguna uğratılmıştır. Fakat Hariciler, nihayetinde 296/909'a kadar sürecek müstakil emirliği Tahert'te kurmuştur. Dokuzuncu asrın sonlarına rastlayan Mutazid (279-289/892-902) devrinde de Haricilerin isyanı vardır. 280/891 senesinde kumandan Yusuf b. Ebu Sâc, Musul civarlarında 32 Hariciyi yakalamış, 25'inin kellesini uçurmuş ve 7'sini hapsedmiştir.¹⁴ Harici isyanlarını, onuncu asrın başlarında Halife Muktefi (289-295/902-908) devrinde de görmekteyiz.¹⁵ Harici isyanları, Abbasi idaresinin, Tunus'un batsına kadar genişlemesini önlemiş ve İspanya'da Emevi Emirliği'nin tesisini mümkün kılmak gibi siyasi neticeler doğurmuştur.¹⁶

7 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi (ö. 310/922), *Tarihü'l Umem ve'l Mulûk*, thk. M. Ebu'l Fadl İbrahim (Beirut, t.y.), 5/613; Şehristanî, *el-Milel*, 97.

8 İbnu'l Esir, *el-Kamîl*, 4/201 vd.

9 Watt, *Teşekkül*, 30.

10 İbnu'l Esir, *el-Kamîl*, 5/349; Khuda Bakhsh, *Politics in Islam* (İndia, 1981), 69.

11 İbnu'l Esir, *el-Kamîl*, 5/388-91.

12 İbnu'l Esir, *el-Kamîl*, 5/482.

13 İbnu'l Esir, *el-Kamîl*, 5/485.

14 Taberi, *Tarih*, 10/34.

15 Muktefi, isimi Çiçek olan Türk ümmü veleden 264/878'te doğmuştur. Taberi, *Tarih*, 10/138.

16 Watt, *Teşekkül*, 189 vd.

B. Şi'a

Ali gibi siyasi bir şahsiyetin taraftarlığı ile ismini alan Şia, Hariciler gibi, başından beri, imamet meselesi ile en iç içe olmuş ve kendi siyasi fikriyatları¹⁷ muvacehesinde bir iktidarı kurma idealini yaşatmış, Emevi ve Abbasi yönetimlerini zalim ve meşruiyetsiz ilan etmiştir. Emeviler, Hariciliğe yaptığı gibi, Şii meşruiyet doktrinini reddetmiş ve kendilerine karşı kullanılan meşruiyetsizlik iddialarına Kelami tartışmalarla savunmaya geçmiştir.¹⁸ Hariciler gibi, Şiiler de iktidarlara karşı aktif isyanlara girişmişlerdir. Emevilere karşı ilk Şii hareketinin hangisi olduğu üzerinde ihtilaf mevcuttur. Bir çok İslam Mezhepleri Tarihi alimi, ilk isyanın Hucr b. Adiyy'nin, 51/671 senesinde Muaviye'ye karşı başkaldırışını ilk Şii isyan olarak zikrederler.¹⁹ Fakat Hasan Onat'ın bu konuyu derinlemesine çalışması, bu hareketin, hiç bir yönüyle Şii motifler taşımadığını ortaya koymaktadır.²⁰ Yine ilk Şii hareketlerden gösterilen Tevvabûn ayaklanması²¹ ve Muhtar es-Sakafi (ö.67/687)'nin 685'de başlayan isyan hareketi de Hasan Onat'ın incelemesine göre, Şii hareketi görünümü taşımamaktadır.²²

Emevi yönetimine karşı, imamet fikriyatı taşıyan ilk Şii harekette Muğire b. Said'in, öldürüldüğü 119/737 veya 120/738 senesindeki isyana kadar Şiiler, yeraltı faaliyetleri ile fikirlerini yaymışlardır. Bu hareketle birlikte ilk olarak Şiiliğin temellerini oluşturacak olan Ali ile ilgili imamet fikriyatı açısından hilafet meselesine yaklaşılmış ve vesayet esası ortaya çıkmıştır.²³ Emeviler devrinde Şiiliğin müşahhas fikriyatından bahsetmek zordur. Karizmatik lider, imamın nass ile tayini, aynı zamanda tek imam ve vasi belirlemesi fikirleri de Emeviler'in sonlarında oluşmaya başlamıştır.²⁴ Takiben aynı doğrultuda ve ilk Şii siyaset düşüncesine katkısı bulunan hareket olarak Ebu Mansûr el-İclî'nin 121-127/738-744 tarihleri arasındaki isyanı zikredilebilir.²⁵ Hz. Peygamberin torunu ve Cafer Sadık (ö.148/765)'in kardeşi Zeyd b. Ali, 122/744 senesinde Emeviler'e karşı giriştiği isyanda öldürülmüştür.²⁶ Kurucusu olduğu Zeydiyye

17 Şi'a'nın siyaset düşüncesini şöyle özetlemek mümkündür: İmamet, ammenin ihtiyarına menat olan maslahî bir kazıye değildir. Bilakis o, usûlî bir kazıyedir ve dinin rûknüdür. Dinde imam tayininden daha mühim bir iş yoktur. İmam, masum/günahattan korunmuş kişi olmalıdır. İmanın, beşerin ihtiyarı ile değil, nassen tayin edilmesi şarttır. Peygamber'den sonra imam, Ali'dir. Şehristani, *el-Milel*, 118, 131, 139; Kadı Abdulcebbar b. Ahmed, *el-Muğni fi Ebvâbi't Tevhid ve'l 'Adl* (Kahire, t.y.), 20. cild; Watt, *Teşekkül*, 44.

18 Khadduri, a.g.e., 24.

19 Bkz. Watt, *Teşekkül*, 50.

20 Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (T. Diyanet V. Yayınları, Ankara, 1993), 61.

21 Bkz. Watt, *Teşekkül*, 52.

22 H. Onat, *Şii Hareketleri*, 90, 114; Watt, Muhtar Sakafi'nin Kufe'deki bu isyanını, Şiiliğe maleder. Watt, *Islamic Philosophy*, 21.

23 Onat, a.g.e., 128.

24 Watt, *Islamic Philosophy*, 24-5.

25 Onat, a.g.e., 132-3.

26 Watt, *Teşekkül*, 62.

fırkası mensupları, kendi akaidine²⁷ uyan bir devlet kurmak fikrinde hep olmuşlardır. Hz. Ali'nin kardeşi Cafer'in küçük torunu olan Abdullah b. Muaviye, II. Mervan'a rastlayan 127/744 senesinde isyan etmiş ve Abbasiler'in komutanı Ebu Muslim Horasani tarafından 130/747'de öldürülmüştür.²⁸ İran'da da Aleviler ile Abbasiler'in, Emeviler'i devirme gibi siyasi çalışmaları olmuştur. İki grup, müşterek düşmana karşı birleşmiş ve Halife Mervan II'yi devirerek Emevi Hanedanlığı son bulmuştur.

Abbasiler'in, Alioğulları'na karşı siyasi meşruiyet kazanması, çözülmesi zor bir mesele idi. Onlar, meşruiyetlerini Peygamber'e olan akrabalık bağı ile sağlıyorlardı. Alioğulları da aynı şekilde Peygamber'e daha yakın akrabalığı kullanarak hilafete hak iddia ediyorlardı. Hilafetin, Emeviler'den Abbasiler'e devretmesinde şüphesiz Şiilerin, çok büyük katkısı olmuştur. Fakat onların iktidarı Şiiler için tam bir hayal kırıklığı doğurmuştu. Emevileri devirmekle, tahta Peygamberimiz'in amcası Abbas (ö. 652)'in soyundan değil, Hz. Ali'nin nesebinden birini getirmeyi amaçlayan, bekleyen ve aldatıldığına inanan Şiiler, ilk halife Saffah (132-136/750-4) ve Mansur (136-158/754-775) döneminden itibaren Emeviler'e yaptıkları gibi, Abbasiler'e karşı muhalif oldular. İktidarı ele geçirmek için sürekli mücadele ettiler ve isyanlara giriştiler. Abbasiler, Şii isyanlarını önlemek amacıyla Emeviler'in yaptığı gibi, Ali taraftarlarına sert ve kaba davrandı.²⁹ Halife Mansur, Muhammed b. Abdullah (Nefsu'z Zekiye) ve İbrahim b. Abdullah'ın başlattığı ayaklanmayı desteklediğinden ve iktidarın meşruiyetini kabul etmediğinden dolayı muhaddis ve mufakkıh Enes b. Malik (93-179/711-795)'i ağır işkenceye çarptırmıştır. Yine Mansur, iktidarı eleştiren, İbrahim b. Abdullah'ın 145 senesinde Basra'da gerçekleştirdiği ayaklanmaya destek veren ve iktidarın teklif ettiği kadılık vazifesini ve yönetime katılma teklifini reddeden İmam-ı Azam Ebu Hanife (80-150/699-767)'ye işkence etmiştir.³⁰

Abbasiler'in ilk asrında Şiiler, faaliyetlerini 'yeraltında' sürdürmüşlerdir. Harun Reşid'in iki oğlu Memun ve Mutasım arasındaki taht kavgasında Memun, onlara dayandığı için Şiiler, kısa bir süre rahatladı. Savaşı kazanan Memun, sadece büyük bir müsamaha başlatmamış, aynı zamanda onlara alenen hamilik yapmıştır. Veziri Fadl b. Sehl ve diğer müşavirlerinin tesiri ile Memun, kızını Hz. Ali'nin bir torunu olan İmam Musa Kazım (ö. 799)'ın oğlu Ali Rıza (ö. 818) ile evlendirmiş ve onu halefi olarak ilan etmiş, ismi ile sikke darbını emretmiş ve Abbasiler'in siyah sancağını Aleviler'in yeşiline değiştirmiştir. Bu

27 Şi'adan neşet eden Zeydiyye'nin imamet görüşleri şudur: İmamet, Hz. Fatıma'nın evladı Hasan ve Hüseyin'e münhasırdır. İlim, şecaat ve cömertlik gibi mümtaz niteleklere haiz ve imamet için huruc eden bütün Fatimiler, kendisine itaatın vacib olacağı imam olabilir. Aynı zamanda birden çok sayıda imam caizdir. Efdalin mevcudiyetine rağmen mefdulun imameti caizdir. Bkz Şehristânî, *Milel*, 124-130. E. R. Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (Ankara, 1990), 125-29; M. Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (Isparta, 2001), 173.

28 Onat, a.g.e., 136; Watt, *Teşekkül*, 63.

29 Taberî, *Tarih*, VIII/36-7.

30 Ay, a.g.e., 249-50.

davranış karşısında Şiiler'in reaksiyonu durmuş, fakat bu sefer Araplar'ın hisşını üzerine çeken Memun, Şiilere karşı bu dostane siyasetini değiştirmeye zorlanmış ve damadı Ali Rıza'yı 203/818'de zehirletmiştir. Memun devrinde 199/814-5'de büyük bir Alevi isyanı çıkmış, imam ilan edilen İbn Tabatabai, ve Kufe ve Basra'yı işgal edip Yemen'i bir süre ellerinde tutmuştur.³¹

Me'mun'dan (813-833) sonra Abbasiler, zahiri tehdit oluşturmaya başlayan Şiilere karşı sindirme siyasetini tatbika koyuldular. 849'daki Halife Mütevekkil (847-861)'in politika değiştirmesi ile birlikte Şia'nın muhammen imamları hapsedilmeye başlanmıştır. Halife Mutemid (870-892)'in Şii imamları hapsetme politikası sonucu, 260/874'de onikinci İmam Muhammed b. Hasan el-Kaim el-Muntazar, ya ölecek veya kaybolarak gaybete girmiştir. Büyük Gaybet'in başlamasına (329/941) rastlayan zamanda Şiiler, Büveyhiler (334-447/945-1055)'in desteğini kazanmıştır.

C. Mutezile

Diğer mezhepler gibi, Mutezile de siyasal yönetime karşı fikren³² ve fiilen kayıtsız kalmamıştır. Bu nedenle mezhebin beş esasını siyasî açıdan yorumlamak mümkündür. Fakat, 'emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münker' ve insan fiillerinde sorumluluk, seçme ve irade hürriyetini ifade eden 'menzile' ve 'adalet' esasları gereęi³³ bu mezheb, siyasal yönetimin icraatlarını izlemiş, ona karşı siyasal tavır belirlemiş ve iktidarlara karşı silahsız baş kaldırmaları olmuştur.

Mutezile, kendi imamet fikriyatı muvacehesinde Emevi idaresini meşru saymamıştır. Bu nedenle Mutezili alimler, onların iktidarının meşruiyet iddialarını ve tatbikatlarını tenkit etmişlerdir.³⁴ Mutezile'nin başlangıç şahsiyeti sayılan ve Hz. Ömer'den itibaren Emevi döneminin büyük kısmına kadar İslam yönetimini gören Hasan-ı Basri (20/642-110/728), Siyasal iktidarlara karşı sessiz kalmamış, fakat Harici ve Şii silahlı ayaklanmaları tasvip etmemiştir. Aktif bir muhalefet gibi, Emevi iktidarının hatalarını, zulüm ve haksızlıklarını tenkid etmiş, Halifelere tavsiye ve uyarılarda bulunmuştur. Bu halifelerden biri Ömer b. Abdulaziz (99-101/717-720)'dir. Yine Abdulmelik b. Mervan (65-86/685-705)'a karşı siyasal muhalefet sayılabilecek Kaderiyye'yi reddeden bir risale yazmıştır.³⁵

31 S. Khuda Baksh, *Politics*, 81.

32 Mutezile'nin imamaet nazariyesini şöyle tasnif etmek mümkündür: İmametden maksad, imamet hükmü, imametın yolları ve imamın şartları. Buna göre imamet, maslahî kaziyedir, usulî değildir. Hududu ikame gibi vazifeleri nedeniyle imama ihtiyaç vaciptir. İmamın tespiti, ihtiyar/seçim iledir. Onu bir cemaat da seçebilir. Efdalin mevcudiyeti durumunda mefdulün imameti caizdir. Şehristani, *el-Milel*, 129; bkz. Kadı Abdulcebbar b. Ahmed, *el-Muğni fi Ebvâbi't Tevhid ve'l Adl* (Kahire, t.y.), 20. cild.

33 Abdurrahman Salim, *et-Târîh es-Siyâsiyyi li'l Mu'tezile* (Kahire, 1409/1979), 74 vd.

34 Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Fadlu'l İtizal ve Tabakâtu'l Mutezile*, thk. Fuad Seyyid, (Daru't Tunusiyye, 1393/1974), 143; Kadı, *el-Muğni*, 20/2.cüz, 147; *Resâilul Câhiz*, derl. Hasan es-Sundûbî (Kahire, 1933), 293'ten başlayan Risaletu Beni Umeyye.

35 Ahmed b. Yahya b. Murteza, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, thk. Susana Diwald-Wilzer (Beirut, 1960), 18-24.

Kahadduri, a.g.e, 30; Hasan Basri'nin hayatı hakkında bkz. Abdurrahman b. el-Cevzi, *el-*

Mutezililer, Havaric ve Şi'a gibi, iktidarı devirme ve kendi siyasal iktidarını kurmak amacıyla silahlı isyanlar yerine, iktidardaki yöneticileri kendi mezheplerine çekmek ve fikriyatlarını iktidarda hakim kılmak için çalışmışlardır.³⁶ Fakat bazı isyanlara katılanları olmuştur. Mesela idaresinden razı olmadıkları Halife Cafer Mansur'a karşı Hicaz'da H.142 civarında ayaklanan Muhammed Nefszukekiye hareketine bazı Mutezililer'in katıldığı kaydedilmektedir.³⁷ Mutezili alim Amr b. Ubeyd (80-144/699-761), Emeviler'e muhalefet etmiş, onların yıkılışında ve Abbasiler'in kuruluşunda fikren ve fiilen katkı yapmıştır. Fakat daha sonraları yönetimle yakın ilişki kurmuş ve Halife Mansur (136-158/754-775)'un dostu olmuştur.³⁸ Halifeler, fikriyatını benimsediği mezhep alimlerine büyük payeler ve vazifeler vermiştir. Mutezile için bu bakımdan ehemmiyeti olan halife şüphesiz Memun (198-218/813-833)'dur. Babası Harun Reşid, Memun'u, Mutezili alim Yahya b. Mubarek Yezidî (ö. 202/822)'ye eğittirmişti. Memun, hilafeti müddetince başka bir çok Mutezili alim ile yakın ilişki içinde bulunmuştur.³⁹ Mutezililer, 833'ten 849'da Mihne'nin sona erdirilmesine kadarki devrede hükümet vazifeleri ile iç içe olarak yönetimde bulunmuşlar ve mezhebin gelişmesine büyük katkı yapmışlardır.⁴⁰

Halife Mansur, Mehdi ve Harun Reşid (170-193/786-809) tarafından, siyasi tavırlarından dolayı, hapsedilmiş ve ağır işkenceye tabi tutulmuş çok sayıda Mutezili de mevcuttur. Bağdad Mutezilesi'nden ve Ali'nin efdal olduğu fikrine sahip Bişr b. Mutemir (ö.210/825), onun talebesi ve yakın arkadaşı Sumame b. Eşres (213/828) bunlardandır.⁴¹ Sumame, aynı zamanda Memun (198-218/813-833)'un Mutezili fikirlere sahip olmasında müessir şahsiyettir. Aynı ehemmiyete sahip bir diğer şahsiyet ise Bişr el-Merîsî (ö.213/833), Memun'un ilmi müşavere meclisinde yer almıştır.⁴² Ebu'l Huzeyl Allaf (134-227/751-849) da, Memun'un, Mutezili fikirleri benimsemesinde müessir şahsiyettir. Mütevekkil, Abbasi hükümet siyasetini, 235/850 dolaylarında değiştirmesi neticesi Mutezile'nin, iktidar üzerindeki etkisi sona ermiştir. Hükümette görevli Mutezililer, tedricen uzaklaştırılarak, Mutezile'nin siyasi gücü bir daha geri dönmek üzere sona ermiştir.⁴³

Hasan el-Basrî, ed. el-Sendubî (Kahire, 1931); İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-Ayân*; İbn Nedim., *el-Fihrist*, 283.

36 Muhammed Ebu Zehra, *Tarihu'l Cedel* (Daru'l Fikri'l Arabi, 1934), 203.

37 Abdurrahman Salim, *Tarih Siyasi Mutezile*, 183.

38 İbn Abdirabbih Ebu Omer Ahmed b. Muhammed (ö. 328/939), *İkdu'l Ferîd* (Beyrut, 1399), III/99.

39 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, nşr. A. Ferid Rufâî (Kahire, t.y.), XX/30-1.

40 Watt, *Islamic Philosophy*, 47.

41 Taberi, *Tarih.*, VIII/235.

42 Ebu'l Fadl Ahmed b.Tahir İbn Tayfur (ö. 280/893), *Kitabu Bağdad*, thk. M. Zahid Kevserî (Kahire, 1949), 36.

43 Salim, *Tarih Mutezile*, 299 vd.

Mezheplerin İmamet Eserleri

A. Haricî İmamet Eserleri

İbrahim b. İshak İbâdî (ö. 145/760), *Kitabu'l-İmame*.⁴⁴

Ebu'l Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak, Yemân b. Rebâb (ö. 180/795 civarı)

Kitabu İsbâtu İmame'ti Ebi Bekr.⁴⁵

el-Heyssem b. el-Heyssem (3/9. asır), *Kitabu'l-İmame*.⁴⁶

Ebu Bekir el-Berde'î (4/10. asır), *Kitabu'l-İmame*.⁴⁷

Ebu Kasım el-Hadîsî (4/10. asır), *Kitabu'l-İmame*.⁴⁸

B. Şi'î İmamet Eserleri

a) Küçük Gaybet'e Kadarki Dönem (256/874)

Şeytânû't Tâk (ö. 160/777)

Muhammed b. Numan el-Ehvel el-Becelî'ye muhalifleri, Şeytânû't-Tâk, Şiiler ise Muminu't-Tâk derler. İmam Cafer Sadık'tan ders almıştır. *Kitabu'l-İmame, Kitab İsbâti'l-Vasyye, Kitabu fi Emri Talha ve'z-Zubeyr ve 'Âişe*.⁴⁹

Ali et-Temmâr (ö. 179/795)

Ali b. İsmail b. Şuayb b. Meysem b. Yahya et-Temmâr. Kufeli olup Basra'da yaşamıştır. İmamiyye'nin imamlarından. Ebu Huzeyl Allaf ve Nazzam ile kelami tartışmalar yapmıştır. *Kitabu'l-İmame*.⁵⁰

Abdullah İbn Muskân (ö. 183/799)

Abdullah b. Muskân el-Anzî. İmam Sadık ve Kazım'dan ders almıştır. *Kitab fi'l-İmame*.⁵¹

Ebu Cafer Ahmed b. Hüseyin es-Saykal

İmam Cafer ve Kazım'ın ashabındandır. *el-İmame*.⁵²

Ali b. Mansur (ö. 187/803 civarı)

Hişam b. Hakem'in ashabındandır. *Kitabu't-Tedbir fi't-Tevhid ve'l-İmame*.⁵³

Hişam b. Hakem (ö. 199/815)

Künyesi, Ebu Muhammed'dir. Vasıt'ta doğmuştur. Beni Şeyban'ın mevlası idi. Gençliği, Kufe'de geçmiştir. Cehm b. Safvan'ın talebesidir. Bağdad'a

44 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 318; İsmail Bâşa el-Bağdâdî, *Hedyyetu'l-'Ârifin Esmau'l-Muellifin ve Âsârû'l-Musannifin* (İstanbul, 1951), 1/1.

45 İbn Nedim, *el-Fihrist* (Beyrut, 1422/20002), 317.

46 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 318.

47 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 379.

48 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 379.

49 Şeyhu't-Taife Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tusi (385-460), *el-Fihrist*, thk. Şeyh Cevad Kayyumî (M. Neşru'l Fekahe, 1422), 207; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 308; Aga Buzurk et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ila Tesânîfi'ş Şî'a*, (Beyrut, 1986), 2/332.

50 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 308; Tusi, *el-Fihrist*, 150; Necaşi, Ebu'l Abbas Ahmed b. Ali en-Necaşi, *Ricalu'n Necaşî*, thk. Muhammed Cevad Nainî (Beyrut, 1988), 2/72.

51 Lecnetu Muessese İmam Sadık, *Mucemu Tabakati'l Mütekellimîn* (Kum, 1424), 1/314-5; Aga Buzurk, *ez-Zerî'a*, 2/329.

52 Aga Buzurk, *ez-Zerî'a*, 2/320.

53 Lecne, *Mucem*, 1/319.

yerleştikten az sonra vefat etmiştir. Şiiiler tarafından Şi'a'nın seçkin liderlerinden kabul edilir. İmamet konusunda kelamı ilk başlatan Şi'a mütekellimi kabul edilir. Harun Reşid devrinde yaşamış ve Memun'un Hilafeti devrini gördüğü rivayetleri mevcuttur. *Kitabu'l İmame, Kitabu İhtilâfi'n-Nâs fi'l-İmame, Kitab Mecâlis fi'l-İmame, et-Tedbîr fi'l-İmame.*⁵⁴

Cabir b. Hayyân (120-200/737-815)

Ebu Abdillah Ebu Musa el-Kufi, Şia filozoflarından ve büyük Kimya alimi idi. Bermekiler'le arası iyi idi. *Kitabu'l-İmame.*⁵⁵

İbn Riab (d. 148/765 civarı)

İmam Sadık ve Kazım'dan ilim almış ve onlardan rivayetler yapmıştır. *Kitabu'l Vasiyye ve'l-İmâme.*⁵⁶

Hişam b. Salim Cevalikî (ö. 180/795 civarı)

Ebu Muhammed Ebu'l Hakem Hişam b. Salim el-Cevaliki el-Cufi. *Kitabu'l-İmame.*⁵⁷

Muhammed b. Halil es-Sekkâk (ö. 179/794)

Muhammed b. Celil el-Bağdadi Ebu Cafer. Hişam b. Hakem'in ashabından ve ilk Şii alimlerdenidir. *Kitabu'l-İmame.*⁵⁸

Ebu Muhammed Abdullah İbn Miskân (ö. 183/798)

Ebu Muhammed Abdullh b. Miskan. İmam Musa'nın ashabındandı idi. *Kitab fi'l-İmame.*⁵⁹

İsa b. Ravda (ö. 200/815)

Büyük mütekellimlerden idi. *Kitab Fi'l-İmame.*

Yakub b. Nu'aym (ö. 3/9. asır başları)

İbn Amr b. Karkara, Ebu Yusuf el-Katib. *el-İmame.*⁶⁰

Yunus b. Abdurrahman (125-208/742-823)

Yunus b. Abdurrahman, Yaktin ailesinin mevlasıdır. *Kitabu'l-İmame.*⁶¹

İbn Ebi Umeyr (ö. 217/832)

Muhammed b. Ebi Umeyr Ziyad b. İsa el-Ezdi. *Kitabu'l-İhticâc fi'l-İmame.*⁶²

Yunus b. Abdurrahman

Hişam b. Abdulmelik zamanında doğmuştur. *Kitabu'l-İmame.*⁶³

Ali b. Hasan Tâtârî (ö. 220/835)

Ali b. Hasan et-Tâtârî'dir. *Kitabu'l-İmame, Kitabu'l-Velaye.*⁶⁴

İbn Yaktin (d. 160/777 civarı)

54 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 308; Tusi, *el-Fihrist*, 259; Necaşi, *Ricalu'n-Necaşi*, 2/397.

55 Lecne, *Mucemu't-Tabakat*, 1/288.

56 Lecne, *Mucemu't-Tabakat*, 1/316-7.

57 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 252.

58 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 308; Tusi, *el-Fihrist*, 207; Lecne, *Mucem*, 1/418.

59 Aga Buzurk, *ez-Zer'â*, 2/329; Necaşi, *Rical*, 2/10.

60 Lecne, *Mucem*, 1/433.

61 Lecne, *Mucem*, 1/436-8.

62 Lecne, *Mucem*, 1/419.

63 Necaşi, *Rical*, 2/420-2.

64 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 310; Tusi, *el-Fihrist*, 156.

Hasan b. Ali Yaktın b. Musa el-Bağdadi. İmam Musa Kazım'ın ashabındandır.

*Kitabu'l-İmame.*⁶⁵

Hüseyn b. Ali el-Mısırî (ö. 230/844 civarı)

Hüseyn b. Ali, Ebu Abdullah el-Mısırî. *Kitabu'l-İmame.*⁶⁶

İbn Ravendî (/205-245/820-859)

Ebu Hasan Ahmed b. Yahya er-Ravendi. Önceleri Mutezili olup sonra Şilîğe intisap etmiştir. *Kitabu'l-İmame.*⁶⁷

Subeyt b. Muhammed el-Askerî (ö. 247/861 civarı)

Subeyt b. Muhammed, Ebu Muhammed el-Askeri. *Delalilu'l-Eimme.*⁶⁸

Ebu İsa el-Verrâk (ö. 247/861)

Muhammed b. Harun el-Verrâk. *Kitabu'l-İmame'ti'l-Kebîr; Kitabu'l-İmame'ti's Sağîr; Kitabu'l-İmame.*⁶⁹

Muallâ b. Muhammed el-Basrî (ö. 260/873 civarı)

Ebu Hasan künyelidir. *Kitabu'l-İmame.*⁷⁰

İbn Cebreveyh (ö. 260/873 civarı)

Abdurrahman b. Ahmed b. Cebreveyh. *Kitab Kamil fi'l-İmame.*⁷¹

Fadl b. Şâzân en-Nişâburî (ö. 260/873)

İbnu'l Halil el-Ezdî, Ebu Muhammed en-Nişaburi. Asrında İmamiye'nin alimlerinden ve meşhur mütekekkimlerindendir. *El-İmame'tu'l-Kebîr.*⁷² *El-Erbe'u Mesâil fi'l-İmame, Kitab Hisâl fi'l-İmâme.*⁷³

Muhammed b. İsa el-Übeydî (ö. 260/873 civarı)

Muhammed b. İsa b. Übeyd b. Yaktın b. Musa el-Esedî. *Kitabu'l-İmame.*⁷⁴

b) Küçük Gaybet Dönemi 256-329/874-941

Muhammed b. Hasan el-Hamdânî (ö. 262/875)

İbn Ebî'l Hattâb Zeydu'l Hamdânî. *Kitabu'l-İmame.*⁷⁵

Hüseyn b. Abdullah es-Sa'dî (ö. 270/883)

Huseyin b. Abdullah b. Sehl es-Sa'dî. *Kitabu'l-İmame.*⁷⁶

Muhammed b. Ahmed Eş'arî (ö. 280/893)

Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. İmran b. Abdillâh Eş'arî Kummî. *Kitabu'l-İmame.*⁷⁷

65 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 172; Necaşi, *Rical*, 2/218; Lecne, *Mucem*, 1/377.

66 Lecne, *Mucem*, 1/381-2.

67 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 302; Muhsin el-Emin, *Ayânu's-Şi'a* (Beyrut, 1983), 3/205.

68 Lecne, *Mucem*, 1/367-8.

69 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 301; Necaşi, *Rical*, 2/280.

70 Lecne, *Mucem*, 1/427-8.

71 Lecne, *Mucem*, 1/389.

72 Necaşi, *Rical*, 2/168; Lecne, *Mucem*, 1/409.

73 Necaşi, *Rical*, 217; Tusi, *el-Fihrist*, 197-8.

74 Lecne, *Mucem*, 1/422-3.

75 Necaşi, *Rical*, 2/220; Lecne, *Mucem*, 1/416-7.

76 Lecne, *Mucem*, 1/380.

77 Necaşi, *Rical*, 2/242; Lecne, *Mucem*, 1/413-4.

- İbrahim b. Muhammed es-Sakafî (ö. 283/897)
 İbrahim b. Muhammed b. Said b. Hilal b. Asım b. Sa'd b. Mes'ûd Sakafî'dir. *Kitabu'l-İmame, Kitab fi'l-İmame'ti'l Kebîr, Kitab fi'l-İmame'ti's-Sağîr*.⁷⁸
- Davud b. Esed el-Mısırî (ö. 300/912 civarı)
 Davud b. Esed b. A'fer, Ebu'l Ehves el-Mısırî. *Kitabu'l-İmame*.⁷⁹
- İsmail b. Muhammed Mahzûmî (ö. 300/912 civarı)
 İsmail b. Muhammed b. İsmail b. Hilal el-Mahzumi. *Kitabu'l-İmame*.⁸⁰
- Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî (ö. 301/913)
 S'ad b. Abdillâh b. Ebi Yusuf b. Ebi Halef el-Eş'arî. *Kitabu'l-İmame*.⁸¹
- Kitabu'z-Ziyâi fi'l-İmame, Kitabu Makâlâtî'l-İmamîyye*.⁸²
- Abdullah b. Cafer el-Himyerî (ö. 301/913)
 Abdullah b. Cafer b. Hasan b. Malik b. Camî el-Himyeri Kummî. *Kitabu'l-İmame*.⁸³
- Muhammed b. Ebu Umeyr (3/9. asır)
 Künyesi, Ebu Ahmed'dir. Ezd'in mevalisindedir. Cahız'ın ehemmiyet verdiği bir alimdir. İmam Rıza ve İmam Cevad'ı idrak etti. *Kitabu'l-İmame*.⁸⁴
- İbn Mumellek İsfahânî/İsbahânî (3/9. asır)
 Muhammed b. Abdullah b. Mumellek el-İsfahânî'dir. Künyesi, Ebu Abdullah'tır. Ebu Ali el-Cubbai (ö. 302/915) ile imamet meclisinde bulunmuştur. *Kitabu'l-İmame, Kitabu Nakzî'l İmame'ti ale'l-Cubbâi*.⁸⁵
- Hasan b. Ubeydullah es-Sa'dî (3/9. asır), *Kitabu'l-İmame*.⁸⁶
- Haklarında fazla kayıt bulunmayan bu dönem alimlerinden şunları zikredebiliriz:
- Ebu'ş Şeddâh, *el-İmame*. Abdullah ez-Zubeyrî, *el-İmame*. Abdullah b. Harun, *el-İmame*. Muhammed b. Halef, *el-İmame*. Muhammed b. Amr b. Zübeyr b. Avvâm, *el-İmame*.⁸⁷
- Abdurrahman b. Ahmed es-Semrî (4/10. asır)
 Abdurrahman b. Ahmed b. Neheyk es-Semrî. *Kitabu'l-Kamil fi'l-İmame*.⁸⁸
- Ebu Cafer et-Taberî (ö. 4/10. asrın başları)
 Muhammed b. Cerir b. Rüstem, Ebu Cafer et-Taberî. *Kitab Mustersid fi'l-İmame, Kitab İzah fi'l-İmame, Kitabu'l İzâh fi'l İmame*.⁸⁹

78 Tûsî, *el-Fihrist*, 36-7; Necâşî, *Rical*, 1/91; Aga Buzurk, *ez-Zer'â*, 2/320; İsmail Bâşa el-Bağdadi, *Hediyyetu'l-Arifin*, ¼.

79 Lecne, *Mucem*, 1/383.

80 Lecne, *Mucem*, 1/366; Necâşî, *Rical*, 120.

81 Lecne, *Mucem*, 1/385-6; Necâşî, *Rical*, 2/403.

82 Tusi, *el-Fihrist*, 135.

83 Necâşî, *Rical*, 2/18; ed-Ducenî, *Alam*, 1/144; Lecne, *Mucem*, 2/105;

84 Tusi, *el-Fihrist*, 218.

85 Tusi, *el-Fihrist*, 282; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 310.

86 Necâşî, *Rical*, 143.

87 Lecne, *Mucem*, 1/439-41.

88 Necâşî, *Rical*, 2/47.

89 Necâşî, *Rical*, 2/289; Lecne, *Mucem*, 2/136.

Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922)

Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa'dır. Ebu Sehl Nevbahtî'nin kız kardeşinin oğludur. Mütakellim ve filozof idi. Meşhur *Fıraku's Şi'a* eserinin müellifidir. *Kitabu'l-Câmi' fi'l-İmame, Kitabu'l-İmame* (tamamlanmamış).⁹⁰

Ebu Sehl İsmail en-Nevbahtî (ö.311/923)

İsmail b. Ali b. İshak b. Nuvbeht en-Nevbahtî. Bağdad'da Şi'a mütakellimlerinin şeyhi ve devrinde Nevbaht ailesinin mutakaddimi idi. *Kitabu'l-İstîfâ fi'l-İmame, Kitabu't-Tenbîh fi'l-İmame*.⁹¹ *Er-Redd ala Muhammed b. Ezher fi'l-İmame, el-Cumel fi'l-İmame*.⁹²

Ebu Nadr Ayyâşî (ö. 320/932 civarı)

Muhammed b. Mes'ûd 'Ayyâşî. Künyesi Ebu Nadr'dir. İki yüzden ziyade eseri mevcuttur. *Kitabu Delâilü'l-Eimme, Kitabu'l-İsbati İmame'ti Ali b. Huseyn, Kitabu'l-Enbiyâ ve'l-Eimme*.⁹³

Ali el-Curmî (4/10. asır)

Ali b. Hasan b. Muhammed et-Tâî el-Curmî. *el-İmame*.⁹⁴

Muhammed Şalmağânî (4/10. asır)

Muhammed b. Ali Şalmağânî. *Kitabu'l İmame'ti'l-Kebîr, Kitabu'l-İmame'ti's-Sağîr*.⁹⁵

Abdurrahman Ebu Talib (4/10. asır)

Abdurrahman b. Muhammed b. Caferi. *Kitabu'l-İmame*.⁹⁶

Caferî (ö. 4/10. asır)

Kitabu'l-İmame.⁹⁷

İsmail b. Muhammed el-Mahzûmî (4/10. asır)

Kitabu'l-İmame.⁹⁸

Bendâr b. Muhammed (4/10. asır)

Kitabu'l-İmame min Ciheti'l-Haber.⁹⁹

İbn Kibe (ö. 317/929)

Ebu Cafer Muhammed b. Abdurrahman b. Kibe er-Râzî'dir. Şi'a'nın hazık mütakellimlerinden sayılmaktadır. *Kitabu'l-İnsâf fi'l-İmame, Kitabu'l-İmame, Kitab Tarîf ale'z-Zeydiyye*,¹⁰⁰ *Kitab Mustesbit fi'l-İmame, Mesele Muferrede fi'l-İmame*.¹⁰¹

90 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 310; Tusi, *el-Fihrist*, 96.

91 İbn Hacer el-Askalani, *Lisanu'l Mizan* (Beyrut, 2002), 2/154; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 309; Tusi, *el-Fihrist*, 49.

92 Muhammed b. Ezher (ö. 279), Hadis ravilerindedir. Muhsin Emin, *Ayân*, 3/387.

93 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 334; Tusi, *el-Fihrist*, 212-4; Lecne, *Mucem*, 2/157.

94 Necaşi, *Rical*, 2/78.

95 Necaşi, *Rical*, 2/293.

96 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 337; Lecne, *Mucem*, 2/176.

97 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 337.

98 Tusi, *el-Fihrist*, 48.

99 Tusi, *el-Fihrist*, 90; Muhsin Emin, *Ayânü's-Şi'a*, 3/608.

100 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 308; Tusi, *el-Fihrist*, 207; Necaşi, *Rical*, 2/288.

101 Lecne, *Mucem*, 2/143.

Abdullah b. Abdurrahman ez-Zübeyrî (4/10. asır)

Abdullah b. Abdurrahman ez-Zubeyrî. *Kitabu'l-İmame*.¹⁰²

Ebu Zeyd el-Belhî (234-322/848-933)

Ahmed b. Sehl Ebu Zeyd el-Belhî. *es-Siyasetu'l-Kebîr; es-Siyasetu's-Sağîr*.¹⁰³

Hasan b. Muhammed en-Nihavendî (ö. 325/936)

Hasan b. Muhammed Ebu Ali en-Nihavendi. *Kitabu'l-İhticâc fi'l-İmame*.¹⁰⁴

İbn Babeveyh el-Kummî (ö. 329/940)

Ali b. Hüseyin b. Musa b. Babeveyh, Ebu'l Hasan el-Kummî. Şeyh Saduk'un babasıdır. *Kitabu'l-İmame, Kitabu'l- İmame ve't-Tebstire mine'l-Hayre*.¹⁰⁵

Muhammed b. Yakub el-Küleynî (255?-329/870-941)

Ebu Cafer Muhammed b. Yakub el-Küleynî'dir. Künyesi, Ebu Cafer'dir. Rey'de doğmuş ve Bağdad'da yaşamıştır. Babası Yakub Küleyni, Gaybet-i Sügra devrinde İmamiyye'nin Küleyn'de kibarından sayılmıştır. *Kitabu'l Kafî'nin müellifidir. Resailu'l-Eimme, Mâ Kîle fi'l-Eimme*.¹⁰⁶

Hasan b. İsa İbn Ukayl (ö. 4. asır başları)

Hasan b. Ali b. Ebi Ukayl. *Kitabu'l-Kerr ve'l Ferr fi'l-İmame*.¹⁰⁷

c) Büyük Gaybetin Başlangıcı Sonrası 329/941

İsmail b. Muhammed el-Mansurbillah (ö. 341/952), *el-İmame*.¹⁰⁸

Ali b. Hüseyin el-Mesudî (ö. 346/957)

Ali b. Hüseyin b. Ali el-Huzelî. Meşhur tarih eseri *Murucu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*'in müellifidir. *el-İstibsâr fi'l-İmame, es-Safve fi'l-İmame, el-Hidaye ila Tahkîki'l-Vilaye, es-Siyasetu'l-Medeniyye*.¹⁰⁹

Muhammed Sûsencerdî (ö. 350/961 civarı)

Muhammed b. Beşir el-Hamdûnî, Ebu'l Huseyn Sûsencerdî. Ebu Sehl Nevbahtî'nin şilmanlarındandır. *Kitabu'l-İnkâz fi'l-İmame, Kitabu'l-Munkî fi'l-İmame*.¹¹⁰

Ebu Kasım Ali b. Ahmed el-Kûfî (ö. 352/963), *el-İmame, Kitabu'l- İmame*.¹¹¹

Ali b. Bilal el-Ezdî (ö. 352/963)

Ali b. Bilal b. Ebi Muaviye, Ebu'l Hasan el-Muhellebî el-Ezdî. *Kitab fi'l-İmame, Kitab Muhtasar fi'l-İmame*.¹¹²

102 Necaşi, *Rical*, 2/19.

103 Lecne, *Mucem*, 2/65.

104 Lecne, *Mucem*, 2/90.

105 Lecne, *Mucem*, 2/115; Necaşi, *Rical*, 2/89.

106 Tusi, *el-Fihrist*, 210; Abdurresul Abdulhasan el-Gaffâr, *el-Küleynî ve'l Kâfî* (1416, Kum), 124; Lecne, *Mucem*, 2/161.

107 Tusi, *el-Fihrist*, 108; Lecne, *Mucem*, 2/86; Necaşi, *Rical*, 154.

108 Akabuzurk, *ez-Zeria*, 2/321.

109 Lecne, *Mucem*, 2/113.

110 Tusi, *el-Fihrist*, 208; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 310; Necaşi, *Rical*, 2/298; Lecne, *Mucem*, 2/134.

111 Aka Buzurk, *ez-Zeri'a*, 2/330; Lecne, *Mucem*, 2/109.

112 Necaşi, *Rical*, 2/95-7.

- Ebu Talib el-Enbârî (ö. 356/966)
 Ebu Talib Abdullah b. Ebi Zeyd Ahmed b. Yakub b. Nasr el-Enbari. *Kitab fi'l-İmame, Kitab Fi't-Tevhid ve'l-Adl ve'l-İmame, el-İbane 'an İhtilafî'n-Nâs fi'l-İmame.*¹¹³
- Muhammed b. Ahmed es-Safvânî (ö. 358/968)
 Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh b. Kuza'a b. Safvan b. Mehran. *Kitabu'l-İmame.*¹¹⁴
- Ali Nâşî (4/10. asır), *Kitabu'l-İmame.*¹¹⁵
 İbn Temâm (ö. 360/970)
 Muhammed b. Ali b. Fadl b. Temmâm b. Sukîn ed-Dehhâk. *Kitab Mâ Ruviye ft 'Adedi'l-Eimme.*¹¹⁶
 Muhammed b. İbrahim en-Numânî (ö. 360/970)
 Muhammed b. İbrahim b. Cafer, Ebu Abdillâh en-Numanî. *Ed-Delâilu fi'l-İmâme.*¹¹⁷
- Kadı Numan (293-363/905-974)
 Numan b. Muhammed b. Ahmed b. Mansur b. Heyyûn et-Temîmî. *Tevhid ve'l-İmame.*¹¹⁸
- Muzaffer b. Muhammed el-Belhî (ö. 367/981)
 Muzaffer b. Muhammed b. Ahmed Ebu'l Ceys. *Nuket ve'l-Agrâz fi'l-İmame.*¹¹⁹
 Ebu Muhammed Alevî (317-376/929-986)
 Yahya b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. Ali b. Ebi Talib. *Kitabu'l-İmame.*¹²⁰
- Hasan Şeyh Sadûk (306-381/918-991)
 Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Musa b. Babeveyh, Ebu Cafer el-Kummî. *İsbatu'l-İhtiyâr ve İsbâtu'n-Nass, Delâilu'l-Eimme ve Mucizâtuhum, Cami'u'l-Hiceci'l-Eimme, Kitabu'l-İmame ve't-Tabsire mine'l-Hayre*¹²¹
- Sahib b. Abbâd (326-385/937-995)
 İsmail b. Abbâd b. Abbâs b. Abbâd b. Ahmed. *Kitabu'l-İmame.*¹²²
 Abdullâh b. Cafer el-Himyerî el-Kummî (4/10. asır), *Kitabu'l-İmame.*¹²³
 Muhammed b. Muhammed el-Mufid (338-413/949-1022)
 Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Mufid'dir. Künyesi, Ebu Abdil-

113 Tusi, *el-Fihrist*, 169; Lecne, *Mucem*, 2/107; Necaşi, *Rical*, 2/41; Abdusselam b. Abbas el-Vecîd, *Alâmu'l-Muellifîn ez-Zeydiyye*, (Amman, 1999), 638.

114 Lecne, *Mucem*, 2/128.

115 Necaşi, *Rical*, 2/105.

116 Lecne, *Mucem*, 2/155.

117 Lecne, *Mucem*, 2/123.

118 Lecne, *Mucem* 2/ 170.

119 Tusi, *el-Fihrist*, 251; Necaşi, *Rical*, 2/373; Lecne, *Mucem*, 2/168.

120 Lecne, *Mucem*, 2/ 173.

121 Tusi, *el-Fihrist*, 157; Lecne, *Mucem*, 2/151.

122 Abdusselam b. Abbas Vecih, *Alâm*, 235; Lecne, *Mucem*, 2/76-9.

123 Tusi, *el-Fihrist*, 167-8.

lah'tır. İbn Muallim olarak maruftur. Mütakellim ve zamanının İmamiyye re-
isidir. Mutakaddim fakihtir. *Kitab İzâh fi'l-İmame*, *Kitab Munîr fi'l-İmame*.¹²⁴

Ahmed b. Hüseyin es-Saykal (4/10. asır)

Ahmed b. Hüseyin b. Ömer b. Yazid es-Saykal. *Kitabu'l-İmame*.¹²⁵

Haklarına fazla bilgi bulunmayan bu dönemin şu alimlerinin de *Kitabu'l-İmame* isimli eserleri mevcuttur: Cafer b. Ahmed b. Vendek, Cafer b. Muhammed el-Becelî, Halid b. Yahya b. Halid, Salihu'd Deylemî ve Ya'la b. Muhammed el-Caferî.¹²⁶

Zeydî İmamet Eserleri

Zeyd b. Ali b. Hasan (79-122/698-740)

İbnu'l Huseyin Ali b. Ebi Talib el-Haşimî. Zeydiye'nin kurucusudur. *Risaletu Tesbiti'l İmame*.¹²⁷ *Risale fi'l-İmame ila Vasıl b. Ata*.¹²⁸ *el-Vasıyye ve'l-İmame*.¹²⁹

Hasan b. Ali b. Hasan (2/8. asır)

Hasan b. Ali b. Hasan b. Ömer b. Ali Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib. *Kitab fi'l-İmame'ti'l-Kebir*, *Kitab fi'l-İmame*, *Kitab Ensabu'l-Eimme*.¹³⁰

Hasan b. Salih b. Hay (100-168/718-784)

Ebu Abdullah İbn Salih b. Muslim b. Hayy el-Hemedani es-Sevri. Zeydiye Şia'sının kibar mütakellimlerinden ve İmam Zeyd'in talebesidir. *Kitabu'l-İmame*, *Kitabu İmame'ti Veledi Ali min Fâtuma*.¹³¹

İsa b. Ravda et-Tabi'iyi (ö. 158/774), *el-İmame*.¹³²

Kasım b. İbrahim er-Ressî (169-246/785-860)

Ebu Muhammed Ali Kasım b. İbrahim b. İsmail el-Hasanî el-Alevî er-Ressî. *Kitabu'l-İmame*, *Tesbitu'l-İmame*, *İhticâc fi'l-İmâm ve'l-İmame*.¹³³

Hasan b. Zeyd el-Alevî Dai ile'l Hak (ö. 270/883)

Hasan b. Zeyd b. Muhammed b. İsmail b. Zeyd b. Hasan. *el-Hucce fi'l-İmame*.¹³⁴

124 Tusi, *el-Fihrist*, 238-9.

125 Necaşi, *Rical*, 219.

126 Lecne, *Mucem*, 2/175-7.

127 Hayruddin ez-Zirikli *Tertîbu'l Alâm Ale'l Avâm*, tdk. Züheyir Zâzâ (Beyrut, ty.), 1/183; Abdusselam Vecih, *Alâm*, 440.

Mecne, *Mucem*, 1/306-8.

128 Fuat Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS)* (Leiden, 1967), 1/560.

129 Bu kitab yayınlanmıştır. Thk. Hasan Muhammed Takî el-Hekîm (Beyrut, 1416/1991).

130 Necaşi, *Rical*, 171.

131 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 311-2; Abdussahib İmran ed-Duceyli, *Alamu'l 'Arab* (Necef, 1386/1966), 1/67; Abdusselam Vecih, *Alâm'ul Müellifin ez-Zeydiyye*, 321; Lecne, *Mucem*, 1/317-8.

132 Aga Buzurk, *ez-Zerî'a*, 2/331.

133 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 332; ed-Ducelî, *Alâm*, 1/116; F. Sezgin, *GAS*, 1/561; Abdusselam Vecih, *Alâm'ul-Muellifin ez-Zeydiyye*, 760.

134 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 332; ed-Ducenî, *Alâm*, 1/132; Abdusselam Vecih, *Alâm*, 320; Lecne, *Mucem*, 1/371.

Hâdî Yahya b. Hasan (ö. 298/911)

Yahya b. Huseyin b. Kasım b. İbrahim b. İsmail el-Hasenî Hadî ile'l-Hakk. *el-İmam ve İsbâti'n-Nubüvve ve'l-Vasyyeti*,¹³⁵ *Tesbîtu'l-İmame*, *Tesbitu İmame* *Emiri'l-Muminîn*, *Mes'ele fi'l-İmame*.¹³⁶

Hasan b. Ali el-Utrûş (225-304/839-916)

Hasan b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ömer (Zeynel Abidin). Şerif Rıza ve Şerif Murteza'nın anne tarafından dedelerinin babasıdır. *el-İmametü'l-Kebir*, *el-İmametü's-Sağır*.¹³⁷

Murteza Li-Dinillah (278-310/891-922)

Muhammed b. Yahya b. Hüseyin b. Kasım b. İbrahim. Zeydiyye imamıdır. *Nubuvve ve'l-İmame*,¹³⁸ *Tesbîtu'l-İmame li-Mevlana Ali b. Ebi Talib*.¹³⁹

İbn Tayyib es-Serahsî (ö. 286/899)

Halife Mu'tedid'in hocası idi. *es-Siyasetü's-Sağır*.¹⁴⁰

Ali el-Mes'ûdî (ö. 346/919)

el-İstibsâr fi'l-İmame, *Kitabu's-Safve fi'l-İmame*.¹⁴¹

Mansûr Billah (302-341/914-952)

İsmail b. Muhammed (el-Kaim bi-Emrillah) b. Ubeydillah (el-Mehdi) el-Mansur billah. Kayravan'da doğmuştur. Mağrib'deki Fatimi Devleti'nin üçüncü halifesidir. *el-İmame*.¹⁴²

İmam Hüseyin el-'Ayyânî (356-404/929-1018)

Kitabu'l-İmame, *Tesbîtu'l-İmame*.¹⁴³

el-Mueyyed Billah el-Harûnî (333-411/944-1022)

Kitabu Nakz'l İmame *ala İbn Kabbe*.¹⁴⁴

C. Mutezili İmamet Eserleri

a) İkinci/Sekizinci Asır

Ebu Bekir Asam (ö. 200/815)

Basra Mutezilesindendi, fakat Ali'ye meyli vardı. Bu nedenle Mutezile, onu muhallasinlerin cümlesinden çıkarmıştır. Onun *Kitabu Resaili'l-Eimme fi'l-'Adl*, *Kitabu'l-İmame*.¹⁴⁵

b) Üçüncü/Dokuzuncu Asır

Dirar b. Amr (ö. 184 veya 205/800 veya 820)

135 Abdusselam Vecih, *Alâm*, 1104-5; Lecne, *Mucem*, 1/ 431-2.

136 Ed-Ducenî, *Alâm*, 1/141; Sezgin, *GAS*, 1/564.

137 Abdusselam Vecih, *Alâm*, 332; Lecne, *Mucem*, 2/88.

138 Lecne, *Mucem*, 2/159.

139 F. Sezgin, *GAS*, 1/574.

140 Muhsin el-Emin, *Ayânu's-Şi'a* (Beirut, 1983), 3/153.

141 Abdusselam b. Abbas el-Vecih, *Alâmu*, 669-70.

142 Lecne, *Mucem*, 2/83.

143 Abdusselam b. Abbas Vecih, *Alâm*, 385.

144 Abdusselam b. Abbas Vecih, *Alâm*, 101.

145 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 298.

Ebu'l Huzeyl Allaftan önce Basra'da felsefi teolojinin önderlerinden idi. Aristo'ya tenkit yazabilecek kadar Grek felsefesini biliyordu.¹⁴⁶ *Kitabu'l-İmame*.¹⁴⁷

Bişr b. Mutemir (ö. 210/825)

Mutezile'nin kibarından ve reislerindendir. Harun Reşid (170-193/786-809) devrinde tekrar ortaya çıkan Abbasiler ile Şiiler arasındaki siyasi mücadelede, Şiiler'den yana tavır aldı iddiası üzerine Rafizilikle itham edilmiş ve hapsedilmiştir.¹⁴⁸ *Kitabu'l-İmame*.¹⁴⁹

Ebu'l Huzeyl Allaf (134-227/751-849)

Basra Mutezilesi'nin büyük alimlerindenidir. Memun'un, Mutezili fikirleri benimsemesinde büyük tesiri olan şahsiyetlerdendir. İktidara karşı fiili bir tavır sergilememiştir. Çeşitli sahalarda külliyetli miktarda eser vermiştir. *Kitabu'l-İmame ala Hişam*.¹⁵⁰

Kasım b. Halil Dimeşki

Cafer b. Mübeşşir'in tabakasındandır. *Kitabu İmame'ti Ebi Bekr*.¹⁵¹

Ebu Cafer İskafi (ö. 239/ 854)

Ebu Kasım Cafer b. Muhammed el-İskâfi, Bağdad Mutezilesi'ndendir. Mutasım, onu çok takdir etmiş, ona iltifat ve ihsanda bulunmuştur. *Kitabu'l-Mi'yâr ve'l-Muvazene fi'l-İmâme*.¹⁵²

Ebu Osman Cahız (159-255/766-870)

Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kenanî el-Cahız. Basra Mutezilesi'nin önde gelen kelamcılarındandır. Mutezile'nin iktidardaki altın çağını müşahid olmuştur. Halife Memun'dan itibar görmüş, Halife Mutasım ve Vasık'ın veziri olan İbn el-Zeyyat onu refah içinde yaşatmıştır.¹⁵³ Halife Muhtedi Billah devrinde vefat etmiştir. Mutezile'de imamet üzerine en çok eseri kaleme alan alim sayılabilir. *Kitabu'l-İmame ala Mezhebi's-Şi'a*. *Kitabu'l-İmame'ti Mu'aviye*, *Kitabu'l-İmame'ti Beni Abbas*, *Kitabu Vucûbi'l-İmame*, *Kitabu Ahlakı'l-Mulûk*, *Kitabu Menakıb-ı Cundi'l-Hilafe ve Fazaili'l-Etrâk*, *Kitabu's-Sultân ve Ahlak-ı Ehlihi*, *Kitabu'd-Delâleti ala Enne'l-İmame'ti Fardun*,¹⁵⁴ *Kitabu Cevabat fi'l-İmame*, *İsbat-İ İmame'ti Emiri'l-Muminin*, *Kitabu'l-Osmaniye*, *Kitabu'l-Mesaili'l-Osmaniye*, *İstihkaku'l-İmame*.¹⁵⁵

146 Şehristani, *el-Milel*, 73.

147 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 300.

148 Kadı Abdulcebbar, *Fadlu'l İtizal*, 265; Ebu Huseyn Malatî, *K. Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk. M. Zahid Kevserî, (Kahire, 1949), 30.

149 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 287.

150 İbn Murteza, *Tabakat*, 44-49; Kadı Abdulcebbar, *Tabakat*, 254-64; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 285-6.

151 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 289.

152 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 298.

153 İ.A., 3/12-4.

154 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 291-6; Ahmed Emin, *Duha'l İslam* (Mısır, 1933), 387.

155 Charles Pellat, "L'İmamat dans la Doctrine Cahız," *Studia Islamica*, MCMLXI, 2353.

Naşi el-Ekber (ö. 293/906)

Kendisine İbn Şirşir denir, fakat en fazla Naşi el-Ekber olarak bilinir. İsmi, Ebu'l Abbas Abdullah b. Muhammed el-Enbârî'dir. *Mesâilü'l-İmame*.¹⁵⁶

c) Dördüncü/Onuncu Asır

Abdullah b. Ahmed Belhî (273-319/886-931)

Ebu Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *el-Musterşid fi'l-İmame*.¹⁵⁷

Muhammed b. Zeyd el-Vâsıtî (ö. 326/937)

Ebu Abdullah Muhammed b. Zeyd el-Vasıtî. Bağdad Mutezilesi'nin kibarındandır. Ali Cubbâr'den ders almıştır. *Kitabu'l-İmame*.¹⁵⁸

Sonuç

Haricilik ve Şia'nın, fiilen ve fikren tam politize mezhepler oldukları tespiti, hakikatten uzak değildir. Mutezile'nin, Haricilik ve Şia kadar olmasa da, fiilen ve fikren siyasi bir mezheb karakterini aldığı görülmektedir. Siyasal tavır olarak; Hariciler ve Şiileri, iktidarların fiilen ve fikren muhalifleri, Mutezilileri ise bazan fiilen aktif müttefiki, bazan fiilen pasif muhalifi olsalar da sürekli olarak fikren müttefik oldukları şeklinde tavsif etmek mümkündür.

Mevcut bibliyografik eserleri tarayarak Haricilik, makalemizin hacmini göz önünde bulundurarak ve çıkış zamanı olarak ilk fırka olması nedeniyle sadece Zeydiyye kolu ile birlikte Şia ve Mutezile'nin 5/11. asra kadarki dönemde yazılan imamet eserlerinin bibliyografyasını tespit etmeye çalıştık. Tabakat ve Mucem gibi mevcut bibliyografya eserlerini taradık. İmamet eserlerin hepsini bulabildiğimizi iddia edemeyiz ancak, çok az miktarına erişememiş olabileceğimizi söyleyebiliriz.

İmamet bibliyografyasını tespitimizin yanısıra aşağıdaki sonuçları çıkarabiliriz:

Hariciler'in birinci/yedinci asırda imamet eserine rastlamadık. İkinci/sekizinci asırdan itibaren sadece üç adet imamet eserine rastlayabildik. Öyle görünüyor ki Hariciler, eser yazmaktan çok, siyasi iktidarlara karşı isyan, başkaldırma ve savaşlarla meşgul olmuşlardır.

En çok imamet eserini Şiiler yazmıştır. Bu mezhebin, birinci/yedinci asırda yazılmış imamet eserini bulamadık. Şi'a'nın ilk imamet eserini, ikinci/sekizinci asrın ikinci yarısının başlarında, Şeytanu't Tâk (ö. 160) telif etmiştir. Şi'i ulemanın ekseriyeti, imamet konusunda müstakil eser yazmıştır. Küçük Gaybet (261874)'ten sonra yazılan eserlere, muhatabı inandırmak amacıyla olsa gerek, te'kit ifade eden; *delâil*, *ihiticac*, *tenbih*, *müsterşid*, *câmi'*, *mukni'* ve *izah* gibi eklerin çoğaldığı müşahade edilmektedir.

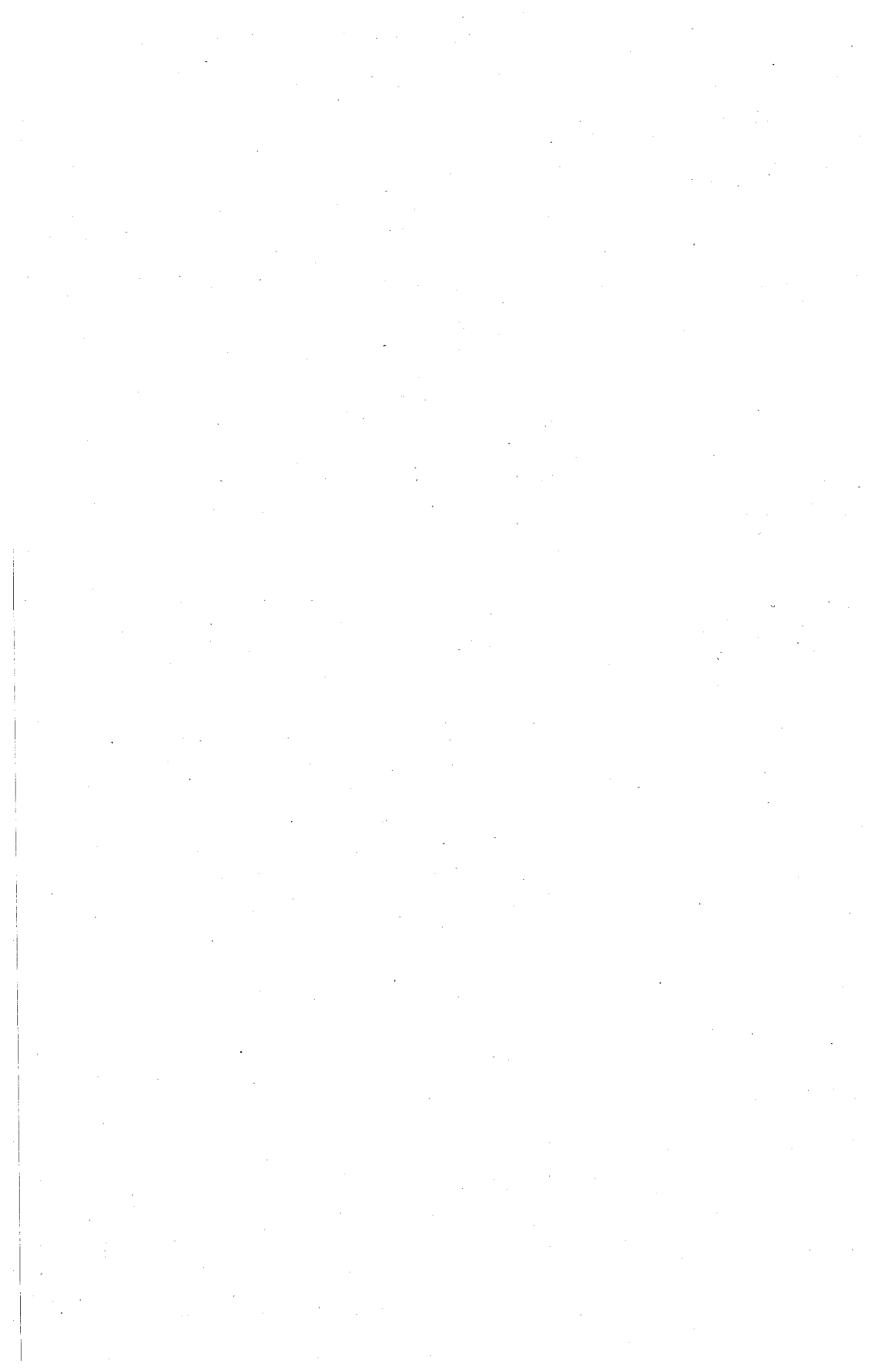
156 Watt, *Teşekkül*, 278.

157 İbn Hallikân, *Vefeyat*, I/252; *Keşfu'z-Zunûn*, 1673; *Fazlu'l İ'tizal ve Tabakâtu'l Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus, 1406/1986), 43, 53, 297.

158 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 303; Askalani, *Lisanu'l-Mizan*, 7/147.

Mutezile'de Hicri birinci ve ikinci asırda imamet eserine rastlamadık. Güçsüz olduğu H. 200 senesine kadarki devrede mezhebin mebadii ile ilgili eserlerin yazıldığını görüyoruz. Mutezile'de ilk imamet eserini, ikinci/sekizinci asrın sonlarında E. Bekir Asam (ö. 200/815)'in telif ettiği görülmektedir. Abbasiler (132-656/750-1258) devrine rastlayan üçüncü asrın başlarından itibaren imamet eserleri yazmaya başlamışlardır. Bu eserlerin, elli yıllık iktidar devresinde arttığını söylemek mümkündür. İktidardan düştükleri H. 250'den itibaren müstakil imamet eserlerinin telifi azaldığı ve H.300'den sonraki devrede imamet eseri yazmaları yok olmaya yüz tutmuştur.

Mezhepler arasında ilk imamet eserleri, ikinci/sekizinci asrın başlarında Zeydiye'nin kurucusu, Zeyd b. Ali (ö. 122/739)'nin yazdığı, *Kitabu'l-İmame* ve *el-Vasiyye ve'l-İmame*'dir. Bu kitaplardaki isimlerin, sonra yazılan Şii imamet eserlerinde kullanıldığı görülmektedir.



Altay ve GÜney Sibirya Bölgesindeki Türk Topuluklarının Dinî İnanışları

Mehmet Alparslan KÜÇÜK*

ABSTRACT

Religious Beliefs of Turkish Communities Living in South Siberian and Altaic Regions. *The main topic of this article is the religious beliefs of Turkish communities living in South Siberian and Altaic regions. In this respect this study firstly gives information about the general, historical and geographical structure of these regions. And then it accents some beliefs of Turkic communities living in those areas like God, Soul, Natural Forces and Hereafter. In addition to these, it deals with their fire related cults and their socio-religious practices like sacrifice, birth, marriage and death. In the conclusion this article emphasizes the similarities between Turkish people in Anatolia and Turkic communities in South Siberian and Altaic regions in respect of beliefs and religious practices.*

Giriş

Köklü tarihe sahip bir millet olan Türkler, gerek coğrafi gerekse tarihi bakımdan diğer milletlerden farklı bir konum arz etmektedir. Türklerin coğrafi bakımdan geniş bir alana yayılmış olması onlarda bölgelere göre kültür, lehçe ve ağız farklılıkları görülmesine ve din unsurunda da farklılıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Genellikle Türk denilince “İslâm” akla gelmektedir. Çünkü Türklerin %98’i Müslüman’dır. Ancak bunun yanında günümüzde, İslâm’ın dışındaki dinleri, hatta kendi geleneksel dinî inanışlarını devam ettiren Türkler de bulunmaktadır. “Geleneksel Dinî İnanışları”nı devam ettiren Türkler arasında Altay ve Güney Sibirya Bölgesi’ndeki Türkler de yer almaktadır.¹

Sibirya, Rusya’nın Asya kıtasında kalan ve bütün Kuzey Asya’yı kaplayan bölgedir. Sibirya’nın batısında Batı Sibirya Türkleri, Kuzeydoğusunda Yakut

* Dr.

1 Altay ve Güney Sibirya Bölgesi’ndeki Türk boylarının kültür ve dinî bakımdan dış etkilere maruz kaldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu yüzden Orta Asya kültüründe; Mezopotamya, Çin, İran ve Hint Dinleri ile Tibet Lamaizmi, Hıristiyanlık, Maniheizm’in de etkilerinden söz edilmektedir. Ancak bu etki, Türklerin “Geleneksel Dinî Anlayışı”nı değiştirememiştir.

Türkleri ve Güneyinde ise Altay* , Tuva** ve Hakas*** Türkleri bulunmaktadır.

Güney Sibirya Bölgesi'nde bulunan Altay, Tuva ve Hakas Türk Cumhuriyetleri'nde Altay-Kiji, Beltir, Kaç, Karagás, Kızıl, Koybol, Kumandın, Lebed, Sagay, Soyot, Şor, Telengit, Teleüt ve Tuba boyları bulunmaktadır.²

Altay Türkleri, Sibirya'nın Altay-Sağan Dağları bölgesinde Ob, Abakan ve Yenisey civarında yaşamaktadır. Altay Türkleri yaşadıkları yer bakımından Rus idaresi taksimatında Ülke (Kray) ve Eyaletlere (Oblast) ayrılmıştır. Bunların en büyüklerini;

- a. Krasnoyarskiy Ülkesi
- b. Altayskiy Ülkesi
- c. Tuvinkeya Eyaleti oluşturmaktadır.³

Araştırmacı W. Radloff ise Altayları dil bakımından Kuzey Altay Türkleri ve Güney Altay Türkleri olmak üzere iki kisma ayırmaktadır. Kuzey Altay Türkleri; Kumandınlar, Lebedler, Tubalar; Güney Altay Türkleri ise Asıl Altaylar, Telengitler ve Teleütler'den oluşmaktadır. Günümüzde de Altay Türkleri, üç güney ve üç kuzey boy ve şiveye ayrılmaktadır.

a. Güney Altaylar

1. Asıl Altaylar

Ruslar'ın "Altay Kalmukları" olarak da tanımladıkları Asıl Altaylar, kendilerine "Altay-Kiji" adını vermektedir. Yirmibirden fazla boya ayrılmış olan Asıl Altaylar, Katunya ve Çarış ırmakları bölgesinde göçebe hayat sürmektedir.

* M.Ö. III. Yüzyıla kadar kabileler halinde yaşayan Altaylılar, MÖ II. Yüzyılın başlarında Hunların gelmesiyle Hun idaresine girmiş, daha sonra Göktürkler, Moğollar ve Çinliler'in hakimiyeti altında kalmışlardır. Daha sonra Uygur, Kırgız, Cengiz Han, Çungarlar, Çin-Mançular'ın da idaresi altında kalan Altaylar, Çin-Rus savaşları sonrası 1865 yılında Rus idaresine girmiştir. 1922 yılında Altayskaya, bölgesi olarak teşkil edilmiş, 1948 yılında ise Gorno-Nitoyskaya, şeklinde isim değiştirmiştir. SSCB'nin parçalanmasıyla birlikte 1991 yılında Özerk Cumhuriyet ve 1992 yılında da Federe Devlet olarak günümüze kadar gelmiştir (http://www.ozturkler.com/data/0007/0007_02.htm/03.03.2006).

** Orta Asya'nın en eski yerli halklarından biri olarak değerlendirilen Tuva Türkleri'nin tarihi M.Ö. VIII- III'ncü yüzyıla kadar dayanmaktadır. Hun, Gök-Türk, Kırgız, Moğol, Çin ve Rus idaresinde yaşayan Tuva, 1911 yılında isyan ederek bağımsızlığını ilân etmiş ve 14 Ağustos 1921 yılında da Tannu-Tuva Halk Sovyet Cumhuriyeti kurulmuştur. 1930 yılında ise Tuva Halk Cumhuriyeti adını almış ve 1944 yılında tekrar Ruslar tarafından işgal edilerek, SSCB'nin bir parçası olmuştur. 1961'li yıllarda da otonom bölge, SSCB'nin parçalanmasıyla 1991 yılında Özerk Cumhuriyet olmuştur ("Tuva Ülkesi", <http://www.asilkan.org/sabit/tuva.htm/03.03.2006>).

*** Hakaslar, Kuzey-Batı ve Batı'da Kemerova Bölgesi, Kuzey-Doğu ve Doğu'da Krasnoyarsk Eyaleti, Güney-Batı'da Altay Cumhuriyeti ve Güney-Doğu'da Tuva Cumhuriyeti ile ortak sınırlarla komşuluk etmektedir. 3 Temmuz 1991 tarihinde Hakaslar, Hakas Cumhuriyeti statüsüne kavuşmuştur. ("Hakasya Ülkesi", <http://www.asilkan.org/sabit/hakas.htm/03.03.2006>).

2 Nevzat Özkan, *Türk Dünyası Nüfus, Sosyal Yapı, Dil, Edebiyat*, Kayseri 1997, 109,118.

3 Erdoğan Aslıyüce, "Altay Ülkesi", *Yesevi Dergisi*, Mart 1994, Yıl 1, Sayı 3, s. 31; ayrıca bkz. Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1987, 33-35.

2. Tölösler ve Telengitler

Tölösler, hem Ruslara hem de Çinlilere vergi vermek zorunda kaldıklarından Rusça “İki vergi ödemekle yükümlü” anlamında “Dvoyedan” adıyla anılmaktadır. Çuy nehri boyunda oturanlara “Telengit”, Çalışman ırmağı etrafında yaşayanlara ise “Tölös” denilmektedir.

3. Teleütler

Telengit veya Karakalmuk olarak da isimlendirilen Teleütler, kuzeyde Tomsk yöresi, güneyde ise Biy ve katun ırmakları çevresinde yaşamaktadır.

a. Kuzey Altaylar

1. Tubalar

Karaorman Türkleri olarak da adlandırılan Tubalar, Sık ormanlarla kaplı dağlarda yaşadıklarında “Yış-Kiji” adıyla da anılmaktadır.

2. Kumandınlar

Kumandın-Kiji olarak da isimlendirilen Kumandınlar, Aşağı ve Yukarı Kumandın olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

3. Lebedler

Lebed ırmağı çevresinde yaşayan Lebedler, bir kuğudan inandıkları için kendilerine “Kü-Kiji” olarak da isimlendirilmektedir⁴.

Güney Sibirya Bölgesi’nde de Hakaslar, Tuvalar ve Yakutlar yaşamaktadır. Tatarlar olarak da bilinen Hakaslar, Sayan-Altay Dağı çevresinde, Abakan ve Yenisey ırmaklarının kıyılarında 62.00 km²lik bir alanda yaşamaktadır⁵.

Hakas adı, Altay-Sağan Dağı ile çevrili olan Abakan ve Yenisey ırmaklarında yaşayan Türk boylarının resmî adıdır. Hakas adıyla ilgili olarak diğer bir görüş de Kırgız kelimesinin Çince’de bozulmuş şeklinden alındığıdır. Hakasların oturduğu topraklar, Rus kaynaklarında ise Kırgız toprakları ve Hongoray (Kongoray) olarak yer almaktadır. 1989 sayımına göre Hakas adıyla nitelendirilen Türk boylarının nüfusu yaklaşık olarak 81428’dir. Rusların 450.018 nüfus ile genel nüfusun %79.4’ünü oluşturmasına karşılık Hakaslar, bu nüfus oranıyla genel nüfusun %11.1’ini oluşturmaktadır.

Hakaslar, kısmen kulübelerde ve kayın ağacından yapılmış yurtlarda yaşamakta ve ziraatla uğraşmaktadır. Onlar, “Sala” adı verilen sabanla toprağı işlemekte; çavdar, arpa ve buğday ekmekte; hayvancılıkla uğraşmaktadır⁶.

Hakas adıyla anılan en büyük Türk boyu Sagaylar’dır. Sagaylar, Altayların en tecrübeli çiftçi ve demircileridir. Hıristiyan olmalarına rağmen, “Geleneksel Türk Din”⁷ inanışlarının etkileri de görülmektedir.

4 “Altaylılar”, *Büyük Larousse Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, I/457.

5 Gülsüm Killi, “Hakas Türkleri”, *Ülkü Ocağı Dergisi*, 15 Mart 1997, Yıl 4, Sayı 39, s. 62-64.

6 Erdoğan Ashiyüce, “Hakasya Ülkesi”, *Yesevi Dergisi*, Mart 1994, Yıl 1, Sayı 3, s. 29; Özkan, 121.

7 “Geleneksel Türk Dini” hakkında geniş bilgi için bkz. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 2002, 78-94.

Hakasların diğer bir boyu olan Koybolların ise Samoyed kökenli oldukları söylenmektedir. Bunlar, Koybol steplerinde yaşamakta ve hayvancılıkla uğraşmaktadır.

Hakasların bir başka boyunu oluşturan Beltirler de yedi kabileden oluşmaktadır. Bunlar da Kırgız şivesi ve Teleüt ağzının etkisi görülmektedir.

Hakaslardaki diğer boy olan ve Kaça adıyla da bilinen Kaçlar ise Yenisey civarında on kabile halinde yaşamaktadır. Kas ırmağı etrafında yaşadıkları için bu adla anıldıkları ileri sürülmektedir.

Tuvalar; Kaş, Sarığ, Çoğdu, Karayağdu ve Çeptey olmak üzere beş boydan oluşmaktadır.⁸ Tuvalar, Yenisey Nehri'nin yukarı kısmında, Sayan Dağları ile Tanrı Ulu Dağları arasında Moğolistan sınırında yaşamaktadır. Tuva Cumhuriyeti'nde yaşayan Tuva Türkleri'nin nüfusu 306.000'dir. Genel nüfusun %64.3'ünü Tuvalar, %30'unu Ruslar, %4'ünü de diğer milletler oluşturmaktadır. Tuva Cumhuriyeti'nin yüzölçümü ise 171.300 km²'dir.

Tuva adına ilk olarak Çin kaynaklarında "Tuba" olarak rastlanmaktadır. Şu anda ki toprakları; M.S. VI. yüzyılda Türk Hakanlığı'nın, VII. yüzyılın ortalarında Çinliler'in, VIII. yüzyılda da Uygurlar'ın, IX. yüzyılda ise Yenisey Kırgızlar'ın egemenliği altına girmiştir. Tuvalar, Çin egemenliği altında yaşadıkları dönemde Moğollarla aynı yönetimi paylaşmaları nedeniyle Moğolların resmî dini olan Lamaizm'in etkisi altında kalmışlardır. Tuvalar'ın Moğollaşmasında ve Lamaizm'in dininin benimsenmesinde Moğol Lamaları'nın büyük bir etkisi olmuştur. Tuvalar, "Lamaist" olmalarına rağmen "Geleneksel Türk Dinî" inanışlarını da yaşatmışlardır.⁹

Yakutlar (Sahalar) ise Kuzeydoğu Sibirya'da Kuzey Buz Denizi'ne dökülen Lena, Yana, İndirgirka ve Kolima ırmakları arasında yaşamaktadır. Yakutlar'ın yaşadığı yerler, Laptjev ve Doğu Sibirya Denizleri arasındaki Yeni Sibirya Adalarını da kapsamaktadır.¹⁰

Rusya'ya bağlı Yakut (Saha) Özerk Cumhuriyeti'nde yaşayan Yakutlar'ın veya Sahalar'ın nüfusu 360.800'dür. Sahalar, bu nüfus ile genel nüfusun %36.9'unu oluşturmaktadır. Yakutistan'ın yüzölçümü 3.103.200 km²'dir.¹¹

Karasal iklime sahip olan Yakutistan'ın güneyindeki bazı alanlar hariç hemen hemen her yerde don olayı görülmektedir. Kıyı boyunca yosun, liken ve bodur çalılardan oluşan Tundra bitki örtüsü, güneye doğru gidildikçe yerini taygalara bırakmaktadır. Yakutlar; avcılık, balıkçılık, ren geyiği yetiştiriciliği ve tarım ile uğraşmaktadır. Yakutlar da resmî olarak Hıristiyan olmalarına rağmen "Geleneksel Türk Dini" inanışlarını da devam ettirmektedir.¹²

8 Özkan, 122-123,127.

9 Erdoğan Aslıyüce, "Tuva Türk Cumhuriyeti", Yesevi Dergisi, Ocak 1994, Sayı 1, s. 25; "Muhtar Türk Cumhuriyetleri", Yeni Hafta Gazetesi Özel Eki, Mercek, s. 4.

10 "Muhtar Türk Cumhuriyetleri", s. 1-2.

* Doğu Sibirya'da Rusya Federasyonu'na bağlı özerk bir Türk cumhuriyetidir.

11 Özkan, 111.

12 "Muhtar Türk Cumhuriyetleri", s. 1-2.

A. ALTAY TÜRKLERİ

a. Altay Türklerinin Dinî İnanışları

Altay Türkleri arasında en fazla yayılmış olan din, Hıristiyanlıktır. Misyonerlik faaliyetleri, Hıristiyanlığın Altay Türkleri arasında da yayılmasını sağlamıştır. Ancak Altay Türkleri'nde "Geleneksel Türk Dinî" inancı günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

1. Tanrı İnancı

Altay Türkleri, Tanrı'yı ifade etmek için "Tengri Kayrağan" kelimesini kullanmaktadır. Buradaki "Tengri" tabiri, Gök ve Allah manasındadır. Bunun içindir ki Kamlar* (Şamanlar) dualarında canlıları yaratan Tengere ve yıldızları süsleyen Tengere gibi sözler kullanmaktadır.¹³

Altay Türkleri, Tanrı'ya büyük anlamında "Ülgen", çok büyük anlamında da "Bay Ülgen" adını vermişlerdir. Yakarma ve dualarda ise "Ak Ayaz" veya "Çok Aydınlik Han" tabirini kullanmışlardır. Altaylara göre Tanrı'nın tahtı, göğün en üst katında veya bir dağın tepesinde yer almaktadır. Tanrı da göğün yedinci, dokuzuncu ve onaltıncı katında oturmaktadır. Bu durum Altay destanlarına da yansımıştır. Altay destanlarında da altın kaplı bir saraydan bahsedilmektedir. Bu sarayda Tanrı'nın oğulları ve kızları, sarayın çevresinde de haberciler ve hizmetçiler bulunmaktadır. Onların inancına göre Kam,** ibadet esnasında vecd halinde göğe çıktığı zaman bunlarla karşılaşmakta ve konuşmaktadır.¹⁴

Altay Türklerindeki bir başka efsaneye göre de, Büyük Tanrı Ülgen, ay ile güneşe dokunan bir dağda oturmaktadır. Tanrı Ülgen, ay ile güneşin daha da gerisindedir. Ülgen'in tahtı, çok uzaklardaki yıldızlar üzerinde kurulmuştur. Çünkü ay ve güneşi yaratan Tanrı Ülgen'dir.¹⁵

* Türklerde Şaman tabiri yerine Kam tabiri kullanılmaktadır. Kam veya Şaman, ruhlarla insanlar arasında aracı olan bir çeşit din adamıdır. O, ruhları kovarak hastalıkları tedavi eden bir üfürükçü, kurban ayinlerini yöneten. Ölen insanların ruhlarının öbür dünyaya gidislerinde onlara rehberlik ve koruyabilme yeteneğine sahip bir kişidir. Ayrıca tabiatüstü alemle irtibat kurabilen, bazı tabiatüstü güçlere sahip, kendisine has davulu ve elbisesi olan bir kahindir (Hikmet Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi*, İstanbul 1976, 10-12; Nasuh Günay, "Orta Asya'daki Atalarımızın Dini İnanışları" *Ülku Ocağı Dergisi*, Temmuz 1996, Sayı 19, s. 30-31).

13 Hikmet Tanyu, *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, İstanbul 1987, 12, 32.

** Altaylar'da Şamanlar (Kamlar), Ak ve Kara Kam olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ak Kam, Ülgen başta olmak üzere iyi ruhlara kamlık yapmaktadır. Kara Kam ise Erlik başta olmak üzere kötü ruhlara kamlık yapmaktadır (Bkz. Yağmur Çavuşoğlu, "Eski Türklerin Dini", *Tanıtım Dergisi*, Sayı 79, İstanbul 1986, s. 28) Ayrıca Şamanlar ve Şamalık hakkında geniş bilgi için bkz. Mircea Eliade, *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan, Ankara 1999; Ümit Hassan, "Tarih Öncesinden Tarihe Şamanlık", Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Cilt 38, Aralık-Ocak 1983, No. 1-4, s. 97-114.

14 Mircea Eliade, "Orta Asya ve Kuzey Kavimlerinde Semavi Tanrılar", çev. Harun Güngör, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 1 (Ayrı Basım), Kayseri 1984, s. 283-287; Geniş Bilgi için bkz. Harun Güngör, *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kayseri 1998.

15 "Türk Mitolojisi'ne Göre Güneş, Ay Ve Yıldızlar", <http://kutlualtay81.sitemynet.com/turkmitolojisi.htm>, 03.06.2006.

Altay Türkleri'nde Tanrı, insanların ve yeryüzünün yaratıcısıdır. Tanrı her şeyin yapıcısı ve hakimidir.¹⁶ Ancak Tanrı tabirleri, bazı kültürlerin etkisiyle bölgeden bölgeye değişiklik göstermektedir. Güney Altaylar'da Tanrı'yı ifade etmek için kullanılan "Huda" kelimesi zamanla "Kuday" şeklini almıştır. Altaylar'ın Tanrı anlayışında, Budizm ve diğer dinlerin etkisiyle birlikte politeist (Çok Tanrıcılık) ve düalist (İkicilik) eğilimli ayırım olmuştur. Bu ayırım Altaylar'a Moğollar'dan girdiği ve Tanrı'nın yer ve gök Tanrısı olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bu anlayış Yakutlar'da da aynı şekilde dikkat çekmektedir.¹⁷

2. Ruh İnancı

Altaylar, ruha "Tin, Kut ve Süne" adını vermektedir. Onlara göre, "Tin" bütün canlı varlıklarda; "Süne", insanlarda, "Kut" ise her yerde bulunmakta ve cansız nesnelere kutsallık kazandırmaktadır.

Altay Türkleri'ne göre ruhlar, diridir ve ebedidir. Onlar, ata ruhlarının ölmediğine, atalarının öldükten sonra iyilik veya kötülük yapabileceğine inanmakta ve bundan dolayı da atalarına saygı ve sevgi göstermektedir.

Altaylar, her şeyin ruhu (sahibi) olduğunu kabul etmekte ve bu yüzden de ruhları kategoriler halinde ele almaktadır. Altay Türkleri, Bay Ülgen'in yanında birtakım yardımcı iyeler (ruhlar) kabul etmektedir. Bunlar; koruyucu ve kara iyeler olmak üzere iki sınıftan oluşmaktadır. Koruyucu iyelerden biri olan Umay, çocukların ve loğusa kadınların koruyucusu olarak fonksiyonunu sürdürmektedir. Diğer bir koruyucu iye olan Anamaygıl ise tüm yurdu ve halkı kötülüklerden korumaktadır. Ak Ana (Ene) da Tanrı Ülgen'e yaratma kudreti ve ilham vermektedir.

Kara iyelerden olan Erlik ise kendisine hasta ve sakat hayvanların kurban edilmesini istemekte ve bundan da hoşlanmaktadır. Erlik'in görevi; oyun oynamak, insanları baştan çıkarmak ve insanların görevlerini yapamaz hale getirmektir. Ayrıca Alkarısı (Albastı) gibi doğumda kadımlara zorluk çıkartan başka iyeler de bulunmaktadır.¹⁸

Altaylar, ölüm ve bütün hastalığın sebebini kötü ruhlara bağlamakta ve kötü ruhların sadece sıkıntı yarattıklarını söylemektedir. Kötü sonuçlanan işlerin veya kötü olan her şeyin sebebi olarak kötü ruhları sorumlu tutmaktadır.

16 Eliade, 285-287.

17 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara 1993, 426-430; Ünver Günay-Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ankara 1997, 43.

* Umay kelimesine olarak Orhun Kitabelerinde rastlanmaktadır. Altay lehçesi sözlüğünde Umay, çocukların ve yavru hayvanların koruyucusu bir Tanrıca ruh olarak geçmektedir. Ancak Umay'ın, M. Ö. yaşamış kahraman bir Türk kadını, melek veya bir cin olabileceğinden bahsedilmektedir (Saadettin Gömeç, "Umay Meselisi", *Tarih İncelemeleri Dergisi* V, İzmir 1990, s. 277-280).

18 Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1986, 176-177; Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü yayınları, Ankara 1990, 20-25.

3. Tabiat Kuvvetleri İle İlgili İnanışlar

Altay Türkleri'nde tabiat kuvvetlerine (dağlar, ırmaklar, göller, ormanlar...) hasredilen "Yer-Su" inancı bulunmaktadır. Onlar için "Yer-Su" kutsaldır. Altay Türkleri'ne göre, "Yer -Su" veya "Yer-Sub", insana maddî hayatı için gerekli olan nesneleri vererek ve onlara mekan temin ederek yaşamlarını sağlamaktadır. Altaylar, tabiat kültlerinin Gök Tanrı Ülgen'in emrinde olduğuna inanmaktadır.¹⁹

Altay Türkleri'nde "Yer-Su"yu oluşturan en önemli öge "dağ"dır. Kutsal dağ inancı, Altaylar'da en yaygın ve köklü inancı oluşturmaktadır. Bazı araştırmalar, "Mukaddes Dağ" inancının Altay kavimlerinde hâlâ yaşadığını göstermektedir. Altay Türkleri, Abakan Irmağı kıyısındaki Eski Tag, Biy Irmağı kıyısındaki Sogol Palmir, Akaya, Ene Kadın Başı (Ruça "Beluha"), üçsürü...adını taşıyan dağları mukaddes saymaktadır. Altaylar bu kutsal sayılan dağları kendilerine ata kabul etmektedir. Budistlerin mukaddes saydığı "Sümer Dağı"nın, Altay Türkleri'nin kutsal dağ inanışları arasında yer alması da onların dağ inanışıyla ilgisini göstermektedir.²⁰

"Altay Dağları", Altaylar için ayrı bir önem taşımaktadır. Altaylar, bu dağlara "Kayın Babamız" demektedir ve soylarının bu dağdan türediğine inanmaktadır. Onlara göre dağların zirveleri Tanrı'ya kadar uzanmaktadır. Dağlara atfedilen kutsallık dua ve törenlere de yansımıştır. Hatta kamların Altay Dağı'na yalvardığı ve ondan umut beklediği de ifade edilmektedir.²¹

Altaylar'da orman ve ağaç kültü de ayrı bir önem taşımaktadır. Bu kültürde, "Kayın Ağacı"nın ayrı bir yeri vardır. Kamlar, kayın ağacı olmadan ayin yapmamaktadır. Dualarda kayın ağacı ile ilgili olarak "Bay Kayın" ifadesinin kullanıldığı da bilinmektedir²². Onlara göre Kayın ağacı, Umay ile birlikte Tanrı Ülgen tarafından yeryüzüne indirilmiştir. Kayın ağacı ile birlikte bir başka kutsal olan ağaç da çam ağacıdır. Çünkü Çam ağacı, Tanrı'nın bulunduğu yere kadar uzanmakta ve Tanrı'ya giden bir yol olarak görülmektedir.²³

Altay Türkleri için orman ruhları da ayrı bir önem taşımaktadır. Avcılar, bu ruhların, kendilerinden temiz ve doğru sözlü olmasını, ava çıkacağı zaman cinsi münasebette bulunmamasını istediklerini söylemektedir. Ava çıkanların dışındakilerin de temizliğe riayet etmeleri gerektiğine, avcılar avdan dönünceye kadar eğlence ve şakalaşmanın yasak olduğuna inanılmaktadır. Çünkü orman ruhlarının böyle şeylerden hoşlanmadığı belirtilmektedir.²⁴

19 İnan, Tarihte ve..., 50-51.

20 İnan, 52; Günay-Güngör, 45-47; Kalafat, 33-35.

21 İnan, 51.

22 Günay-Güngör, 48.

23 Münir Yıldırım, *Hikmet Tanyu ve Türk Dini Tarihi Araştırmaları Üzerine Bir İnceleme* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1996, 50.

24 İnan, 62-63.

Altay Türkleri'nde kutsallık atfedilen diğer bir tabiat kültü de "Su"dur. "Su", saflık ve temizlik sembolü olarak yer almaktadır. Suya tükürmek, suyu her bakımdan kirletmek hatta bazı zamanlarda temizlik aracı olarak kullanmak da yasaktır.²⁵

Altaylar, Katun Nehri'ni, dünyanın anası olarak kabul etmektedir.²⁶ Onlar, her ırmağın bir "izi"si (sahibi) olduğuna inanmakta ve bu sebeple kutsal sayılan ırmaklarda balık avlamanın ve yemenin yasak olduğunu ifade etmektedir.

Altay Türkleri'nde görülen bir başka inanış da Güneş ve ay ile ilgilidir. Altay Türklerinin efsanelerine göre önceleri sonsuz bir denizden başka bir şey yoktur. Onlara göre ay ile güneş önceleri mevcut değildir. Tanrı'nın gönderdiği bir varlık göğe iki büyük ayna koyarak dünyayı aydınlatmıştır. Bu ayna da "Güneş ve Ay"dır. Bunlar, yalnızca Tanrı'nın verdiği ışık ve sıcaklığı yansıtmaktan başka, bir iş yapmamaktadır. Hatta Kamların ayna ile fala baktıkları ifade edilmektedir. Kamlara göre, dünyada ne olmuş ve ne olacaksa, her şey ve her olay, bu aynaya yansımaktadır. Kam'ın törenlerde kullandığı ayna da ay ile güneşi sembolize etmektedir.

Altay Türklerine göre güneş ve ayın birlikte kötü ruhlara karşı koyması güneş ve ay tutulmasına sebep olmaktadır. Altaylar ayrıca gökyüzünde bir ışığın bulunduğunu ve bu ışığın iyilik saçtığını, sıcak ışıklarını soğuk yerlere ulaştırdığını ve yeryüzünde hayatı canlandırdığını ifade etmektedir. Bu bağlamda da güneş sicağı, ay ise soğuğu sembolize etmektedir. İnsanların, gündüzleri sıcaktan yanarken; geceleri de soğuktan üşümleri, bu inanışın doğmasına yol açan en önemli sebeplerinden biri olarak görülmektedir. Altay Türkleri için karanlık, korku ve zulümün timsalidir. Bu nedenle ışık kaynağı olan güneşe saygı ve zulümün timsali olan karanlığa karşı korku duyulmaktadır. Ancak her ikisine de bu korku ve saygıdan dolayı kutsallık atfedilmektedir. Bu kutsallık kamların ayınlarına de yansımış, Güneş için "Kün Ene" ve Ay için de "Ay Ada" tabirlerinin kullanılmasını sağlamıştır.²⁷

4. Ahiret İnancı

Altay Türkleri'nde kıyamet inancı, senkretik bir karakter göstermektedir. Altaylar, kıyamet gününe "Kalangacı Çok" adını vermektedir. Onlara göre kıyamet günü yaklaşınca insanların sayısı azalacak, kötülük her tarafa yayılacak, cehennem ilahı olan Erlik yeryüzüne yakınlaşacak ve Tanrı Ülgen tek başına kalacaktır.²⁸

Altaylar ölümü, Tanrı Ülgen'in emri ve dünyanın sonu olarak değerlendirilmektedir. Onlara göre cehennem ilahı olan Erlik, yeryüzüne gönderdiği ve daha

25 Günay-Güngör, 50.

26 Yıldırım, 51.

27 "Türk Mitolojisi'ne Göre Güneş, Ay Ve Yıldızlar", <http://kutlualtay81.sitemynet.com/turk-mitolojisi.htm>, 03.06.2006; Arif Domurcuk, "Türklerde Ateş ve Ocakla İlgili İnançlar", Yüksek Lisans Semineri, Ankara 1992.

28 Günay-Güngör, 61.

önce ölmüş bir kimsenin ruhları, Erlik'in elçisi olan "Aldaçılar" aracılığıyla insanların ruhlarını yakalatmak suretiyle hayatlarına son vermektedir.²⁹

Altaylarda iki şeyin ölümüne sebep olduğu anlayışı vardır. Bunlardan birincisi, Erlik'in aç gözlü olmasıdır. Bu durumda O'na kurban vermek gerekmektedir ve bu yolla ondan kurtulmak mümkün olabilmektedir. İkincisi ise Ülgen ile Erlik'in birlikte verdiği karar neticesinde ortaya çıkan ölümdür. Bu ölüm geldiği zaman can bedenden ayrılmakta ve buhar olup uçmaktadır. Bu ölümden kaçmak imkansızdır.

Altaylara göre can, ebedî ve ölümsüzdür. Ölümde vücud terk eden can, başka bir dünyaya gitmektedir. Orada "Aldaç" karşılamaktadır. Can ile Aldaç, evin etrafında kırk gün dolaşmaktadır. Bu olayın çocuklarda yedi gün sürdüğü söylenmektedir. Bu inanış hasebiyle Altaylar, ölünün etrafında olan şeyleri duyduğuna, başboş dolaşabildiğine inanmakta ve buna "Üzüt" adını vermektedir. Bu süre zarfında ailede bir korku hakimdir. Bu korkudan kurtulmak için de belli günlerde ruhu memnun etmek amacıyla ziyafetler hazırlanmaktadır.

Ölen kimsenin ahiretteki durumu dünyada yapmış olduğu iyilik ve kötülüklerle orantılıdır. Bir kimse iyilik yapmışsa ruhu yeryüzünde kalmaktadır. Çünkü onlara göre yeryüzü, insan ruhu için cennettir. Kötülük yapmış olan kişilerin ruhları, bedenden ayrıldıkları zaman yer altı alemine gitmekte ve Erlik'in kölesi olmaktadır. Bunların bütün insanları hatta kendi akrabalarından olanları da Erlik'in alemine çekmeye çalıştığı söylenmektedir.³⁰

b. Altay Türklerinin İbadetleri, Gelenekleri ve Görenekləri

1. Ateş ve Ocak Kültü

Diğer toplumlarda olduğu gibi Altay Türkleri'nde de toplumun çekirdeğini aile oluşturmaktadır. Ailenin sembolünü ev, evin sembolünü de ocak temsil etmektedir.³¹ Altay Türkleri, yıldırımın düşmesiyle yanan ateşleri evlerine götürerek sembolikte olsa sönen ateşlerini yakarak ocak kültürünün devamını sağladıklarına inanmaktadır.³² Ateş kültü ile ocak kültü birbiriyle ilişki içerisindedir. Onlar için ateşin devamlı yanması, ailenin mutlu bir yuva sürdüğüne işaret etmektedir. Bu nedenle ateşe kurban sunmak, yiyecek ve içeceklerden ateşe pay ayırmak, saygı olarak onu su ile söndürmek ve kötü söz söylememek ateş kültünün tezahürleri arasında sayılmakla birlikte ocak kültüyle de ilgili olarak değerlendirilmektedir.

Bu bağlamda da Altay Türkleri gökten indiğine inanılan ateşe de büyük bir saygı göstermiş, onu kutsal ve temizleyici güç olarak kabul etmiştir. Altaylar, bu kutsal ve temizleyici güce "Ot izi" adını vermişlerdir. Nitekim Altay

29 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 1999, 98.

30 Abdulkadir İnan *Eski Türk Din Tarihi*, Ankara 1976, 94, 96-97.

31 Günay-Güngör, 69.

32 "Ocak", *Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, IV/129.

efsanelerinde Tanrı'nın ateşi, çıplak olarak yaratılmış insanların ısınması için gönderildiği görülmektedir. Diğer bir Altay efsanesinde Tanrı Ülgen'in üç kızı gizlice babalarından sürtünme ile ateş yakılabileceğini öğrendiği ve bu yöntemi insanlara öğrettikleri yer almaktadır. Bu efsaneler Altay ve Yakut Türkleri'ndeki kutsal ateşin çakmak taşlarıyla yakılabileceği inancını meydana getirmiştir.³³

Ateşin Tanrı tarafından şimşek ve yıldırımlar vasıtasıyla yeryüzüne indirilmesi onu Altayların nezdinde kutsal olmasını sağlamıştır. Hükümdarlar da kendilerini ziyarete gelen yabancıları veya elçileri günahattan ve zararlı şeylerden kurtulmaları amacıyla iki ateşin arasından geçirmektedir. Ateşe saygısızlık edenlerin deri hastalığına yakalandığına ve bunların da sadece Kam tarafından iyileştirilebileceğine inanmaktadırlar.³⁴

Altay Türklerinde ocak yapılırken kurban kesilmektedir. Kurbanın kanı da ocağın yapılacağı yere sürülmekte ve ateşe serpilmektedir. Ocak yapıldıktan sonra kıymız hazırlanmakta, Kam çağrılmakta ve Kam kıymızı ateşe serperek dua etmektedir. Çünkü Altay geleneğinde bir evin kutlu olması, ocağın mukaddes olması ve devamlı yanması için Kamların çağrılması gerekmektedir. Kamlar da bu ayinde ateşin ruhuna dua etmekte ve ondan yardım istemektedir.

2. Kurban

Altay Türkleri'nde kanlı, kansız ve ıduk olmak üzere üç tür kurban görülmektedir. Kurban ayini, ayinin uzun ve kısalığına göre farklı şekillerde icra edilmektedir. En uzun süren ayin, Tanrı Ülgen, adına yapılan törendir. Bu tören; üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde tören için yapılacak bir yer belirlenerek oraya çadır kurulmakta, kayın ağacı dikilmekte ve birkaç ak ve boz at getirilmektedir. Atın arkasına da fincan konulmaktadır. Eğer fincan yere düşer de fincanın ağzı yere gelirse Tanrı'nın atı beğenmediği, fincanın ağzı yukarı gelirse Tanrı'nı atı beğendiğine inanılmaktadır. Sonra Kam, göğe uçmayı temsil eden hareketler yapmakta ve davuluyla ruhları çağırılmaktadır. Bu işlemlerden sonra kurban kesilecek yere götürülmekte ve yelesine kırmızı bir şerit bağlanmaktadır. Hayvan burada öldürülerek derisi yüzülmekte ve deri at şeklinde bir sırığa asılmaktadır. Bu işleme Altaylarda "Baydara" adı verilmektedir.³⁵ Kesilen atın eti parçalanıp pişirildikten sonra Kam tarafından ev halkına sunulmaktadır. Sonra Kam, tekrara davuluyla ruhları çağırılmakta ve göğün katlarını aşarak (bu esnada atın canı Kamın yanında olur) son katta Tanrı'nın yanına gelerek kurbanı takdim etmektedir. Tören üç gün boyunca sürmektedir. Törenin bitiminde Kam için özel bir ziyafet verilmektedir.³⁶

33 Günay-Güngör, 49-51; İNAN, 66; Ögel, 55.

34 Çavuşoğlu, s. 29.

35 Günay-Güngör, 49-65.

36 Yıldırım, 51-55.

Altay Türkleri, kurban sunarken iki ateş yakmaktadır. Ateşin biri kurbanın pişmesi diğeri de Kam'ın Tanrı'ya dua ve kurban takdim etmesi içindir. Daha sonra kesilen kurbanın kanı ateşe serpilmiştir.³⁷ Kurban ayini esnasında iki kayın ağacı arasında koyulan sırığa asılan renk renk kumaş parçaları veya kunduz ve tilki derisinden oluşan süsler yapılmaktadır. Buna "Tolu" adı verilmektedir.³⁸

Diğer bir çeşit kurban türünü ise "ıduk" adı verilen, ruhlara adanan veya başıboş bırakılan hayvanlar oluşturmaktadır. Üçüncü kurban biçimi de kan-sız kurbandır. Buna "saçı" da denilmektedir. Bunlar; kutsal kabul edilen ağaçlara bez bağlamak, ateşe şarap dökmek ve yağ atma şeklindeki kurban takdimidir. Bunun yanında dağ ruhlarına da kanlı kurbanla birlikte saç olarak bulgurla karışık süt serpilmiştir. Bir dağ görüldüğü veya oradan geçildiği zaman "alkış" suretiyle ibadet yapıldığı da beyan edilmektedir.³⁹

3. Doğum

Altay Türkleri'nde kadın doğum yapacağı zaman akrabalar bir çadırda toplanır, erkekler dışarıda bekler. Dışarıda bekleyen erkekler aynı zamanda kötü ruhları kovmakla da yükümlüdürler. Kadını sancısı arttığı zaman erkekler dışarıda gürültü yapıp ateş ederler. Bu hareketlilik çocuk doğuncaya kadar devam eder. Çocuk dünyaya geldiği zaman ebeye baba tarafından bir ziyafet verilir. Ebe, buğday unundan ekme yapar, yemekten bir kap ve kaşıkla birlikte gömer. Buna "Umay Ana"ya kurban adı verilmektedir.

Çocuğun doğumuyla birlikte baba, çocuğun iyi beslenmesi amacıyla sık sık ava çıkmaktadır. Çocuk, kötü ruhlardan korunmak amacıyla, anne-baba uyurken akrabalar tarafından kaçırılmakta, yerine yapma bebek bırakılmaktadır. Daha sonra rol icabı bunun farkına varan anne-baba "öldü" diyerek ağlaşmakta ve akrabalara içki götürülerek çocuk geri alınmaktadır. Altaylar böyle yapmakla kötü ruhun kandırıldığına inanmaktadır. Ayrıca çocuğun yanına ok, yay gibi şeyler de konularak kötü ruhlara karşı savunmasız olmadığı gösterilmektedir.⁴⁰

Altay Türkleri, doğumun gecikmesini ve güç olmasını "Albastı" veya "Alkarısı" denilen kötü ruhun lohusaya musallat olmasına bağlamaktadır.

Altay Türkleri'nde ayrıca çocuğa doğumdan sonra çadıra giren ilk kimsenin adını verme geleneği de bulunmaktadır. İsim koyan kimseye anne-baba tarafından hediye verilmektedir. Daha sonra yeni doğan çocuk için ziyaretler başlamaktadır. Ziyarete gelenler akraba ise elbisesinden düğme sökerek çocuğun beşiğine bağlamaktadır. Yeni bir yaşa girmenin alameti olarak da kişi elbisesine bir düğme takmaktadır.

37 Domurcuk, Yüksek Lisans Semineri.

38 Mehmet Eröz, "Türk Boylarında Kansız Kurban Geleneği", Türk Kültürü Dergisi, Yıl 18, s. 212-216.

39 Tümer-Küçük, 88-91.

40 Yıldırım, 52-54.

4. Evlilik

Altay Türkleri, evliliği kutsal saymakta ve evliliğe aykırı hareketlerden kaçınmaktadır. Evliliğe aykırı davrananlara da ağır cezalar verilmektedir.

Altaylarda evlenme ilk zamanlarda sadece “kız kaçırma” yoluyla meşru kılınmıştır. Kız kaçırma yolu ile evlenenlere üç gün süre içinde dışarıdan ateş verilmemektedir. Bunun ateş kültü ile ilgili bir uygulama olduğu söylenmektedir. Evlenecek kişi kendi eşini kendisi seçmekte ve onun babasından istemektedir. “Kalım” adı verilen bir mihir vardır. Bunun ne zaman ve ne şekilde ödeneceği konuşulduktan sonra nişan yapılmaktadır. Kalım için ödeme yapıldıktan sonra düğün töreni hazırlanmaktadır. Düğünde gelinin anne ve babası, damadı yurt çadır kapısının önünde karşılamaktadır. Damat yurda davet edilmektedir. Daha sonra gelinin babası kızını damada teslim edip onları uğurlamaktadır.

Evliliklerde saç uygulaması, gelinin, kocasının ve erkek akrabalarının isimlerini söylememesi ve belli bir süre onlarla konuşmaması gibi uygulamalar hâlâ günümüzde varlığını devam ettirmektedir.⁴¹

Evlilik, Teleütler’de daha farklı bir boyut arz etmektedir. Teleütler, erkekleri erken yaşta evlendirmektedir. Baba sekiz yaşına gelen oğluna bir kadın bulmaktadır. Evlenen bu kadın kocasına anne gibi bakmaktadır. Fakat oğlan büyüdüğünde kadını beğenmezse gönderebilme hakkına da sahiptir.⁴²

5. Ölüm

Altay Türkleri’nde bir kimse öldüğü zaman akrabaları onun ölümünden kırk gün sonra “ruhlar bayramı” adı verilen bir bayram yapar. Bu süre zarfında eve Kam giremez, dışarıdan da eşya alınıp verilemez. Evden bir şey istemek de saygısızlık olarak telakki edilir. Bu tören için bir kurban kesilir ve kurban herkesin iştirak ettiği bir sofrada yenilir.⁴³

Altaylar, ölülerini yıkamakta, kefene sardıktan sonra bir araba ile mezar yerine götürmektedir. Altaylar, defin işini gizlice ve merasimsiz yapmaktadır. Ölüler dağ üzerindeki gizli yerlerde gömülmektedir. Öbür dünyada hayatın devam ettiğine inancından dolayı ölen kişi atı ve değerli eşyalarıyla birlikte gömülmektedir. Ölü tam olarak giydirilmiş ve yanına yol için yiyeceği hazırlanmış bir şekilde mezara konulmaktadır. Daha sonra ölen kimsenin yurdu Kamlar tarafından temizletilmekte veya yurt başka bir yere taşınmaktadır. Eğer yurt tahtadan yapılmış ise o yurt terk edilmekte ve başka bir yurt inşa edilmektedir.⁴⁴ Altay kavimlerinde cenazeden sonra Kam’ın düzenlediği “Yuğ” adı verilen törenin yanında “Ölü Aşı” da bulunmaktadır. Bu “Ölü Aşı”, bazı Altay kavimlerinde ise ölünün kendisine sunulmaktadır.

41 Günay-Güngör, 68-70; Yıldırım, 54.

42 W. Radloff, *Sibirya’dan II*, çev. Ahmet Temir, İstanbul 1994, 95.

43 İnan, *Eski Türk Din Tarihi*, 94-97.

44 Radloff, *Sibirya’dan II*, 78.

Altay Türkleri, yas alameti olarak da atın kuyruğunu ve kendi saçlarını kesmektedir.⁴⁵

6. Diğer İnanç ve Adetler

Altaylarda erkekler, kafalarını kazıtıp sadece tepede yuvarlak bir tutam saç bırakmakta ve bunu belik şeklinde örmektedir. Kızlarda on iki yaşına kadar saçlarının ön tarafını tıraş etmektedir. Saçlarının arka kısmı örülmekte ve saçlarının ucuna kordon ve sedefli midyeler takılmaktadır. Ergenlik çağına gelmiş olan kızlar da yetişkinliğinin işareti olarak saçlarının ön tarafını ikiye ayırmakta ve saçlarını yüzünü iki tarafına sarkıtmaktadır. Saçlarının ucuna da ağaç değnekçileri bağlamaktadır.

Altaylı erkekler, elbisenin insana hiçbir şey katmadığını düşünmekte ve giyimlerine özen göstermemektedir. Ancak erkeklerin aksine kadınlar giyimlerine özen göstermektedir.

Altaylarda paylaşma duygusu hiçbir zaman kaybolmamıştır. Bir hayvan avlandığı zaman bütün halk çağrılmakta, hayvanın derisinin yüzülmesine ve etin parçalanmasına yardım edilmektedir.

Altay Türkleri, çocuklarına yeni gelin olanlar gibi, anne ve babasının yanında adlarıyla hitap etmemektedir.⁴⁶

Altaylar ayrıca uykuda olan insanı uyandırmamaya da dikkat etmekte ve uyuyan insanın uyandırılması durumunda tehlikeli bir durumunu sözkonusu olacağına inanmaktadır. Uyuyan kimse ancak kendi isteğiyle uyanmalıdır. Çünkü onlara göre uyku sırasında, bedenden ayrılmış ruh, uyuyan kişinin başkası tarafından uyandırılması çabası neticesinde tekrar bedene dönmeyebilir.⁴⁷

B. Güney Sibirya Türkleri

Güney Sibirya'da birçok Türk topluluğu bulunmaktadır. Ancak burada sadece Tuva, Kuzeydoğu Sibirya'da bulunan Yakutlar ve Hakas Türkleri ele alınmıştır.

a. Tuva Türkleri

Tuvaların dinî yapısı, "Geleneksel Türk Dini" inancı ve Lamaizm'in* karışımından meydana gelmektedir. Tuva Türkleri, resmî din olarak Budizm'in Lamaist mezhebine mensupturlar. Ancak Tuva Türkleri'nde Lamaizm resmî din olarak dikkat çekmekle birlikte "Geleneksel Türk Dini" geleneğinin de yaşatıldığı görülmektedir.⁴⁸

45 İnan, 189; Günay-Güngör, 73.

46 Radloff, *Sibirya'dan II*, 11-96.

47 Kalafat, 58.

* Lamaizm'in Türklere Moğollardan geçtiği de belirtilmektedir. Moğolların Tibet Seferi'nden sonra Lamaizm'in etkisine girmesiyle onlarla iç içe yaşamakta olan Türkler de bu dinden etkilenmiştir. Böylece XVII. yüzyılın ikinci yarısında Tuva Türkleri arasında görüldüğü ifade edilmektedir (Bkz. Günay-Güngör, 126-127).

48 Günay-Güngör, 126-127.

Tuva Kamları Derneği Başkanı K. Lopsan Monguş, Göktürkleri, Tuva Türkleri'nin en eski ataları olarak görmekte ve şimdiki Türkiye Türkleri ile en eski kan kardeş olduklarını belirtmektedir. Monguş, Tuva Türkleri'nin temel inançlarının "Geleneksel Türk Dini İnancı" olduğunu ileri sürmektedir. O, ibadet ve törenlerde Lamaizm'in yazılı metinleri olmasından dolayı Lamaizm'e ait kutusal kitaplardan faydalandığını da dile getirmektedir.⁴⁹

a.1. Tuva Türklerinin Dinî İnanışları

1. Tanrı İnancı

Tuva Türkleri'nde en büyük Tanrı "Kayrakan"dır. Rus araştırmacı Katanov, Kayrakan'ı "Büyük Han" anlamında değerlendirmiştir. Bazı Kamlar da Kayrakan'ın Tanrıların en büyüğü olduğunu; Ülgen, Kızagan ve Mergen'in bunun oğulları olduğunu belirtmektedir. Ancak Tuva dualarına bakıldığında Kayrakan'ın belli bir Tanrı'nın adı değil, büyük ruhların sıfatı olduğu görülmektedir.⁵⁰

Tuva Türkleri, Tanrı'ya "Gök" adını vermişlerdir. Onlara göre Gök, insanın atası, babadır. Hayat da insanların Gök'ten türeyip yeryüzüne dağılmasıyla başlamıştır. Gök, dokuz katlıdır ve bununla birlikte kişinin de dokuz göğü bulunmaktadır. Altay Türkleri'nde görülen Gök Tanrı inancı Tuva Türkleri arasında da mevcuttur. Tuvalar, Baba "Gök", karşısında "Yer"i de ana olarak kabul etmektedir. Onlara göre yer, insanlara ana şefkati gibi bir şefkat göstermektedir. "Yer" onları korumakta, onlara mekan temin etmektedir. Bu özelliğinden dolayı da yer de Tanrı olarak değerlendirilmektedir. Tuvalara göre Yer ve Gök birleşerek insanlar için yaşanabilir bir ortam meydana getirmektedir. Bu şekilde "Yer" ve "Gök" insanların yaşayabilmesi için onlara yiyecek vermekte ve hayat bu şekilde devam etmektedir.

Tuvalar, "Hocanaak" diye isimlendirilen gökteki kırkbir yıldızdan oluşan yıldızlar topluluğuna da Tanrılık isnat etmektedir. Bu yıldızlar topluluğu, dokuz bölümden oluşmaktadır.

2. Tabiat Kuvvetleri İle İlgili İnanışlar

Tuva Türkleri; dağların, ırmakların, ağaçların ve bütün dünyanın canlı olduğuna ve insanlar gibi ruhları bulunduğuna inanmaktadır.⁵¹

Tuvalar, tabiatla insanı iç içe değerlendirmekte ve bu ilişkinin hayat boyunca sürmesi gerektiğine inanmaktadır. Çünkü onlara göre tabiat ve insan bir bütündür. İnsan ve tabiat benzer şeylerdir. Bu nenele tabiat kişileştirilerek anlayışlı, akıllı ve ruh sahibi bir varlık olarak telakki edilmektedir. Tuva Türkleri, insan ile tabiat arasındaki bu ilişkinin kopması halinde hayatın zorlaşacağına inanmaktadır.

49 Ekrem Arkoğlu, "Tuva'da Şamanizm'in Dünü ve Bugünü", Türk Kültürü, Mayıs 1995, Sayı 385, Yıl 33, s. 287-292.

50 İnan, *Tarihte ve...*, 31.

51 Arkoğlu, s. 291; Yıldırım, 73.

Tuva Türkleri, kendilerini tabiata göre ayarlamaktadır. Tabiata karşı görevlerini tam olarak yerine getirdikleri zaman tabiattan bunun karşılığını alacaklarını düşünmektedirler.⁵²

Tuvalar, tabiat kültürünün ruhları olduğuna inandıkları için onlara kutsallık atfetmişlerdir. Bunlar için de dağları da mukaddes saymışlardır. Hangay ve Tannav dağları da mukaddes dağ inancı içerisindeki en önemli dağlardır. Onlara göre bu isimler sadece coğrafi bir isim değil, onların canlı olmalarından ötürü konuşabilme, duyabilme ve evlenebilme gibi özelliklere sahip varlıklarıdır. Dağ ve ruh eşdeğer olarak görülmektedir. Tuva Türkleri'nde "ruh, dağdır; dağ da ruhtur" gibi bir düşünce söz konusudur.⁵³

Tuva Türkleri Tanrı'ya şükür amacıyla ağaçlara, ateşe ve suya hediye takdiminde bulunmaktadır.

Tuvalar, yaş ağacı da kutsal saymakta ve her ağacın bir ruhu olduğuna inanmaktadır. Onlara göre ağaçlar gelişigüzel kesilmemelidir. Aksi takdirde kötü şeylerle karşılaşılacağına inanılmaktadır. Çiçeği koparan kimsenin çocuğunun hastâ olacağı inancı bulunduğundan Tuvalar'da çiçeklerin koparılmasına dikkat edilmektedir. Ayrıca tomurcuk çiçeği, küçük bir çocuğa benzetilmektedir. Aynı şekilde su da rasgele israf edilmemekte ve kirletilmemektedir.

Tuva için her şeyin özel bir anlamı vardır. Ağaçkakanın "tak tak"laması, baharın; İbibiğin ötmesi, yazın; çekirgenin ötmesi ise ekin biçme zamanının; karganın ötmesinin, soğuşun ve köstebeğin de yağmurla birlikte sel felaketinin olacağına bir göstergesi sayılmaktadır. Tuvalılar, ormanda ayıya veya geyiğe rastlamanın iyiliğin işareti olarak görmektedir. Ayrıca bir ahıra tilkinin yaklaşmasının da kötülüğe işaret olduğuna ve Kam çağırılması gerektiğine inanılmaktadır.

Tuva Türkleri, Güneş ve Aya'da kutsiyet atfetmekte, Güneş'i dişi, Ay'ı da erkek olarak değerlendirmektedir. Tuvalar'da yeryüzünün yanında yerüstü ve yer altı olmak üzere iki dünya daha bulunmaktadır. Bu iki dünya birbiriyle ilişki halindedir. Üst yerin birleşik yapılı olduğu, bu yapıda gök, güneş, ay, yıldız ve dokuz evrenin bulunduğu anlatılmaktadır. Yer üstünde gök tanrılarının ve iyi kimselerin ruhlarının yaşadığı söylenmektedir. Yer altı ise kötülüğün ve kötü ruhların bulunduğu yer olarak algılanmaktadır. Bu inanıştan dolayı kimse gelişigüzel yeri kazamamakta hatta yürürken toprak kalkmasın diye ucu yukarıya doğru bakan pabuçlar giymektedir.⁵⁴

Tuva Türkleri, hayvanlara da kutsiyet atfetmekte ve koyun, at gibi sıcak kanlı hayvanların da evi ve ev sahiplerini felaketlerden koruduğuna inanmaktadır. Tuvalılar için "at"ın önemli bir yeri vardır. Onlara göre at, sahibinin

52 Tamara Budegeçi, "Tuva Şamanlarının Dünya Görüşü", Türk Kültürü, Ekim 1995, Sayı 390, s. 636-638.

53 İnan, Tarihte ve..., 50-51.

54 Budegeçi, 636-637; Yıldırım, 74-75.

hem arkadaşı hem de yardımcısı konumundadır. O ayrıca sahibine tehlikeleri de haber verebilmektedir.

Tuvalılar hayvanlara verdikleri kutsiyetten dolayı da bir grup hayvanla karşılaştıkları zaman (avlanırken) bu gruptan sadece bir hayvanı öldürmekte ve hayvanların çoğalması gerektiği düşüncesiyle dişi hayvanı vurmamaya gayret etmektedir. Avın olmadığı orman da lanetli sayılmaktadır.⁵⁵

Tuva geleneklerinden biri de insanın ayrıldığı yeri kirli bırakmamasıdır. İnsan, kainattaki en küçük parçayı teşkil etmektedir. Tabiatla bir bütün olan insanın yaşaması için tabiatın temiz olması gerekmektedir. Eğer insan tabiatı koruyamazsa kendisi de hastalanabilmekte ve tehlikeye düşebilmektedir.

3. Ahiret İnancı

Tuva Türkleri'nin ahiret inancında "Geleneksel Türk Dini" inancını yanında Lamaizm'in de etkisi görülmektedir. "Geleneksel Türk Dini" inancına sahip olanlar, ölümlerini kendi inanışlarına göre gömmektedir. Ancak Lamaizm mezhenine mensup olanlar, ölümlerini boş bir araziye atmakta ve atılan ölünün başına bir sırk dikilerek üzerine yazılmış dualar bırakmaktadır.

Tuvalar'da insanın ölümünden sonra yedinci ve kırk dokuzuncu gün inancı bulunmaktadır. Onlara göre ölen kimsenin ruhu yedi gün kendi evinde durmaktadır. Bu ruha da "gri ruh" adı verilmektedir. Bu ruh, Kam'a yedi gün içerisinde nelerle karşılaştığını anlatmaktadır. Kırk dokuzuncu günde de Kam tekrar ruhla konuşmaktadır. Tuvalar'ın inancına göre bu ruh, her yere girip çıkabilmekte ve kendi akrabalarının geçmişini ve geleceğini görebilmektedir. Ayrıca ölümün yedinci ve kırk dokuzuncu gününde ateş yakılmakta ve dualar edilmektedir.⁵⁶

a.2. Tuva Türklerinin İbadetleri, Gelenekleri ve Göreneklere

1. Oba Kültü

Steplerde meydana getirilmiş suni tepeler olarak ifade edilen oba, Tuva Türkleri'nde mukaddes dağ ve tepelerin yerini tutmaktadır. Ayrıca ibadet amacıyla yapılan çadırlara da "Oba" adı verilmektedir. Oba kültürü, çok eski bir kültürdür. Budizm'e aykırı olmasına rağmen Lamalar, çok eski olan bu kültür ortadan kaldıramadıkları için devam etmesine göz yummuşlardır.

Oba kültürü, Altay Türkleri'nde de görülmektedir. Ancak Tuvalar'da bu kültür, daha farklı bir boyut arz etmektedir. Altayların obaları, toprak ve taş yığının-dan ibarettir. Tuvaların obaları ise içi oyulmuş duvarlar, ağaçtan yontulmuş hayvan suretleri bulunan bir tapınaktır. Obanın kapısı da doğuya doğru bakmaktadır.

Her boy, kendisine ait olan bir yerde oba yapmaktadır. Bu oba, o obaya mensup kimselerin ibadet yeri olmaktadır. Oba ibadetinde Kam; obayı üç

55 Budegeçi, 637.

56 Arkoğlu, 292; Yıldırım, 80.

defa dolaşmakta, kokulu otlar yakmakta, obanın etrafını tütsülemekte, ilahiler okumakta, dağlar, yer-su sahibi Tanrı'ya yalvarmaktadır. Lamalar ise elindeki kutsal kitaplardan bölümler okumaktadır. Obanın yanından geçenler de elindeki mevcut olan şeylerden obanın önüne bırakmaktadır.

Oba ayının sonunda, kurban kesilmekte, kurbanın kafası bir sırğa geçirilerek obanın karşısına dikilmektedir. Daha sonra rakıdan dağ ruhlarına saçılar sunulmakta, yarışlar ve güreşler yapılmaktadır. Bu olay bize eski Türkler de mevcut olan günümüzde de kutlanan "Nevruz"u hatırlatmaktadır.⁵⁷

2. Kurban

Tuva Türkleri'nde kurban olacak hayvan, dinî ayinlerden sonra kurban edilmektedir. Tuvalar, kurban olacak hayvanın kemiklerini kırmak suretiyle öldürmektir. Daha sonra hayvanın kafası bir sırğa geçirilmekte ve obanın karşısına dikilmektedir. Kurban edilen hayvanın etinin bir kısmı ateş ruhuna, dağ ruhuna saçı olarak sunulmaktadır. Hayvanın etinin bir kısmı da orada bulunanlar tarafından yenilmektedir.

Tuva Türkleri'nde kanlı kurban geleneği yanında kansız kurban geleneği de görülmektedir. Kansız kurban geleneğini "saçı" oluşturmaktadır. Ateşin, göğün, ormanın ve dağın sahiplerine saçı olarak süt ve rakı serpilmiştir. Onlara göre süt, temizliğin sembolü olup, dokuz gözlü kaşıkla sunulmaktadır. Dokuz göz, doku evreni, dokuz geçidi ve dokuz nehri temsil etmektedir. Bu nedenle süt sahibine hediye edilmelidir. Onlar için süt saçmak, yolu açmayı ifade etmektedir. Hatta Tuva Türkleri'ne göre süt satan kimselerin çocuklarının geleceğinin de parlak olduğuna inanılmaktadır.

Tuvalar ayrıca ailede mutluluk ve sağlık olması için sabahları, güneşin doğacağı zaman yeni kaynatılmış çay serpmektedir. Düğün günü de en güzel yemekler güneşe sunulmaktadır. İlkbaharda gök gürelediği, şimşek çaktığı zaman kadınlar süt, kıymız, ayran dolu kapları çalının çevresinde dolaştırarak saçı töreni de yapmaktadır.⁵⁸

3. Doğum

Doğum esnasında zorluk çıkaran ruh olan "Albastı", Tuva Türkleri'nde de görülmektedir. Bu ruhlar, kutsal yerlerde, kayalarda bulunmakta ve keçi gibi bağırır. Bunların "Sarı Kız" suretinde de görüldüğü söylenmektedir. Tuvalar çocuk doğduğu zaman onu kazanın altına saklamaktadır. Kazana "Akeren" adı verilen ongon koyulmaktadır. Daha sonra da arpa unundan yapılan hamurdan bir bebek koyulmaktadır. Kam bu bebek üzerinde ayin yapmaktadır. Onların inancına göre bu hamur canlanmakta ve ağlamaktadır. Bunun üzerine Kam, hamur bebeğin karnını yarmakta, parçalamakta ve sonra uzak

57 İnan, Tarihte ve..., 59-62.

58 Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem, *Dinler Tarihi*, A.Ü. Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir 1995, 191; Budegeçi, 637; İnan, Tarihte ve..., 30; Arkoğlu, s. 291.

bir yere götürüp gömmektedir. Böylece ölüm ruhunun, çocuğunun öldüğünü zannedip aileyi rahat bıraktığına inanılmaktadır.⁵⁹

Tuvalarda bir çocuk doğduktan üç gün sonra yastığı, yatağın altı kazılarak saklanmaktadır. Böyle yapmakla insanın ruhunu toprakla ebedileştirdiklerini düşünmektedir.⁶⁰

4. Ölüm

Tuva Türkleri'nin kendilerine has ölüm ve cenaze törenleri bulunmaktadır. Tuvalar'da bir kimse öldüğü zaman ölü, keçe veya deri ile sarılmaktadır. Eve bir koyun getirilmekte ve koyun melediği zaman kesilmektedir. Kam koyunun en iyi etlerini ateşe atmakta ve ölüye "üzülme, raki iç, çay iç, darı ye" diyerek ayin yapmaktadır. Daha sonra ateşe tütün atılarak tören tamamlanmaktadır. Törenin ardından çadırın bir tarafı sökülerek ölü bu sökülen yerden çıkartılmaktadır. Ancak misafir gelip ölenler, çadırın kapısından çıkartılmaktadır. Fakat Tuvalar, evsahibi olan ölülerini ise dönüp tekrar kötülük yapmamalarını önlemek amacıyla çadırın bir tarafından çıkartmaktadırlar. Lamaizm'e mensup olanlar çadırdan çıkarttıkları ölüyü gömmek yerine boş bir araziye atmakta ve baş ucuna bir sırık dikmektedir. Burada Budizm'e ait yazılı dualar bırakılmaktadır. Ölünün yanına da balçıktan ev yapılmaktadır. "Geleneksel Türk Dini" inancına mensup olanlar ise cenazelerini gömmektedir.⁶¹

Tuva Kamlarına ise halktan farklı bir cenaze töreni düzenlenmektedir. Bu törenler de sadece zengin Kamlara uygulanmaktadır. Fakir kamın cenaze töreni ise yapılmamaktadır. Bu tören belli safhalardan oluşmaktadır. İlk safha ölen kamın yatağının kaldırılması veya uzaklaştırılması olayıdır. Yatak kalktıktan veya uzaklaştırıldıktan sonra kamın cenazesinin kalktığı yere bir keçe serilmekte ve keçe kamın cesedi gömüleceği yere götürülünceye kadar kaldırılmamaktadır. İkinci aşamada bir başka kam çağrılmakta ve bu kam, ölü kamın götürüleceği yeri işaret etmekte, sonra elinde bir parça kumaş ile günahlardan arındırma ayini yapmaktadır. Kam çadırın dışında oturarak burada ölü ile konuşuyormuş gibi yaparak ölünün ruhuna birtakım sorular sormaktadır. Üçüncü safhayı cenazenin defin yerinin seçimi oluşturmaktadır. Ölüyü dağlara gömmek yastaktır. Bu nedenle ölü sığ bir alana veya bozkıra gömülebilmektedir. Efsanelere göre kamların temiz, beyaz kemikleri olduğu kabul edilmekte ve bu yüzden umumi mezarlar gömülmemektedir. Dördüncü safhada ise arsa satın alınmaktadır. Beşinci ve son safhada da kamın cesedinin çadırın bir tarafından yan olarak çıkartılması yer almaktadır. Kamın çıkartılması esnasında onun davulu da delinerek dışarı çıkartılmaktadır. Ölü davullar eşliğinde mezara kadar götürülmektedir. Cenaze törenine 3-5-7 gibi tek sayıda grup katılmaktadır. Daha sonra ölü, öküz veya at arabası ile taşınmaktadır. Ölü, semerin

59 İNAN, Tarihte ve..., 170-174.

60 Budegeçi, 638.

61 İnan, Tarihte ve..., 183-184.

üzerine koyularak da taşınabilmektedir. Ölü, gömüleceği yere getirildikten sonra başı doğuya bakacak şekilde koyulmaktadır. Ölünün başının altına cilalı taş konulmaktadır. Sağ yanak sağ elin avuç içinde olacak şekilde fakat parmaklar kulağı, ağzı ve sağ gözü kapatacak şekilde yerleştirilmektedir. Sol el de kalçanın üzerine konulmaktadır. Ölünün gözleri de beyaz bir şeritle bağlanmaktadır. Onlara göre insanın dokuz delik yerinin kapalı olması gerekmektedir. Tören bittikten sonra yatağın yeri değiştirilerek yeniden düzenlenmelidir.⁶²

b. Yakut Türkleri

Yakutlar, resmî olarak Hıristiyanlardır. Ancak onlarda da "Geleneksel Türk Dini" inancı hakim durumdadır ve genel olarak "Türk Dini Geleneği" varlığını hissettirmektedir. Yakutlar hakkındaki en sağlam bilgi Saka asıllı etnolog Ksefontov tarafından verilmektedir. Ksefontov, Kuzey ve Güney Yakutların dinî inanışları arasında farklılıklar* bulunduğunu belirtmektedir.⁶³

b.1. Yakut Türklerinin Dinî İnanışları

1. Tanrı İnancı

Yakut (Saha) Türkleri'nin Tanrıları, isimleri değişik olmakla birlikte Altay Tanrılarıyla aynı görevlere sahiptir. Sahalar, Tanrılarına "Toyon" sıfatını vermektedir. Onlara göre her Tanrı'nın bir adı ve görevi bulunmaktadır. Bu Tanrıların görevi, gökte hazır olan nesnelere yere indirmektir.

Yakutların eski destanlarında ve masallarında Tanrı'ya (Gök, Gök ruhu anlamında) Tangara demiş olsalar da bugün bütün ruhlara "Tangara" adını verdikleri bilinmektedir.

Yakut Türkleri'nin Tanrıları şöyle sıralanmaktadır:

Ürüng Ar Toyon; Sahaların en büyük tanrısıdır. Dokuzuncu katta ve tam doğuda yaşamaktadır. Bütün tanrıları yönetmekte, iyilik, güzellik ve mutluluk bu Tanrı tarafından verilmektedir. Bu Tanrı'ya "yaratma, yaratıcı kudret" anlamında "Ayı Toyon" da denilmektedir. Onun ayakları altında kartal yatmakta ve sembolünü de Güneş oluşturmaktadır. Ürüng Ar Toyon'a kurbanlar sunulmakta ve o da bu kurbanları kabul etmektedir. Ayrıca bu Tanrı, çok merhametli olup, insanların özel hayatına karışmamaktadır.

62 M. B. Kenin Lopsan, "Tuva Şamanları Cenaze Törenleri", çev. Handan Er, Türk Dünyası, Yıl 4, Cilt 3, Sayı 10, Mart 1996, s. 35-38.

* Ksefontov, bölgenin coğrafi yapısı nedeniyle Kuzey ve Güney Yakutlar arasında farklılıkların bulunduğunu belirtmekte ve Yakutların dinî inanışlarının temelini Güney Yakutların oluşturduğunu ifade etmektedir. O, Güney Yakutlarda at ile ilgili inanç ve geleneklerin hakim olduğunu, Kuzey Yakutlarda ise at yerine "Ren" ile ilgili geleneklerin görüldüğünü söylemektedir. Ayrıca Ksefontov, bu farklılıkların Kamlarda da kendisini gösterdiğini vurgulamaktadır (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Harun GÜNGÖR, "Uraanghay-Sahalar", Türk Kültürü, Mayıs 1995, Sayı 385, s. 296).

63 Güngör, "Sahalar", s. 293-297.

Kün Kübey Qotun (Ürüng Arlı Xoton); Bu Tanrı, Ürüng Ar Toyon'un hanımıdır. Bu Tanrı da yeryüzünde iyi kalpliliği ve güzel düşünceyi sağlamaktadır. Güneş ile aynı değere sahiptir. Bu Tanrı'nın görevi; dünyayı ısıtmak, temizlemek ve hayat vermektir.

Aan Alahçın Xotun; Kainatın düzenini sağlamakla görevlidir. Kutsal kabul edilen Kayın ağaçlarında oturmakta, yeşil ve düz alanlarda kasırga olarak dolaşmaktadır. Herkesin iyi olmasına çalışmakta ve insanların iyi işler yapmasını istemektedir. Yanlış hareketlerde de çok üzülmemektedir.

Xatan Temeieriye; Dünyanın yaratılışından beri var olan bir Tanrıdır. Ateş Tanrısı olan bu Tanrı ateşe tükürenlere kin duymaktadır. Bu bağlamda Xatan Temeiere'ye saygı amacıyla doğum yapmış bir kadın kırk gün ateşte yemek pişirmemekte ve yeni evlenmiş kişiler sobanın önünden geçmemektedir.

Ulul Sourun Toyon; İnsanlara hayat vermekle görevli olan bu Tanrı, hayvanları ve kamları yaratmıştır.⁶⁴

2. Ruh İnancı

Yakutlar, ruhu, canı "tın, kut ve sür" kelimeleri ile ifade etmektedirler. "Tın" vücuttan ayrıldığı zaman ölüm meydana gelmekte, fakat "Kut"un vücuttan ayrılması ölümü meydana getirmemektedir. "Sür", insanın enerji, irade ve ruhî hallerini meydana getiren bir unsurdur. "Sür", insan uyuduğu zaman dışarı çıkıp dolaşabilmektedir.

Yakutlar, maddî olan her şeyin ruhu olduğuna; insanların yaptıkları şeylerin de ruhu bulunduğuna inanmaktadır.

Yakutlarda da iyi ve kötü ruhlar bulunmaktadır. İyi ruhlara "Ayi", kötü ruhlara da "Abası" adı verilmektedir.

Yakutlar, "Ayi" ruhların insanların mutluluk ve refahını sağladıklarına inanmaktadır. Çünkü bu ruhlar, iyilik ve temizlik kaynağıdır. "Ayısıt" denilen iyi bir ruh vardır. Bu ruh, Altaylardaki "Umay"ın görevini yapmaktadır. Ayısıt; yaratan, bereket veren dişi ruhlara verilen isimdir. Ayısıtlar, tabiatda dağınık halde bulunan unsurları "kut" yapmakta ve bunu ana karnındaki çocuğa üfleemektedir. Böylece çocuğa can vermektedirler. "ayısıt"ın timsali de kuğulardır. Bu nedenle kuğulara dokunulmamaktadır. Ayısıtlar, insanları ve koruyan olmak üzere iki şekilde değerlendirilmektedir.

"Abası" adı verilen kötü ruhlar ise obur ruhlardır. "Albastı" denilen kötü ruhları andırmaktadır. Altaylardaki "kara neme" denilen kötü ruhlara aynı görevi paylaşmaktadır. Kötü insanların canları da kötü ruhlara karışmaktadır. Bunlara "üör" adı verilmektedir. Ayrıca yer-su kültürüne bağlı "işçi" adı verilen ruhlar da bulunmaktadır.

Yakutlar ayrıca inançlarında Ogo Imıta" denilen bir ruhun da bulunduğunu dile getirmektedir.⁶⁵

64 İnan, *Tarihte ve ...*, 13, 28,41; Harun Güngör, "Uraanghay-Sahalar", Bilge Dergisi (Özel Sayı), Ankara 1995, s. 41; Yıldırım, 60-62.

65 İnan, *Tarihte ve...*, 35, 37, 41, 171, 176.

3. Tabiat Kültleri İle İlgili İnanışlar

Yakut Türkleri'nin tabiat kültürleri ile ilgili çok sayıda inanışları mevcuttur. Altay Türkleri'nde mevcut olan "Yer-Su" inanışları Yakut Türkleri'nde de varlığını devam ettirmektedir.

Yakutlar, kayın ağacıyla birlikte arazide tek kalmış çam, ardıç ve çınar ağaçlarını da kutsal saymaktadır. Her Yakut Kamı'nın da bir ağacı bulunmaktadır. Bu ağaca da "Turua" denilmektedir. Her kam adayının bir ağaç dikmekle yükümlü olduğuna ve ağaç büyüdükçe kamın da mevkisinin arttığına inanılmaktadır. Eğer kam ölürse ağaç da yok edilmektedir. Bütün ruhların da "akçam" adı verilen bir ağacı olduğu kabul edilmektedir⁶⁶.

Yakutların inancına göre üst dünya, yeryüzü ve yeraltı olmak üzere üç dünya vardır. Üst dünyada tanrılar, iyi ruhlar; yeryüzünde insanlar; yer altı dünyasında ise şeytan ve kötü ruhlar bulunmaktadır. Üst dünya, dokuz kattan oluşmaktadır. En üst katta Ürüng Ar Toyon oturmaktadır. Diğer Tanrılar da derecelerine göre diğer katlarda yer almaktadır.⁶⁷

Yakut Türkleri'nin efsanelerinde ateş, Tanrı'nın oğlu olarak nitelendirilmektedir. Ateşin gökten şimşek ve yıldırımlar vasıtasıyla yere gelmesi de Yakutlar arasında kutsiyet kazanmasını sağlamıştır. Ayrıca ateşin Tanrı'nın emrinde yakıcı bir güç olarak görülmesi de ona ayrı bir kutsallık kazandırmıştır.⁶⁸ Bu kutsiyetten dolayı Yakutlar, yeminlerini ateş ve ocak karşısında yapmaktadır.⁶⁹

Yakutlar, çakmak taşından elde edilen ateşe de kutsal ateş demektedir. Çünkü onlara göre Tanrı Ülgen ilk ateş çakmak taşı ile yakmıştır. Bu kutsiyetine binaen ayın ve törenlerde bu ateş kullanılmaktadır. Kibritle yakılan ateş de "Rus ateşi" olarak nitelendirilmekte ve bu ateş ayınlerde kullanılmaktadır. Ayrıca aile ocağında yakılan ateş, nasıl yakılırsa yakılsın kutsal kabul edilmektedir. Altay efsanesindeki Tanrı Ülgen'in üç kızının babalarından sürtünme ile ateş yakmayı öğrendikleri inancı Yakut Türkleri'nde de görülmektedir.⁷⁰ Yakutlar, ateşteki temizleyici güce de "ot izi" adını vermektedir.

Yakularda güneş ve ay kardeş olarak değerlendirilmekte ve onlara Tanrısal güçler atfedilmektedir. Yakut Türkleri, ay ile güneşi iki ayrılmaz kardeş gibi kabul etmişlerdir. Onlara göre "Güneş Tanrısı (Kün-Toyon)" da önemli bir yere sahiptir. Yakut efsanelerinde, "Ay ile Güneş" in hem kendi aralarında kısmen hem de kötü ruhlarla süresiz olarak savaş halinde olduğu inancıda göze çarpmaktadır. Güneş ve ay tutulmasının da, güneş ve ayın kötü ruhlarla mücadelesi sonucu gerçekleştiğine inanılmaktadır. Bazı kahramanların da güneş ve ayın lütfuyla türediğine inancı da bulunmaktadır.⁷¹

66 Yıldırım, 62,64.

67 Güngör, "Sahalar", s. 297.

68 "Ocak", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1985, IV/129.

69 "Ateş", *Ana Britannica Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, II/501.

70 İnan, *Tarihte ve...*, 66.

71 Günay-Güngör, 48; <http://kutlualtay81.sitemynet.com/turkmitolojisi.htm>.

Yakut inançlarında kartal ayrı bir değer verilmekte ve onun ilkbahar ve kışı temsil ettiğine inanılmaktadır. Onlara göre Kartalı yaralamak veya öldürmek günahdır. Kartal yanlışlıkla bir av tuzağına da düşmüşse, kartala hürmet gösterilmektedir. Eğer kartal yanlışlıkla öldürülmüşse, onu kayın ağacının kabuğuna sarıp bir ağaca asmaktadırlar. Böylece cesedinin ayak altında kalmasının önlenildiği ve ruhunun rahat ettirildiğine inanılmaktadır. Aksi takdirde ata ruhunun gazabından kurtulmak mümkün değildir.⁷²

Yakutlar, güz avına çıkmadan önce orman iyesine' yağ ve et sunmakta ve bunları ateşe atmaktadır. Orman iyesi çeşitli hediyelerle memnun edilmeye çalışılmaktadır. Böyle yapmakla avların bereketli olacağına inanılmaktadır. Bu sebeple de ağaçlara renkli bez parçaları bağlanıp ilk avın şeklini ağaç gövdelerine çizdikleri söylenmektedir.

Yakutlar, ilkbaharda da balık avına çıkmadan önce doğum yapmamış bir ineği "Uiççite" adlı su iyesine kurban etmekte, ona içki ve balık sunmaktadırlar. Diğer bir su iyesi olan "Ukkıla Toyon"a da hürmet gösterilmektedir. Ancak onun suların kirletilmesine kızdığı eğer suyun kirletilmesi durumunda da balıksız ve susuz bırakabileceği de mevcut olan inanışlar arasındadır.

4. Ahiret İnancı

Yakutlar, Lena Nehri'nin döküldüğü yerin dünyanın sonu olduğuna inanmaktadır. Onlar, Lena Nehri'nde meydana gelen girdapların, insanı yer altına götüren bir yol olduğunu söylemektedir.

Yakut Türkleri ölümü, insanın ruhunun kötü ruhlar tarafından yenilmesi olarak değerlendirmekte, ölülerin "başiboş dolaşan ruhlar" olduğu inancını taşımaktadır.

Yakutlara göre insan bütün nimetlerden faydalanmalıdır. Çünkü bu dünyanın iyi olması halinde öbür dünyanın da iyi olacağına inanılmaktadır.

Yakut Türkleri bir kimse öldüğü zaman ona güzel elbiseler giydirmektedir. Ölü gömüldükten sonra da rüzgarın esmesi iyi bir alamet olarak görülmektedir. Çünkü rüzgarın esmesinin ölülerin izlerini ortadan kaldırdığı düşünülmektedir. Ölen kimse değerli eşyaları ile birlikte gömülmektedir.

Yakutlar, ölümü meydana getiren ruhların, ailenin ölmüş fertlerine veya yabancı ölümlere ait olduğuna ve ölüünün etrafında olup bitenleri duyduğuna inanmaktadır. Yakutlar, ölüyü taşıdıkları aracı da mezarlıkta yakmaktadır. Ayrıca ölüünün yanına konan silahlarda parçalanmaktadır. Bunun nedeni ölen kimse'nin geri gelip bu silahlara zarar vermesini engellemek gösterilmektedir.⁷³

Yakut halkına yapılan tören ile Yakut kamlarına yapılan tören farklılık göstermektedir. Yakut kamları, yüksek tepelere gömülmektedir.⁷⁴

72 Kalafat, 47, 54.

* Avcıların koruyucusu olan bu iyeye Yakutlar, "Boyanoy" adını vermektedir. Bu iyenin ormanda avcılıkla geçinen ve orada ölen dokuz erkek ve dokuz kız kardeşin ruhundan oluştuğuna inanılmaktadır (Kalafat, 47).

73 Kalafat, 44, 61.

74 Sarıçoğlu; 95-96; Yıldırım, 69-70.

Yakutlar, ölen kimsenin ardından kurban kesmektedir. Buna da “Haylga” adı verilmektedir. Altay Türkleri’nde mevcut olan ölüm merasimi Yakut Türkleri için de geçerlidir.⁷⁵

b.2. Yakut Türklerinin İbadetleri, Gelenekleri ve Göreneklere

Yakut Türkleri’nde evli kadınlar ibadete katılamazlar. Çünkü Yakutlar, kadınların temiz olmadığına inanmaktadır. Kadınlar adet gördükleri zaman ve doğum sonrasında silah, ev araç ve gereçlerini mutlaka ateşle temizlemeleri gerekmektedir. Hatta böyle zamanda kadın, bir bardağın üzerinden geçtiği zaman bile bu bardağı ateşe tutmak suretiyle temizlemesi gerekmektedir.⁷⁶ Yua Vasiliyef, Yakutların ibadetlerini genellikle su kenarlarında yerine getirdiklerini beyan etmektedir.⁷⁷

1. Kurban

Altay Türkleri’nde mevcut olan kurban töreni Yakut Türkleri’nde de mevcuttur. Tanrılara ve ruhlara kurban edilen hayvanların başında atlar yer almaktadır. Yakutlar, kurbanlarını Kam aracılığıyla sunmaktadır. Bu kurbanlara “Kereh” adı verilmektedir. Altay Türkleri’nin “ıduk” adını verdiği hayvanlara, Yakutlar “İtk” demektedir. İtk hayvanlara işkence yapılmamaktadır. Onlar kurban ettikleri atın derisini bir sırığa geçirip at şeklinde asmakta ve bu işleme de “Tabık” adı verilmektedir. Bu tabıklardan çıkan sesi duyan kimsenin kendisine de ölüm haberi geleceğine inanılmaktadır.

Yakutlar, Tanrıların kanlı kurban kabul etmediklerini kanlı kurbanın sadece hazırlık zamanlarında atların kurban edilmesiyle gerçekleştiğini belirtmektedirler.⁷⁸

2. Doğum

Yakutlar için doğumun büyük bir önemi vardır. Doğum zamanı yaklaşmış kadının sancısı artınca erkek ormanda kayın ağacı kesmektedir. Tek kayın ağacından alınmak suretiyle üç kazık hazırlanmaktadır. Ayrıca doğum esnasında evdeki sandıklar da açık bırakılmakta, ateşe yağ atılmakta ve dualar edilmektedir. Çocuk doğduğu zaman ise yağlı yemekler yenilmekte ve kurban kesilmektedir. Kurbanın kafası da kırılmadan pişirilmektedir. Daha sonra kurbanın kemikleri bir torbaya konulup ormanda bir ağaca asılmaktadır. Doğumun üçüncü günü de tekrar bir tören yapılmaktadır.

Yakutlar Türkleri’nde baba, çocuk dünyaya geldiği zaman ebeye bir kadeh rakı sunmakta, onun için ziyafetler düzenlemektedir. Ebe buğday unundan yemek yapmakta, yemeğin yenilmesinin ardından yemekten bir parça, bir kap ve kaşıkla birlikte gömülmektedir. Buna “Ayısıt’a kurban” denilmektedir.

75 İnan, Tarihte ve..., 166,183.

76 Günay-Güngör, 49; Güngör, “Sahalar”, s. 297.

77 Yua Vasiliyef, D.T.C.F. Çağdaş Türk Lehçeleri Hocası, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Konferansından, Ankara, 05.04.1994.

78 Yıldırım, 67; Kalafat, 47.

Yakutlar, küçük çocuklarına geçici olarak bir ad koymaktadır. Gerçek ad, yay çekip ok attıktan sonra verilmektedir.⁷⁹

Kısır kadınlar ise "Ayısıt" a çocuk vermesi için dua etmektedir. Gebe olan kadınlar da doğum zamanı yaklaşınca evi temiz tutmaya özen göstermekte, herkese karşı şefkatli davranmakta ve açları doyurmaktadır. Çünkü onların inanışına göre Ayısıt geldiği zaman herkes neşeli ve tok olmalıdır. Kam* Ayısıt ayini yapmak için dokuz erkek ve dokuz kız hazırlamaktadır. Sonra dokuz kat yükseklere Ayısıtlar dergahına ulaşmaktadır.⁸⁰

Kuzey Yakutlar'da, ayrıca kadın doğum yaptığı zaman evin bahçesine üç gün süreyle tavşan derisi asılmaktadır. Bu işe "Ayüstüm" adı verilmektedir. Çocuk doğduğu zaman çocuğa şans getirmesi amacıyla bıçak verilmektedir. Çocuğun yastığı altına da tahtadan yapılmış bir bıçak konulmaktadır. Kuzey Baykal Yakutları bıçağı çocuğun karyolasına bağlamaktadırlar. Eğer kız çocuğu ise yastığının altına makas konulmaktadır.⁸¹

Yakut kadınları çocuk sahibi olmak için mukaddes bir ağacın dibinde, ak ve boz at derisi üzerinde "Yer Sahibine" dua etmekte ve kurban kesmektedir.

3. Evlilik

Yakutlar evliliği sönmez bir ateş yakmak olarak değerlendirmektedir.⁸² Onlar, kız istemeye bir heyet halinde gitmektedir. Bu heyette damat adayı ve baba yer almaktadır. Heyetin götürdüğü hediyelerin kabul edilmesi, evliliğe razı olunduğunun göstergesi sayılmaktadır. O zaman dünürçüler kızın annesi ve babası karşısına yere kadar eğilmektedir. Nişan ve düğün, yeni ay doğumunda yapılmaktadır. Damat, düğüne kadar kayın babasının karşısına çıkmamaktadır. İlk görüşmede damat, kayınbabasının ve kaynanasının huzurunda eğilmekte, daha sonra da ellerini öpmektedir.

Kuzey Yakutlar'da, gelin olacak kız, damadın evinin kendisine verilmiş olan Renler'den birini bıçakla öldürüp kanından onlara sunmaktadır. Gelin hiçbir zaman büyüklerinin karşısına başı açık olarak çıkmamakta, çorapsız gezmemekte ve büyüklerine isimle hitap etmemektedir. Damat da kaynana-

79 İnan, Tarihte ve....;167-173.

* Yakutlar, erkek Kama "oyun" kadın şamana da "Udagon" adını vermektedir. Kamlık, ırsidir. Yakutlara göre Kam birçok sanatı bilmeli ve etrafındakileri ikna edebilecek bir yeteneğe sahip olmalıdır. Yakut Türkleri ilk kamın dünyaya gelişyle ilgili olarak, kartaldan doğduğunu söylemektedirler. Bu nedenle kartala da hürmet gösterilmekte ve mukaddes kabul edilmektedir. Yakut Türkleri'ne göre kamların canı gökteki kutlu ağacın dallarında bulunmaktadır. Kam anasının karnında iken bu ağaçtaki kut kamın vücuduna girmektedir. Yakutlar Kam ile demircinin bir yuvada olduğuna inanmaktadır. Yakutlarda Kam olmak için bir takım aşamalardan geçmek gerekmektedir. Usta kam, genç kamı "egement" adı verilen bir ruhla donatmaktadır. Bu yardımcı ruh, kamın "ikinci benliği" olarak görülmektedir. Kam, merasimlerle Kam olmaktadır(Bkz. İNAN, Tarihte ve..., 66; Kalafat , 65; "Şamanlık", Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, X/3810).

80 İnan,Tarihte ve...,166-168

81 Güngör, "Sahalar", s. 299.

82 Günay-Güngör,, 68.

sının yerine oturmamakta ve onun içtiği bardaktan da içmemektedir. Ayrıca kadın asla kocasının elbisesi üzerine elbise atmamaktadır.

Yakutlar'da daha önceleri "kız kaçırma" yolu ile evlenme meşru idi. Kız kaçırarak kimseler, şaman tarafından ayin yapıldıktan sonra yola çıkmaktadır. Ayin esnasında tanrıya yalvarıp, duada bulunduktan sonra kızı kaçırarak olanlar kızın bulunduğu kabileye giderek kızı gizlice kaçırmaktadır. Ancak günümüzde bu durumun pek fazla söz konusu olmadığı görülmektedir.

4. Diğer inanç ve adetler

Kuzey Yakutlar'da, "Nimaat" adı verilen, her avcının avladığı hayvanın etinden etrafındakilere ve komşulara dağıtmak zorunda olduğu bir adet vardır. Öyle ki bazen avcıya sadece hayvanın kafası ve kürek kemiği kalmaktadır. Bu adet daha çok Uranghay Bölgesi'nde yaşayanlar için geçerlidir.⁸³

"Doluur" veya "Doruu" adı verilen kürek kemiği falına bakma adeti de mevcuttur.

Yakutlar'da ayrıca güneş (Isiah) bayramı vardır. Bu bayramda kımız çok kullanıldığı için kımız bayramı da denilmektedir. Bu bayrama Kamlar da katılmaktadır. Kımız içilecek bardaklar kayın ağacından yapılmaktadır. Bu günlerde güneşe dua edilmekte, iyi ve kötü ruhlara dualarda bulunulmaktadır. En yaşlı kimse kımız içerek duayı başlatmaktadır. Dualarda Tanrılara yalvarılmakta ve huzurlu olmaları için ruhlardan yardım istenilmektedir.⁸⁴

Yakutlar, ocak yaparken ve törenler yapmakta ve kurban kesmektedirler. Kurban edilen kurbanın kanı ocağa sürülmektedir. Bundan maksat, evi kötü ruhlardan korumaktır. Onlar ayrıca ocaktaki külün kıpırdamasının aileye yeni bir çocuğun katılacağına işaret olduğuna inanmaktadır.⁸⁵

c. Hakas Türkleri

Hakas Türkleri, Ruslar'ın misyonerlik faaliyetleri neticesinde Hıristiyanlaşmışlardır. Ancak Hakaslar, genel olarak Hıristiyan görünmekle birlikte "Geleneksel Türk Dini" inanışlarını da yaşatmaktadırlar.

c.1. Hakas Türklerinin Dini İnanışları

1. Tanrı İnancı

Hakas Türkleri, Tanrılarına "Çayan" adını vermektedir. Bu Tanrılar, yabancı tesirlerin de etkisiyle "Huday", "Çingizhan" gibi isimlerle ifade edilmiştir.

Hakaslar'da dokuz tane yaratıcı Tanrı bulunmaktadır. Bu Tanrıların en büyüğü "Çalbiras Çayan"dır. Bunun yanında diğer Tanrılar, yıldırım tanrısı "Küğürt Çayan", ışık tanrısı "Çaltırak Çayan", bereket tanrısı ve çocukların koruyucusu olan Tanrı "İmay Eçeyi"dır. Bunlarla birlikte alt dünyada yaşayan başlarında "Yerlik Han" ve "Çines Han"ın bulunduğu yedi Tanrı daha vardır.

83 Güngör, "Sahalar", s. 297.

84 Yua Vasiliyef'in Konferansından.

85 İnan, *Tarihte ve ...*, 66-68.

Bu Tanrılar, sürüngenleri, böcekleri, hastalıkları ve kamları yaratmaktadır. Onlara göre bu tanrıların görevi, insanları rahatsız etmektir.

2. Tabiat Kuvvetleriyle İlgili İnanışlar

“Yer-su” inancı, Hakas Türkleri’nde de mevcuttur. Hakaslar’da her şeyin bir ruhu bulunduğuna inanılmaktadır. Hakaslar; Sogol, Palmir, Akaya gibi dağları kutsal saymaktadır. Bu dağların efendisi de “Hubay Han”dır. Bu dağların hepsinin ruhu bulunduğuna inanılmakta bunlara kurban sunulmaktadır.

Hakaslar, orman hayvanlarını, dağların sahipleri olan ruhların malı olarak değerlendirmektedir. Onlar, dağ ruhlarının müziği çok sevdiğini söylemektedirler. Bu yüzden ona bol müzik çalarak, bol av ile ödüllendirileceklerini düşünmektedirler. Hakaslar, avı kutsal saymakta ve erkeklere has bir iş olarak değerlendirmektedir.

Hakaslar’ın tabiat hakkındaki inanışları, tarlada çalıştıkları ilk gün için yüzlerini yıkamamalarına da sebep olmaktadır. Bunu saadetin, mutluluğun kaybolmaması için yapmaktadırlar. Hatta tarlada çok ot olmasın diye bu dönemde karı-kocanın birlikte uyuması da sakıncalı görülmektedir.

Kayın ağacının Hakaslar için ayrı bir kutsallığı vardır. Bütün ibadetler ve saçılar bu ağacın altında yerine getirilmektedir. Kamlar da kayın ağacı olmadan törene katılmamaktadır.

Hakaslar alt, üst ve orta dünya şeklinde üç dünyanın olduğunu söylemektedir. Üst dünya Tanrıların, orta dünya insanların ve alt dünyanın da kötü ruhların mekanı olduğuna inanılmaktadır.

Orta dünyada yaşayan insanların etrafında ise periler bulunmaktadır. “Yer-su” iyeleri de orta dünyada bulunmaktadır. Alt ve üst, iyi ile kötü arasında daima bir mücadeleye olmakta ve insanlar bunlardan birini seçmek zorunda kalmaktadır.⁸⁶

c.2. Hakas Türklerinin İbadetleri, Gelenekleri ve Görenekleri

1. Kurban

Hakaslar’da kurban edilen hayvanlar at başta olmak üzere koyun, keçi ve sığırdır. Ancak dağ ruhlarına adanılan kurban ise üç yaşını doldurmuş beyaz koçtur. Bu ayine kadınlar katılmamaktadır. Kurban törenlerine herkes evinde hazırladığı rakısını getirmektedir. Kurban edilecek hayvanlar kurban için hazırlandıktan sonra Kam törene başlamaktadır.

Hakaslar, kurban kesmemektedir. Hayvanların karınlarını yarıp, yüreğini çıkarmak suretiyle öldürmektedir. Bu adetleri Moğollar’dan veya Türk olmayan Sibiryaya kavimlerinden öğrendikleri iddia edilmektedir. Hayvan kesilirken, kemiklerin kırılmamasına özen gösterilmektedir. Eğer kemik kırılacak olursa hayvan sahibinin mutsuz olacağına inanılmaktadır. Hayvanın kuyruk sokumu kesilip alınmaktadır; çünkü evde mutluluğun olması buna bağlıdır. Hayvanın leğen kemikleri de kadınlara verilmektedir.⁸⁷

86 Yıldırım, 83-86.

87 Butanayev Yakovleviç, “Hakaslar, I-II”, T.D.D. Kasım-Aralık 1995, s. 107-108.

Kurban boş alanlarda sunulmaktadır. Hakas Türkleri'nde kurban için tayin edilmiş belli bir zaman da söz konusu değildir.⁸⁸

2. Doğum

Hakaslar, dokuz erkek çocuk doğuran kadına büyük değer vermektedir. Hakas Türkleri'nde geleneksel kültürlerin sebep olduğu çok çocuk dikkat çekmektedir. Çocuk doğmadan önce bir takım kurallara uyulmaktadır. Öyleki çocuğun sırtında leke olmasın diye hamile kadınlar köpeği tekmelememektedir. Doğan erkek çocuğun göbek bağı bıçakla, kızın ki ise makasla kesilmektedir. Eğer göbek bağı taşla kesilirse çocuğun insafsız olacağına inanılmaktadır.

Çocuk "Ay yenisi" dönemde doğarsa mutlu olacağı, "Ay eskisi" dönemde doğarsa mutsuz olacağı söylenmektedir. Dolunay zamanında doğarsa ömrü uzun olacağına iki ay arasında doğarsa başarılı olacağına inanılmaktadır.⁸⁹ Doğan çocuğa eski adetlere göre ad verilmektedir. Çocuk ergenlik çağına geldiğinde Rusların idari baskısı sonucu vaftiz edilmekte ve Hıristiyan ismi almaktadır. Ancak bu isimler günlük hayatta kullanılmamaktadır.⁹⁰

3. Ölüm

Hakas Türkleri, ölülerini yüksek yerlere gömmektedir. Amaç tarıma elverişli toprakları ölülerden uzak tutmaktır. Mezar erkenden kazılmakta ve fazla derin olmamaktadır. Ölen kimsenin akrabaları törene katılmamakta ve diğer insanlar için de bu işlerle uğraşmak şeref sayılmaktadır. Ölen kimse Hıristiyan ise başı doğuya çevrilmekte, eğer geleneksel inanışa bağlı biri ise batıya çevrilmektedir.

Hakaslar, ölülere elbise giydirip tahta sandığa koymaktadır. Mezara ölünün giyecek ve değerli eşyaları da konulmaktadır. Ölü için gömüldükten sonra 3, 20, 40 ve 100 gün sonra anma törenleri ve ziyaretler düzenlenmektedir. Kırkuncu gün ölünün atı kesilmekte ve yenmekte, atın başı da mızrağa geçirilerek mezarın başına getirilmektedir.

Hakaslar ölen kişinin mezarı başında toplanmakta ve ateş yakmaktadırlar. Getirdikleri yemek ve içkiler de ateşe atılmaktadır. Böyle yapmakla ölen kimsenin günahlardan arınacağına ve yolunun aydınlanacağına inanılmaktadır.

Cenaze törenine kadınlar fazla katılmaktadır. Ölü gömüldükten sonra ölenin ruhu olan "kara ruh" evden dışarı çıkarılmaktadır. Daha sonra kam gelmekte, söndürülmüş ateşin etrafında sessizce beklenilmektedir. Ses yapılırsa kara ruhun içlerine gireceği düşünülmektedir. Kam burada ölen kimseyi taklit ederek herkesi etkilemektedir. Kam, kara ruhu tefe sürmekte; ata bindirerek o bölgeden uzaklaştırmaktadır. Hakas kamlarının cenaze töreni ise halkın törenlerinden farklıdır. Kamın cesedi evde bir gün bekletilmektedir. Yemek ve rakı hazırlanmaktadır. Daha sonra kamın cesedi bir tahta üzerine konmakta ve tah-

88 Radloff, *Sibirya'dan I*, 131.

89 Yıldırım, 86-88.

90 Aslyüce, *"Hakasya Ülkesi"*, s. 30.

ta, ceset kalktıktan sonra yakılmaktadır. Sonra ceset kefene sarılmakta, en iyi elbisesi giydirilerek ve gözleri doğuya bakacak şekilde mezara yerleştirilmektedir. Kamın ayağına da rakı, peynir ve at eğeri gibi şeyler konulmaktadır.⁹¹

W.Radloff da Hakaslar'ın yüzlerini parçalamadıklarını, cesedi üç kat sardıklarını ve ağladıklarını söylemektedir. Cesedin daha sonra ateşe atıldığını, bir yıl sonra da kemiklerin gömüldüğünü dile getirmekte ve belli zaman sonra da matem merasimi düzenlendiğini anlatmaktadır.⁹² Beltir ve Sagaylar'da ise daha farklı bir defin törenine rastlanmaktadır.

Hakaslar "Ölü Aşır"na büyük önem vermektedirler. Ölünün gömülmesini müteakip mezardan dönenlerin yıkanmasından sonra yemek yenilmekte ve içki içilmektedir. En yakın akrabaları ölü evinde üç gün misafir kalmaktadır. Bunlar geceleri uyumamakta, yemeklerden sonra ateşe yemek ve içki atmaktadırlar. Ölünün gömülmesinden yedi gün sonra aynı işlem tekrar yapılmaktadır.

4.Tun Bayramı:

Hakaslar baharın gelmesiyle birlikte bir tören yapmaktadırlar. Bu törenin amacı baharın gelişinin kutlanmasıdır. Haziran ayı içinde yapılan bu bayrama "Tun Bayramı" denilmektedir. Bu tören "sığır"la ilgili olduğundan halk arasında "İlk Sütün Bayramı" olarak da bilinmektedir. Tun bayramı, çiçeklerin açtığı, her tarafın yeşillendiği bir zamanda yapılmaktadır. Bu bayramda folklor oyunları düzenlenmekte, yemek ve içecekler hazırlanmaktadır. Bu tören, Yakutlar'da "Issiah Bayramı"nı, Tuvalar'da "Oba Kültü"nü, Eski Türkler'de ve günümüzdeki Türkler'de de "Nevruz Bayramı"nı andırmaktadır.⁹³

Sonuç

Türkler, ne kadar geniş bir alana yayılmış bulunursa bulunsun, hangi dinin etkisinde kalmış olursa olsun kendi kültürünü, kendi dini inanışlarını ve geleneklerini yaşatmışlardır. Altay ve Güney Sibiry Türkleri ile birlikte Balkanlar'daki ve dünyanın diğer bölgelerindeki bütün Türk topluluklarının inanışlarının Anadolu'daki inanışlar ile benzerlik göstermesi bunun bir tesadüf olmadığını, önceki inanış ve davranışların bir devamı olarak izah edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Çünkü coğrafi bölgesi ve dini inanışı ne olursa olsun bütün Türk boyları nüanslarda ve isimlendirmede farklılık gösterse de temelde aynı dini düşünce, duygu ve inanışlara sahiplerdir. Bu durum bize tüm Türk boylarının aynı kültürden geldiğini, aynı dini duygulara sahip olduğunu ve ortak bir paydada buluştuğunu göstermektedir.

91 Ashyüce, "Hakasya Ülkesi", s.30-32; Yıldırım, 88-89.

92 Bkz. Radloff, *Sibiryadan I*, 130-133.

93 İnan, *Tarihte ve ...*, 184-185; İlon Kıştimovo, 'İlk Sütün Bayramı', *Yesevi Dergisi*, Ekim 1995, s. 22.

Kuveykırlar

Sami KILIÇ*

ABSTRACT

Quakers. Originally known as the Society of Friends, the Quakers were founded in the 1640's by George Fox in England. This community was formed by men and women who were dissatisfied with the religious life of the various Reformed Churches. They emphasized an individual approach to religion, strict discipline, and the rejection of authoritarianism. They were oppressed because they would not attend the established worship, hold office, pay tithes, or bear arms. Due to these and other reasons they were fined, jailed, or even banished by English authorities. Quakers accentuated internal spiritual experiences rather than specific beliefs. They believed that they should get together in worship and wait until they were moved by the Holy Spirit. The society has authorized a considerable amount of freedom to its regional yearly meetings. The freedom has caused numerous worship and spiritual patterns. Differences of opinion among the Quakers over matters such as doctrine arose in the 19th century. The Quakers have always been a small group. Membership totalled about 300,000 in thirty countries at present.

KEYWORDS: George Fox, The Quakers, Society of Friends, Holy Spirit, Inner Light.

GİRİŞ

“Dindar Dostlar Cemiyeti”, “Dostlar Cemiyeti” ve “Gerçeğin Arkadaşları” olarak da isimlendirilen, Kuveykırlar, XVII. yüzyılda İngiltere’de George Fox tarafından kurulan bir Hıristiyan dini harekettir.¹ Kuveykırların ortaya çıkmadan önceki ve faaliyetlere başladıkları dönemin siyasi ve sosyal olaylarının kısa da olsa belirlenmesinin konuya katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

İngiltere, XVI. yüzyılın ikinci yarısı ve XVII. yüzyılın başlarından itibaren, çok sayıda savaşa katılmıştı.² Bunun yanında ülke genelinde gerek siyasi gerekse dini on üç büyük ayaklanma olmuştu. Savaşın ve savaş yıllarında tutulmuş olan paralı askerlerin devlete getirmiş olduğu büyük maddi külfet, halk-

* **Yrd. Doç. Dr.**, Fırat Ün. İlahiyat Fakültesi.

1 Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1997, s. 321; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya, 1998, s. 229;

2 Kuveykırlardan önce ve ortaya çıktıkları dönemlerde İngiltere’nin girmiş olduğu savaşlar şunlardır; 1586-1604 Armada Savaşı, 1618-48 Otuz Yıl Savaşları, 1621 Cezayir Savaşı, 1624-25 Fas Savaşı, 1635-37 Fas Savaşı, 1650-54 Portekiz Savaşı, 1652-55 Felemenk Deniz Savaşı, 1655-59 İspanyol Savaşı, 1655 Tunus Savaşı, 1663-67 Felemenk Deniz Savaşı, 1670 Cezayir Savaşı, 1672-79 Felemenk Savaşı, 1675-76 Trablus Savaşı, 1681-82 Cezayir Savaşı ve 1688-97 Augsburg Birliği Savaşı. Charles Tilly, *Avrupa’da Devrimler 1492-1992*, Çev. Özden Arıkan, İstanbul 1995, s. 158.

tan daha fazla vergi almak suretiyle karşılanmaya çalışılmıştı. Ayrıca devlet 1640'da yiyecek ve içecek maddelerine tüketim vergisi koymuştu. Savaşlar ve bunun beraberinde gelen ağır vergiler özellikle kırsalda yaşayan İngilizleri ekonomik yönden bitme noktasına getirmişti. Halk da bu memnuniyetsizliğini sık sık devlete karşı ayaklanma ile ortaya koyma yöntemini tercih etmişti.³

Kuveykurların ortaya çıktığı dönemden önce İngiltere'de önemli dini yenilikler olmuştu. 1517'de Martin Luther'in görüşlerini doksan beş madde halinde Wittenberg'deki kilise kapısına asmasıyla Almanya'da başlayan Protestan hareketi,⁴ Calvin vasıtasıyla kısa zamanda İngiltere'ye ulaşmış ve kendisine taraftar bulmuştu. Protestanlığın İngiltere'de resmîyet kazanması, 1534 yılında kralın da etkisi ile İngiliz kilisesinin Vatikan ile bağlarını koparmasıyla olmuştu. Bu olayla birlikte kilise, gelirlerini ve otoritesini devlete devretmek zorunda kalmıştı. Kilisenin devlet otoritesine girmesi din adamları arasında, zamanla kilisenin koyduğu ondalık vergi (tithe) de halk arasında bir takım huzursuzluklar meydana getirmişti. Ayrıca devletin Protestanları desteklemesi ülke içindeki Katolik unsurların sık sık ayaklanmasına sebep olmuştu.⁵

A. GEORGE FOX'UN HAYATI

Hareketin kurucusu George Fox, Leicestershire eyaletinin Fenny Drayton şehrinde Temmuz 1624 yılında doğdu. Babası Christopher Fox, annesi Mary Lago'dur. Dokumacı olan babası, çevresinde dindar bir Hıristiyan olarak bilinirdi. Fox, ilk din eğitimini koyu bir Protestan olan ailesinden almıştır. O, 11 yaşında iken doğruluk ve saflığı bildiğini, iyi bir dindar olmayı da bizzat Tanrının kendisine öğrettiğini ifade etmiştir. Çevresi onun papaz olmasını istemiş fakat o bir ayakkabı tamircisinin yanında çırak olarak çalışmıştır. Fox, 19 (1643) yaşına geldiğinde Tanrıdan kendisine, herkesten uzak durması ve kimseyle dost olmaması yönünde vahiy geldiğini iddia ederek tek başına münzevi bir hayat yaşamaya başlamıştır. O, bu vahyin kadın erkek herkese rehberlik edebilecek "iç aydınlık" işareti olduğunu idrak etmiştir. Fox, bu tarihten itibaren gösterişli ve konforlu yaşantıdan uzak durmuştur. 1643 tarihi aynı zamanda onun dini fikirlerinin oluşmaya başladığı dönemdir. Fox, yalnızlık ve Tanrıdan gelen seslerle dört yıl geçirdikten sonra, 1647 yılında vaaza başladı ve pek çok kişiyi etkiledi. Bunun üzerine Fox, bir pazar yerinde herkese kendi

- 3 H.LarryIngle, *First Among Friends George Fox and Creation of Quakerism*, New York 1996, s. VII, 3-5; Barry Levy, *Quakers and American Family: British Settlement in the Delaware Valley*, New York 1992, s. 5; Charles Tilly, a.e.g., s. 152-157.
- 4 G.R. Elton, *Reformation Europe 1517-1559*, Fontana 1963, s.15-16; Ekrem Sankçoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002, s. 365; Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005, s. 456; Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına göre Hıristiyanlık*, Ankara 1995, s. 130.
- 5 N.J.G. Pouns, *History of the English Parish: The Culture of Religion from Saint Augustine to Queen Victoria*, New York 2000, s. 239, 310; William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, Çev. Alaeddin Şenel, Ankara 2003, s. 494; Charles Seignobos, *Avrupa Kavimlerinin Mukayeseli Tarihi II*, Çev. Hüseyin Cahid Yalçın, İstanbul 1940, s. 294-298; Charles Tilly, a.g.e., s. 152-154, 171-175; G.R. Elton, a.g.e., s. 300-301.

görüşlerini ilan etti. Çevresindekiler tarafından liderliği ve din adamlığı kabul gördükten sonra “ev kiliseleri”nde çeşitli toplantılar düzenlemeye başladı. Çok etkili bir hatip olduğundan bir çok taraftar toplamayı başardı. Onun etkili vaazları ve arkadaşları sayesinde Kuveykırılar cemaati birkaç yıl içinde oluşmaya başladı. Bununla birlikte onun niyeti bir cemaat kurmak değil, Hıristiyanlığın özündeki saflık ve gerçekliğin prensiplerini ilan etmektir. Daha sonra o, kurduğu dini teşkilat ve önemli organizasyonlar ile güç kazanmaya başladı. O, izinsiz ibadet yaptırdığından, mahkemede şapkasını çıkartmadığından ve yemin etmediğinden dolayı kanunlara karşı geldiği gerekçesiyle sık sık tutuklandı ve hapse atıldı. 1650’de Derby, 1653’te Carlisle, 1654’te Londra, 1656’da Launceston, 1660 ve 1663’te Lancaster, 1666’da Scarborough ve 1674’te Worcester’da hapse konulan Fox, tutukluluk yıllarında düşüncelerini yazıya aktarma fırsatı bulmuştu. Fox, 1669 yılında, soylu bir aileye mensup ve cemaate ilk katılanlardan, bayan Margaret Fell ile evlendi. O, 1671’de Atlantik okyanusunda bir ada olan Barbados’a oradan da Amerika’ya gitmiştir. Orada İngilizlerin yoğun yaşadığı bölgelerde iki yıl boyunca fikirlerini yaymaya çalışmıştır. Amerika’dan döndükten sonra 1677 ile 1684 yılları arasında Hollanda’da öğretilerini yaymak için toplantılar düzenlemiştir. Hayatının son yıllarını İngilterede geçirmiş ve 13 Ocak 1691’de Londra’da ölmüştür.⁶

B. TARİHİ GELİŞİMİ

Kuveykır ismi, George Fox’un, Tanrı hakkında kötü söz sarf ettiği gerekçesiyle çıkarıldığı Dery’deki ilk mahkemesinde, Tanrı kelimesini titreyerek söylemesi nedeniyle mahkeme yargıcının Fox’u ve onun takipçilerini Kuveykırılar (Titreyenler) olarak tanımlamasıyla ortaya çıkmıştır. Cemaat, tarihi süreç içerisinde yukarıda belirttiğimiz farklı isimleri kullanmakla birlikte daha çok Kuveykırılar ve Dindar Dostlar Cemiyeti olarak bilinmektedirler.⁷

XVII. yüzyılda İngiltere’nin en önemli dini olaylarından birisi Kuveykırılıkların ortaya çıkmasıdır. Aslında cemaat, XVI. yüzyılda Martin Luther ile başlayan Reform hareketlerinin yeterli başarıyı yakalayamadığını düşünen ve Protestan Kilisesi’nin bir takım görüşlerinden memnun olmayan kişiler tarafından kurulmuştur. Bunlar, Martin ve taraftarlarının Hıristiyanlığın orijinal sadeliğini yakalayamadığını ve papazlık sistemini tam manasıyla düzeltmediği düşüncesinde idi. Onların asıl amacı papazlık da dâhil dinde sıkı disiplin ve otoritenin yerine bireysel yaklaşımların ön plana çıkarılması idi. Bu düşüncede

6 Isaac Sharpless, “Fox, George”, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia Of Religious Knowledge C.IV*, (Ed. George William Gilmore), Michigan 1954, s. 348-349; Steven Fannig, *Mystics of the Christian Tradition*, New York 2001, s. 179-180; H. Larry Ingle, *a.g.e.*, s. 18-27, 70-71, 207.

7 Isaac Sharpless, “Friends, Society of”, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia Of Religious Knowledge C.IV*, (Ed. George William Gilmore), Michigan 1954, s. 393; Jack De Bellis, *The John Updike Encyclopedia*, Westport, USA 2000, s. 354.

olan kişilerde Fox'un görüşleri etkili olmaya başlamıştı. Zira o, kişinin papaz ve ayinden uzak olarak direk Tanrı ile temasa geçmesi gerektiğine inanmış ve bunu da diğer insanlara yaymakla yükümlü saymıştı.⁸

Fox'un görüşlerini pazar yerinde açıklaması önemli bir ayrıntıdır. Zira yukarıda belirttiğimiz gibi bu dönemde İngiltere vatandaşları hem kiliseye hem de sivil mahkemelere gelirlerinin yüzde onunu vermek zorundaydı. Her iki vergi de halk arasında bir takım rahatsızlıklar meydana getirmişti. Fox'un düşüncesinde ise ne kiliseye ne de devlete vergi vermek diye bir şey yoktu. Fox'un bu uygulaması pazar yerindeki vergiler yüzünden geliri azalan başta esnafı sonra da halkı hedef kitle olarak seçtiğini göstermektedir.⁹

Fox'un görüşleri, savaşlar ve ağır vergiler nedeniyle bunalmış olan halk arasında kısa zamanda taraftar toplamıştı. Dine getirdiği sadeliğin yanında onun, savaşa karşı olması, vergi vermeyi reddetmesi gibi düşünceleri halk arasında beğenileyle karşılanmıştı. Bunun yanında onun fikirleri sadece halk tabakasında değil, kraliyet ailesinin ileri gelenleri, bazı papazlar ve toplumda ileri gelen entelektüeller tarafından da ilgi görmüştü. Böylece 1647 yılından itibaren cemaat oluşmaya başlamıştı. Topluluğa katılan ilk kadın üye, Elizabeth Hooton (1600-1672), Fox'tan sonra cemaatin en önemli şahsiyeti ve ilk vaizcisi olmuştu. Cemaatin vaiz sayısı 1653 yılında yirmi beş iken, 1655'te altmış kişiye ulaşmıştı. Bu vaizlerden bazıları; Francis Hogwill, John Audland, Samuel Fisber, George Bishop, Richard Hubberthorn, William Ames, Anthony Pearson ve John Crook'tu. Bir bakıma Kuveykırların liderleri konumunda olan bu kişiler 1656 yılından itibaren Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde; hatta Asya'da, Afrika'da ve Amerika'da cemaate taraftar kazandırmak için yoğun faaliyet gösterdiler. Cemaat üyelerinin Amerika'ya ilk gelişleri Mary Fisher ve Anne Austin tarafından olmuştu. Fakat onlar burada istedikleri başarıyı sağlayamamışlardı. Zira tehlikeli ve sapık görüşlere sahip oldukları gerekçesiyle önce gemide, akabinde de bir hafta hapiste tutulduktan sonra İngiltere'ye geri gönderilmişlerdi. Daha sonra Amerika'ya yapılan geziler sayesinde New York, New Jersey, Maryland, Virginia ve Carolinas'ta az da olsa cemaate üye kazandırılmıştı. Amerika'ya yapılan seyahatler esnasında olsa gerek 1661'de - bu güne kadar devam eden- yıllık toplantıları, Amerika'nın kuzeydoğusunda bulunan Rhode Island'da kararlaştırılmıştı. Topluluğa İskoçya'nın önemli ailelerinden Robert Barclay ve Kral Stuart'ın yakın akrabası ve meşhur şair olan William Penn katıldı. Bunların da katılımıyla Kuveykırlar daha da güçlenmişti. 1680 yılında Kuveykırların İngiltere'deki mensupları yaklaşık 66.000'e ulaşmıştı.¹⁰

8 George Park Fisher, *History of The Christian Church*, London 1913, s. 490-491; H. Larry Ingle, a.g.e., s. 7, 16-17; Isaac Sharpless, "Fox, George", s. 348-349.

9 N.J.G. Pouns, *History of the English Parish: The Culture of Religion from Saint Augustine to Queen Victoria*, New York, 2000, s. 239, 310; H. Larry Ingle, a.g.e., s. 29-30.

10 Isaac Sharpless, "Friends, Society of", s. 393-394; Isaac Sharpless, "Fox, George", s. 348-349; <http://www.rootsweb.com/nwa/hooton.html> (01.12.2005).

Kuveykılar, devlet tarafından resmen tanınan kiliselerde ibadet etmemelerinden, devlet memurluğu yapmamalarından, kilise vergisi ve diğer vergileri ödememelerinden, askere katılmamalarından ve mahkemede yemin etmemelerinden dolayı İngiltere’de 1650’den 1689 yılına kadar zulme uğradılar, hapse atıldılar ve sürgün edildiler. Bunların hiç biri ölüm cezası almamış, ancak hapiste oldukça kötü muamele görmüşlerdi. Bahsettiğimiz tarihler arasında 14.000 Kuveykır, mahkeme tarafından suçlu bulunmuş ve hapse atılmıştı. Bunlardan aralarında ilk vaizlerin de bulunduğu, 369 kişi hapisteki kötü şartlar nedeniyle hayatını kaybetmişti.¹¹

İngiltere’de baskıların artması üzerine Kuveykılar 1660 yılından itibaren William Penn’in de yardımıyla, üyelerinin az da olsa bulunduğu, Amerika’ya göç etmeye başladılar. Önceden belirtildiği gibi Fox’un 1671-1673 yılları arasında Amerika’ya yaptığı gezi sayesinde Kuveykırların buradaki sayısında belli ölçüde bir artış olmuştu. Daha sonra 1682’de gelen kalabalık Kuveykır topluluğu Pennsylvania’yı kurmuşlar ve New Jersey’de önemli üyeleri oluşmuştu. 1690’da Amerika’da yaklaşık 10.000, 1702’de ise yaklaşık 20.000 Kuveykırın bulunduğu tahmin edilmekteydi.¹²

Fox’un ölümünden (1691) sonra cemaat içinde bir takım fikir ayrılıkları görülmeye başladı. İlk fikir ayrılığı 1692 yılında Amerika’da ortaya çıktı. Topluluğun ileri gelenlerinden olan İskoçyalı George Keith (1630-1716), bir takım konularda Kuveykırların ileri gelenleri ile ters düşünce “Keithciler” (Keithites) veya “Hıristiyan Kuveykılar” (Christian Quakers) diye isimlendirilen cemaati kurdu ve başkanı oldu. Aslında Presbiteryen papazı olarak yetiştirilen Keith, soylu ailelerin çocuklarına özel öğretmenlik ve papazlık yaptığı yıllarda (1664) Kuveykırlara katıldı. George Fox ve William Penn ile samimi dost olan Keith, diğer cemaat üyeleri gibi İngiltere’de vaaz ettiği yıllarda çok defa tutuklandı. 1685 yılında Amerika’ya göç etti. New Jersey’de bir süre tapu görevlisi olarak çalıştıktan sonra Philadelphia’da 1689 yılında kurduğu cemaat okulunda müdürlük yaptı. Bir çok eyaleti dolaşarak Amerika’da Kuveykırların üye sayısının artmasında büyük katkıya sahip olan Keith, 1694’te İngiltere’ye döndüğünde, cemaatin lideri konumunda olan William Penn tarafından Kuveykır inançlarından dönmekle itham edildi ve 1695 yılındaki yıllık toplantıda cemaatten kovuldu. Keith, beş yıl Barbados Adası’ndaki Turners Hall’de vaizlik yaptıktan sonra 1700’de İngiliz Anglikan Kilisesine katıldı. Keith cemaat içindeki papazların en bilgilisi olarak tanımlanmakla birlikte sadece birkaç yüz Kuveykır üzerinde etkili olabiliyordu.¹³

11 William Gibson, *Church of England 1688-1832*, London, 2000, s. 86,90,98,201-202; Isaac Sharpless, “Friends, Society of”, s. 394; Steven Fannig, *a.g.e.*, s. 181.

12 Jack De Bellis, *John Updike Encyclopedia*, Westport 2000, s. 354, 394; H. Larry Ingle, *a.g.e.*, s. 116-118; Barry Levy, *a.g.e.*, s. 5-8.

13 B. Bossert, “Keith, George” *The New Schaff-Herzog Encyclopedia Of Religious Knowledge C. VI*, (Ed. George William Gilmore), Michigan 1954, s. 307.

Kuveykurlar arasında ikinci fikir ayrılığı ve ilk büyük kopma 1827 yılında Philadelphia'da yaşandı. Amerika'daki Kuveykurların önemli papazlarından olan Elias Hicks (1748-1830), Kuveykurların katı prensiplerine, Kutsal Kitap'ın ve tarihsel İsa'nın otoritesine itiraz ederek ayrı bir grup kurdu. Bu fikir mensupları ilk başta "Hicks taraftarları" (Hicksites) daha sonra "Ortodoks Dostlar" (Orthodox Friends) olarak isimlendirilmişlerdi. Hicks'in fikirleri, cemaatin katı formalite ve disiplinine bir takım kolaylıklar getirilmesini öngördüğünden dolayı, özellikle Amerika'daki Kuveykurların tamamına yakınında kabul görmüştü. Özellikle 1827'den sonra yapılan üç yıllık toplantıda Hicks taraftarları cemaat içinde çoğunlukta idi. İngiltere'de yaşayanların çoğunluğu ise geleneksel Kuveykır prensiplerine bağlı kalmıştı. Fakat Kuveykır üyelerinin çoğunluğunun Amerika'da bulunması toplulukta Hicks taraftarlarının çoğunlukta olmasını sağlamıştı. Fakat 1840 yılından itibaren Ortodoks Dostlar arasında, Hicks'in görüşlerine tepki olarak, Joseph John Gurney tarafından başlatılan bir hareket ortaya çıktı. Bunlara "Gurney Hareketi" (Gurneyite Movement) ismi verilmiştir. Diğer taraftan yine Amerika'daki Ortodoks Dostlar arasında "Wilbur Taraftarları" (Wilburite) diye isimlendirilen ve John Wilbur tarafından kurulan başka bir hareket ortaya çıktı. Fakat bu hareket Gurney Hareketi kadar başarılı olamamıştı. İngiltere'de yaşayan Kuveykurlarda ise dikkate değer herhangi bir kopma ve fikir ayrılığı görülmemiştir. Bu ülkedeki Kuveykurlar, kurdukları "Yetişkinler Okulu" sayesinde üyelerini bir arada tutmayı başarmışlardır.¹⁴

C. İNANÇLARI

Başlangıçtan itibaren Kuveykurlar, Hıristiyanlığı, ilk dönemde olduğu gibi, hiçbir aracı ve resmi ayin olmaksızın basit ve sade bir şekilde yaşamayı ve sükûnet halinde iken Tanrı ile temas kurmayı inanç olarak kabul etmişlerdir. Belirli inançlardan ziyade, mistik tecrübelerle önem veren Kuveykurlar, ibadette beraber bağlantı kurma prensibine ve Kutsal Ruh tarafından harekete geçirilinceye kadar beklenmesi gerektiğine inanmışlardır. Kutsal Ruh tarafından konuşturulabilen herkes onlara göre harekete geçirilmiş sayılır. Bu yüzden onlar, Tanrının herkese bu ruha ulaşmak için "iç aydınlık" verdiğini kabul ettiklerinden, kilisede görevli rahibe ihtiyaçlarının olmadığını savunurlar. Bu manada Kuveykurlar, Baba ve Oğul'u inkâr etmemekle birlikte dinde otorite olarak sadece Kutsal Ruh'u kabul etmişlerdir. Kuveykurlar, ilk kilisenin dışındaki kiliselerin, hatta Kutsal Kitap'ın otoritesini kabul etmedikleri gibi kredo ve sakramentleri de kabul etmezler. Bu manada hemen hemen bütün Hıristiyan mezheplerince kabul edilen vaftiz ve komünyon ayinleri Kuveykurlarda görülmez. Onlar, diğer Hıristiyan mezheplerinde yapılan ibadetlerde maddeciliğe

14 Isaac Sharpless, "Friends, Society of", s. 394-395; Amelia Mott Gummere, *Witchcraft and Quakerism: A Study in Social History*, <http://www.strecorsoc.org/gummere/ch02.html>, docs/fracture.html 10.11.2005; *A Short History of Conservative Friends*, Indiana 1992, <http://www.snowcamp.org/shocf/shocf.html> 10.11.2005.

önem verildiğini, bunun da Hıristiyanlığın ruhi yapısına uymadığını savunurlar. Onlar için en önemli ibadet, toplu halde sessizce düşünceye dalmak ve Kutsal Ruh'un ilhamını beklemektir. Herhangi bir müziğin çalınmadığı ve herhangi bir metnin okunmadığı bu esnada her cemaat mensubu vicdan muhasebesi yapar ve geçmiş günahlarının ve hatalarının affı için dua eder. Ayrıca bu toplu ibadette meditasyon yöntemine benzer uygulama da vardır. Her katılımcı İncil'den bazı ayetleri ve öğüt verici duaları içinden devamlı tekrar eder. Böylece katılımcıların zihninde yeni kavramlar, ruhunda da yeni aydınlanmalar gelişerek Tanrı ile irtibata geçileceğine ve böylece huzur bulunulacağına inanılır.¹⁵ Toplu halde ibadet yaptıkları yere "Toplanma Evi" (Meeting House) denilmektedir. Onlar Tanrı'nın yüksek kulelerde, görkemli kilise binalarında değil, her yerde ve özellikle de insanların kalplerinde bulunduğu inandıkları için ibadethaneleri basit ve sade yapıdadır. İbadet evlerinde çan ve herhangi bir ikon bulunmaz. Genel olarak ibadet esnasında erkekler siyah elbise ve şapka giyerler, kadınlar ise gri bere (ibadet şapkası) takarlar. Bazı Kuveycir gruplarında kadın erkek karışık olarak, bazılarında ise erkekler ve kadınlar ayrı oturarak ibadet yaparlar.¹⁶

Kuveycirler, dini hayatlarında olduğu gibi sosyal hayatlarında da İsa'yı örnek aldıkları için, giyimde, yiyecekte, davranışta ve konuşmada basitliğe ve sadeliğe önem verirler, lüks yaşantıdan uzak dururlar. Evlilik merasimleri bile basit bir törenle olur. Kuveycir aydınlık öğretisi ve bütün sosyal sınıfların eşitliği inancından dolayı cemaat üyeleri, düz konuşmada daha resmi "siz" yerine "sen" tabirini kullanırlar ve kimseye selâm vermezler. Kuveycir tüccarları, pazarlığın gerçeğin ayarlanabilir olduğunu gösterdiği için alışverişte pazarlığı kabul etmezler. Onların en belirgin özelliklerinden birisi de insani yardım faaliyetlerine büyük önem vermeleridir. Bu nedenle çevrelerinde dürüst ve yardımsever olarak tanınırlar. Onlar, örgütlü ve devlet tarafından kabul edilmiş kiliseyi reddettikleri için, kilise vergisi ödemeyi, kabul etmezler. Kuveycirler, Kutsal Kitap'taki, "yemin etme" ve "kötü olan birine direnme (karşı koyma)" gibi, ifadelere harfi harfine uyarlar. Her ne surette olursa olsun insan öldürmeye karşı olduklarından ve Kutsal Ruh'un otoritesinden başka bir otorite tanımadıklarından dolayı askere gitmezler, herhangi bir savaşa katılmaya karşı çıkarlar ve mahkemelerde yemin etmeyi reddederler. Kuveycirler, dünyada

15 Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Konya 2004, s. 206; C. A. Beckwith, "Mysticism", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia Of Religious Knowledge C. VIII*, (Ed. George William Gilmore), Michigan 1954, s. 72; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *a.g.e.*, s. 321-322; Isaac Sharpless, "Friends, Society of", s. 395; Ekrem Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, s. 393; Sinasi Gündüz, *a.g.e.*, s. 229; George Park Fisher, *a.g.e.*, s. 491-493.

16 Hugh Barbour, "The Meeting: The Nurturing Ground of Quakerism", *The Three M's of Quakerism Meeting. Message.Mission*, Indiana 1971, s. 1-2; William E. Barton, "The Mission of Quakers", *The Three M's of Quakerism Meeting. Message.Mission*, Indiana 1971, s. 49; Scott Russell Sanders, *The Force of Spirit*, Boston 2000, s. 151-156; Murial Bishop Summers, "One Quaker's Perspective", *Spirituality and Ageing*, Editör Albert Jewell, London 1999, s. 48-51; Steven Fannig, *a.g.e.*, s. 180-181.

barışı savunan, irksal eşitliği, hapishanelerin ıslah edilmesi ve akıl hastalarını tedavi yönteminin iyileştirmesi yönündeki bütün faaliyetlere destek verirler. Ayrıca onlar ortaya çıkışlarından itibaren köleliğe ve köle ticaretine karşı çıkmışlar, bu nedenle hiçbir Kuveykır bir köleye sahip olmamıştır. Köleliğin devam ettiği dönemlerde bazı Kuveykırılar, köle sahipleri arasında yaşayamayacakları için köleliğin yoğun olduğu yörelerden kuzeybatı bölgesine göç etmişler ve köleler arasında Hıristiyanlığı yaymada ısrarcı olmuşlardır. Diğer Din mensuplarına hoşgörü ile bakan topluluk üyeleri, Hıristiyan olmayanları dost (friend) saymazlar ve cemaat dışından evlenmezler.¹⁷

D. TEŞKİLAT YAPISI VE FAALİYETLERİ

Basit ve gevşek bir teşkilat yapısına sahip olan Kuveykırın, uluslararası teşkilatı "The Friends World Committee for Consultation" (Dünya Dostlar İstişare Komitesi) dır. Bu teşkilat vasıtasıyla yılda bir defa istişare toplantısı yapmaktadırlar. Bu yıllık toplantıların amacı, yayım, ziyaret ve konferanslar vasıtasıyla grubun tanıtımına katkı sağlamaktır. Bu teşkilat 1939 yılında İngiltere'de Birmingham'da kurulmuştur. "Five Years Meeting of Friends" (Dostların Beş Yıllık Toplantısı), "Friends General Conference" (Dostların Genel Toplantısı) ve "Association of Evangelical Friends"i (Evangelikal Dostlar Birliği) içine alan örgütler son yıllarda kurulmuştur. Bu teşkilatlar, cemaat üyelerinin hem bireysel hem de kolektif kariyerlerini geliştirmek amacıyla kurulmuştur. Günümüzde topluluk, Ekümenik Kiliseler Birliği üyesidir.¹⁸

Kuveykır teşkilat yapısının görevi, cemaat üyelerinin toplantılarını, eğitim ve misyonerlik faaliyetlerini düzene koymaktır. Kuveykır teşkilatlarının düzenlediği en önemli faaliyet, ibadet ve istişare amaçlı aylık, üç aylık ve yıllık toplantılar yapmaktır. İlk önce 1655 yılında kararlaştırılan aylık toplantılar, genel anlamda mahalli niteliktedir ve bu toplantılarda üç aylık toplantılara katılacak olanlar belirlenir. Üç aylık toplantılar aylık toplantılara nazaran daha geniş kapsamlı ve ulusal boyuttadır; bu toplantılarda yıllık toplantılara katılacak kişiler seçilir. Her ülkeden üç aylık toplantılarda belirlenen katılımcılar tarafından gerçekleştirilen yıllık toplantılar, uluslararası bir toplantıdır. Yıllık toplantıların ilki, İngiltere hükümetinin itirazına rağmen 1661 yılında New England'daki Rhode Island'da, 1669'da İrlanda'da, 1672'de Maryland'da, 1677'de Hollanda'da yapılmıştır. Bu toplantılarda bütün doktrinsel ve idarî problemler ele alınır ve karara bağlanır. Bütün toplantılar sistemli

17 Barrington Dunbar, "Friends Response to Racism in the United States" *The Three M's of Quakerism Meeting. Message.Mission*, Indiana 1971, s. 57 vd; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 322; Isaac Sharpless, "Friends, Society of", s. 394-396; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 393; John W. Clark, "Indians of North America, Missions to the", *The New Schaff-Herzog Encyclopedia Of Religious Knowledge C. V.* (Ed. George William Gilmore), Michigan 1954, s. 481; Scott Russell Sanders, a.g.e., s. 154-155; Barry Levy, a.g.e., s. 16-19, 59-60. 18 Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 394; Blair Bradburg, "Organizational Structure", *The Quakers-Society of Friends*, <http://www.cdli.ca/wking/blair/organ.htm>, 15.12.2005.

olarak yapılır ve bir yazıcı tarafından kayda alınır. Toplantılarda gerektiğinde “toplantı başkanı” atanabilir. Fakat bu, toplantı başkanından ziyade görevli konumundadır. Bütün katılımcılar sessizce bekledikten bir zaman sonra yazıcı, üyelerin kendisine verdikleri ve çözüme kavuşturmak istedikleri problemlerini gruba açıklar. Konu hakkında bütün katılımcılar fikirlerini açıkça ifade etme hakkına sahiptir. Tartışmalar, çoğunluk belli bir fikir birliğine varıncaya kadar devam eder. Toplantı sonunda herhangi bir oylama yapılmaz. Görüşlerde bir ayrılık olması halinde toplantı başkanı katılımcıların çoğunluğunun görüşünü “toplantının genel görüşü” olarak belirler. Bunun yanında yıllık toplantılar, katılımcılara önemli sayılabilecek özgürlükler vermesi, Kuveykurlar arasında çok sayıda farklı grupların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.¹⁹

Kuveykır organizasyonlarının önemli faaliyet alanlarından birisi misyonerlik çalışmalarıdır. Kuveykurlar, ortaya çıkışlarından itibaren fikirlerini yaymak için yoğun misyonerlik faaliyetine girişmişlerdi. Özellikle Fox’un başlattığı bu gelenek, sonraki dönemlerde kurumsal bir yapı kazanmıştır. İngiltere’deki Kuveykurlar kendilerine ait bir misyoner teşkilatı kurmuşlar (Friends’ Missionary Society) ve bu teşkilat 1866 yılında Hindistan’da ilk çalışmasını başlatmıştır. Aynı yıl Çin çalışma kapsamına dahil edilmiş, 1867 yılında Madakasgar’da, 1869 yılında Suriye’de ve 1896 yılında da Srilanka’da çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Şu anda bu bölgelerde yaklaşık yüz misyoner, faaliyetlerini sürdürmektedir. Amerikalı Kuveykurların, Alaska, Meksika, Küba, Jamaika, Japonya ve Doğu Afrika’da misyoner teşkilatları vardır. Bu teşkilatlar, 1871 yılında kurulmuştur ve yaklaşık doksan kadar misyoner çalıştırmaktadır. Bütün misyoner teşkilatları “Amerikan Dostlar Dış Misyonerlik Kurulu” (American Friends’ Board of Foreign Missions) tarafından idare edilir.²⁰

Kuveykurların önemle üzerinde durdukları faaliyetlerden birisi de eğitimidir. Eğitim faaliyetlerine önem vermeleri ve okullar kurmaları William Penn sayesinde olmuştur. Onlar, okullarının yüksek kalitesiyle bilinen bir gruptur. Okullarda verdikleri eğitim kalitesini kendi görüşlerini yaymak için basamak olarak kullanan Kuveykurların, İngiltere ve Amerika’da önemli eğitim kurumları bulunmaktadır. Bu okullar genellikle ilköğretim ve lise düzeyinde eğitim vermektedir.²¹

Kuveykurlar, Hıristiyan ülkelerde olduğu gibi Hıristiyan olmayan ülkelerde de misyonerlik faaliyeti yapmaları sayesinde, üye sayılarında günden güne artış görülmesine rağmen büyük bir cemaat olma özelliği kazanamamıştır. 1968 yılında yaklaşık 200.000 taraftarı olduğu bilinen cemaatin günümüzde

19 H. Larry Ingle, *a.g.e.*, s. 151-152, 249, 281-182; Isaac Sharpless, “Friends, Society of”, s. 396.

20 H. Jeffs, “Lay Preaching”, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia Of Religious Knowledge C. XII*, (Ed. George William Gilmore), Michigan 1954, s.557; Isaac Sharpless, “Friends, Society of”, s. 395.

21 Isaac Sharpless, “Friends, Society of”, s. 396; H. Larry Ingle, *a.g.e.*, s. 107.

yaklaşık olarak 300.000 üyesi olduğu tahmin edilmektedir. Otuz ülkede mensubu bulunan Cemaatin büyük çoğunluğu Amerika'da yaşamaktadır. Bu ülkede yaklaşık 117.000 üyesi ve 1100 cemaati bulunmaktadır. Afrika'da toplam 39000, İngiltere ve İrlanda'da ise yaklaşık 20000 taraftarı bulunan topluluğun, Kanada, Japonya, Çin, Hindistan, İsveç, Norveç, İsviçre, Danimarka, Fransa, Almanya, Hollanda, Avustralya ve Yeni Zelanda'da, az da olsa, üyeleri bulunmaktadır.²²

SONUÇ

Kuveykırların teşekkülünde dini anlamda, ilk dönemki Hıristiyanlar gibi basit ve sade bir dini hayat yaşama anlayışının, siyasi olarak da XVII. yüzyılda İngiltere'de ortaya çıkan bir takım iç ve dış karışıklıkların etki ettiği görülmektedir. Birçok Hıristiyan grubu gibi misyonerlik faaliyetine önem veren Kuveykırlar, sadece Kutsal Ruh'un otoritesini tanıyıp, kilise, papaz ve Kutsal Kitap'ın otoritesini kabul etmemelerinin yanı sıra, vaftiz ve komünyon ayinlerine de yer vermemekle diğer Hıristiyan mezhep ve cemaatlerinden farklı bir durum sergilemektedirler. Diğer taraftan Kuveykırlar, ayin olarak toplantılarında sessizlik halinde, Kutsal Ruh'un ilham ettiği "iç aydınlık" vasıtasıyla, Tanrı ile temas kurmayı esas almalarıyla mistik bir dinî hareket özelliği göstermektedirler.

Siyasi otorite tarafından desteklenen veya faaliyetlerine müdahale edilmeyen dini grupların güçlendiği ve taraftar sayısında belli bir artış olduğu bilinen bir gerçektir. Buna karşın fikirleri ne kadar mükemmel olursa olsun siyasi otoritenin tepkisini çeken grupların ise genelde pek fazla gelişme imkânı bulamadıkları görülmektedir. Bu manada dinî hayatlarında olduğu gibi sosyal yaşantılarında da sadelik, dürüstlük ve yardımlaşmaya önem vermeleriyle Kuveykırların güçlü bir grup olması beklenirken, vergi ödememeleri, askere gitmemeleri ve mahkemelerde yemin etmemeleriyle daima siyasi otoriteyle çatışmışlar ve küçük bir marjinal grup olarak kalmışlardır.

22 Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *a.g.e.*, s. 322; Ekrem Sankıoğlu, *a.g.e.*, s.394; Blair Bradburg, "Organizational Structure", *The Quakers-Society of Friends*, <http://www.cdli.ca/wking/blair/organ.htm>, 15.12.2005.

Çin'de Yasaklanan Kült: Falun Gong Üzerine

Meryem ABDULKERİM*

ABSTRACT

About the Banned Falun Gong Cult in China. In this paper I want to discuss the Falun Gong, which combines slow meditative exercises with the founder Li Hongzhi's homespun philosophy and teachings loosely drawn from Buddhism and Taoism. Falun Gong popped out of China's rapidly changing society of the past decade. Falun Gong's founder Li Hongzhi is known as "Living Buddha" to his devotees. Falun Gong has organized as a unique political force in China and internationally. It shocked the communist leaders when it organized ten thousand demonstrators in front of the residential quarters of China's rulers. Falun Gong formerly registered under China's Sports Administration, was banned in 1999. It is hard to tell how many people followed Falun Gong, but it can be safely assumed that at its peak there must have been at least 200 million followers. Nevertheless, the successful expansion of the sect illustrates the spiritual vacuum in modern China.

KEYWORDS: Falun Gong, Li Hongzhi, Buddhism, Taoism, Meditative Exercises, China.

Giriş

Falun Gong son on sene içerisinde Çin'deki¹ gelişmelere paralel olarak ortaya çıkmış bir kültürdür. Geçen senelerde Çin'de sosyalist ekonomiden pazar

* **Yüksek Lisans Öğrencisi**, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

1 Resmi adı Çin Halk Cumhuriyeti (People's Republic of China) olup, 1949 yılında kurulmuştur. 2005 yılı nüfusu 1milyar 300 milyon civarındadır. Ülkenin yüzölçümü 9.563.960 km²'dir. Dünya yüzölçümünün 1/12'sini oluşturan Çin Halk Cumhuriyetinde dünya nüfusunun 1/5'i, Asya nüfusunun %35'i yaşamaktadır. Ülke nüfusunun %93.3'ü Çinlidir ve geri kalan yüzde 6.7'lik kısmı ise Zuanklar (Zhuangzu), Uygurlar, Huylar, Yiler, Tibetliler, Maoylar, Mançurlar, Mongollar, Buyiler, Koreliler ve diğer daha küçük milletler oluşturur. Din itibarıyla resmen ateist görünmelerine rağmen geleneksel olarak halk Konfüçyanizm, Taoizm ve Budizm taraftarıdır. Nüfusun %3'ü Müslüman ve %2'si de Hıristiyandır. Okur yazarlık oranı %72'nin üstünde olup, Çince'nin yanında Kontonezce, Wuca, Minbeyece, Minanca, Xiangca, Gaca, Uygurca ve diğer azınlık diller konuşulur. Devlet Komünist sistemle yönetilmekte olup, esas otorite Komünist Parti'nin en üst seviyesindeki 7 üyede toplanmıştır. Çin Komünist Partisi 1921'de kurulmuştur. 28 senelik mücadeleden sonra Çin'i yöneten Milliyetçi Çin Parti'sinden iktidarı ele geçirerek 1949 yılında bütün Çin'e hakim olmuştur. Bu zaman zarfından başlayarak Mao'un ölümüne kadar Çin'de dinlere karşı katı bir müca-

ekonomisine geçiş sürecinde gayet büyük ilerlemeler meydana geldi. Devlet serbest ekonomiye geçti, ekonominin serbest bırakılması onun dev adımlarla büyümesine neden oldu. Bu şekildeki ilerlemeler, ekonomi, özgürlük ve insan haklarını savunan insanlara göre olumlu sonuçlar doğurdu. Bununla beraber bazı ağır problemler de meydana geldi: Bazı insanlar zengin oldu, bazıları olamadı veya daha fakirleşti, köylü kesim bu ilerlemeden şehirliler kadar nasibini alamadı. Ekonomideki değişimler sonucunda şehirlerde işsizlik daha da arttı. Yaşlı insanlar gençlerin sahip olduğu imkanlara sahip olamadı. Bazıları fakirlik ve yabancı kültürler karşısında hayal kırıklığına uğradı. Ferdi ve toplumsal stresler çoğaldı. Halbuki burada bir ruhi açlık mevcut idi. İnsanlar tabiatla ve öldükten sonraki hayatla irtibat kurmayı düşünüyordu. Bu konuda Falun Gong Hıristiyanlığa göre Çinlileri daha çok tatmin edebildi. Çünkü Hıristiyan inancı ve kültürü Çinlilere yabancıydı. Ama Taoizm ve Budizm'den kaynak alarak ortaya koyulan Falun Gong, inanç öğretilerini eski sisteme göre daha ikna edici ve modern bir lisanda anlattığı için en kısa zamanda çok sayıda taraftar buldu.²

Falun Gong 1992 yılında Çin Devlet Spor Kurumu tarafından yasal olarak kayıta alınmıştır. 1999 yılında yasa dışı kült sayılarak yasaklanmıştır. Falun Gong kültürüne ne kadar insanın tâbî olduğu net olarak bilinmemekle beraber, en az 200 milyon insanın bu kültü benimsediği tahmin edilmektedir.³

Falun Gong kültürünün bu kısa zaman içerisinde geniş bir şekilde yayılması, Çin'deki inanç boşluğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bu konuyu araştırmanın karşılaştırmalı dinler tarihi açısından önemli olduğunu düşünüyorum ve bu düşüncelerimi sizlerle paylaşmak istiyorum.

1. Falun Gong Kültürünün Kurucusu: Li Hongzhi

Çin'in kuzey doğu bölgesindeki Cilin eyaletinde dünyaya gelen kısa boylu, şişman olan Li Hongzhi'nin doğum tarihi hakkında çelişkili açıklamalar vardır. Çin hükümeti Li Hongzhi'yi "asıl doğum tarihi 7 Temmuz 1952 olduğu halde, onu 13 Mayıs 1951 şeklinde değiştirerek Sakyamuni'nin doğum tarihi ile aynı yaptı" demekle suçladı.⁴

Ruhani lider olarak tanınan Li Hongzhi 4 yaşından itibaren bir Budist üstaddan Çince cambazlığın özel bir türü olan 'çigüng'⁵ü öğrenmiştir ve öğrenimini 8 yaşında tamamlamıştır. Li Hongzhi'nin söylediğine göre, 12

dele yürütülmüştür. Geleneksel inançlara sahip olan Çin halkı tamamen inançsız bırakılmıştır. Ancak 1981 senesinde Çin'de yapılan reform hareketleri dolayısıyla din üzerindeki baskılar biraz gevşemiş ve inançsızlık içerisinde can çekişen Çin halkı inanç aramaya başlamıştır. İşte Falun Gong kültürü bunun bir sonucudur.

2 en Stavis, "What is Falun Gong, and Why is it Being Repressed," March 28, 2001. <http://astro.temple.edu/bstavis/falungong.htm>

3 <http://astro.temple.edu/bstavis/falungong.htm>

4 "Who is Li Hongzhi", BBC NEWS, Tuesday, 8 May, 2001, 11:55 GMT 12:55 UK, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/1223317.stm>

5 "çigüng" (气功) kelimesi Çince tabirle, bu hareketi uygulayıcının içindeki potansiyel ruhsal gücünü dışarıya çıkarabileceğine inanılan bir cambazlık mahareti olup, o, meditasyon ile derin nefes çekme jimnastiğinin birleşmesidir.

yaşındayken bir Taoist azizle karşılaşmış ve bu aziz ona Taoizm uygulamalarını (ritüellerini) öğretmiştir. Halbuki, Çin medyası Li Hongzhi'nin çocukluk döneminde hiç bir özel durumu olmadığını açıklamıştır. Öğretmenleri ve sınıf arkadaşları da onun boru çalma dışında, hiçbir yeteneğe sahip olmadığını söylemiştir. Li Hongzhi 17 yaşında Halkın Kurtuluş Ordusu'nun at firmasında seyis olarak çalışmış, daha sonra polis orkestrasında boru çalmış, otelde bekçi ve gıda pazarında sekreter olarak görev yapmıştır.⁶

Hükümetin açıklamasına göre, Li Hongzhi 1988 yılında çigüng öğrenmeyi başlamış ve dört sene sonra, yani 1992 yılında Falun Gong öğretisini ortaya atmıştır. Onun yazdığı ilk kitap *Zhuan Falun*,⁷ yani Falun Gongcu'ların kutsal kitabı 1996 yılında yayınlandığı zaman en çok satılan kitap olmuştur.⁸ Onun öğretileri ve uygulama biçimleri çevreye hızla yayılmıştır. Sonraki sene Çin hükümeti bu hareketin çok tehlikeli olduğunu keşf ederek onun önceki yasal statüsünü iptal etmiştir. 1998 yılında Li Hongzhi hanımı ve kızıyla beraber ABD'ye göç etmiştir. Şu anda New York'ta ikamet etmektedir.⁹

Li Hongzhi'nin bazı söylentileri inandırıcı değildir. Onun hakkında çeşitli rivayetler vardır. Bazıları onun duvardan hiç iz bırakmadan karşıya geçebileceği ve kendisini görülmeyecek şekilde gizleyebileceğini söylemiştir. Li Hongzhi kendisinin, dünyada kötülüklerin yayılmasıyla beraber insanların karşı karşıya geldikleri büyük tehlikelerden onları kurtaracağını iddia etmiştir.¹⁰ Li Hongzhi yine şöyle bir iddiada bulunmuştur: "Yerküresi aslında 1999 yılında patlayıp yok olacaktı, buna rağmen ben Falun gücünü kullanarak patlama zamanını yirmi sene geciktirdim."¹¹

Li Hongzhi, sadık müritlerine göre "Hayat Buddha"dır. Oysa, Çin hükümeti onu "Bidat Kült"ün lideri ve tehlikeli uçkağıtçı diyerek ona tutuklanma emri vermiştir.¹²

2. Falun Gong Kültünün Yasaklanması

Li Hongzhi tarafından ortaya konan Falun Gong öğretileri Çin komünist Partisi için büyük bir tehlike arz etmiştir. Falun Gong, Budizm ve Taoizm öğretilerinin modern bir şekilde değişimi ile Li Hongzhi'nin ortaya attığı yerli felsefi görüşlerin birleşmesinden meydana gelen bir meditasyon hareketi olmuştur. Falun Gong öğretilerinin ortaya atıldıktan sonra sekiz sene gibi kısa zaman içerisinde ona 60 milyon kişinin tabî olup hızla büyümesi, hükümete

6 <http://astro.temple.edu/bstavis/falungong.htm>.

7 Zhuan Falun (转法轮)

8 Çin'de normalde kitaplar 15 ve 40 yuan (Çin parası) arasında satılıyor, ama *Zhuan Falun* kitabı 400 yuan (50 US\$) fiyatla satılmıştır ve insanlar çok isteyerek satın almışlardır. (<http://www.wenanluntan.com>)

9 "Who is Li Hongzhi", <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/asia-pacific/1223317.stm>.

10 <http://astro.temple.edu/bstavis/falungong.htm>

11 "Falun Gong Bid'at Örgütü'nün Aslı Mahiyetine Bakmak" (法论功邪教组织本质透视), <http://www.wenan.com.cn>, 5 Eylül, 2003.

12 BBC NEWS, <http://astro.temple.edu/bstavis/falungong.htm>

karşı protesto hareketlerini organize yeteneği Çin Komünist Partisini derinden sarsmıştır.¹³ 1992 yılında başlayan Falun Gong hareketi 1999 yılında yasaklanana kadar çok sayıda taraftar bulmuştur. Her gün Çin'in büyük şehirlerindeki parklarda grup grup insanların Falun Gong'un sabah uygulamasını (ritüellerini) yapmakta olduklarını görmek mümkün hale gelmiştir.¹⁴

Falun Gong'un menfi etkileri göz önünde bulundurularak 1997 yılından itibaren bazı uyarılar yapılmıştır. 1998 yılında He Zuoxiu adındaki bir yaşlı fizikçi Profesör Pekin radyosunda verdiği demeçte gençleri Falun Gong öğretilerinin zararlarından uzak durmaya davet etmişti.¹⁵ Tianjin¹⁶ haftalık dergisi de makale yayınlayarak Falun Gongcuları sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu eleştiriden dolayı çok kırgın olan Falun Gongcular Mart, 1999'da dergi binasını kuşatarak büyük bir gösteri yapmış, polislerle çatışmış ve bir kaç Falun Gongcu tutuklanmıştır. Göz altına alındıktan sonra serbest bırakılan Falun Gongcuların birine Çin'deki popüler bir TV kanalı "Focus" haber programının spikeri, adının ne olduğunu sorduğunda, bu kişi akli dengesini kaybetmiş gibi:

"Ben tanrırım. Tanrı'nın adı var mı? Tanrı'nın adı Tanrıdır. Benim adım yok."

diye cevap vermiştir. Falun Gongculardan gözaltına alınan bir yaşlı kadın tansiyonu yükselip komaya girdiği anda bile "Ben hiç korkmuyorum, çünkü üstad Li Hongzhi'nin koruması altındayım" diyerek acil müdahaleyi reddetmiştir. Göz altına alınan bir çok insan bu kadın gibi davranarak hayatını kaybetmiştir. Bunu herkes eleştirmiştir.¹⁷

1999 yılında Falun Gongcular hükümetten Prof He'nin cezalandırılması ve Falun Gong kültürünün Çin'deki Taoizm, Budizm ve Katoliklik ile eşit düzeyde resmi bir büyük din olarak kabul edilmesini talep etmiş, isteği yerine getirilmeyince bu durumu protesto etmiştir. 25 Nisan 1999 tarihinde, 10 bin kişi Tian'anmen¹⁸ meydanında büyük bir gösteride bulunmuş ve Zhongnanhai'i¹⁹ kuşatmışlardır.

13 BBC NEWS, <http://astro.temple.edu/bstavis/falungong.htm>

14 Francesco Sisci, "From Sport to Suicide", ASIA TIMES online, China Falun Gong, 27/01/2001, <http://atimes.com/china/CA27Ad01.html>

15 Professor He'yi böyle yapmaya sevk eden şey, kendisinin açıkladığına göre, onun kendi oğlu gibi sevdiği çok yetenekli bir öğrencisinin Falun Gong öğretilerini uygulayarak, akli dengesini kaybetmesi idi. Bundan dolayı çok üzülen Prof. He başka gençleri uyarmayı ahlaki bir sorumluluk hissetmiştir. (Bkz. <http://atimes.com/china/CA27Ad01.html>)

16 Tianjin (天津), Çin'in Pekin ile Şanghai'den sonraki üçüncü büyük şehridir.

17 <http://atimes.com/china/CA27Ad01.html>, metinde şöyle yazılmıştır: "I'm god, does god have a name? The name of god is god, I have no name."

18 Tian'anmen (天安门) Çince "tian"(天) sözcüğünün "gök, tanrı" anlamı vardır. "an" (安) "emniyet" demektir. "men" (门) ise "kapı" demektir. Buna göre Tian'anmen sözcüğünün Çince'deki anlamı "tanrının emniyet kapısı" demektir. Önceki hanedanlıklardan miras kalmış, bir kaç yüz senelik tarihe sahip olan Tian'anmen meydanı, büyük tören, özellikle askeri törenlerin yapılacağı bir meydana sahiptir.

19 Zhongnanhai, Çin'deki en büyük liderlerin Pekin şehrindeki çalışma ofisi ve aile sitesi bulunan yerin adıdır.

Bundan dolayı gazaba gelen Çin hükümeti onların taleplerini kabul etmemekle beraber Falun Gong kültürünü yasaklayarak, Falun Gongcuları her yerde tutuklamaya başlamıştır. Bu, Çin genelinde büyük bir yankı uyandırmıştır.

Çin hükümetinin Falun Gong kültürüne yasak getirmesine tepki olarak bir kısım insan kültürten uzaklaşmıştır. Ama inancında çok ileri giden bir çok kimse Çin'in başkenti Pekin'deki Tian'anmen meydanında kendini yakarak intihar etmiştir. Onların böyle yapmalarındaki amaç Çin hükümetine kınarlığını ifade etmekle birlikte göğe yükselerek "Budda" olmaktır. Bu şekilde intihar edenlerin sayısı 1700 kişiden fazla olmuştur.²⁰ Bir çok mutlu aile göz yaşları içerisinde harap olmuştur.

Çin hükümeti Falun Gongcuları durdurmak için posta, Internet mailleri ve telefon gibi bütün iletişim araçlarını çok sıkı kontrol altına almıştır. Alınan bu önlemler karşısında Falun Gongcuların faaliyetleri Çin içinde açıklıktan gizliliğe geçmiştir. Ama günümüzde Kült, Çin'in dışındaki ülkelerde yayılmak için çaba göstermektedir. Bunun hakkında ileride kısaca bilgi verilecektir. Şimdi Falun Gong kültürünün kurucusu Li Hongzhi'nin ağzından onun öğretileri ve uygulama biçimleri incelenecektir.

3.1. Falun Gong'un Dünyaya Bakışı

Orijinal kainat aslında dikey ve yatay düzeyde değildi, çok temizdi. Onun gelişmesi ve hareket etmesi dolayısıyla hayat meydana geldi. Orijinal diye tanınan hayat aslında bu idi ve kainatla uyumlu hareket ediyordu. Hiçbir kötü şey yoktu. Varlıkların evrenle uyumlu hareket etmesi demek, onun evrenle aynı olması, yani, evrenin sahip olduğu tüm özelliklere de varlıkların da sahip olabilmesi demektir. Evrenin gelişmesi sürecinde gökte bazı cennetler meydana geldi. Sonra çok çeşitli canlılar meydana geldi. Onların birbirleriyle kaynaşmasıyla sosyal gruplar oluştu. Bu gelişme sürecinde bazı insanlar evrenin kanunlarına aykırı davranışta olmak üzere değişti. Bu insanlar iyi olmadığı için kutsal güçleri zayıfladı. Üstadların vurgulayarak belirttiği "gerçeğe dönmek" teriminin anlamı aslı (orijinal) hale dönmek demektir. İnsan evrene ne kadar uyumlu olursa, yetenekleri o kadar güçlü, seviyeleri o kadar yüksek olacaktır. (Li Hongzhi, *China Falun Gong*, s. 183-184)²¹

20 <http://www.wenanluntan.com/bbc/Announce.asp?BoardID=62&ID=5171>, 23/09/2003,

21 Falun Gong Çin'deki Taoizm'den kaynaklandığı için, Taoizm'im dünya görüşüne bakmak gerekmektedir. "Her bir Çinli hayatını kainatın ahengine uydurmaya gayret eder. Çünkü kainatın ahengi, kendisine dua edilen uluhiyetlerden tek tek insanlardan daha önemlidir. İnsan bu ahengi idare eden kuvvetlere derin tefekkürle ulaşabilir. O, Tao'dur ve sırdır. Tao, "Yin" ve "Yang" denen pasif dişi ve aktif erkek elementin uyumlu birliğidir. Bunla dairesel şekilde birbirine girmiş, kainatın ezeli kuvvetleridir. Aralarında hiçbir düşmanlık ve zıtlık yoktur, her yerde beraber ve ahenkle görülürler. Dişi Yin ve erkek Yang, yeri ve göğü temsil ederler ve her ikisi de dünya nizamı için gereklidir. Müspet ve doğru yolda devam edildiği sürece iyidirler. İnsan kötü yola saparsa, gök ve yer öfkelenir, bitkiler yetişmez olur." (Ekrem Sarkıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 224)

Evrenin özelliklerinin tezahürü olan “Zhen, Shan, Ren”²² farklı düzeylerde farklı manalarda izah edilmiştir. Yani, Taoizm onu “Tao”²³, Budizm onu “Fa”²⁴ diye adlandırmıştır.²⁵

3. 2. Falun Gong’un Sembolü²⁶



卐 İngilizce ve Almanca olarak bilinen SWASTIKA kelimesi Sanskritçe "uğurlu" anlamındaki SVASTIKAH kelimesinden türemiştir. Hint dilindeki anlamı "hayırlı" demektir. Bundan 2000 sene önce, Budizm Çin'e Hindistan'dan gelmiştir. Çinliler "hayırlı" anlamındaki SWASTIKA卐'yı da kabul etmiş ve onu kendi dillerinde WAN diye seslendirmiştir. Çin'de卐 Buda dini ve hayırlı kaderin sembolüdür.

Taiji (Yin-Yang)



ise Taoizm'i temsil eder.

3.3. Karma Anlayışı

İnsan yaşamı tek bir hayattan ibaret değildir. Karma ise, insanın hem şu andaki hem de bundan önce yaşamış olduğu bir çok yaşamı sırasında yaptığı kötülükler, işlediği günahlar, aldığı canlar sonucunda elde ettiği siyah madde. Bu siyah madde vücut içerisinde mevcuttur ve her yaşama beraberinde taşınır.

Karma karşınızdaki insana küfür etmeniz, iftira atmanız, haksızlık yapmanız, herhangi bir yaşama kasten son vermeniz (insan ve hayvan öldürme) ya da sakat bırakmanız, her çeşit ahlaksızlığı ve kötülüğü yapmanız durumunda elde edilir. Tüm vücudu siyah madde karma ile tamamen dolan kişi ebediyen beden ve ruhen yok olacaktır. (*Zhuan Falun* kitabından alıntı yapılmıştır.)²⁸

22 Çince Zhen (真) kelimesinin anlamı: hakikat, gerçek demektir. Ama bunu Türkçeye “doğruluk” diye çevirmişler. Shan (善)'nin anlamı: iyilik demektir. Türkçe “merhamet” diye çevirilmiş. Ren (忍)'nin anlamı: sabır göstermek ve dayanıklı olmak demektir. Bunu Türkçe “hoşgörü” diye çevirmişlerdir. Kanaatimizce kelimenin asıl kök anlamı ile çeviri arasında bir az fark vardır.

23 Tao , Çince'de “dao” (道) yol demektir.

24 Fa, Çince “fa” (法) kanun demektir. Bunu İngilizce “law” diye çevirmişlerdir.

25 Li Hongzhi: *China Falun Gong*, Third Translation Edition, New York, 2000, s. 1.

26 <http://www.umich.edu/falun/falun%20Emblem.htm>

27 <http://www.falundafa.org/eng/falun.htm>

28 http://www.falundafatr.com/turkish/html/dymf_3.html

3.4. “De” (Ahlâk)²⁹ Anlayışı

“De” beyaz bir maddedir. Düşünüldüğü gibi ruhani ya da ideolojik bir anlama gelmemektedir. İnsan yaptığı iyilikler ve çektiği sıkıntılara, ıstırap ve üzüntülere karşı gösterdiği sabır sonucu “De” elde eder. Ve bu elde edilen beyaz madde insanın etrafını sarar. İnsan elde ettiği “De” ye göre yaşamında iyi şeylere sahip olur. İyi bir iş, sağlıklı bir yaşam, iyi bir aile, para kısaca her şeyi elde edebilir. (*Zhuan Falun*’dan alıntı yapılmıştır.)

3.5. “Xiu Lian” (Aydınlanma)³⁰ Anlayışı

Çigong’un asıl ve geleneksel adıdır. Çince iki kelime olan “xiu” (zihnin temizlenmesi ve ahlâkın yükselmesi,) ve “lian” (beden hareketleri ve uygulama yapılması) nin birleşmesinin sonucudur. Xiulian uygulaması, aydınlanmaya ulaşmayı, evrenin karakteristik özelliklerine uyarak gerçek benliğimize geri dönüşü amaçlamaktadır. (*Zhuan Falun* kitabından alıntı yapılmıştır.)

3.6. “Xinxing”³¹ Anlayışı

Xinxing sırasıyla, De’yi, hoşgörüyü, aydınlanma kapasitesini ve insanlara özgü her tip aşırı arzu, tutku, takıntı ve saplantılardan vazgeçebilmeyi içerir. Aynı zamanda çekilen üzüntü, sıkıntı ve ıstıraplara sabırla dayanabilmeyi de kapsar. (*Zhuan Falun* kitabından alıntı yapılmıştır.)

3.7. Falun Dafa’nın³² Egzersizleri

Falun Gong’un beş takım egzersizleri şunlardır:

1. Takım: Buda’nın Bin Eli Göstermesi Yolu

İlkeler: Buda’nın Bin Eli Göstermesi Yolu, bu takım egzersizlerin anahtarı vücudun gerilmesidir. Enerjinin tıkanıp yerler açılarak, vücudun içindeki ve deri altındaki enerjilerin uyandırılıp, kuvvetle hareket ettirilmesidir. Otomatik olarak evrenden enerjinin büyük bir miktarını içine çekerek öğrencinin başlangıçtan itibaren vücudundaki bütün enerji kanallarını açması sağlanır. Bu takım egzersizleri yaparken, vücudun tamamında bir sıcaklık ve çok güçlü bir enerji alanının varlığı gibi özel bir his duyulur. Bunun sebebi, vücudun gerilmesi ve bütün enerji kanallarının açılmasıdır. Buda’nın bin eli göstermesi yolu, sekiz egzersizden oluşur ve egzersizler oldukça basittir. Fakat bunlar, geniş olarak bütün Xiulian (aydınlanma eğitimi) uygulaması yöntemleri tarafından geliştirilen birçok şeyi kontrol eder. Aynı zamanda, öğrencilerin hemen bir enerji alanına sahip olma durumuna girmesini sağlar. Öğrenciler,

29 “De” (德) kelimesi Çince’de “ahlâk” anlamındadır.

30 xiu lian (修炼) İngilizcisi: cultivation

31 xin xing (心性) İngilizcisi: mind or heart nature, moral character (ahlâkî özellik)

32 Falun Dafa (法轮大法) ile Falun Gong (法轮功) aynı şeydir. Kült dışında yer alanlar Falun Gong adını kullanırlar, kendileri ise “Falun Büyük Kanunu” anlamına gelen Falun Dafa adını kullanırlar.

temel egzersiz olarak bu takım egzersizleri gerçekleştirmelidir. Genellikle egzersizleri yaparken, önce bu takım egzersizler yapılır. Bunlar xiulian uygulamasını kuvvetlendirme yöntemlerinden biridir. (Li Hongzhi: *Zhuan Falun*'dan alıntı yapılmıştır.)

2. Takım: Falun Sütun Pozunda Yolu

İlkeler: Falun sütun pozunda yolu, Falun'u tutan dört hareketten oluşan, sakin durumda ayakta yapılan bir meditasyon yoludur. Falun sütun pozunda yolu'nun sık yapılması, öğrencilerin vücutlarındaki tam açılışı sağlayacak, akli arttıracak, düzeyi yükseltecek ve tanrısal gücü kuvvetlendirecek etraflı bir xiulian uygulaması yöntemidir. Egzersizler, basit ama çoğu şeyi ve büyük kısım hareketi başarabilir. Yeni başlayanlar kollarında, ağırlık ve acı hissedebilir. Fakat egzersizleri yaptıktan sonra, çalışmaktan gelen türde bir yorgunluk hissi yoktur, bütün vücut hemen gevşer ve rahatlama hisseder. Egzersizlerin zaman ve frekansı arttığında, öğrenciler her iki kolun arasında dönen "Falun"u hissedebilir. Falun sütun pozunda yolu egzersizleri, doğal olarak yapılmalıdır. Bilinçli olarak sallanma, hafifçe sallanmak normaldir ama şiddetli sallanma kontrol edilmelidir. Falun'u tutma zamanı ne kadar uzunsa, o kadar iyi, ama bu kişiden kişiye farklıdır. Sakin duruma girdikten sonra, hareket yapmakta olduğunun farkında olmalı, zihnini korumalı ve kendini kaybetmemelisin. (Li Hongzhi: *Zhuan Falun*'dan alıntı yapılmıştır.)

3. Takım: İki Evrensel Ucun Açılması Yolu

İlkeler: Guangtong Liangji Fa, evrenin enerjisi ile kişinin vücudu içindeki enerjinin karıştırılması ve vücudun iki ucunun açılması yoludur. Bu takım egzersizleri yaparken, enerjinin büyük bir miktarı çıkarılıp, alınır. Öğrencinin çok kısa zamanda, vücudunu arındırma hedefine ulaşabilmesini sağlar. Aynı zamanda, "Chong" (dışarı doğru çıkar) ve "Guan" (içine doğru doldur) egzersizleri ile kişinin başının tepesindeki meridyeni ve ayaklarının altındaki insan vücudu geçişi de açılır. Eller, vücut içindeki enerjiyi ve dışındaki mekanizmaları aşağı yukarı hareket ettirir. Yukarı doğru "Chong" yaparken, hareket enerjisi başın üstünden dışarı çıkar ve evrensel üst uç noktaya, dosdoğru hareket eder. Aşağı doğru "Guan" hareket enerjisinde, ayakların dibinden dışarı atılır, aşağı evrensel uç noktaya doğrudan hareket edilir. Enerjiler iki evrensel uç noktalardan döndükten sonra, tersi yöne hareket ederler. Gelen giden tam dokuz defa tekrarlanır. (Li Hongzhi: *Zhuan Falun*'dan alıntı yapılmıştır.)

4. Takım: Falun Zhoutian³³ Yolu

İlkeler: Falun Zhoutian Yolu, geniş alanların üzerinde insan vücudunun enerjisinin dolaşmasını sağlar. Sadece bir ya da birkaç enerji kanalının dolaş-

33 Zhou tian (周天), İngilizcisi: heavenly circuit (göksel devre)

ması değil, vücudun Yin tarafının hepsi Yang tarafında dolaşır, devamlı olarak tekrar eder, enerji açılması metodu ya da büyük ve küçük zhoutian'in olağan egzersizlerinin çok fazla ötesindedir. Falun Zhoutian Yolu, orta düzey Xiulian uygulaması yöntemidir. Esas olarak önceki üç takım egzersiz ile bütün vücudun enerji kanalları (büyük Zhoutian dahil) çabucak bu takım egzersizlerin yapılması ile açılabilir. Üstten alta, aşamalı olarak bütün vücut boyunca açılacaktır. Falun Zhoutian Yolu, bu takım hareketin en büyük özelliği, insan vücudunun tamamındaki anormal koşulları düzeltmek için Falun'un dönmesinin kullanımımıdır. Bir küçük evren olarak, insan vücudunun orijinal durumuna dönmesini sağlar ve vücudun içindeki bütün enerji kanallarının engel olmamasını sağlar. Bu duruma ulaştığında, Shi-jian-Fa Xiulian uygulaması içinde çok yüksek bir düzeyi başardın sayılır. Bu takım hareketleri yaparken, iki el, enerji mekanizmalarıyla hareket etmelidir. Egzersizler, telaşsız, yavaş ve yuvarlak olmalıdır. (Li Hongzhi: **Zhuan Falun**'ndan alıntı yapılmıştır.)

5. Takım: Olağanüstü Güçleri Kuvvetlendirme Yolu

İlkeler: Shentong Jiachi Fa, sakin meditasyonda bir Xiulian uygulaması yöntemidir. Buda'nın el işaretleriyle Falun'u döndürüp, Gong'un kuvveti ve olağanüstü güçleri (olağanüstü yetenekler dahil) kuvvetlendirmesinin multi egzersizlerinin birleştiği Xiulian uygulaması yöntemidir. Shentong Jiachifa orta düzeyden yüksek ve esas olarak gizli bir Xiulian uygulaması yöntemi olarak tutulur. Bu takım egzersizleri yapmak için, shuangpan (iki ayak üst üste bağdaş kurularak oturulması) gerekir. Eğer shuangpan yapılamazsa, danpan (bir ayağın diğer bacağın üstünde koyularak oturulması), başlangıç aşamasında kabul edilebilir ama nihayetinde shuangpan gereklidir. Egzersizler esnasında, enerjinin akışı kuvvetlidir ve vücudun etrafındaki enerji alanı oldukça genişir. Oturma zamanı, ne kadar uzun tutulursa o kadar iyidir, böylece o kişinin dayanıklılığı belirlenir. Oturma daha uzun ve egzersizler daha yoğun ise, kişinin gongu daha hızlı gelişir. Egzersizleri yaparken, hiçbir şey hakkında düşünmemeli, hiçbir niyet bulunmamalıdır. Sakinlik durumunda ding (derin sükunet)'a girmeli, ama ana bilincin, egzersizleri yapmakta olduğunun farkında olmalıdır.³⁴

3.8. Kutsal Kitabı

Zhuan Falun, Falun Dafa'yı öğrenmek için gerekli ana kitaptır. Bu kitap 1995 senesinde yayınlanmasının ardından kısa bir süre sonra Çin'de en çok satılan kitap olmuştur. 1996 yılı sonuna kadar sadece Çin'deki toplam satışı yüz milyonu aşmıştır. Çağdaş Çin tarihinde bugüne kadar bunun gibi hızlı ve fazla satış yapan başka bir kitap daha bulunmamaktadır.

³⁴ <http://www.falundafatr.com>

Zhuan Falun, Li Hongzhi'nin 1992-1994 yılları arasında Çin'in bir çok şehrinde verdiği derslerden derlenmiştir. *Zhuan Falun*'un kapsadığı önemli konular şunlardır :

Çigong'un kaynakları ve "Xiulian"'in gerçek anlamı; hastalıkların kaynağı ve onları kökten yok etme; Karma kaynağı, etkileri ve De'ya dönüştürme; Falun Gong, Qigong, Budizm, Tao ve diğer uygulama metotlarının birbirleri ile ilişkileri; olağanüstü yeteneklerin anlamları ve görevleri; et yeme konusu ve tutkular; zihin ve bedenin birlikte uygulanması, aydınlanma nedir? tamamlanma nedir? vb.

Sonuç

Batıdaki kült araştırmacıları Li Hongzhi'nin dini bir mahiyeti olan savaş sanatı (cambazlık mahareti) hareketinin lideri veya bir bidat örgütünün kukla başkanı olup olmadığı hakkında bir karar veremediler.³⁵ Ama onun dünyaya bakış açısı ve Budizm ile Taoizm'i kaynak alması gibi amiller onun dinî bir karakter taşıdığını göstermektedir.

Bunların başvurduğu misyonerlik metodu epeyce gelişmiştir. Herkesin kabul edebileceği güzel yönlerini teşvik etme, dinî bilgisi zayıf olan, manevi boşluğa düşmüş kişileri kendine çekme usullerini geliştirmişlerdir. Onlar insanların zayıf noktalarından faydalanmaktadır. Mesela, Falun Gong egzersizleri sağlığa çok faydalı... diye sloganlar atmaktadır. Kendini "gerçek, doğru bilgi"³⁶ diye nitelendirmektedir...

Falun Gong'un öğretilerini İslâm ile bağdaştırmak mümkün değildir. Falun Dafa egzersizlerini yapmanın asıl hedefi belli aşamalardan sonra aydınlanmış olmak, yani Buda'ya ulaşmak veya Buda olmaktır. Fakat, Falun Gongcu misyonerler bu asıl hedefi yeni başlayan uygulayıcılardan gizli tutmaktadır.

Günümüzde dünyada 60'tan fazla ülkede 200 milyondan fazla takipçisi bulunmaktadır. Malezya, İran ve Türkiye gibi halkı Müslüman olan ülkelerdeki masum insanlar, onun içeriğine bakmadan, bu kültün uygulamalarını sportif aktiviteler olarak değerlendirerek beden sağlığını korumak için bu egzersizleri yapmakta, Falun Gong Kültü'nün İslâm dinine aykırı olduğunu bilmemektedir. Maalesef Falun Gongcu misyonerler Türkiye'de de çalışmalarını demokrasi havası altında gayet iyi sürdürmektedirler. Öğretilerini anlatan kitaplarını Türkçe dahil bir çok dile çevirmişlerdir.

35 BBC NEWS. www.atime.com

36 <http://home.netvigator.com/~falunhk/index.html>

Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (790/1388) Şahsı ve Eserlerinin Künyelerine Dair Bilgiler Üzerine Bir Değerlendirme

Burhan BALTACI*

ABSTRACT

Abû İshâq İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed al-Lakhmî al-Shâtıbî (d.790/1388) is one of the important muslim thinkers and jurists (faqîh). This study contains confusions about Abû İshâq Shâtıbî's biography and his works (al-Muwâfaqât, al-İtisâm...) and the reasons for it.

KEYWORDS: *al-Shâtıbî, al-Muwâfaqât, al-İtisâm, Shâtıbî's Works.*

GİRİŞ

Ebû İshâk eş-Şâtıbî (790/1388) İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip usûl âlimidir. Onun şahsı, eserleri ve fikirleri ile ilgili olarak akademik çalışmalarda yer alan bilgilerde çeşitli karışıklıklar olduğuna ilişkin tespitlerimizi bu makalede ele almak istiyoruz. Kur'ân'ı yorumlama yöntemine dair fikir ve görüşlerine dair verilen bilgilerde yer alan hatalar bu makalenin sınırlarını aşması sebebiyle burada değerlendirilmemiştir.¹ Şâtıbî'nin şahsı ve eserleri hakkında kaynaklarda ve akademik çalışmalarda yer alan bilgilerdeki karışıklıklar belirtilirken verilecek örneklerde yer alan eserler, çalışmalarımız esnasında da azamî istifade ettiğimiz ve değerli ilim adamlarına ait kaynaklardır. Verilerdeki karışıklıkların –ileride belirtilecek sebeplerle- bu eserlerde yer alması, bu kaynakların değerinden bir şey kaybettirmez. Bizim yapmak istediğimiz ise, çeşitli sebeplere dayanan ve zaman içerisinde de tekrar edilen bu hataların ortaya konulması ve tekrarının önlenmesine bir katkıdan ibarettir. Yaptığımız bu çalışma esnasında da hatalar oluşursa bunlar da bilimsel ölçülerle ortaya konulmaya muhtaçtır.

* **Dr.**, Çukurova Ün. İlahiyat Fakültesi, baltaciburhan@hotmail.com.

1 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Burhan Baltacı, *Şâtıbî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005, s. 29 vd.

ŞÂTİBÎ İLE İLGİLİ VERİLERDEKİ KARIŞIKLIKLAR

A. ŞAHSİ İLE İLGİLİ KARIŞIKLIKLAR

Ebû İshak eş-Şâtîbî'nin şahsî ile ilgili karışıklıkların en dikkat çekenini, onun kıraat âlimi olan Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Firrûh eş-Şâtîbî (590/1193)² ile karıştırılmasıdır. Kıraat âlimi olan Şâtîbî, Ebû Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî'nin (444/1052) Kıraat-ı Seb'a'ya dair *et-Teysîr fî'l-Kırâati's-Seb'* isimli eserine,³ ezberlenmesi ve öğretimi kolay olması için, eş-Şâtîbiyye olarak da bilinen *Hırzu'l-Emânî ve Vechu't-Tehânî* isimli manzum şerhi yazmıştır.⁴ Bu eserinde kıraate dair meseleleri 1173 beyitle ihtisar etmiştir.⁵

Bu noktadaki karışıklığa örnek olarak *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine* adlı eserdeki Şâtîbî'ye yapılan atıflar verilebilir.⁶ Bu eserde Şâtîbî'ye üç yerde atıf yapılmaktadır. Bunlar; "...Mısır'da kurulan el-Fâdiliyye Medresesi'nde ünlü Kurân bilgini Şâtîbî (790/1388) tarafından kırâ'at dersleri verilmiştir..." ifadesi⁷ ile "...Bu duruma dikkat çeken ünlü bilgin Şâtîbî şöyle demektedir: ..." ifadeleri ile başlayan Şâtîbî'den alıntılar⁸ ve "...Ünlü din bilim uzmanı Şâtîbî, konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: ..." cümlesi ile başlayıp devam eden alıntıdır.⁹

Bu üç atıfta da Ebû İshâk eş-Şâtîbî'nin kastedildiği; eserin sonundaki "Karma Dizin"de bir arada verilmelerinden,¹⁰ bilimsel teamül gereği şahsın adının ilk geçtiği yerde vefat tarihinin (790/1388) olarak verilmesi ve sonrakilerde verilmemesinden, son iki atıfta Şâtîbî'nin en önemli eseri *el-Muvâfakât*'ın kaynak gösterilmesinden anlaşılmaktadır.

Hâlbuki bu eserde son iki atıfta adı geçen Şâtîbî, konumuza temel teşkil eden ve *el-Muvâfakât* adlı ünlü eserin sahibi olan usûl âlimidir. İlk atıfta adı geçen Şâtîbî ise 590/1193 yılında vefat eden meşhur kıraat âlimidir. *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine* adlı eserde Şâtîbî'nin adının ilk defa geçtiği yerde verilen dipnotta kaynak olarak kullanılan eserler de¹¹ onun kıraat âlimi olan Şâtîbî

2 Kıraat âlimi olan Şâtîbî, hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Fatih Çollak, Fatih, *Kırâat İlminde İmâm Şâtîbî ve Şâtîbiyye*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1991, s.20-87.

3 Ebû Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî (444/1052), *et-Teysîr fî'l-Kırâati's-Seb'*, tsh. Otto Pretzl, Devlet Matbaası, İstanbul 1930.

4 İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 1995, s.247; Mustafa İbrâhîm Meşîni, *Medresetu't-Tefsîr fî'l-Endelus*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1406/1986, s.74; Carl Brockelmann, *GAL.*, Leiden 1938, I, 517.

5 Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Çollak, *Kırâat İlminde İmâm Şâtîbî ve Şâtîbiyye*, s.88 vd.

6 Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, MÜİF. Vakfı Yay., İstanbul 1998. (Kur'an'ın korunmuşluğu ile ilgili olarak verilen bilgilerde Şâtîbî'nin görüşlerine yapılan atıflar ve değerlendirmeler için bkz. Baltacı, *Şâtîbî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s.35-38.)

7 Elik, *age.*, s.168.

8 Elik, *age.*, s.175-176.

9 Elik, *age.*, s.198-199.

10 Elik, *age.*, s.226.

11 bkz. Elik, *age.*, s.168, dpn.4. Bu dipnot bilgisinde yer alan kaynaklar tetkik edilecek olursa anılan kaynaklarda kıraat alimi Şâtîbî'den bahsedildiği görülecektir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî (748/1348), *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr alâ't-Ta-*

olduğunu ve Ebû İshâk eş-Şâtîbî ile karıştırıldığını/aynı şahıslar sanıldığını doğrulamaktadır.

B. ESERLERİ HAKKINDAKİ KARIŞIKLIKLAR

a. *el-Muvâfakât* ile İlgili Olanlar

el-Muvâfakât Şâtîbî'nin en önemli ve en meşhur eseridir.¹² Şâtîbî bu eserini *el-Muvâfakât* olarak adlandırırken,¹³ Draz'ın hazırladığı baskıda "*el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa'*", Muhammed Hıdır ve Muhammed Huseyin Mahlûf'un hazırladıkları baskıda da "*el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*" olarak isimlendirilmiştir.¹⁴ Şâtîbî hakkında müstakil bir çalışma yapan Ahmed Raysûnî de bu hususa işaret etmekle beraber bu ziyadeliklerin hangi sebeple yer aldığına bir anlam veremediğini belirtmektedir.¹⁵

- bakâti ve'l-A'sâr*, I-IV, thk. Tayyar Altıkulaç, İstanbul 1995, III,1110-1115; Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, (h.833), *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, I-II, nşr. G. Bergstraesser, Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1982, II,20-21.
- 12 Bkz. Ahmed Bâbâ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Ahmed b. Ömer b. Muhammed Bâbâ et-Tinbukî (h.1032), *Neylu'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dîbâc* (İbn Ferhûn'un *ed-Dîbâc*'i birlikte), Mısır h.1351, s.48; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. 'Alî el-Endelûsî Mucârî, (h.862), *Bernâme'cul-Mucârî*, nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân, Beyrut 1982, s.118; Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Munestirî Mahluf, *Şeceratu'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Kahire h.1349, s.231; Ziriki, Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, I-X, ys. 1954, I,71; 'Abdu'l-Vehhâb İbn Mansûr, *A'lâmu'l-Mağribi'l-Arabî*, ys. 1979, I,133. *Muvâfakât* hakkında geniş bilgi ve önemi ile ilgili olarak bkz. Ubeydî, Hammâdî, *eş-Şâtîbî ve Makâsıdu's-Şer'â*, Beyrut 1992, s. 97, 104 vd.; Ali, 'Abdurrahmân Âdem, *el-İmâm eş-Şâtîbî 'Akîdetuhû ve Mevkîfuhû mine'l-Bide'i ve Ehlihâ*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1998, s. 73-76; Ahmed Raysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsîd İnde'l-İmâm eş-Şâtîbî*, el-M'ahedi'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Virginia 1995, s.111-113; Muhammed Hâlid Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi (Islamic Legal Philosophy)*, trc. Muharrem Kılıç, İz Yay. İstanbul 1997, s.109-110, 171-180; Âl-u Selmân, *Muvâfakât Mukaddimesi*, I,5 vd.
- 13 *el-Muvâfakât*, I,11; *el-İ'tisâm*, s.16.
- 14 *el-Muvâfakât* baskıları: 1.İlk defa 1302/1884'te Zeytûne Üniversitesi'nden Sâlih el-Kâyicî, Ali eş-Şenûfî ve Ahmet el-Vertânî tarafından basıma hazırlanarak Tunus hükümet basımevi tarafından dört cilt olarak yayınlanmıştır. 2.Musa Cârullah'ın yazdığı Türkçe önsözle 1327/1909'da Tataristan/ Kazan'da birinci cildin 189 sayfası yeniden basılmıştır. 3.Üçüncü basım (ikinci tam basım) (1341/1922-1923) Kahire Selefiye matbaasında Ezher Üniversitesi Rektörü Muhammed Hıdır Hüseyin (I-II) ve Muhammed Huseyin Mahlûf (III-IV) ta'likî ile Mısır devleti din işleri daire başkanı Muhammed Hasaneyn el-Adevî tarafından basıma hazırlanmıştır. 4.Dördüncü basım, Mustafa Muhammed (ts.) matbaasında Şeyh Abdullah Draz'ın geniş notlarıyla yapılmıştır (I-IV). Eserin bu basımı esas alan Türkçe tercümesi, Mehmet Erdoğan tarafından yapılmıştır. (İz Yayıncılık İstanbul 1990.) 5.Beşinci basım ise; Muhammed Ali Matbaasında, 1969'da Kahire'de Muhammed Muhyiddin Abdulhamid tarafından yapılmıştır (I-IV). bkz. *Mu'cemu'l-Matbûati'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, s.1091; *Zehâiru't-Turâsi'l-Arabî el-İslâmî*, I,607; Mes'ud; *İslam Hukuk Teorisi*, s.109-110; Âl-u Selmân, *Mukaddime*, I,57-58. 6.Bir diğer baskısı, son cilt fihrist olmak üzere altı cilt halinde İbn Affan Yay. tarafından (Mısır h.1421), Ebu 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-u Selmân'ın geniş bir ta'lik ve tahrîci ve Draz'ın da şerhi ile beraber neşredilmiştir. Çalışmamızda bu baskı esas alınmıştır.
- 15 Raysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsîd*, s.111, dpn.24; Ayrıca bkz. Âl-u Selmân, *Muvâfakât Mukaddimesi*, I,65.

Bu isimlendirme bu baskıların daha sonraki tekrarlarında ve Şâtıbî hakkında yapılan bazı çalışmalarda da aynen korunmuştur. Türkiye’de yapılan çalışmalarda da çoğunlukla bu baskılar esas alındığından aynı adlandırma devam edegelmiştir.

İlk dönem kaynaklarda yer almayan bu ilavelere genelde son dönem eserlerde rastlamaktayız. Bunun sebebinin; önceki kaynaklarda yer alan, kitap isimleri verilirken kitabın hangi ilim dalı ile ilgili olduğu ya da içeriği hakkında kısa olarak verilen ilave açıklamalar olduğu kanaatindeyiz. *el-Muvâfakât*’ın, fıkıh usulüne dair bir kitap olduğunu açıklamaya yönelik olarak, bu anlamlara gelen *fi Usûli’ş-Şeria’* veya *fi Usûli’l-Ahkâm* ilaveleri daha sonraları kitabın isminden kabul edilerek kullanılmıştır. Nitekim Şâtıbî hakkında en kadim kaynak kabul edilen ve Şâtıbî’nin talebesi sayılan *Mucârî*’nin eserinde, *‘Kitâbu’l-Muvâfakât’*¹⁶ ifadesi yer alırken; en yetkili kaynaklardan Ahmed Bâbâ’da da bugünkü ilavelerde yer almayan ve yukarıda açıklanan görüşü destekler mahiyette *‘Kitâbu’l-Muvâfakât fi Usûli’l-Fıkh’* ibaresine rastlanmaktadır.¹⁷

b. *el-İ’tisâm* ile İlgili Olanlar

Şâtıbî’nin *el-Muvâfakât*’tan sonra en çok bilinen eseri olan *el-İ’tisâm*¹⁸ bidatlara karşı Şâtıbî’nin gösterdiği tavrı yansıtmaktadır.¹⁹ İki cilt olarak elimizde bulunan eserin henüz tamamlanmadığı anlaşılmaktadır. İlk olarak kısmî bir şekilde *el-Menâr*’da yayınlanmıştır.²⁰ İlk tam basımı ise *el-Menâr*’ın editörü Reşid Rızâ tarafından hazırlanmıştır.²¹

el-Menâr dergisindeki *el-İ’tisâm*’dan yapılan bu alıntıların *el-Muvâfakât*’tan yapıldığı zannedilmiştir. Şâtıbî’nin hukuk metodolojisi hakkında bir doktora çalışması yapan Muhammed Hâlid Mes’ûd, I. Goldziher’in bu hataya düştüğünü kaydeder.²² Aynı şekilde Brockelmann da *el-İ’tisâm*’dan yapılan bu alıntılarının *el-Muvâfakât*’tan yapıldığını belirtmiştir.²³ Brockelmann’ın Goldziher’in yanlışını tekrar ettiği kuvvetle muhtemeldir.²⁴

16 *Bernâmeç*, s.118.

17 *Neyl*, s.48.

18 İlk dönem kaynaklarda, *‘Kitâbu’l-Havâdis ve’l-Bide’i’* şeklinde yer alan eserin (bkz. *Mucârî*, *Bernâmeç*, s.118; Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48.) *el-İ’tisâm* olduğu kuvvetle muhtemeldir.

19 Geniş bilgi için bkz. *Mucârî*, *Bernâmeç*, s.118; Ahmed Bâbâ, *Neyl*, s.48; *Mahlûf*, *Şecere*, s.231; *Zirikî*, *A’lâm*, I,71; bkz. *Ubeydî*, *eş-Şâtıbî*, s.98,112 vd.; *Alî*, *el-İmâm eş-Şâtıbî*, s.76-77; *Raysûnî*, *Nazariyyetu’l-Makâsîd*, s.113.

20 Örnek olarak bkz. *el-Menâr*, *Matbaatu’l-Menâr*, Mısır 1332 h., XVII,513 vd., 753 vd., 673 vd.

21 M. Halid Mes’ûd’a göre bu basım muhtemelen 1915’te Mustafa Muhammed Matbaasında, Şankî kütüphanesindeki tam olmayan metne dayalı olarak yapılmıştır. Bkz. Mes’ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s.110. Diğer bir baskısı da, 1418/1997’de Beyrut’ta Dâru’l-Ma’rife tarafından Mahmût Ta’muhû Halebî talik ve tahririyle iki cilt bir arada basılmıştır.

22 Bkz. Mes’ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s.175.

23 Bkz. *GAL. Suppl.* II,375.

24 M.Hâlid Mes’ûd da aynı kanaati taşımaktadır. Bkz. *İslam Hukuk Teorisi*, s. 175 dpn.19.

c.Şâtübî'ye Ait Olduğu İddia Edilen Eserler

c.1. *Tıp Risâlesi*

M. Hâlid Mes'ûd tarafından, *Tıp Risâlesi* adlı bir eserin Şâtübî'ye ait olduğu, katalog verilerine ve bazı ön bilgilere dayanılarak öne sürülmektedir.²⁵ Hem böyle bir eserin varlığından hem de Şâtübî'nin tıp alanındaki uzmanlığından yetkili kaynaklarda bahsedilmemektedir. Bu sebeplerden ve katalog bilgilerinde zaman zaman rastlanan yanlışlıklardan dolayı, bu eserin Şâtübî'ye ait olduğu bilgisine ihtiyatla yaklaşılması, öncelikle eserin incelenmesi ve daha kuvvetli delillere istinat edilmesi gerekli görülmektedir.

c.2. *Risâle fi'l-Edeb*

Bu eserlerin yanında²⁶ Şâtübî'ye ait olduğu öne sürülen *Risâle fi'l-Edeb* adlı bir eserden de bahsedilmekte ise de²⁷ kaynaklarda böyle bir esere rastlanılmamıştır. Sanırız bu da *el-İfâdât*'ın edebiyata dair bir eser olduğunu belirtmek için verilen, (*el-İfâdât Risâletun fi'l-Edeb* şeklindeki) ek bir bilginin sonraki dönemlerde ayrı bir kitap ismi gibi anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.²⁸

d.3. *'Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf*

'*Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf* Ömer Rızâ Kehhâle tarafından, eserleri arasında Şâtübî'ye ait *Muvâfakât*'tan ayrı bir kitap olarak sayılmışsa da²⁹ kaynaklar ve Şâtübî'nin kendi ifadeleri onu haklı çıkarmamaktadır. Usûle dair olan bu eserin isminin yazım aşamasında '*Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf*³⁰ olarak düşünüldüğü, daha sonra ise *el-Muvâfakât* olarak karar kılındığı bizzat Şâtübî tarafından ifade edilmektedir.

Şâtübî kitabı yazdığı esnada, hocalarından birisi rüyasında kendisini görmüş ve rüyada kitabın adını sormuş, Şâtübî de ona, '*el-Muvâfakât*' şeklinde ifade

25 (Metin: Leiden Üniversitesi, 139 r-140 r; CC0 1367; Warn/Or.331-(3b) Mes'ud, *İslam Hukuk Teorisi*, s.110. Bu el yazması Leiden Üniversitesinde bulunmaktadır. (Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts*, 1957, s.238.) Mes'ud, *age.*, s.110, dpn. 101'den naklen. Bu eserin Şâtübî'ye ait olup olmadığı hakkındaki tartışma için bkz. Mes'ud, *age.*, s.110-111.

26 Ahmed Bâbâ'nın *Neyl'de Şâtübî'nin eserlerini saymaya "...ve diğerleri"* ibaresi ile son vermesi, Şâtübî'nin başka eseri olup olmadığı sorusunu akla getirmiştir. Bu konuda tartışmalar hk. bkz. Raysûni, *Nazarîyyetu'l-Makâsîd*, s.115.

27 Ali, *el-İmâm eş-Şâtübî*, s.77; İbn Mansûr, *A'lâm*, I,133.

28 Örnek olarak bkz. Ziriklî, *A'lâm*, I,71.

29 Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin Terâcimu Musannifil-Kutubi'l-'Arabiyye*, Dâru İhyâ-âit-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût ts., I,118.

30 Bu isim, '*Unvân* kelimesi 'başlık' anlamından olacak ki "*et-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf*: (yükümlülüğün sırlarının bilgisi)" olarak da ifade edilmiştir. Bkz. Hayreddin Karaman, 'Kitap Hakkında' (*el-Muvâfakât* tercümesine yazdığı tanıtım yazısı), I, viii; Mehmet Erdoğan, *el-Muvâfakât*, trc. I,18; *el-İ'tisâm*'ın Mukaddimesi, s.6 vb. Günümüzde Şâtübî ve fikirleri hakkında yapılan çoğu çalışmada ise '*Unvânu't-Ta'rif...*' olarak isimlendirildiğinden bu kullanım tercih edilmiştir. Bkz. Ubeydî, *eş-Şâtübî*, s. 97; Ali, *el-İmâm eş-Şâtübî*, s.74-75; Raysûni, *Nazarîyyetu'l-Makâsîd*, s.111-112; Mes'ud, *İslam Hukuk Teorisi*, s.109; Âl-u Selmân, *Muvâfakât Mukaddimesi*, I,64.

etmiştir. Bu rüya kendisine anlatıldığında Şâtıbî, bu ismi beğenmiş ve eserini bu şekilde adlandırmayı uygun bulmuştur.³¹

SONUÇ

Bu çalışma, yukarıda da sebepleri ile birlikte açıklandığı üzere Şâtıbî'nin şahsı ve eserleri ile ilgili bazı iltibasların ve doğurduğu karışıklıkların tekrar edilmesi ile zamanla aslın yerine ikamelerinin önüne geçilmesi amacıyla telif edilmiştir. Aynı yere nispet edilmeleri sebebiyle aynı isimle meşhur olmuş ilim adamları birbirleri ile karıştırılabilmektedirler. İlk dönem kaynaklarda eser isimlerinin yanı sıra onların hangi konu ile ilgili olduklarını belirtmek üzere konulan ilave açıklamalar daha sonraları kitap isimlerine dâhil oldukları sanılarak beraber kullanılmaya başlanmıştır. Farklı müelliflere ait eserlerin sahiplerinin karıştırılması yanı sıra bir müellife ait eserlerin birbirine karıştırıldığı da olmuştur. Çalışmanın girişinde de belirtildiği üzere, bu karışıkların örneklendirildiği eserler istifade edilen ve bundan sonra da edilecek olan kaynaklardır.

31 *el-Muvâfakât*, I,10-11.

Nazarî ve Tatbikî Hukukta Şahıslara Karşı İşlenen Suçlarda Mağdûr (Osmanlı Devri Uygulamaları -Adana Örneği-)

Talip ATMACA*

A. İNSANIN YAŞAMA HAKKININ DOKUNULMAZLIĞI

İslam'a göre insanın en önemli ve vazgeçilmez haklarından birisi yaşama hakkıdır. Kur'ân-ı Kerim'in bir çok ayetinde yaşama dokunulmazlığına vurgu yapılmaktadır. "Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın muhterem kıldığı cana kıymayın"¹ "İşte bu yüzdendir ki İsrail Oğullarına şöyle yazmıştık: kim, bir cana veya yer yüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur..."² "bir mümin, bir mümini ancak hata ile öldürebilir..."³ gibi ayetlerin bize bildirdiğine göre cana kıymak açık bir şekilde yasaklanmış, insan hayatının önemli olduğu vurgulanmış ve şahıslara karşı işlenen cinayetlerin kötülüğüne ahlakî bir boyut kazandırılmıştır. Rızık kaygısı,⁴ bilgisizlik⁵ gibi hiçbir sebep cana kıymayı meşrû kılmamaktadır. Bunlara ilaveten insanın kendisini öldürmesi⁶ yasaklanmış, öldürmemek biat şartlarından sayılmış⁷ ve "kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."⁸ ayeti ile cana kıymanın manevî ve uhrevî cezasının büyüklüğü vurgulanmıştır. Bu vurgu aslında insanın yaşama dokunulmazlığına yapılan vurgudur. Çünkü diğer bütün insanî faaliyetler bu dokunulmazlığa bağlıdır.

* Dr., İnönü Ün. İlahiyat Fakültesi.

1 En'âm, 6/151; İsrâ, 17/33; Furkan, 25/68.

2 Mâide, 5/32.

3 Nisâ, 4/92.

4 İsrâ, 17/31; En'âm, 6/151.

5 En'âm, 6/140.

6 Nisâ, 4/29.

7 Mümtetine, 60/12.

8 Nisâ, 4/93.

B. MAĞDUR HAKLARI AÇISINDAN SUÇLARIN TAKSİMİ

Şahıslara karşı işlenen suçlarda mağdûrun hak, yetki ve sorumlulukları suçun niteliği ve suçluyla suç arasındaki bağa göre değişmektedir. Bu bakımdan suçlar birkaç bakımdan sınıflandırılmaktadır. Çünkü bu sınıflama fâilin cezaî sorumluluk derecesini belirlediği gibi mağdûrun hak ve yetkilerini de belirlemektedir. Her bir suç tipi için ayrı hukukî düzenlemeler getirilmektedir.

1. Fiilî Sonuçlar Bakımından

Şahıslara karşı işlenen suçların ortaya çıkardığı fiilî sonuçlar bakımından suçlar ikiye ayrılmaktadır:

a. Adam Öldürme (el-cenâyet ale'n-nefs)⁹

b. Müessir fiil (el-cinâyet ale'l-etraf, el-cinâyet mâ dune'n-nefs)¹⁰

2. Suçun Kasıt Unsuru Bakımından

Fâilin suçtaki kastı esas alınarak yapılan taksim, bir taraftan fâilin sorumluluk derecesinin belirlenmesini sağlarken, diğer taraftan da suçtan zarar gören mağdûrun hak ve yetkilerinin sınırlarını belirlemektedir. Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki İslâm, bir suçluyu cezalandırmaya önem vermekte beraber, bir suçsuzu korumaya da bir o kadar önem vermektedir. Yani kasten işlediği suç dolayısıyla fâile misli bir ceza takdir etmesine karşın, suç işleme kastı olmayan ve iradesini fiile yönlendirmeyen bir kişiyi de her türlü bedenî cezaya karşı koruma altına almıştır. Suçun ortaya çıkardığı sonuç aynı olsa bile, irâdenin fiile yansımalarına göre hukukî sonuçlar aynı değildir.

Fâilin suçtaki kastı esas alındığında şahıslara karşı suçlar genelde üçe ayrılmaktadır:

a. Kasten (amd) İşlenen Suçlar

Kastın sözlük anlamı, isabet ettirmek¹¹, hatânun karşıtı¹² demektir. Hukukî bir terim olarak ise kast, "irâdenin fiile yönelmesi veya irâdeyi fiile yönlendirmek"¹³, "bir şeye kesin karar vermek"¹⁴, "irâdenin suçu meydana

9 Ebû bekr Muhammed . Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, Çağrı Yayınları İstanbul 1983, XXVII/84 vd; Alaeddin Ebû Bekr b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanai' fi Tertibi's-Serâi'*, Dârül-kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1406/1986, VII/233 vd.

10 Kâsânî, VII/292. Müessir fiil kavramı ile ilgili olarak ayrıntıya girmemiz işlediğimiz konu açısından mümkün gözükmemektedir. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, DİBY, Ankara 1996.

11 Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir-Dâru Beyrût, Beyrût, III/353; Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1994, I/328.

12 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk: Ahmed Abdülğafur Attâr, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır (t.y.), I/508.

13 Subhî Mahmasânî, *Felsefetü't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Keşşâf ve Matbaatuhâ, Beyrût, 1365/1946, s 256.

14 Alâüddin Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usulî'l-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1417/1997, IV/576.

getirmeye yönelmesi¹⁵, “irâdenin suç teşkil eden fiile ve neticesine taalluk etmesi”¹⁶ gibi irâdeyi merkeze koyarak çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır.¹⁷

Kast gizli (derûnî, açık olmayan) bir mahiyet arz ettiği için kastın var olup olmadığı ancak ona delalet eden zahir alametlere dayandırılmakta ve hüküm de bunlara göre kurulmaktadır.¹⁸ Çünkü “hukuk, psikolojik bir unsurla müşterek ve onun tarafından desteklenmiş olsa bile insan fiillerinin harici unsurunu kıymetlendirmektedir.”¹⁹

Fiilde kasıt olup olmadığını belirlemede İslâm hukukçuları tek bir kriter üzerinde ittifak etmiş değillerdir. Kastın zâhiri sebebini, suç işlenirken kullanılan âlete bağlayan hukukçular olduğu gibi²⁰ -ki bu görüş, Hz. Peygamber’den rivayet edilen “*kılıç hariç her şey hatâdır*”²¹ hadisine dayandırılmaktadır- bu ölçüye ilave olarak fiili işleme yöntemini de kastın belirlenmesinde ölçü kabul eden hukukçular vardır. Mesela ölüme sebebiyet verecek bir şeyin kullanılması ya da maktûlü kendini kurtarmaya gücü yetmeyecek bir durumla başbaşa bırakmak da fiilin kasıtlı işlendiğine delalet etmektedir.²² Yine bazı İslâm hukukçuları suç aletini kastın belirlenmesi için bir ölçü kabul etmelerinin

15 Ahmed Muvâfi, *Mine'l Fikhi'l-Cinâyiyy'l-Mukâran Beyne's-Şer'â ve'l-Kânûn*, Dârü ve Metâ-bi'ü's-Şa'b, Kâhire, 1965-1384, s. 216.

16 Ayrıntı için bkz: Abdullah Pulat Gözübüyük, *Alman, Fransız, İsviçre ve İtalyan Ceza Kanunlarıyla Mukayeseli Türk Ceza Kanunu Şerhi*, Ajans Türk Matbaası, Ankara 1960, I/167; Turhan Tufan Yüce, *Ceza Hukukunun Temel Kavramları*, Olguç Matbaası, Ankara 1985, s. 59; M. Tahir Taner, *Ceza Hukuku*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1949, s. 316; Mustafa Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1976, s. 88; Faruk Erem, *Adalet Psikolojisi*, Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara 1950, s. 47

17 Teammüden öldürmeler konusundaki irâdeyi ve niyeti esas alarak yapılmış diğer bazı tanımlar için bkz: Carmela Mollica, “*İtalyan Hukukunda ve Mukayeseli Hukukta Teammüd*”, trc: Şemseddin Talip, AC, Yeni Cezaevi Matbaası, Ankara 1941, 97 vd; Faruk Erem, *Türk Ceza Hukuku*, Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara 1949, I/325 vd.

18 el-Mebsût, XXVI/125; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV/627; Ebül-Hasan Ali b. Halil et-Trablusî, *Mu'inü'l-Hükkâm fi mâ Yeteradded beyne'l-Hasmeyn mine'l-Ahkâm*, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır 1310, s. 220; Ebül Hasan Ali b. Abdusselam et-Tesevvüli, *el-Behce fi Şerhi't-Tuhfe*, Şirkatü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1370/1951, II/364; Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, Güney Matbaacılık ve gazetecilik, Ankara 1948, s. 125 vd; Taner, s. 33. Bu husus Mecellenin 68. maddesinde “Bir şeyin umûr-u bâtınada delili ol şeyin makamına kâim olur. Ya'ni hakikatine ıttıla' müte'assir olan umûr-u batınada delil-i zâhirisi ile hükm olunur” şeklinde ifade edilmektedir.

19 Giuseppe Bettiol, “*Manevî Mesûliyet ve Şahsiyet*”, trc. Z. Umur, İÜHFPM, c. XXII, sy: 1-4, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1957, s. 320, vd.

20 Ayrıntı için bkz: Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, IV/394, 395; Ahmed b. Ali er-Razî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Matbaatü'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, 1335, II/228; Serahsî, el-Mebsût, XXVI/122; Ebül-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdadî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye ve'l-Velâyetü'd-Diniyye*, Matbaatü Mustafâ, Kahire 1973, s. 219; Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır 1307, V/369.

21 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır 1313, IV/272, 275.

22 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Matbaatü'l-Küre'l-Emiriyye, Bulâk 1321, VI/4, 5; Mâverdî, s. 219.

yanı sıra²³ darbenin gerçekleştirildiği organların hassasiyet durumu ve fiili tekrarlama durumunu da kastın olup olmaması için bir ölçü olarak kabul etmektedirler.²⁴ Diğer bazı İslâm hukukçuları ise, ölümü gerçekleştirme niyetini suç kastı için yeterli görmektedir.²⁵

Kastın belirlenmesindeki küçük görüş ayrılıklarına rağmen, İslâm hukukçularının tamamı hukukî sonuçlara tesiri bakımından fiilin kasıtlı olup olmadığını temel ilke olarak kabul etmektedirler. Bu ölçü fâilin cezalandırılmasında önemli olduğu gibi mağdûrun hak ve yetkileri açısından da önemlidir.

Kast ile cezaî ehliyet arasında sıkı bir bağlantı vardır. Bir şey hakkındaki hüküm, onun özelliklerinin varlığı ile sabit olmaktadır.²⁶ Edâ ehliyetine sahip olmayan kimselerin (Çocuk, ma'tûh ve akıl hastası) hukuka aykırı fiilleri kasıtlı fiiller olarak kabul edilmemektedir.²⁷ Böyle bir durumda da hukukî sorumluluğun şekli değişmektedir. Cezaî sorumluluk ortadan kalkmasına rağmen, mağdûrun haklarının zayi olmaması açısından tazmîn sorumluluğu devam etmektedir.

Ayrıntıya girmeden kısaca belirtmek gerekir ki bilgi ile kast ve sorumluluk arasında sıkı bir bağ vardır. Yaptığı davranışın suç olduğunu bilmeyen bir kişinin suç kastından söz etmek mümkün değildir. Ancak, bu bilgisizliğin kişinin kendi ihmalinden ya da ilgisizliğinden kaynaklanmaması ve kabul edilebilir bir özre dayanması gerekir. Aksi halde her suçun fâili, kendini aklayabileceği bir bilgisizlik mazereti uydurabilir. Buna meydan vermemek için salt bilgi değil de, bilgi sahibi olabilme imkanını esas almak gereklidir.²⁸

b. Kasta Benzer Bir Şekilde (Şibhü'l-Amd) İşlenen Suçlar

Yukarıda izah ettiğimiz gibi İslâm hukukçularının çoğu kastı (amd) ona delalet eden zahir sebebe dayandırmışlardır. Zahir sebep olarak da silah veya silah yerine kullanılan aletleri ölçü olarak almışlardır. Amd ve şibhü'l-amd

23 Muhammed b. El-Hüseyn b. Muhammed el-Ferrâ Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hasan Dârü'l-Fikr li't-Tiba'a ve'n-Neşr, Beyrût 1414/ 1994, s. 307; Muvaffukuddin Ebû Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni*, Dârü'l-Menâr, (b.y.), 1367, VII/637.

24 İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII/637 vd.

25 Ebû Abdillâh Muhammed el-Hiraşî, *Şerhü'l-hiraşî alâ Muhtasari'l-Halîl*, Matbaatü Bulâk, 1299, VIII/7- 8.

26 Ebû Zeyd Abdullâh Ömer b. İsâ ed-Debbûsi, *Te'sisü'n-Nazar*, thk; Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dimaşkı, Elif Ofset, İstanbul 1990, s. 139.

27 Ayrıntı için bkz: Şeybânî, *el-Asl*, IV/414, 442,493; *el-Mebsût*, XXVI/86 vd.

28 Ayrıntı için bkz: Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV/338vd; Şahâbüddin Ebî'l-Abbâs Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Karâfi, *el-Furûk*, Matbaatu Dâr-ı İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Mısır 1347, I/161vd; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Bulâk 1322, I/83 vd; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *et-Telhîs fi Usûlî'l-Fikh*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1417/1996, I/135vd; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII/208 vd; Ahmed Muvâfi, s. 253; Sahir Erman, "Ceza Hukukunda Hukuku Bilmeme ve Yanılma", İÜHF, c. XII sy: 2-3, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1946, s. 510 vd; Gözübüyük, I/163 vd.

ayırımında baş vurulan kriter de cinayette kullanılan alettir. Eğer fail cinayeti değnek (asa), kırbaç, taş veya el ile gerçekleştirmiş ise buna amde benzer bir şekilde işlenen suç denmektedir. Bu durumda fiil fâilin vurma kastı yönüyle amda, öldürme kastının olmaması yönüyle de hataya benzemektedir. Çünkü vurmada kullanılan alet öldürme aleti değildir. Aklı başında birisi her fiili kendine mahsus alet ile gerçekleştirme yoluna gider. Terbiye etmek amacına yönelik bir aleti kullanarak cinayet işlemek onun bu sonucu işlemek istemediğine delalet eder.²⁹ Ancak bu düşüncenin bir takım sakıncalı sonuçların doğmasına da sebep olacağı açıktır. Örneğin, her bir kimsenin kısas sorumluluğundan kurtulmak için eylemini silah kabul edilmeyen bir aletle işleme yolunu seçme ihtimali ve şansı vardır.

c. Hataen İşlenen Suçlar:

Hatâ, sözlükte doğrunun zıddı ve doğruyu terk etmek, kasıtsız yapılan şey veya kasdın zıddı anlamlarına gelmektedir.³⁰ Hukukî bir terim olarak ise hatâ: “*insanın istediği şeyin dışında bir şeye ulaşması... insanın istemediği bir şeye isabet etmesi*”³¹, bir şeyin irâde edilenin aksine meydana gelmesi³² gibi anlamlara gelmektedir. Aslında fâil, hukukun zararlı ve tehlikeli olarak nitelendirdiği fiili yapmayı düşünmemiş ve istememiş olmasına rağmen fiil meydana gelmiştir.³³ Bir başka ifade ile ya fâilin düşündüğü şey ile hakikat birbirine uymamakta yahut fâil mevcut olan falan veya filan halin mevcudiyetini bilmemektedir.³⁴

Hata ile işlenen cinayetlerde kasta nazaran gerek fâilin sorumluluğu, gerekse mağdûrun hak ve yetkileri bağlamında farklı hukukî düzenlemelere gidilmektedir.

Hatâ bazen bilgisizliğe,³⁵ bazen hukuk normlarının yanlış yorumlanmasına -ki bu sorumluluktan kaçmak için bir mazeret olarak kabul edilmemekte- dayanmaktadır.³⁶ İslâm hukukunda sorumluluğun mücerret olarak bilme imkanına dayandırılması mutlaklıdır.³⁷

29 el-Mebsût, XXVI/64, 64.

30 İbn Manzûr, I/65 vd. Hatâ'nın bu anlamlarının Kur'an âyetlerindeki kullanımları için bkz: İsrâ, 17/31; Nisâ; 4/92; Ahzâb: 33/5; ayrıca; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, IV/625; İbn Melek, s. 991.

31 Yakûb b. İbrahim Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-Harâc*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1397, s. 169.

32 İbnü'l-Arabî, *Ahkâm*, III/1194; İbn Melek, s. 991; Muhammed Necib el-Mutu'î, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb li's-Sirâzi*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde (t.y.), XX/267.

33 el-Mebsût, XXVII/85; Mâverdi, *el-Ahkâm*, s. 220; Ahmed Muvâfi, s. 266; Cemil Halit Bengü, *Ceza Hukukunda Hatâ*, Sakarya Basımevi, Ankara 1948, s. 15 (Hafter'den naklen).

34 Bengü, s. 17.

35 Cessâs, *Ahkâm*, II/223; Erem, *Adalet Psikolojisi*, s. 51.

36 Abdulkadir Udeh, *et-Teşri'ü'l-Cinâi'l-İslâmî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1418/1997, I/431; Ahmed Muvâfi, s. 254.

37 Ahmed Muvâfi, s. 254.

Modern hukukta da kanunu bilmemek mazeret sayılmadığı gibi, kanuna yanlış anlam vermek yani kanunun yorumlamasında hata yapmak da mazeret sayılmamaktadır.³⁸

Fâilin yapmayı düşündüğü eylem ile ortaya çıkan sonuç arasındaki farklılık fiilî hatâ olmaktadır.³⁹ Mübah zannettiği bir eylemi işlemeyi kast ederken, eylem sonunda mübah olmayan bir sonuca varılması “zanda hatâ” olarak kabul edilmektedir.

İslâm hukukunda hata ile ehliyet arasında da bir ilişki kurulmaktadır. Âkil-bâliğ kimselerin kasıtsız işledikleri fiiller hatâ olarak kabul edilmesinin yanı sıra, çocuk ve akıl hastalarının kast ve hatâları birbirine eşit olarak kabul edilmekte ve fiilleri hükmen hatâ sayılmaktadır.⁴⁰

Hata ve hata mesabesinde sayılan hukuka aykırı (gayr-i meşrû) fiilleri dolayısıyla kişi, günaha girmemektedir. Ancak hukuka aykırı davranışların sonucunda herhangi bir şeyi itlâf söz konusu ise, tazmîn sorumluluğu devam etmektedir.⁴¹

İtlâf tazmin etmenin sebebidir. Başkasına verilen zararda rızanın olup olmasının bakılmamaktadır. Zulmün yaygınlaşmaması ve mağdûrun mağdûriyetinin giderilmesi için itlâf eden kim olursa olsun tazmin sorumluluğu vardır.⁴²

3. Suç Fâilinin Belli Olup Olmaması Açısından

Şahıslara karşı işlenen suçlar fâilinin belli olup olmamasına göre de ikiye ayrılmaktadır:

a. Fâili Belli (ma'lûm) Suçlar

b. Fâili Belli Olmayan (meçhûl) Suçlar

Bu ayırım, mağdûrun hak ve yetkilerinin belirlenmesi açısından önemlidir. İslâm hukukunda fâili belli olan cinayetler ile ilgili düzenlemelerin yanı sıra, fâili meçhûl cinayetler için de orijinal hukukî düzenlemeler yapılmıştır. Fâili meçhûl cinayetler için oluşturulan “kasâme” müessesesi mağdûrun mağdûriyetini gidermek açısından önemli bir hukukî düzenlemedir.

Kasâme; zerâfet, incelik, nezâket, iyilik ve güzellik gibi sözlük anlamları dışında yemin anlamına da kullanılan bir kelimedir.⁴³

Hukukî bir terim olarak ise kasâme, maktûlün bulunduğu mahalle sakinlerinden elli kişinin “onu biz öldürmedik ve öldüreni de bilmiyoruz” diye Allah’a yemin etmeleri anlamına gelmektedir. Bu yeminle beraber maktûlün

38 Erman, “Ceza Hukukunda Hukuku Bilmeme ve Yanılma”, s. 524.

39 Kâsânî, VII/234; Cessâs, *Ahkâm*, II/223; Trablûsî, s. 221; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII/650, 651. ayrımı için bkz: aynı eser, 650 vd.

40 Şeybânî, *el-Asl*, IV/415, 493; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII/678, 637; Zürkânî, VIII/2.

41 Celalüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Matbaatü Mustafâ, Mısır 1378/1959, s. 188.

42 Karâfî, I/164.

43 *Lisanü'l-Arab*, (K-S-M) maddesi

diyete mahalle sakinleri tarafından ödenir.⁴⁴ Görüldüğü gibi kasâme sözlükteki yemin anlamını koruyarak ve mağdûrun mağdûriyetini gidermesi yönüyle de bir güzellik ortaya çıkardığı için iyilik ve güzellik anlamlarını da içine alan hukukî bir kavrama dönüşmüştür.

Bu hukukî düzenleme ilk bakışta “suçların ve cezaların şahsiliği” ilkesine aykırı gibi görünse de İslâm hukukçularının bu düzenlemeyi bir maslahata dayandırdıkları görülmektedir. Fâili meçhûl cinâyetlerde maktûlün bulunduğu mahalle sakinlerine kasâme ve diyet sorumluluğunun getirilmesi; imkan dahilinde olmasına rağmen güvenlik açısından gerekli dikkati göstermedikleri ve bu konuda kusurlu davrandıkları düşüncesine dayanmaktadır. Can emniyetini sağlama görevi olan herkes, eğer bu konuda kusurlu davranmışlarsa ortaya çıkan fiilî sonuçtan dolayı hukukî olarak sorumluluk altına girmelerinin gerekliliği ortaya konulmakta ve savunulmaktadır.⁴⁵

Günümüzdeki yerleşim anlayışlarını ve hızlı nakil araçlarını göz önünde bulunduracak olursak, kasâme sistemin yürürlüğü biraz zor görünmektedir. Çünkü maktûlün bir mekandan diğer bir mekana nakli kolayca yapılabilecek imkanlar mevcut olup, sadece cesedin herhangi bir mekanda bulunması ora halkının sorumlu tutulması için yeterli değildir. Ancak, sistemle elde edilmek istenen maslahat göz önünde bulundurulduğunda, bu sorumluluk mahalle halkından kaldırılıp vatandaşın can ve mal emniyetini koruma görevini üstlenen ve bu görevinde kusurlu davranan kolluk kuvvetlerinin bağlı bulunduğu ilgili devlet birimine havale edilmesi daha mantıklı görünmektedir. Fâili meçhûl cinayetlerde mağdûrun yakınlarının tatmin edilmesi vatandaşın can emniyetini korumak görevinin üstlenmiş olan müessesenin dolayısıyla devletin bir görevi olması gerekir. Cinayetin aydınlatılması, eğer bu gerçekleştirilemiyorsa tazmîn sorumluluğunun yerine getirilmesi, vatandaşlarının can ve mal emniyetini sağlama yükümlülüğünü üstlenmiş bulunan devlet tarafından gerçekleştirilmelidir. İslâm hukukunda sokakta veya mescidde bir fâili meçhûl maktûlün diyeti hazineye (beytü'l-mâl) aittir. Böyle bir durumda kasâmeye gerek duyulmamıştır.⁴⁶ Bu düzenlemelerden anlaşılıyor ki insanın canı hiçbir şekilde karşılıksız yok olacak kadar değersiz bir şey değildir. Yaşama hakkının temin edilmesi vazgeçilmez bir haktır. Bu hakkın ortadan kaldırılmasında kusuru olanların -şahıs olabilir, kurum olabilir- mutlaka tazmîn sorumluluğu olmalıdır.

C. MAĞDÛRUN HAK YETKİ VE SORUMLULUKLARI

İslâm ceza düşünce sisteminde suç fâili ile ilgili düzenlemelerin yanı sıra suçtan zarar görenlerle (mağdûr) ilgili düzenlemelere de yeteri kadar önem verilmiştir. Çünkü ceza düşüncesinin hedeflediği amaçlara ulaşabilmesi, an-

44 eş-Şeybânî, *el-Asl*, IV/426; Kâsânî, VII/286.

45 Kâsânî, VII/290

46 *el-Asl*, IV/423

çak mağdurun psikolojik ve maddî bakımlardan tatmin edilmesiyle mümkündür. Bu bağlamda İslâm, suçun mağdûruna veya mağdûrun yakınlarına affetme, sulh, diyet talebi ya da suçlunun cezalandırılmasını isteme gibi alternatiflerden birini kendi rızasıyla tercih esasına dayalı bazı haklar ve yetkiler tanımıştır.

İslâm sadece suçluyu cezalandırmakla yetinmemektedir. Suçluyu cezalandırmanın yanı sıra zaten suçtan bir kere mağdûr olan kişi veya kişilerin veya bunların yakınlarının ikinci bir mağdûriyete uğramamaları için mağdûriyetin giderilmesine yönelik fâile tazmîn sorumluluğunu yüklemesinin yanında, tazmîn yükümlülüğünü yerine getirecek âkile ve kasâme gibi müesseseler de oluşturmuştur. Yani İslâm ceza hukukuyla ilgili düzenlemelere göre sadece suçu işleyen kişi ya da kişilerin cezalandırılmaları yeterli olmayıp, suçtan zarar gören kişi veya kişilerinde tatmin edilmesi ceza siyaseti açısından önemli görülmüştür. Bu bağlamda suç fâili, mağdûrun uğradığı zararı tazmîn yeteneğine sahip olmasa bile, fâilin yerine tazmîn sorumluluğunu üstlenmesi için oluşturulan müesseseler vasıtasıyla suçtan zarar görenlerin mağdûriyeti mutlaka giderilmektedir. İslâm, suçun ilgilendirdiği en önemli tarafın suç mağdûru olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bunun için suçun mağdûrunu tatmin etmek İslâm ceza hukukunun en önemli amaçlarından birisidir. Çünkü mağdûr ya da yakınları, bilerek veya bilmeyerek mağdûriyete sebebiyet veren tarafa karşı kin ve öfke besleyebilmektedir. İnsan tabiatı buna yatkındır. Kin ve öfke duygusu insanı intikam almaya zorlar. İnsan, fırsat ve güç bulduğu zaman intikam almak için harekete geçer. Suçun karşılığı olan ceza mağdûru tatmin edecek bir nitelikte ise mağdûrun intikam duyguları da yok edilmiş olacaktır. Ceza siyaseti açısından mağdûrun tatmin edilmesi, suçlunun uslandırılması gayesinden daha önemlidir.⁴⁷

Mağdûrun hak ve yetkilerinin hukukî esaslarını Kur'ân-ı Kerîm belirlemektedir. İslâm hukuku mağdûrla ilgili düzenlemeleri bu konudaki âyetleri esas alarak yapmaktadır.

*"Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın muhterem kıldığı cana kıymayın. Bir kimse zulmen öldürülürse, onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik. Ancak bu velî de kısasta ileri gitmesin. Zaten (kendisine bu yetki verilmeyle) o, alacağını almıştır."*⁴⁸ *"Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olmaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azad etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğer ki ölünün ailesi o diyeti bağışlamış ola. (bu takdirde diyet vermez.) ..."*⁴⁹ *"Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılında. Hüre hür; köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (tarafklar) hakka-*

47 Muhammed Tâhir b. Aşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çvr: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 298.

48 İsrâ, 17/33

49 Nisâ, 4/92

niyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra had-di aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır.”⁵⁰

Yukarıdaki âyetlerden anlaşılmalıdır ki, fâil işlediği suçun sorumluluğunu mağdûrun tercihine göre üstlenmek zorundadır. Mağdûra tanınan alternatiflerden birini tercih etme hakkı verilmekle beraber, tercihini kullandıktan sonra hakkaniyete uymak gibi bir sorumlulukta yüklenmiştir. Fâilin suçtaki sorumluluğu ve mağdûrun hak ve yetkilerinin hukukî boyutu ise fiilin kasıtlı olup olmadığına göre belirlenmektedir.

Kasden işlenen cinâyetlerde mağdûr yakınlarının suç fâilinin cezalandırılmasını⁵¹ ya da kan bedeli olarak diyet isteme hakları olduğu gibi, onu affetme⁵² yetkileri de vardır.

Hataen işlenen cinâyetler de ise mağdûr yakınlarının sadece diyet isteme ya da affetme hak ve yetkileri olup, ayrıca fâilin cezalandırılmasını isteme hakları olmadığı⁵³ bir esas olarak kabul edilmektedir.

Mağdûr yakınlarına tanınan hak ve yetkilerin yanı sıra onlara önemli bazı sorumluluklar da yüklenmektedir. İslâm’da temel ilke suça karşılık denk (misl) bir ceza vermektir.⁵⁴ Kur’ân-ı Kerim’in bir çok âyetinde kötülüğün karşılığının ancak ona denk (misl) bir ceza olacağına⁵⁵ ve kişinin ancak yaptığı kötülüğün karşılığını göreceğine⁵⁶ vurgu yapılmakta ve cezalandırma konusunda hiç kimseye haksızlık yapılmayacağı belirtilmektedir.⁵⁷ Ayrıca öldürme (katl) ve vücudun bütünlüğüne karşı yapılan (müessir fiil) cürm ve cinayetlerde de yine misli ile karşılık verileceği (kisas) belirtilmiştir.⁵⁸ Bir eşitlik durumu bulunmaması durumunda kisas, malî sorumluluğa (diyet, erş, hükümetü’l-adl) dönüştürülmektedir.⁵⁹ Mağdûr veya yakınları bu temel ilkeye uymak zo-

50 Bakara, 2/178

51 İsrâ, 17/33

52 Bakara, 2/178

53 Nisâ, 4/92

54 Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk: Ali Becâvî Muhammed, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, (y.y.) (t.y.), III/1314, 1315; Şahabüddin Ebî’l-Abbâs Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Karâfî, *el-Furûk*, Matbaatü Dâr-i İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, Mısır 1347, I/216; Şemsüddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbnü’l-Kayyim, *İlâmü’l-Muvakkî’in’an Rabbi’l-Alemîn*, Matbatü’n-Nil, Mısır (t.y.), II/226.

55 Yunus, 10/27; En’âm, 6/160; Şûrâ, 42/40; Nisâ, 4/123; Nahl, 16/126; Hac, 22/60; Mümin, 40/40

56 Kasas, 28/84; Nûr, 24/11); Neml, 27/90

57 En’âm, 6/160

58 Serahsî, el-Mebsût, IX/197; Burhânüddin Ebî’l-Vefâ İbn Ferhûn, *Tabsiratü’l-Hükkâm fi Usûl’l-Akdîyye ve Menâhici’l-Ahkâm*, el-Matbaatü’l-Amira, Mısır 1301, II/157 vd; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I/474; Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehîd ve Nihâyetü’l-Muktesid*, Elif Ofset Tesisleri, İstanbul 1985, II/332; Ebü’l-Hasan Ali b. Abdisselâm et-Tesevvülî, *el-Behce fi Şerhi’l-Tuhfe*, Şirketü Mektebetü ve matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1370/1951, II/364; Ahmed Fethi Behnesî, *el-Ukûbe fi Fikhi’l-İslâmî, Dârü’s-Şürûk*, (b.y.) 1400/1980, s. 150.

59 Kâsânî, VII/234 vd.

rundadır. Mağdûr yakınları kendilerine tanınan hak ve yetkilerini kullanırken “aşırı gitmemeleri”⁶⁰ yükümlülüğü ile de mecbûr edilmişlerdir. Eğer mağdûr yakınları tercihlerini suçluyu affetme yönünde kullanmışlarsa tecavüze yeltenmemekle sorumlu tutulmuşlardır.⁶¹

Mağdûr veya yakınlarının en önemli sorumluluklarından birisi de iddialarını ispatlamalarıdır. Bu sorumluluk yerine getirilmediği sürece herhangi bir hak elde etmeleri mümkün gözükmemektedir. Zira İslâm düşüncesinde zan, hakikat bakımından hiçbir şey ifade etmemekte⁶², zan ile hareketten kaçınmak emredilmekte⁶³ ve hakkında bilgi bulunmayan şeyin ardına düşmek yasaklanmaktadır.⁶⁴ Uygulanmış bir cezanın kişi üzerindeki yaptığı tesiri hiç uygulanmamış gibi telafi etmenin imkansızlığı dolayısıyla İslâm ceza hukukunda suç ve suçluluk kesin bir şekilde ortaya çıkmadıkça ceza vermemek temel ilkedir. Zirâ hâkim, bilinmeyen bir şeyle hüküm verme yetkisine sahip değildir.⁶⁵

Şahıslara karşı işlenen suçlar bakımından mağdûr veya yakınları, kısas gerektiren suçları iki erkek şahitle ispat etmek zorundadır. Zina iftirası (kazf) suçu dolayısıyla had cezası almış kişilerin, erkeklerle beraber olsa bile kadınların şahitlikleri kısas cezalarında geçerli sayılmamaktadır. Bunlara ilaveten şahitlik üzerine şahitlik ve hâkimin (kâdı) hâkime mektubu da kısas gerektiren suçları ispatta geçerli görülmemektedir. Ancak kısas gerektirmeyen ve sadece maddî sorumluluk gerektiren suçlarda erkeklerle beraber kadınların şahitlikleri geçerli sayılmaktadır.⁶⁶

Yukarıdaki sunulan bilgilerden anlaşılacağı üzere, kasden (bilerek ve isteyerek) gerçekleştirilen cinayetlerin cezası kısastır ve mağdûr yakınları bu cezayı isteme hakkına sahiptir. Ancak mağdûrun yakınlarının (evliyâü'l-katîl) affetme veya üzerinde anlaşacakları bir bedel karşılığında sulh yapma yetkileri de vardır. Bu bedel, razı olabilecekleri bir bedel olabileceği gibi, diyetten fazla bir meblağ karşılığında sulh yapmaları da geçerli kabul edilmiştir.⁶⁷

D. ŞER'İYE SİCİLLERİNE GÖRE MAĞDÛRUN HAK, YETKİ VE SORUMLULUKLARI

Nazarî olarak belirlenmiş bu esasların pratik alana aktarılması hususunda “Şer'îye Sicilleri” en önemli örneklerden birini oluşturmaktadır. Şer'îye Sicilleri şer'î hukukun uygulamasını gösteren ve Osmanlı Devletinin hukuk tatbikatının kaydedildiği en önemli vesikalari oluşturmaktadır. Ceza hukuku

60 İsrâ, 17/33

61 Bakara, 2/178

62 Necm, 53/28.

63 Hucurât, 49/12.

64 İsrâ, 17/36.

65 el-Mebsût, IX/105, 106.

66 el-Asl, IV/424. Kadının şahitliği hakkında ayrıca bkz: el-Kâsânî, VII/3

67 el-Asl, IV/435

ile ilgili tatbikî belgelere geçmeden önce Şer'îye Sicilleri hakkında özet bir bilgi sunmak faydalı olur kanaatindeyiz.

Hukukî olayları, kadıların verdikleri karar suretlerini, hüccetleri ve yargıyı ilgilendiren çeşitli yazılı kayıtları ihtiva eden defterlere Şer'îye sicilleri, kadı defterleri denmektedir. Şer'î mahkemelere intikal ederek mahkemeye konu olan her işlem, asıllarına uygun olarak bu defterlere kaydedilmektedir. Şer'îye sicillerindeki yazılı kayıtlar belli bir usûle göre düzenlenmektedir ki bu usûle "**sakk-ı şer'î**" usûlü denmektedir.⁶⁸

Sultan adına hukuk kaidelerini sosyal münasebetlere tatbik etmek ya da Mecelle'nin ifadesiyle "Beyne'n-nas vukû'bulan da'vâ ve muhâsemeyi ahkâm-ı meşrû'asına taffiken fasl ve hasm için taraf-ı sultânîden nasb ve ta'yin buyurulan zattır"⁶⁹ diye tanımlanan kâdı, gördüğü davaların işlemlerini asıllarına uygun olarak Şer'îye defterlerine geçmek veya geçirtmek suretiyle bu defterleri muhafazaya da memurdur.

İnceleyebildiğimiz kadarıyla bu defterler, Osmanlı devletinin hukukî, idarî, tarihî, iktisadî, ictimai ve askerî yapısının aydınlatılması bakımından son derece önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu defterler, Osmanlı Devletinin sosyal ve kültürel yapısının ortaya çıkarılmasına da katkı sağlayacak niteliktedir. Şer'îye sicilleri yerel olan en küçük olaylardan, ulusal nitelik taşıyan en mühim olaylara ait kayıtları ihtiva etmesi bakımından da önemli bir kaynaktır. Daha açık bir ifade ile bu defter, Osmanlı Devleti'nin günlük hayatının çözümlemesinin yapılabilmesine dahi imkan sağlayacak bir kaynak gücündedir.

Şer'îye Sicilleri mazbût bir şekilde ve gününde kayıtlara geçirildikleri için kültür tarihimiz açısından birinci derecede önemli ve son derece sağlam birer kaynak niteliğini taşıdıklarını kabul etmek yerinde bir tespittir.⁷⁰ Devlet kurumları arasındaki yazışmaları, halk dileklerini (ma'rûzlar), fermânları, kanunnâmeleri ve şer'î hüccetleri ihtiva eden bu sicil defterlerini incelemeyen Osmanlı Devleti'nin idarî ve sosyal yapısını ortaya çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Osmanlı Devleti hakkında söz söylemek isteyenler için en güvenilir kaynaklardan birisi şer'îye sicilleridir.⁷¹ Kanun tatbikatını belgeleyen şer'îye sicilleri üzerinde yapılan araştırmalar, Osmanlı Devletiyle ilgili yeni görüşlerin oluşmasına yol açacak nitelikte olduğu bir gerçektir.⁷²

Şer'îye sicilleri devlet kurumları arasındaki her türlü yazışmaları da ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu yazışmalarla ilgili usul ve esaslar hakkındaki bilgi kaynağını da oluşturması açısından önemlidir. Kısaca belirtmek gerekir ise şer'îye sicil defterleri; makamlar arası yazışmalarla ilgili olan fermân, berât,

68 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 116
69 Mecelle, md: 1785

70 Halit Ongan, *Ankara'nın 1 Numaralı Şer'îye Sicili*, Ankara 1958, s. XI

71 Halil İnalçık, *"Osmanlı Tarihi Hakkında Mühim Bir Kaynak"*, AÜDTCFD, Ankara 1943, c.1, sy:2, s. 89.

72 Zahit Aksu, *"Osmanlı Rejimi ve Kanun Tatbikatı Üzerine Birkaç Söz"*, AÜİFD, sy: 3, Fasikül 1-2'den ayrı basım, Ankara 1979, s. 100

buyuruldu, mektûp, tezkire, temessük gibi kayıtlar ile hüccet, ilâm, terike kayıtları gibi kadılar tarafından inşa edilen kayıtların yanı sıra, müteferrik diğer kayıtlara da yer verilmesi bakımından önemli kaynak niteliğini hak etmektedir.⁷³

Şahıslara karşı işlenen suçlar ile ilgili cezaî düzenlemelerin tatbikata yansımalarını göstermek açısından yukarıda nazarı olarak sunmaya çalıştığımız kısa bilgilerden sonra şer'îye sicillerindeki örneklere geçebiliriz.

Sunduğumuz bilgilerden anlaşılacağı gibi, suçun niteliği, boyutları ve işlenme biçimi ne olursa olsun, her suçun bir mağduru vardır. Huhuka aykırı davranışın suç oluşturmaması durumunda dahi suçtan zarar gören mağdûr ya da yakınlarının maddî ve manevî olarak tatmin edilmeleri İslam hukukunun üzerinde durduğu en önemli konulardan birisini oluşturmaktadır. Fazla ayrıntıya girmenin çalışmanın boyutları açısından mümkün olmadığı kaydıyla bu konu ile ilgili, kanun tatbikatının en önemli belgelerini oluşturan şer'îye sicillerinden örneklerle sunmaya çalışacağız. Metnin uzamasına meydan vermemek için örnekler sunulurken belgelerin tamamı yerine, sadece gerekli olan bölümler alınacaktır.

1. Kısas Hakkı:

Kısas, mağdûriyeti önlemek ve hayatı korumak amacıyla⁷⁴ Kur'ân-ı Kerim ile düzenlenmiş bir cezadır.⁷⁵ Eğer bir denklik varsa, şahıslara karşı kasten işlenen cinayetlerin İslâm hukukundaki cezası kısastır.⁷⁶ Bir başka ifade ile kısas cezası, sebep ve şartların varlığı ve bu cezaya engel olan şeylerin yokluğuna bağlı olarak uygulanmaktadır. Kısasın sebebi fâilin fiilini bilerek ve isteyerek (teammüden) gerçekleştirmesidir.⁷⁷ Bu ceza aynı zamanda suç mağdûrunun ya da mağdûr yakınlarının isteğine bağlı olarak uygulanan bir ceza olup, eğer mağdûr ya da yakınları cezayı affetmişler veya sulh yolunu seçmişler ise kısas cezası düşmektedir.⁷⁸

Bu kısa bilgilerden sonra şer'îye sicillerinden örneklere geçebiliriz:

"... Süleyman bir taş ile müvekkilim mezbûr es-Seyyid Ömer'in yüzünün sol canibine amden darb ve yüzünü cerh ve senâyâ ta'bir olunur fevkani ön dişinin nısfı yine mezbûr dişe mülahik olan dişlerinden üçünü ve yine fevkani sıgrğ dişe mülahik dişinin nısfını kesr idüb mezbûrân Sûfi İbrahim ve Abdülğani dahi mezbûr Süleymana mu'âvenet etmeleriyle ... mezbûr Müleyma'nın zikrolunan dişleri mibred ile egelemek üzere (kısas edilmesine) hüküm ve

73 Ayrıntı için bkz: Talip Atmaca, *129 Nolu Adana Şer'îye Sicili*, Malatya 1996 (basılmamış yüksek lisans tezi)

74 Bakara, 2/179.

75 Bakara, 2/178; Mâide, 5/45.

76 Serahsî, el-Mebsût, IX/197; İbn Ferhûn, II/157; Behnesî, el-Ukûbe, s. 150.

77 İbn Mâce, II/880 (Diyet: 8); Ahmed b. Hanbel, I/63; Serahsî, el-Mebsût, XXVI/122; Kâsânî, VII/234; İbnü'l-Arâbî, I/474; İbn-Rüşd, Bidâye, II/332.

78 Abdulkadir Udeh, et-Tesrî'ü'l-Cinâiyyü'l-İslâmî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1418/1997, II/167 vd.

mezbûrân Sûfi İbrahim ve Abdulğani te'dîb olunmak üzere ba'de't-tenbîh mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu"⁷⁹

"Hamza Beşe b. Ahmed nâm kimesne meclis-i şer'-i şerîf-i enverde ... Mehmed Beşe b. Mustafa mahzarında üzerine bi'l-Vekâle da'vâ ve takrîr-i kelâm idüb müvekkilelerimin murisleri maktûl-ı mezbûr Mustafa Beşe ... üzerine hucum idüb ve bi-gayr-i hakkın'amden yatağan biçâğıyla sol böğründen darb ve cerh irüb iki saat miktarı mürurunda ol cerhin tesirinden nâşi fevt olmağla ... muceb-i şer'iyesi olan kısas olunmak bi'l-vekâle muradımdır ... hamza Beşe'den da'vâsına mütâbık beyyine taleb olundukda udûl-ı ahrâr-ı ricâl-i müs-limînden edâ-i şehâdet-i şer'iyye eylediklerinde ber muceb-i şehâdeti-himâ kâtil-i mezbûr Mehmed Beşe'nin kısasla hükm olunmağın mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu."⁸⁰

"... Molla Ahmed b. Mehmed Eefendi kara sablı bıçak ile uyluğunun iç tarafından darb ve cerh idüb ba'de'l-keşf murisimiz mezbûr İbrahim b. Osman ol cerhin te'sirinden müteessiren fevt olmağla mazkûr Molla Ahmed'den suâl olunub takrîr-i tahrîr ve muceb-i şer'iyyesi ber-muktezâ-yı şer'-i kadîm icrâ olunmak bi'l-asâle ve bi'l-vekâle matlûbumdur... Müdde'îye-i merkûmun da'vasına mütâbık ve müvâfık beyyine taleb olundukta udûl-ı ahrâr-ı ricâl-ı müs-limînden kimesnelerin edâ-yı şehâdet-i şer'öiyye ettiklerinde Molla Ahmad b. Mehmed Efendi nâm kimesne cerhân vefat iden merkûm İbrahim b. Osman b. Mehmed'in cârihi ve kâtili olduğı ba'de's-sübût kâtil-i merkûm Ahmed b. Mehmed Efendi nâm kimesneye şer'an kısas iktizâ idüb hükm ve cezm birle mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu."⁸¹

2. Diyet İsteme Hakkı

Yukarıda belirtildiğı üzere eğer bir denklik imkanı var ve kısas engel olacak bir sebep yoksa şahıslara karşı kasden işlenen suçların İslam hukukundaki cezası kısastır. Ancak, her hangi bir sebepten dolayı kısas cezasının uygulanma imkanı ortadan kalkmış ise bunun yerine fâil ve fâilin akilesi tarafından mağdûr ya da yakınlarına malî bir bedel ödenmektedir. Bu bedele diyet denmektedir.⁸²

"... kitâlen vefat eden es-Seyyid Hüseyin b. Es-seyyid Cum'a nâm kimesne-nin ... (vârisleri tarafından vekil tayin edilen şahıs) Ali b. Abdullah nâm kimesne mahzarında üzerine bi'lvekâle da'vâ ve takrîr-i kelâm idüb ... (adı geçen şahsın) müvekkilemin murisini'amden belinden ahz ve kaldurub yere darb ettiğinde ol darbdan müteessir yerinden kakmayub ba'de't-talkîni's-şehâ-

79 30 Nolu Adana Şer'iye Sicili, belge no: 94. (Bu Şer'iye Sicili Zahit Yıldırım Tarafından İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1996'da yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

80 17 Nolu Adana Şer'iye Sicili, belge no: 64. (bu Şer'iye Sicili Metin Ceylan Tarafından İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1996'da yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

81 17 nolu Adana Şer'iyye Sicili , belge no: 99, s. 51/194

82 Ayrıntı için bkz: Şeybânî, el-Câmi'ül-Kebîr, Matbaatu'l-İstikâme, (b.y.) 1356, s. 208; Serahsî, el-Mebsût, XXVII/127 vd.

deti'l-kelime ve'l-vasiyet bir saat mururundan fevt olmağla ... muceb-i şer'i-yesi icra olunmak bi'l-vekâle matlubumdur ... (dava şahitlerle ispat edildikten sonra) Ali b. Abdulah müteveffâ-yı merkûm es-Seyyed Hüseyin b. Es-Seyyid Cum'a nâm kimesnenin şer'an kâtili olduğu sabit olup ber-muktezâ-yı şer'-i kavîm mezkûr Ali nâm kimesneye diyet-i kâmile sin edâya hükm ve cezm birle mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu.⁸³

es-Seyyid Ahmed, es-Seyyid Durmuş ve Köle Ali isimli şahıslar hakkında başına ve ağzına darb ederek bir üst azu dişinin çıktığı iddiasıyla gereğinin yapılması için davacı olup, davasının şahitler ile ispat eder. Adana'da fetvâ vermeye izinle (me'zûnen bi'l-iftâ) Ali Efendiden "Zeyd, Amr'ın yüzüne darb idüb bir dişini kal' eylese şer'an Zeyd'e ne lazım gelür' El-Cevâb: Allahü A'lem bi's-sevab cevabında kisasına razı olursa kisas. Olmaz (sa) fe fi külli sinin nisf-ani'd-diyet" diye muteber fıkıh kitaplarına dayanılarak fetva verilir. Davacının elinde bulunan bu fetva gereğince hükm olunur.⁸⁴

3. Kasâme Hakkı

Yukarıda izah edildiği üzere kasâme maktûlün bulunduğu mahalle sakinlerinin öldürmediklerine ve öldüreni de görmediklerine dair yemin ettikten sonra diyeti ödemeleridir.

"... katilen fevt olan Halime bint-i Mustafa nâm hâtunun ... (varisleri) mahalle-i merkûme ahalisinden İmam Osman Efendi ve Kör el-Hâc Mehmed es-Seyyid Albaş ve Çolak Oğlu Halil vâlidemiz mezbûre Halime'yi mahalle-i merkûmenin vasatında bi-gayr-i hakkın yumruk ile darb ve depik ile depeleyüb mezbûrunun darb ve depelemelerinden te'sirinden nâşi cesedinde kara ve bere olup fevt olmağla vâlidemiz mezbûre Halime Hâtûn'un dem ve diyetini talep ioerüz. ... ityân-ı beyyine için mezbûrâna kirâren ve mirâren mühel-i şer'î virülüb ityân-ı beyyineden izhâr-ı acz itiklerinden sonra müdde'iyân-ı mezbûrân Mustafa Beşe ve Mehmed i'âde-i kelâm idüb vâlidemiz mezbûre Hâlime hâtun mahalle-i mezbûrenin vasatında maktûl bulunub kâtili ma'lûm olmamağla mahalle-i mezbûre ahalisinden kasâme-i diyet talebine bizim için müsâ'ade vadur deyu halen medine-i mezbûrede me'zûnen bi'l-iftâ faziletli Ali Efendi'nin imzasıyla mumzâ bir kıt'a fetvâ-yı şerife ibrâz idüb derununda veli-i maktûl ahâli-i mahalleden ba'zısına hasr-ı da'vâ eylese bakisinden ibrâ lâzım olur mu? Cevâb-ı bâ savâbında olmaz deyü buyurulmağın ber-muceb-i fetevâ-yı şerife müdde'iyân-ı mezbûrânın ihbar eyledikleri mahalle-i merkûme ahâlisinden elli nefer adama ... mahalle-i merkûmenin vasatında maktûl bulunan Halime hâtun-ı bi-gayr-i hakkın darb ve katl eylemediklerine ve kâtilini dahi bilmediklerine yemin teklîf olundukda her birileri'ala vakfi'l-mesûl hıl-ı billahi'l-aliyyi'l a'lâ itmegin mucebiyle cümle mahalle-i mezbûrân ahâlisinin üzerlerine diyet-i kâmile hükm olunub mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu.⁸⁵

83 17 nolu Adana Şer'iye Sicili, belge no: 263.

84 17nolu Adana Şer'iye sicili, belge no: 136

85 30 nolu Adana Şer'yye Sicili, belge no: 243.

4. Sulh Yetkisi

Sulh, bir bedel karşılığında kısas cezasından vazgeçmektir. Bedel karşılığı olmaksızın kısas cezasından vazgeçmek ise aftır. İslâm hukuku kısas cezaları üzerine sulh yapmaya cevaz vermiştir. Kısas sulh ile düşer. Sulh tarafların üzerinde ittifak edecekleri bir bedel karşılığında olabilir. Bu bedel diyetten fazla olabileceği gibi diyet miktarı veya diyetten az da olabilir. Kısas isteme veya affetme hakkına sahip olan kimseler sulh yapma hakkına da sahiptir.⁸⁶

“... murisimiz mezkûr Mustafa’yı kebir bıçak ile’amden başına darb ve cerh ve darb-ı cerhin şiddetinden nâşî müteessiren fevt olmuş idi. El-haletü hazîhi... beynimize müslimûn-ı muslihîn tavassut idüb “es-sulh hayrun” fehvası üzere maktûl-ı mezbûrun dem ve diyeti mukabelesinde yüzelli ğurüş nafaka ile yüz kıymetlü bir doru at ve bir mushaf-ı şerîf ve bir simli kılıç üzerine beynimizi inşâ-i akd-ı sulh ettiklerinde her birimiz sulh-ı mezbûru kabul ... murisimiz maktûl-ı mezbûrdan dem ve diyetine müteallik beynimizde ceeryan eden âmme-i de’âvî ve kaffe eyman ve muhâsamâtdan min küllil vücûh mezbûrun zimmetini ibra ve iskât-ı hak eyledim....”⁸⁷ mustafa nâm kimesne ... yedinde olan kendi tüfenki hataen boşanub kurşunu sulbî oğlum Ebû Bekir nâm kimesneye isâbet itmekle müteessiren fevt olmağın ... müteveffâ-yı mezbûrun dem ve diyetini taleb ve da’vâ eylediğimde beynimizde muslihîn tavassut idüb “es-sulh akdün yerfe’u’n-nizâ” fehvası üzere bir cilt mushaf-ı şerîf ve bir sim kılıç ve bir re’s bargîr ve bir çuka niş ve nakit on ğurüş mukabelesinde”⁸⁸

5. Davayı İspat Sorumluluğu

Davacı iddiasını ispat etmek zorundadır. Mecelle’nin ifadesiyle söyleyecek olursak “beyyine müddei için ve yemin münkir üzerinedir.”⁸⁹ Aksi halde davadan men’ edilir. Bu konu ile ilgili birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Bu tür bir muhakemenin nasıl yürütüldüğünü göstermek açısından kayda geçmiş tam bir metinle diğer bazı metinlerin özetini sunmak istiyorum.

“Verâ-yı cesîrde vâki’Karye-i Ekmeler sâkinlerinden olup zâtî ta’rîf-i şer’î ile mu’arrefe olan Fatıma ibnet-i Mehmed nâm hâtûn meclis-i şer’-i şerîf-i enverde hâlâ eyâlet-i âdana mütesellimi olan zahrûl-Eşbâh Yûnus Ağa tarafından ta’yîn olunan çukadâr ... mübâşeretîyle medine-i Adana’da Sugedigi Mahallesi sâkinlerinden diger fâtıma bint-i oiger Mehmed ve kızı Emine bint-i Ali nâm hâtûnlar tarafından da’va-yı atiyi’z-zikre husûmet ve redd-i cevaba vekilleri olub vekâleti mezbûratân ma’rifet-i şer’iye’âlimân Hüseyin Beşe ibn Hasan ve Hüseyin ibn Ebî Bekr nâm kimesneler şehâdetleriyle sâbit ve sübût-ı vekâletine hükmi-şer’î lâhik olan mezbûre fâtıma’nın zevcesi ve merkûme

86 Udeh, et-Tesrî, II/167 vd.

87 30 Nolu Adana Şer’iye Sicili, belge No: 22.

88 30 Nolu Adana Şer’iye Sicili, belge no: 52.

89 Mecelle, md: 67; ayrıntı için bkz: Ali Himmet Berki, Hukuk Mantığı ve Tefsir, Güney Matbaacılık ve gazetecilik, Ankara 1948, s. 167 vd.

Amine'nin babası râfi'u haze'l-kitâb el-mezbûr Ali Beşe nâm kimesne mahzarında üzerine da'vâ ve takrîr-i kelâm idüb târih-i kitâb günü ba'de'l-'asr istihmâm için yâli hamamına vardığımda müvekkiletân-ı merkûmâtân fâtıma ve kızı Amine ma'iyet idüb yumruk ile ikisi ma'an her bir a'zama darb iddüklerinden gayri mezbûre Amine yumruk ile bi-gayr-i hakkın ağzıma darb ve üst dişlerimin sağ tarafından bir dişimi ihrâc itmekle suâl olunub takrîr-i ba'de't-tahrîr muceb-i şer'isi icrâ olunmak murâdımdır dedikde gıbbe's-suâl mezbûr Ali müvekkileleri mezbûretân taraflarından bi'l-külliyeye inkâr idecek müdde'ye-i mezbûre Fâtıma'dan müdde'asına mütâbık beyyine talep olundukda ba'de'l-istihmâl isbât-ı müdde'a için etyân eylediği tâife-i nisâdan iki nefer ma'lûmî'l-ism nisânın mâniö-i şehâdet olacak husûmâtları lede's-şer' zâhir oldukdan gayri yalnız nisâ tâifesi şehâdetleri makbûle olmayub ricâlden birisi lâzım ve bi-hasebi's-şer' lâbüd olmağla nisâdan gayri bir racül-i tebeyyüne talep olundukda müdde'ye-i mezbûre ricâlden şâhidim yokdur deyü kemâl-i izhâr-ı'aciz itmegün yalnız nisâ tâifesinin şehâdetleri makbûle olmadığına *hâlâ medine-i mezbûrede me'zûne'n-bi'l-iftâ olan faziletli Abdüsselâm Efendi'den bir kı'ta fetvâ-yı Şerife ibrâz idüb mazmûnunda Hind Hamamda Zeyneb'in yumruk ile ağzına urub bir dişini çıkardığına yalnız nisâ taifesi şehâdet eyleseler şehâdetleri makbûle olurmu el-cevâb Allahu a'lem olmaz* deyü buyurulmağın müdde'ye-i mezbûrenin ityân-ı beyyineye kemâl-i izhâr-ı'aczi nümeyân olub tâlibe-i tahlîf dahi olmamağla müdde'ye-i merkûme fâtıma bilâ beyyine bi- vech mu'ârazadan men' olunub mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu fi'l-yev-mi'r-râbi' min rebî'l-evvel li-seneti hamse ve erba'in ve miete ve elf.

Şuhûdu'l-		hâl
Es-Seyyid Hızır Çelebi	Mehmed Ağa	Yegen Antâblı Ahmed
İbn Mollâ Mehmed	Bozzâde	Çelebi
el-Hâc Hüseyin	Mustafa Efendi	ve gayruhum.
velî-i şehîr	kâtib ⁹⁰	

Aslen Erzincanlı olup Adana'da müsafir olarak bulunan Mehmed b. Hamid Abdullah b. Mehmed'in amcası Mehmed b. Ali'yi darb eylediği ve bu darbin neticesinde vefat ettiğini olayın yeri ve zamanını belirterek davacı olur ve diyet talebinde bulunur. Adı geçen şahsın müteveffanın varisi olduğu tespiti yapıldıktan sonra davasını ispatlayacak delil getirmesi istenir. Delil getirmek için kendisine zaman tanınır. Ancak, verilen zaman içinde mahkemeye delil sunmadığı gibi kendisini tahrik ettiklerini ikrar ettikten sonra kayıplara karışır. Davacının bu durumu şahitler ile tespit edildikten sonra yalancı olduğu anlaşılabilir. ⁹¹

90 129 Nolu Adana Şer'iye Sicili, belge no: 260

91 17 Nolu Adana Şer'iye Sicili, belge no: 137

SONUÇ

“Şahıslara Karşı İşlenen Suçlarda Mağdûr” konusunu bir makale boyutunda nazarı ve tatbiki olarak incelemeye çalıştık. İncelemede de görüldüğü üzere İslâm, konuyu özel hukuk bağlamında ele almaktadır. Yargılama ve uygulanacak müeyyide mağdûr ya da yakınlarının isteği doğrultusunda yürütülmemekte olup, devlet adına yargılama işlemini yapan kadı sadece bu hakkın sahib veya sahiplerine teslimini sağladığı görülmektedir. Mağdûr veya yakınları hukukun kendilerine tanıdığı alternatif müeyyidelerden birini tercih etme imkanına sahip oldukları gibi, suçluyu karşılıksız affetme ya da sulh yapma yetkisine de sahiptir. İddiayı ispat etme yükümlülüğü de iddia sahibine ait olup, bunu yapamadığı takdirde davadan men edilmektedir.

Hukuk tatbikatının en önemli örneklerinden birini oluşturan şer‘iye sicillerindeki konu ile ilgili belgeleri incelediğimizde, İslam hukukunda nazarı olarak belirlenmiş esas ve usullere tam anlamıyla uyulduğu görülmektedir. Suçun niteliği ne olursa olsun mağdûr her durumda hakkını almaktadır. İncelemede görüleceği üzere, mağdûrun hak kaybına uğramaması için tazmin sorumluluğunu üstlenecek çeşitli müesseseler oluşturulmuştur.

Kısaca söyleyecek olursak, insan hayatı ve dokunulmazlığına büyük bir önem verilmiş ve karşılıksız olarak yok edilecek bir şey olmadığı gerek nazarı olarak, gerekse uygulamadaki yaptırımlar olarak ortaya konulmuştur.

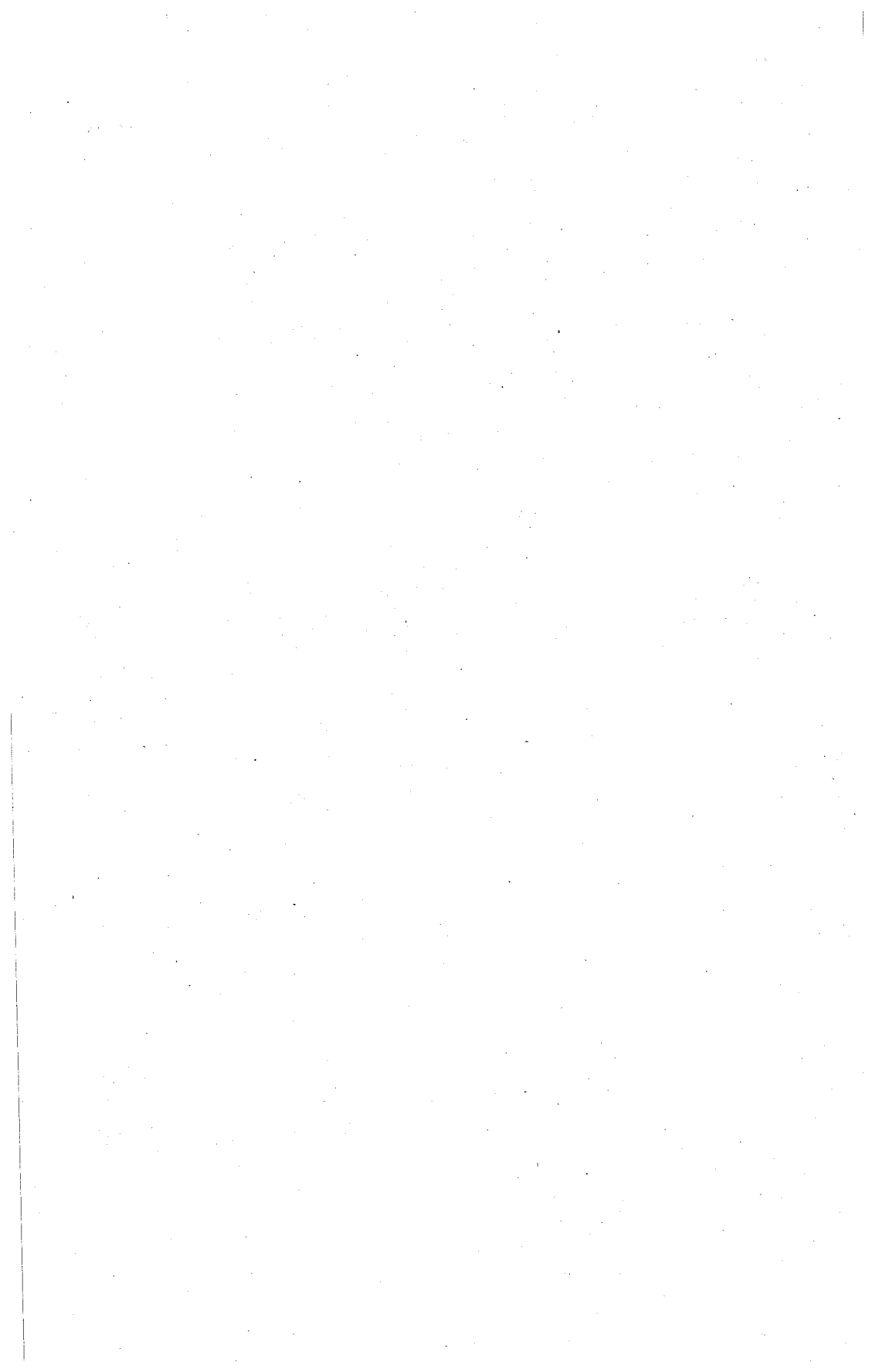
TAZİYE

Bu satırların yazarı değerli bilim adamı dostumuz

Dr. Talip ATMACA,

22 Mart 2006'da geçirdiği kalp krizi sonucu aramızdan ayrıldı. Dinî Araştırmalar Dergisi olarak en verimli çağında bizlere veda eden hocamıza Yüce Allah'tan rahmet, kederli ailesine ve sevenlerine sabır diliyoruz.

Ruhu şâd, mekâmı cennet olsun.



Türk Kelâmcısı Sırrı Gîridî'nin Bazı Kelâmî Görüşleri ve Değerlendirmesi

Hüseyin Sabri ERDEM*

ABSTRACT

Sırrı Gîridî solved some theological problems according to the theological method, which has an abstract character of rationalism. But that method caused some negative problems. For the classical solutions have some negative implications and are not functional for us, a semantic method may be used instead.

KEYWORDS: Faith, Islam, the attributes of God, magic, semantics.

1. İman Meselesi

1a. Kavramsal Çerçeve

Sırrı Gîridî, iman problemiyle ilgili olarak 'imanın karşılığı' konusunda Mutezîlî düşünceye karşı çıkar. O, mü'minlerden olan büyük günah sahibinin –tevbesiz de vefat etmiş olsa- ebedî olarak (sonsuz olarak) cehennemde kalacağı fikrini kabul etmez. Zira Allah, zerre miktarı hayır yapanın kendisini göreceğini bildirmiştir.¹ İman da bir amel-i hayırdır. İman sahibinin imanının karşılığını cehenneme girmeden görüp de sonra günahının karşılığını çekmek için cehenneme sokulması mümkün değildir. Zira amel-i hayrın karşılığını cehennemden önce görebilmek ittifakla bâtıldır. Buradan büyük günah işlemiş de olsa iman sahibinin cehennemde ebedî olarak kalmayacağı, cehennemden çıkarak cennete gireceği sonucuna ulaşılır.² Ancak böyle bir çözüm problemlili görünüyor. Söz konusu görüşün iki temel dayanağı vardır: 1. İmanın karşılığı ebedî olarak cennet. Küfrün karşılığı da ebedî olarak cehennemdir. 2. Amel-i hayrın karşılığını cehenneme girmeden önce görmek mümkün değildir. Her

* **Doç. Dr.**, Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi, e-mail:erdem@divinity.ankara.edu.tr

1 Zilzâl sûresi 7. ayet: "Kim zerre miktarı hayır yaparsa onu görür."

2 Sırrı Gîridî, *Nakdu'l-kelâm ft akaidi'l-islâm*, Dersaadet 1310, s. 257.

iki esas da birbiriyle ilgilidir. Ancak bu esaslar delile dayanılarak ortaya konmamıştır. Zira iman sahibinin ebedî olarak (sonsuz olarak) cennette kalacağını kelâmcı kendi anlayış ve yorumuna göre söylüyor. Çünkü 'hulud' kelimesi 'sonsuzluk' anlamını ifade etmeyip, sınırı belli olmayan uzun bir zamanı ifade eder. Keza amel-i hayrın karşılığının cehennemde girilmeden çekilmesinin mümkün olmamasının da bir delili yoktur. Yani kabul edilen iki esas delile dayanmaksızın kelâmcının kendi anlayış ve yorumunu ifade eder. Bu durumda kelâmcının imanın karşılığı konusundaki görüşünü kabul etmek, delile dayanmaksızın söz konusu görüşü kabul etmek anlamına gelecektir.

Ayrıca yazar, Tevbe sûresi 72. ayetle³ Kehf sûresi 107. ayetin⁴ mü'minlerin ehl-i cennet olduğuna ve cehennemde ebedî olarak (sonsuz olarak) kalmayacaklarına delâlet ettiğini söylemektedir⁵. Yani yazar, mü'minlerin cennete girmesinin onların cehennemde ebedî (sonsuz) olarak kalmayacaklarını gösterdiği kanaatindedir. Ancak 'hulud' kelimesine ebedîlik ve sonsuzluk anlamının verilmesi anlambilim açısından zordur. Zira dilsel olarak yani lugattaki temel anlamı itibariyle 'hulud' kelimesinde böyle bir mânâ yoktur. Dolayısıyla 'hulud' kelimesine sonsuzluk anlamı belli bir anlayışa göre verilmektedir. Ayrıca 'hulud' kelimesinin sonsuzluk anlamına geldiğini söylemek aslında belirsizlikten bahsetmek anlamındadır. Belirsizlik hakkında hüküm vermek de delile dayanmaz ve her zaman problemlidir.

Sırrı Gîridî iman problemi bağlamında iman ne olduğu konusuna da değinir. O'na göre imanın şer'î mânâsı, Peygamberi Allah'tan getirdiği zarurî olarak bilinen her şeyde icmalen kalp ile tasdik dil ile ikrar etmek iken, imanın lugat mânâsı da mutlak olarak takdirdir ki muhbirin (haber verenin) hem hükmünü hem de kendini iz'an ve kabul ile gerçeklemek demektir.⁶ Buna göre imanın yani tasdik in lugat anlamında bir hükmü iz'an ve kabul ile gerçeklemek anlamı vardır. Halbuki yazar eserinin bir başka yerinde⁷ tasdik in dil ile ikrar olduğundan veya bir hükmü dil ile gerçeklemek olduğundan bahsetmektedir. Bu, izahı güç bir durumdur. Ancak belli bir tür akılçılığa (somut ve soyut karakterli akılçılığa) göre oluşturulan çözümlerde bu gibi problemliler durumlar söz konusu olabilmektedir.

Yazara göre iman, Allah'tan getirdiği şeylerde Peygamberi icmalen kalp ile tasdik, dil ile ikrar etmektir. Yani imanda hem kalp ile tasdik in hem de dil ile ikrar in bir rolü vardır. Zira insan cesed ve ruhun toplamından ibarettir. Dolayısıyla beden ve ruh imandan başka başka hissedar olmalıdır. Tasdik ruhun, ikrar cesedin hissesidir.⁸ Bu durumda iman zıttı olan şirkin de hem

3 Tevbe sûresi 72. ayet: "Allah mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara içinde ebedî kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler vadetti..."

4 Kehf sûresi 107. ayet: "İman edip salih amel işleyenler için onların kalacakları Firdevs cennetleri vardır."

5 A.g.e., s. 258.

6 A.g.e., s. 261.

7 A.g.e., s. 269.

8 A.g.e., s. 265-266.

kalp hem de dil boyutu olmalıdır. Ancak yazar, Allah'ın varlığını, sıfatlarını tasdik eden müşriğe lugat itibarıyla mü'min dendiğini fakat bunun şeriat itibarıyla olmadığını söylerken⁹ şirkte dil ile ikrarın önemli olmadığını buna mukabil kalbin fiilinin esas alındığını demek istemektedir. Bu ise sistemi bozan bir husustur. Yine yazar muhakkiklerin cumhurunun imanın kalp ile tasdikten ibaret olduğu, dil ile ikrarın ise dünyadaki hükümlerin icrası bakımından bir şart olduğu kanaatini taşıdıklarını söyler.¹⁰ Ancak yazar bir başka yerde¹¹ imanın kalp ile tasdik dil ile ikrar olduğunu dolayısıyla da hem kalbin hem de dilin imanda bir rolü ve hissesinin olduğunu söylemişti. Bu iki görüşü uzlaştırmak zordur.

1b. İman-Amel İlişkisi

Sırrı Girdî, amellerin imana dahil olmadığına dair getirdiği delillerin, Mutezile gibi amelleri imanın rüknu olarak görenlerin ve amelleri terkedenin mü'min olmadığını söyleyenlerin aleyhine olduğunu buna mukabil Şâfiî mezhebindekiler gibi amelleri kâmil imandan bir rükûn olarak görenlerin ve amelleri terkedenin imanın hakikatinden çıkmayacağını söyleyenlerin aleyhine olmadığını söylemiştir.¹² Ancak Şâfiî'nin bu görüşünün ashabu'l-hadisle aynı olduğunu göz önüne alırsak, böyle bir görüşü kabul etmek zordur. Zira ashabu'l-hadise göre amelleri yapmaya ve yapmamaya bağlı olarak imanda artma ve azalma olacağından imanın hakikati ile imanın kemaliyeti birbirinden ayrılmaz. İmanın aslı ile ferî birbirine bağlı olup, birbirini gerektirir ve etkiler. Dolayısıyla kelâmcı kendi anlayışına göre ve ona benzer olarak ashabu'l-hadis değerlendirmiş olmaktadır. Zira kelâmcılara göre imanın hakikati ile kemaliyeti birbirinden ayrıdır ve imanın hakikati parçalanmaya müsait değildir.

1c. İmanın Artıp Eksilmesi

Keza yazar, imanın hakikatinin artmaz ve eksilmez olduğunu söyler. Zira iman, cezm ve iz'an haddine ulaşan kalbî tasdikten ibarettir. İmanın bu derecesinde artma ve azalma tasavvur olunamaz.¹³ Yine başka bir yerde yazar, imanın kalp ile tasdik dil ile ikrarın toplamından ibaret olduğunu ifade eder.¹⁴ Bu iki görüşü uzlaştırmak zordur. Zira imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrarın toplamından ibaret olduğunu söylemek onun somut karakterli olduğunu dolayısıyla da artma ve azalmaya müsait olduğunu söylemek demektir.

Yazar, ehl-i sünnet âlimlerine göre ilmin imandan ayrı olduğunu zikretmekle¹⁵ beraber başka bir yerde¹⁶ tasdiki yani imanı ilmin aksamından

9 A.g.e., s. 264.

10 A.g.e., s. 266.

11 A.g.e., s. 271.

12 A.g.e., s. 265.

13 A.g.e., s. 271.

14 A.g.e., s. 265-6.

15 A.g.e., s. 274.

16 A.g.e., s. 275.

görmekle bilgi ile imanı aynı şey olarak kabul etmiş oluyor. Yine yazar tasdik kesbî ve ihtiyarî bir iş olduğunun söylenemeyeceğini ifade ederken¹⁷ aynı sayfada biraz daha aşağıda tasdik hükümün kabul ve iz'anı olduğunu ifade eder. Bu görüşleri uzlaştırmak ise zordur.

1d. İman-İslam İlişkisi

Yazar imanın iki mânâsı olduğunu bunlardan lugavî mânânın tasdik, şer'î mânânın da Allah'ı ve Peygamberi emirlerden ve nehiylerden haber verdikleri şeylerde tasdik etmek olduğunu söylüyor.¹⁸ Burada imanın lugavî mânâsının tasdik olması dil ile gerçeklemek, tasdik etmek anlamındadır. Halbuki bir başka yerde¹⁹ imanın lugavî mânâsının haber verenin hükmünü ve kendisini kabul ve iz'an ile gerçeklemektir deniyor. Yani bir yerde imanın lugavî mânâsı dil ile gerçeklemek iken başka bir yerde imanın lugavî mânâsı haber vereni ve hükmünü kabul ve iz'an ile gerçeklemektir deniyor. Dolayısıyla imanın lugavî mânâsı iki farklı anlama geliyor. Bir sistemde bir ifadenin iki farklı anlama gelmesini izah etmek ise zordur.

Yazar, islâmın lugavî ve şer'î olmak üzere iki mânâsı olduğunu, islâmın lugavî mânâsının bâtinî inkiyad olmaksızın zâhirî inkiyad olduğunu, islâmın şer'î mânâsının ise bâtinî ve zâhirî inkiyad olduğunu ifade eder. Buna göre Hucurat sûresi 14. ayette bedevîler için ispat olunan lugavî islâm'dır ki zâhirî inkiyattan ibarettir. Bedevîlerden nefyolunan iman ise şer'îdir ki Allah'ı ve Resûlünü emirlerden ve nehiylerden haber verdikleri şeylerde tasdik etmektir. Dolayısıyla ayet lugavî islâmın şer'î imandan ayrılmasına delâlet eder.²⁰ Yazar iman ile islâmı zat itibarıyla aynı mânâda olduğunu kabul ettiği için böyle bir ayeti yorumlamak yoluna gitmiş ve ayetin lugavî islâm ile şer'î iman ayrıldığına delâlet ettiğini söylemiştir. Islâmın Kur'an'da lugavî ve şer'î diye iki mânâya geldiğini söylemek bir yorumdur. Zira ayetin dilsel anlamında böyle ikili bir mânâ söz konusu değildir. Halbuki islâmın imandan önceki bir halini ve durumu belirten anlamda ve ayrıca imanın bir hali ve durumunu belirten anlamda olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla islâmın lugavî ve şer'î biçiminde değil de anlambilime göre metinde kazandığı anlamlardan bahsedebiliriz.

Sırrı Gîridî, iman problemi bağlamında iman ile islâmın aynı olduğu görüşünü ortaya koyar. Zariyat sûresi 35. ve 36. ayetlerinin²¹ de bunu teyit ettiğini söyler. Zira 'müslimin', 'mü'minin'den istisna edilmiştir.²² Ancak söz konusu ayetlerin iman ile islâmın bir olmasını teyit ettiğini söylemek prob-

17 A.y.

18 A.g.e., s. 279.

19 A.g.e., s. 261.

20 A.g.e., s. 279.

21 Zariyat sûresi 35-36: "Feehracna men kane fiha mine'l-mu'minine fema vecedna fiha gayra beytin mine'l-müslimine."

22 A.g.e., s. 277.

lemlidir. Zira söz konusu iki ayet birbirinden farklı iki ifade ve cümledir. Yani dilsel ifadeden hareketle gramerde söz konusu edilen istisnadan burada bahsedilemez. O halde kelâmcı, gramere göre değil de anlam bakımından 'müslimin'in 'mü'minin'den istisna edilmiş olduğunu söylemiş olmalıdır. Yani kelâmcı, kendi görüşüne göre söz konusu ayetleri yorumlamış (anlamış) olmaktadır. Ayrıca ayetlerde 'mü'minin' lafzı insan ile bağlantılı olarak kullanılırken, 'müslimin' lafzı da ev (beyt) kelimesi ile bağlantılı olarak kullanılmıştır. Bu kullanımlar da iman ile islâm kelimeleri arasında farklılığın olduğunu gösterir.

Yazar, iman ile islâmın lugat bakımından değil de zat itibariyle bir olduğu görüşündedir. Zira iman, Allah'ı emirlerden ve nehiylerden haber verdiği şeylerde tasdik etmektir. Islâm ise Allah'ın uluhiyyetine inkiyad ve hudu'dur. Allah'a inkiyad ve hudu' ise Allah'ın emrini ve nehyini kabulsüz gerçekleşmez. Şer'î hükümleri kabul ve iz'an ise tasdik hakikatidir ki bu da imanın kendisidir.²³ Ancak böyle bir delillendirme kuvvetli görünmüyor. Zira iman, başka bir yerde Allah'tan getirdiği zarurî olarak bilinen şeylerde Peygamberi tasdik etmektir denirken burada ise emir ve nehiyeler söz konusu ediliyor. Yani imanın islâm ile aynı mânâya geldiğini ispatlamak için emir ve nehiyeler söz konusu ediliyor.

Peygamberin, islâm nedir? sorusuna verdiği cevapta kastedilenin islâmın semaratu (meyvesi, mahsulü) ve alâmetleri olduğunu söylemesi²⁴ yazarın bir yorumudur. Zira Peygamber, açık olarak islâm şudur derken yazar, kastedilenin islâmın semaratu ve alâmetleri olduğunu söylemektedir. Böyle bir yorum gereklidir zira kelâmcıya göre iman ile islâm aynı anlamdadır. Keza Peygambere iman nedir? diye sorulduğunda vermiş olduğu cevapta kastedilenin imanın semaratu olduğunu söylemesi²⁵ de yine yazarın bir yorumu olmaktadır. Zira kelâmcıya göre iman, islâm ile aynı anlamdadır. Ancak Peygamberin iman hakkında verdiği farklı bilgilerden birisini esas olarak alıp diğerini ona göre yorumlamak doğru değildir. Zira her bir ifadenin bağlama göre farklı bir anlamda olması doğaldır.

2. Allah'ın İsim Ve Sıfatları

Sırrı Gîridî'ye göre Allah'ın sıfatları Kur'an tarafından da ortaya konmuştur. Zira Allah'tan sağlam (mutkan) fiillerin sudûru O'nun sadece Âlim Kadir diye isimlendirilmesine değil ilim ve kudretinin vücûd ve subûtuna da delâlet eder.²⁶ Yazar burada iki şeyi söylemek istiyor: 1. Allah'ın isimleri aynı zamanda O'nun sıfatları demektir. 2. Allah'tan sağlam fiillerin sudûru O'nun sıfatları olmasının delilidir. Ancak bize göre bu iki durum da problemlidir. Zira Allah'ın isimleri aynı zamanda O'nun sıfatları demek değildir. İsim bir varlığın kendisine işa-

23 A.g.e., s. 277-8.

24 A.g.e., s. 280.

25 A.y.

26 A.g.e., s. 79.

ret eden bir sözcük olduğu halde sıfat böyle değildir. Sıfat sözcüğü bir varlıkla ilgili olarak zat-sıfat ayırımıyla ortaya konabilen bir sözcüktür. Dolayısıyla söz konusu varlığa işaret eden bir sözcük değildir. Diğer taraftan sağlam fiillerin Allah'tan sudür etmesinin Allah'ın sıfatları olduğunun delili kabul edilmesi bir yorumdur. Zira Kur'an'da sağlam (mutkan) fiiller sıfatların ispatının bir delili olarak kullanılmayıp başka şeylerle ilgili olarak kullanılmıştır.

Yazar bir yerde ilim gibi sıfatların vucûd ve subûtundan bahsederken²⁷ bir başka yerde iki mevcudun arasında ayrılığın olabileceğinden bahsediyor.²⁸ Bu ise zat ile sıfatın birbirinden ayrılabilmesi anlamına gelir. Halbuki yazara göre sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayrıdır.

Sırrı Gîridî'ye göre sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayrıdır. Zira iki ayrı şey (seyeyn gayreyn) iki mevcud demektir (mevcudeyn). İki mevcud arasında da ayırım olabilir. Halbuki sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayrıdır.²⁹ Yani yazar, sıfatların zatın gayrı olmadığını ispatlamak için gayriyyetin iki somut mevcut şey arasında olabileceğini söylüyor. Halbuki iki şeyin birbirinden ayrı olduğunu söylemek için bu iki şeyin iki somut mevcut olduğunu söylemek şart değildir. Dolayısıyla somut bir tarzda mevcut olmayan şeyler de birbirinden ayrı olabilir. Yani Mu'tezile'nin zat ve sıfatları birbirinden ayrı olarak görmesi de söz konusu edilebilir. Bu tamamıyla akılcılık ve varlık anlayışı ile ilgili bir husustur. Ehl-i sünnet kelâmcıları Mu'tezileye nisbetle somut karakterli akılcılığı kullandığından ve somut karakterli varlık anlayışına sahip olduğundan iki şeyin birbirinden ayrılması için o iki şeyin somut karakterli şeyler (mevcudeyn) olması gerekir. Halbuki Mu'tezile ehl-i sünnet kelâmcılarına göre soyut karakterli akılcılığı kullandığından ve soyut karakterli varlık anlayışına sahip olduğundan iki şeyin birbirinden ayrılması için onların somut karakterli şeyler olması gerekmeyip soyut karakterli iki şey de birbirinden ayrılabilir. Yani zat ve sıfatın birbirinden ayrı şeyler olarak görülüp görülmemesi bu görüşlerin arka planındaki akılcılık ve varlık anlayışları ile ilgilidir. Ayrıca ehl-i sünnet kelâmcıları sıfatları ispat yoluyla Allah hakkında bilgi elde etme yoluna gitmişlerdir. Halbuki Allah ile ilgili ifadelerin Kur'an metninde anlambilimsel kriterlere göre kazandığı anlamları ortaya çıkarmak suretiyle bilgi elde etme belli bir tür akılcılığa göre elde edilen bilgiden daha az problemlili olacak ve bugünün insanının ihtiyaçlarını daha çok karşılayacaktır.

Yazara göre zat olmadan sıfatların, sıfatlar olmadan da zatın varlığı (vucûdu) tasavvur olunamaz. Çünkü bu ayrılık (infikak) ya zatın ya da sıfatların yokluğu ile gerçekleşebilir. Yokluk (adem) ise ezeliyete münafidir. Bu durumda sıfatlar hiçbir zaman zattan ayrılamazlar.³⁰ Yazar bu görüşüyle zatın yanında sıfatların da bir çeşit varlık kategorisine sahip olduğunu ifade etmektedir.

27 A.y.

28 A.g.e., s. 81.

29 A.y.

30 A.g.e., s. 83.

Dolayısıyla Mu'tezile'nin taaddüdü kudemadan dolayı ehl-i sünnete karşı çıkışının da kendisi açısından haklı bir yönü olduğundan bahsedilebilir.

3. Ölüm Sonrası Hayat

Sırrı Gîridî'ye göre kâfirlerle bazı asî mü'minler için azab, Allah'ın bildiği ve dilediği şekilde taat ehlini nimetlendirme ve münker ve nekirin suali, sem'î delillerle sabittir.³¹ Ancak mütevatirin dışındaki hadisler itikadî konularda delil olarak kullanılmayabilir. Ayrıca Kur'an'da da bu hallere ait bir delil yoktur. Mesela kabir azabıyla ilgili olarak Mu'min sûresi 46. ayet delil olarak kullanılır. Halbuki anlambilime göre anlaşılırsa ayetin kabir azabıyla ilgili olmadığı görülür. Ayette Firavn ailesinin sabah akşam ateşe arzolanacağından ve 'saat'in gerçekleştiği gün Firavn ailesini azabın en şiddetlisine sokun dendiğinden bahsedilir. Firavn ailesinin 'sabah akşam' ateşe arzolanması, bu arzolanmanın kabir hayatında olduğu anlamına gelmez. Zira 'sabah ve akşam' ifadesi devamlılığı ve sürekliliği belirtebilir. Yani Firavn ailesinin devamlı ateşe arzolanacağı anlamı söz konusu edilebilir. Ayette 'saatin gerçekleştiği gün Firavn ailesini azabın en şiddetlisine sokun' ifadesindeki 'saatin gerçekleştiği gün' ifadesinin Firavn ailesinin azaba arzolanmalarının kabir hayatında olacağına delil olduğu ileri sürülebilir. Fakat bunun bir delili yoktur. Zira 'saat'in gerçekleşmesi kıyametin kopması anlamına geldiği gibi başka anlamlara da gelebilir. Zira 'saat' kelimesi genel bir ifade olup kıyamet de dahil olmak üzere bazı olayların vukuu için kullanılabilir. Yani 'saat'in gerçekleşmesi ile ahiretteki bir olay da kastedilmiş olabilir. Dolayısıyla Firavn ailesinin ahirette önce ateşe arzolanacakları daha sonra 'saat'in gerçekleşmesiyle Firavn ailesini azabın en şiddetlisine sokun denileceği gibi anlamlardan bahsedilebilir.

4. Mirac

Yazar, Peygamberin cesetle birlikte uyanırken göklere oradan da Allah'ın dilediği illiyyinin en yücelerine miracının hak olduğunu ifade etmektedir.³² Ancak böyle bir anlayışı Kur'an'da bulmak zordur. Zira ayette³³ Peygamberin Mekke'den Mescid-i Aksa'ya götürüldüğünden bahsedilmektedir. Yani Mescid-i Aksa'dan göklere yükselme Kur'an'da mevcut değildir. Ayrıca ayette götürülmenin gece olmasından bahsedilmekle bu götürmenin rüyada olduğu anlamı verilebilir. Nitekim Muaviye b. Ebî Sûfyan miraçla ilgili olarak o bir salih rüya idi demiştir. Keza Hz. Aîşe'nin miraç gecesi Muhammed'in cesedi kaybolmadı dediği rivâyet edilmiştir. Ancak yazarın Hz. Aîşe'den nakledilen rivâyetin anlamının Peygamberin cesedinin ruhundan ayrı olmadığı anlamında olduğunu yani ruh ve cesedin beraber olduğunu ifade etmesi böyle bir yorumun yazarın kendi anlayışına uygun olması için yapıldığı izlenimini vermektedir.

31 A.g.e., s. 239.

32 A.g.e., s. 306.

33 İsrâ sûresi 1. ayet.

Zira rivâyette niye cesedin ruhtan ayrı olmadığı ifade edilmek istensin. Ayrıca da cesedin ruhtan ayrı olmadığı neden bu şekilde ifade edilsin.

5. Sihir-Büyü

Yazar sihir hususunda sihri öğrenmekte küfür olmadığı, küfrün ise sihrin şeran hak olduğuna itikatta ve onunla amelde olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Bakara sûresi 102. ayette ehl-i kitabın Süleyman'ın mülkü (hükümranlığı) hususunda şeytanların ortaya attıkları şeylere tâbi olduklarından fakat Süleyman'ın kâfir olmadığından buna mukabil şeytanların kâfir olduklarından bahsedilmekte ve devamında insanlara sihir ile Harut ve Marut adlı meleklerle inzal edilenleri öğrettikleri ifade edilerek söz konusu iki meleğin 'biz fitneyiz, inkâr etme' demedikçe kendilerine inzal edileni kimseye öğretmedikleri bildirilmektedir. Daha sonra da insanların söz konusu meleklerden karı ile koca arasını açacak şeyleri öğrendiklerinden ve onların ancak Allah'ın izni ile bir kimseye zarar verdiklerinden bahsedilmektedir. Ve onların kendilerine fayda değil zarar veren öğrendikleri bildirilmektedir. Dolayısıyla ayetin anlamından Allah'ı hesaba katmadan sihirle her şeyi yapabilme iddiasının küfür olduğu ve inkâr etmeksizin sihri öğrenmede bir mahsur olmadığı belirtilmektedir. İnsanların söz konusu iki melekten karı ile koca arasını ayıran şeyi öğrendikleri ve Allah'ın izni olmadan kimseye zarar verici olmadıkları ifade edilerek insanların kendilerine yarar değil zarar veren şeyi öğrendiklerinden bahsedilmektedir.

Kahin, geleceğe dair haber veren ve esrara vukufiyetle gayba muttali olduğunu iddia eden kimseye denir. Arablarda birtakım kâhinler vardı ki bunlar her şeyi biliriz iddiasında idiler. Bunlardan kimi kendisinin hizmetçileri olduğunu ve bu hizmetçiler vasıtasıyla âlemdeki haberlere muttali olduklarını iddia ederler, bazıları Allah'ın kendisine ihsan ettiği anlayış ve ferasetle işlere (umura) muttali olduğunu sanırdı. Münecim de geleceğe vukuf iddiasında bulunursa kâhin gibidir.³⁵ Halbuki gaybı bilmek sadece Allah'a mahsustur ve bu Kur'an'da bildirilmiştir.

6. Melekler Ve Gelecek Bilgisi

Meleklerin Allah'ın kendilerine öğrettiğinden başka ilimleri yoktur ve insan bilgisini bilmiyorlar. Bakara sûresi 30-33. ayetlerde şöyle denir: Rabbin meleklerle yeryüzünde halife yaratacağım demişti. Onlar, orada bozgunculuk yapacak ve kan dökcek olanı mı yaratacağın, Seni hamd ile tesbih ediyor ve takdis ediyoruz, dediler. Allah, Ben bilmediklerinizi bilirim, dedi. Onlar, Seni tesbih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bir ilmimiz yoktur. Sen bilen ve hikmetli olansın dediler. Allah, ey Adem onların isimlerini meleklerle bildir, dedi. Adem onların isimlerini meleklerle bildirince Allah Ben size göklerin ve yerin gaybını bilirim ve Ben açıkladıklarınızı ve gizlediklerini bilirim demedim mi, der.

34 A.g.e., s. 306.

35 A.g.e., s. 338.

Melekler gaybı bilmiyorlarsa ve Allah'ın öğrettiğinden başka bir şey bilmiyorlarsa ve insan bilgisini bilmiyorlarsa cinler nereden bilecekler? Cin sûresi 10. ayette cinler yeryüzünde olanlara kötülük mü dilediğini yoksa Rablerinin onlara hidayet mi dilediğini bilmiyorlar denmektedir. Keza Sebe sûresi 14. ayette de cinlerin gaybı bilmedikleri ifade edilmektedir. Cinler Süleyman aleyhisselâmın öldüğünü ancak dabbetu'l-arzın yediği bastonun kırılarak yere düşmesiyle farkına vardılar. Cinler gaybı bilselerdi küçük düşürücü azapta kalmazlardı.

Âl-i İmran sûresi 179. ayette Allah size gaybı bildirecek değildir, ancak resûllerinden dilediğini seçer denmekte ve devamında Allah'a ve resûllerine inanın denmektedir. Yani Allah'ın resûllerine bildirmiş olduğu gayb haberlerine inanmak gerekir. Halbuki Peygamberin mesela kıyamet alâmetlerine dair hadisleri mütevatir olmadığından onlara inanmak gerekmez. O halde inanılması gereken gaybla ilgili haberler Peygambere peygamberlik görevi vasıtasıyla bildirilen haberler olmalıdır. Nitekim Cin sûresi 26-28. ayetlerde de Allah'ın gaybı bilen olduğundan ve resûllerinden razı olduğu hariç kimseye gaybı izhar etmediğinden bahsedilmekte ve devamla Rablerinin, gönderdiğini resûllerinin tebliğ ettiğini bilmesi için resûllerinin önlerinden ve arkalarından gözcüler saldığı ifade edilmektedir. Yani Allah'ın dilediği resûllerine gaybı izhar etmesi onların görevlerini tebliğ etmeleriyle ilgilidir. Yoksa bunun dışında resûllerin kendiliklerinden gayba dair haber vermesi söz konusu değildir. Bir başka ifadeyle Peygamberin gayba dair verdiği haberler O'nun tebliğ ile görevlendirildiği şeylere dahil değildir.

Zira bu tip haberler Kur'an'dan olmayıp Peygamberin sözü olduğu ileri sürülmektedir. Peygamberin sözünü O'nun tebliğ etmekle görevlendirildiği şeye dahil edersek neyin Kur'an'a yani dine ait olduğu belli olmayacaktır. İşte kıyamet alâmetlerinden bahseden hadis de böyledir.³⁶ Bu hadisi Peygamberin tebliğ etmekle görevlendirildiği şeye dahil edemeyiz. Ayrıca hadiste Hz. İsa'nın kıyamet alâmeti olarak semadan nüzûlu Kur'an'a uygun değildir. Nisâ sûresi 157-159. ayetlerde şöyle denir: Onlar (ehl-i kitap) Allah'ın elçisi olan Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük demeleriyle (lanetlenmişlerdir). O'nu öldürmediler ve çarmıha germediler. Ancak onlara benzetildi. O'nun hakkında ihtilaf edenler O'ndan şüphe içindedirler. Onların bu konuda ilimleri yoktur ancak zanna uyuyorlar. Yakınî olarak O'nu öldürmediler. Bilakis Allah O'nu kendine yükseltti. Allah azizdir hikmetlidir. Ehl-i kitaptan bir kimse ölümünden önce O'na (O'nun çarmıha gerilerek öldürüldüğüne) muhakkak inanır. Kıyamet günü de Hz. İsa onların aleyhine şahitlik eder.

Ayette ehl-i kitaptan olanın Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesine inanması tekitli nunlu iman fiili ile ifade edilmiştir. Yani fiilin bu şekilde getirilmesinde ehl-i kitaptan olanın Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldü-

36 A.g.e., s. 344.

ğüne inanmada kendini zorladığı gibi bir anlamdan söz edilebilir. Zaten bu konuda bir bilgisi yok ve şüphe içindedir.

Gaybı dilediği resûllerine bildirdiklerinden başka kimsenin bilmediğine dair Neml sûresi 59-65. ayetler zikredilebilir. Ayetlerde Allah ile onların ortak koştuklarının mı daha hayırlı olduğu sorulduğu gibi gökleri ve yeri yaratanın gökten size su indirenin, onunla sizin bir ağacını bile bitiremeyeceğiniz güzel bahçeler bitirenin mi daha hayırlı olduğu sorulmaktadır. Devamla bu minvalde başka sorular da sorulmaktadır. Yani Allah'ın O'na ortak koşulan şeylerden daha hayırlı olduğu ve onunla birlikte başka bir ilâhın olmadığı ortaya konmaktadır. Daha sonra da göklerde ve yerde olanların gaybı bilmedikleri ancak Allah'ın gaybı bildiği ifade edilerek Allah ile diğer varlıklar gaybı bilip bilmeme yönüyle de birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Sonuç

Görüldüğü gibi Klâsik Kelâm'da belli bir tür akılcılığa göre oluşturulan sistemde bazı olumsuzluklar ortaya çıkabildiği gibi ayetlere de söz konusu sistemle bağlantılı olan fakat anlambilim açısından uygun olmayan anlamlar verilebilmektedir. O halde Klâsik

Kelâm anlayışının (metod ve problem çözümünün) anlambilim de kullanılarak yeniden değerlendirilmesinde fayda mülâhaza edilmektedir.

Türk Kùltüründe Töre Müessesesi

Taner TATAR*

Hüsniye CANBAY TATAR*

ABSTRACT

“Töre” has an important role in Turkish culture throughout history. Especially in Ancient Turks, Töre emerges as an axis institution around which the other institutions pile. Töre is a kind of heart in Turk’s social structure. Blood is pumped to all institutions from here. Its effects and importance has been spread modifyingly to centuries. So, In our essay, töre is handled as an institution continuing modifyingly, not as a frozen pattern. It is possible to see the past, the present and the future entirely in it. Töre embraces the past by representing a great tradition, today by surviving now and the future by presenting ideal. Therefore, in order to work out the töre better, we tried to research its roots and by starting from this point, we tried to examine its developing process as well.

KEYWORDS: “Töre”, instiution, tradition, social integration and norm

GİRİŞ

Türk kùltüründe “töre” yi bir müessese olarak ele aldığımız çalışmamızda, evvela müesseseden ne anladığımızı ifade etmemiz, ileride yapacağımız bazı tespit ve değerlendirmeleri inşa edeceğimiz zemini teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu çerçevede, teessüs etmiş, yani yapılmış, konulmuş, kurulmuş olan muamele olarak¹ nitelendirilen müesseseyi dar ve geniş manada olmak üzere iki boyutta tanımlamak mümkündür. Geniş manasıyla, topluluk hayatının icaplarından olmak üzere sosyal surette tesis edilmiş bulunan, müessis her şeyi müessese olarak tanımlamak mümkündür. Dar manada ise, bir menfaat birliğini meydana getiren fertlerin, bu menfaat birliğini yürütebilmek, fonksiyonlarını ifa eder hale getirebilmek üzere tesis ettikleri veya tesis edilmiş olarak buldukları usullere müessese denir.² Sosyal şekilde tesis edilmiş olan herhangi bir şeyden bir müessese diye bahsetmek alışkanlık halindedir. Kelimenin bu geniş manada kullanılışı, H.E. Barnes tarafından “beşeri ihtiyaçları tatmin için gerekli faaliyetleri insan cemiyetinin, onlar vasıtasıyla

* **Yrd.Doç.Dr.**, İnönü Ün. Fen-Edebiyat Fakùltesi Sosyoloji Bölümü.

1 C.H. Page - R.M. Maciver, *Cemiyet*, (Çev. A. Kurtkan) , İst,1994, sh.31

2 Amiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, İst., 1986, sh.13

teşkilatlandırdığı, istikametlendirdiği ve icra ettiği sosyal bünye ve mekanizmalar³ olarak tarif edilmiştir.

Kurum, basit kalıplardan müteşekkil değildir. Ferdin davranışlarında gözlenenlerin zemininde yer alan fikirler önem arz eder. Bu bakımdan bir müessesenin, bir toplumda genellikle önemli olarak takdir edilmiş olan hedeflerin nasıl başarılabileceği hakkındaki fikirlerin süreklilik arzeden bir seti⁴ olarak tarifi mümkündür.

Yapısal işlevselcilik bakış açısından, müessesenin işgal ettiği yer önemlidir. Zira müessese, henüz başlangıçta tanımlamanın merkezî noktasına yerleşmektedir. Bu çerçevede yapı, görece durağan ve kalıplaşmış sosyal birimler dizisi veya görece kalıcı kalıplar sistemini anlatır. Aile, din veya yönetim gibi sosyal müesseseler, sosyal yapı veya sistemlerin örnekleridir. Her biri belli kalıplara göre birbirleri ile bağlantılı parçalardan oluşur.⁵

Bazı açılardan bir müessese, belli başlı sosyal ilgi alanlarını (hukuk, aile gibi) içine alan davranış kalıpları, halk yordamı, töre ve bir tür “üst-görenek” olarak görülebilir. Bu çerçevede sosyal müessese, bir toplumun temel endişeleri ve faaliyetlerini düzenleyen ve sosyal ihtiyaçlarını (düzen, inanç ve üreme ihtiyaçları gibi) karşılayan tüm yapısal bileşenleri karşılamaktadır.⁶

Kültür ile müessese arasında ciddi bir ilişkiler ağı mevcuttur. Bu sebeple kültür tanımlarında müessese nirengi noktada bulunmaktadır. Mesela bu tanımlardan birine göre kültür, toplumdaki kişilerin ortaklaşa paylaştığı toplam müesseselerin bir bileşkesidir⁷. Yine Malinowski'ye göre kültür, kısmen özerk, kısmen eşgüdümlü müesseselerden müteşekkil bir bütündür. Bu bütünlük, soya dayanan kan birliği, işbirliğine, faaliyetlerde uzmanlaşmaya dayalı mekânsal birlik gibi bir dizi ilkeyle ve -özellikle de siyasî örgütlenmede- güç kullanımı ile korunur.⁸ Kurumsal teoriye göre bir kültür, teknoloji ve müesseselerden müteşekkil olmak üzere iki temel açığa ayırarak incelenebilir. Her iki açı da, değer vermenin, bilmenin ve yapmanın yollarını taşır. Bunun manası, kültürün her iki açısı da davranışın yoludur.⁹

Bütün bu tanımlardan ve izahlardan da anlaşılmaktadır ki müesseseler sosyal hayatın kaçınılmaz gerçekliğini teşkil etmektedirler. Oldukça geniş bir sahayı kapsamaları, başka bir ifadeyle cemiyet hayatının tamamına yönelik olması, kavramın tanımlanmasının da güçleştirmekte ve farklılaştırmaktadır. Ancak, bütün eksikliklerini göze alarak müesseseyi şu şekilde tanımlayabiliriz:

3 C.H. Page - R.M. Maciver, *a.g.e.*, sh.31

4 Allan G. Johnson, *The Blackwell Dictionary of Sociology*, Second Edition, Blackwell Publishers, 2000.

5 Margaret M. Polama, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (Çev. H. Erbaş), Ank., 1993, sh.35.

6 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. O. Akınbay - D. Kömürcü), Ank., 1999.

7 Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, (Çev. N.Çelebi), Ank., 1994, sh.133

8 Bronislaw Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, (Çev. S. Özkal), İst., 1992, sh.69.

9 H. Bowles, *Douglas ve Diğerleri: "Interdisciplinary Social Science, Global Social Theory and Socio-Economics: A Report On the UMKC Symposium at the Vienna Conference"*, The Journal of Socio-Economics, 28 (1999), sh.407.

Müessese, sosyal hayatın icaplarından biri olarak, cemiyetin ihtiyaç, arzu ve hisleri doğrultusunda, süreklilik arzeden ve tedrici olarak değişen ve cemiyete âdeta hayat veren, norm, değer ve müşterek davranışlar gibi unsurlardan müteşekkil bir ruhtur. Kuruluştaki birlikler ise bu ruhun somutlaşmış halidir.

Her bir müessese ya da müesseseler kümesi üzerinde yapılacak araştırmada, dikkat edilmesi gereken, müesseseyi hangi tanım ile kabul ettiğimizdir. Kurumu şekli özellikleri, mekanik bileşimi ya da donuk bir sistem olarak tanımlayan yaklaşımları esas alarak incelemeye tabi tutuyorsak, henüz başlangıçta bir çok şeyi göz ardı ederiz. Halbuki müesseseyi, tarihi derinliğini ve ruh dünyasını esas alan, yapmış olduğumuz tanım çerçevesinde ele alıp incelersek, söz konusu eksikliklerden bir derece de olsa kurtulmuş oluruz. Birinci eksiklik, müessese analizindeki derinlik yoksunluğudur. Kurumun mevcut “durum”u incelemeye tabi tutulurken, çoğu zaman o müessesenin, gelenekselliğine dayalı tarihî köklerini ve gelişimini göz ardı etmiş oluruz. Halbuki bir müessese, birdenbire oluşmuş, basit, kesin formüllerle izah edilebilir bir kalıp değildir. Aksine çoğunlukla derin geçmişi olan, karmaşık ve kesin formüllerle açıklanamayacak kadar mana zenginliğine ya da çeşitliliğine sahip bir “ruh” olarak düşünülmelidir. Böylece, sosyal bilimlerin, pozitivistizmin gölgesinde yeşermeye çalışmasından doğan ve kendisini tabiat bilimleri gibi rakamlarla ve kesinliklerle ifade etmeye çalışan pozitivist yönelişlerini de bir tarafa bırakarak, “bitmemiş anlama”yı temele alan bir araştırma yoluna gidilecektir. Anlamanın bitmemişliği, “anladım” ifadesi ile yaklaşılacak pozitivist çizgiden ve araştırmayı durdurucu ya da bitirici tavrıdan uzaklığı ifade eder. Bu bakımdan “anlama” sonu gelmez bir çabadır.¹⁰

Çalışmamızda yukarıdaki esaslar çerçevesinde bir müessese değerlendirmesi yapmayı amaç edinmekteyiz. Bu çerçevede töreyi bir müessese olarak incelerken, müesseseleri birer donmuş kalıp olarak görmeyerek, müesseselerin teşekkülünde rol oynayan geleneği ve tarihi bağları esas alacağız.

Müesseseleşmenin gerçekleşebilmesi için toplumsal tecrübeye dayalı bir birikimin ve geleneğin olması gerekmektedir. Müessese, varlığını devam ettirenken, aynı zamanda da değişmektedir. Yani tarihî süreç içerisinde devam ederek değişmektedir. Bu bakımdan donmuş birer kalıp olarak müesseseyi, yukarıdaki tarifimizi ayırmak için “derin müessese” kavramını öne sürmek sanırım doğru olacaktır. Derin müessese kavramında mâzi-hâl-istikbâl çizgisi, bütün noktaları ile esas alınmaya gayret edilir. Bu girizgâh çerçevesinde, çalışmamızda bir derin müessese olarak Türklerde töreyi anlamaya çalışacağız.

TÖRE KAVRAMININ MANASI

Divanü Lûgat-it-Türk’de töre evin en önemli yeri ve sediri olarak ifade edilirken, kavram asıl manası ile “törü” şeklinde geçmekte olup, görenek ve âdet olarak açıklanmıştır.¹¹ Gökalp ise, töre kelimesinin, Türk kelimesiyle

10 Taner Tatar, “Kurum ve Kurumsal Yapı”, Toplumsal Yapı, (Ed. Y. Kaya), İst., 2003, sh.72.

aynı cevherden olabileceğini söylemektedir. Buna göre, Türk kelimesinin “törelî” manasına gelebileceğini ifade etmektedir.¹² Türk ismi ise “güç-kuvvet” manasını taşımaktadır.¹³ Sait Başer de buradan hareketle, Türk kelimesinin “Törü” denilen sisteme uyan kimse manasına geldiğini vurgulamaktadır. Ancak Ona göre anahtar kavram “Töre” kelimesidir. Çünkü töreye verilen anlama göre Türk kelimesi de farklı manalara gelebilmektedir.¹⁴ Bundan başka töreyi “Asya kandaşlığının kendi hayat tarzını kurallaştırması”¹⁵ şeklinde sınırlandıranlar da vardır. Ancak töreyi bir gelenek olarak ele aldığımızda onun sosyal hayatın bir gereği olarak ortaya çıktığı görülecektir. Tarihi, geçmişten bu güne bütün izleri ile takip ettiğimizde, geleneğin en çok sorgulandığı dönemlerde dahi onun mevcudiyeti ve ağırlığı görülmektedir. Küreselleşmeden bahsedildiği günümüzde de geleneğin yeri ile ilgili tartışmalar sürmekte, Aydınlanmacı düşünce’nin hâkim olduğu dönemlerde geleneğin sonunu ilan eden fikirler, küreselleşmenin dahi geleneği yok etmediği ve edemeyeceğine vurgu yapılarak, bugün çok büyük eleştirilere maruz bırakılmaktadır.

Töre ile birlikte kullanılan bir diğer terim de yasadır. Yasa (yasağ) terimi Moğol istilâsından sonra İslâm tarih ve etnoğrafya edebiyatına girmiş ve yayılmıştır. Kök Türkler, Hakanlılar ve Selçuklular’da kanun ve nizam ifade eden boyutu ile töre-türe teriminin yerini tutmuştur.¹⁶

Töre, Türk örf ve geleneklerinin kesin hükümleri birliğidir. Orhun kitabelerinde töresiz bir devlet veya topluluk olamayacağı belirtilmiştir. Bundan hareketle eski Türklerde kanunsuz veya hükümdarın şahsi iradesine bağlı bir yönetim şekli olmamıştır. Dolayısıyla Kağanlar emirlerini, yargıçlar kararlarını töreye göre vermişlerdir. Yani halk doğrudan doğruya töre’nin himayesindedir.¹⁷ Bunu doğrudan doğruya “kut” kavramının mahiyetinde görmemiz mümkündür. Çünkü “kut”, hükümdarın siyaseten hükmetme hakkını ifade ederken, bunun hududunun ve şeklinin töreyle belirlendiğini görmekteyiz.

Bozkırlarda fiilen yaşanan hayatın zamanla hukukî-sosyal değer kazanmış davranışlarını ihtiva eden ve genellikle kanun ve hukuk manasına alınan töre (törü), eski Türk sosyal hayatını düzenleyen mecburi normlar bütünüdür.¹⁸ Bu bütün, yani hukuk ve kanunlar millîdir.¹⁹ Burada gerek Kafesoğlu gerekse Arsal ağırlıklı olarak kanun kavramını kullanmışlardır. Ancak derinlemesine incelediğimizde her iki büyük düşünürün de söz konusu kavramı hukuku da kapsar şekilde ele aldıklarını da görerek, mânânın daha iyi anlaşılmasını

11 Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lûgat-it-Türk*, (Çev. B. Atalay), C. III, Ank., 1998, sh.221

12 Ziya Gökalp, *Türk Töresi*, (Haz. H. Dizdaroğlu), Ank., 1976, sh.14.

13 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, İst., 1988, sh.43

14 Sait Başer, *Yahyâ Kemal’de Türk Müslümanlığı*, İst., 1998, sh. 28.

15 Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, İst., 2000, sh.110.

16 Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, C.1, Ank., 1987, sh.222

17 Reşat Genç, “Karahanlılar’da İnsanî Değerler ve Hukuk”, *Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları*, 1. Kitap, İst., 1992, sh.330.

18 İbrahim Kafesoğlu, *a.g.e.*, sh.233.

19 Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, 1947, sh. 289.

temin etmek maksadıyla, Onlar'ın ifadelerinin yanına hukuk kavramını da eklemeyi uygun gördük. Nitekim, Türklerde töre kanun manasında ele alınmakla birlikte, onunla sınırlı değildir. Çünkü yazılmış kanunlarla, yazılmamış teamüller de törenin içindedir. Hatta, hukukî töreden başka, dinî ve ahlâkî töreler de vardır. Dolayısıyla, Türk töresi, eski Türklere atalarından kalan bütün kaidelerin toplamı demektir.²⁰ Bu çerçevede “kanun” kavramı ile sınırlandırmak eksik olacaktır. Türk töresi, bazı durumlarda, oldukça sert ve kesin hükümler ihtivâ etmiştir. Cezâları ağır olmakla birlikte, töre, Türk cemiyetinin bel kemiğini teşkil ettiği için hiç kimse bu cezâları haksız ve adâletsiz görmemiştir. Töre'nin dâimâ doğru ve adâletli olanı emrettiğini herkes baştan kabul etmiştir. Çünkü töre, milletin yüzlerce yıllık hayat tecrübelerinden süzülmüş kaidelerden ibârettir.²¹ Böylelikle töre, ahlâkî, sosyal, siyasî bir çok prensip koymuş, müesseselere kaynaklık etmiş, insanlığa kendi hakikatlerini bildirmek ve onları sükûnetle refah içinde yaşatmak maksadıyla devlet gibi insanlığa en büyük faydayı getiren yüksek bir merkez müessese vücûda getirmiştir. Yani törenin devleti de, insanı kendi hakikatine götürmek maksadının bir vâsıtasıdır. S. Başer bu şekilde işgal etmiş olduğu merkezî yeri gözönünde bulundurarak, törenin eski Türk dininin adı olabileceğini öne sürmektedir.²² Bu hükmün tartışılabilirliği açık olmakla birlikte, böyle bir sonuca götürmesi bakımından törenin mevcut konumunu gözönünde bulundurarak, onu bir eksen müessese olarak ifade edebiliriz. Zira müesseseler arası münasebette zamana ve mekâna bağlı olarak, herhangi bir müessesenin diğerleri üzerindeki etki alanı daha geniş olabilmektedir. Dolayısıyla sözkonusu müessese diğerlerine yönelik olarak “baskın rol” oynamaktadır. İşte bu müesseseyi “eksen müessese” olarak nitelendirebiliriz. Bu müessese bünyenin âdeta kalbi durumundadır. Birer hücre olarak diğer müesseselere kan buradan pompalanır. Diğerleri bu müesseseden can alır ve can bulur.

TÖRENİN OLUŞUMU VE GELİŞİMİ

Bütün bozkır toplumlarında binlerce seneden beri yaşayan bir töre vardır. Büyük Türk hükümdarlarının bizatihi kendileri, halkın sosyal yapısında yaşayan bu törelere tâbi olmuştur. Türk beyleri, devlet ve milletleri eskiden beri müteamil olan töreye tâbi kaldıkça, Türk cemiyet ve devlet hayatı tam yolunda ve normal olarak cereyan ediyor demektir; hükümdardan istenen de ancak bu törenin geçerliliğini temin etmektir.²³

Töre üç kaynaktan oluşur. Bunlar halk, kurultay ve han'dır. Yani bir kısım töre doğrudan doğruya halk içerisinde zuhur eder. Bunlar anane şeklinde nesilden nesle intikal eder. İkincisi beylerin kurultayda aldıkları kararlardır.

20 Ziya Gökalp, *a.g.e.*, sh.13-14.

21 Erol Güngör, *Tarihte Türkler*, İst., 1992, sh. 57.

22 Sait Başer, “Töre”, *Türk Münevverinin Müşterek Fikir ve İman Zemini*, İst. 1988, sh. 37-38.

23 A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, C.1, İst., 1981, sh.114-115, 295-296.

Üçüncüsü ise bizatihi Han'ın teşebbüsleri ile gelişir.²⁴ Töre nesilden nesle intikal ederken, hakanlar ve beyler bunlara kendilerinden bazı şeyler ilave etmişlerdir. Her büyük tarihî olaydan ve yeni bir sülale tahta geçtikten sonra töre, kurultaylarda gözden geçirilmiş ve bazı hükümlerin münakaşası yapılmıştır.²⁵ Dolayısıyla töreyi korumakla vazifeli olan²⁶ Han'ın bizatihi kendisi de töreye tabi olmuştur.²⁷ Bunun örneklerini Bulgar Türklerinde dahi görmekteyiz. Zira Krum Han bir taraftan törenin gereklerini yerine getirmiş, diğer taraftan "Devlet meclisi" aracılığıyla da mevcut töre hükümlerine yenilerini eklemiştir.²⁸ Bu bakımdan Han'ın tek başına istediği töreyi koyma selahiyetinin olduğunu düşünmek hatalı olur. Nitekim, Bilge Kağan'ın Budizm'in kabulünü istemesine rağmen isteği kurultay tarafından reddedilmiştir. Bu tarz oluşan töreye Eric Hobsbawm'a dayanarak "icat edilmiş gelenekler" diyebiliriz. İcat edilmiş gelenek, bir zaman aralığında izlenebilir ya da uygulanabilir, açık ve kolay bir yöntemle ortaya çıkar ve kelimenin tam manasıyla icat edilir. Birkaç yıl içerisinde de hızla yaygın hale gelirler.²⁹ Ancak her ne kadar icat edilmiş olsa da sözkonusu geleneğin geçmişten kopuk ve bağımsız olduğunu düşünmek hatalıdır. Hatta bazı gelenekler icat edilmiş görünümünde iken, tarihi izleri takip edildiğinde, aslında unutulmuş bir geleneğin yeniden anlama sürecinde değişime tabi tutularak ihya edilmiş olduğu belirlenebilir.

Türkler müslüman olduktan sonra da dinî kurullarla çatışmayan eski töreleri, İslâmî kurullarla birlikte, devlet hayatını düzenlemeye devam ettiler. Bu dönemde dinî kurullar ve Türk toplum ve devlet töresi, hakimiyeti sınırlayan, devlet kudretini ellerinde tutanların hareket ve fiillerini sınırlandıran amillerdi.³⁰ Bazı noktalarda töre-din çatışması görüldü ise de, hanlar ve beyler aile ve askerlik işlerinde töreyi tatbikten vazgeçemediler. Uluğ Bey gibi İslâm bilgini olan bir hükümdarın "bir çok işlerde yasa, türeye ihtiyacımız vardır" demesinin sebebi de budur.³¹ Ayrıca, İslâm hukuku, ulûl-emre, belli konularda yasama yetkisi tanımıştır. Dolayısıyla Osmanlı Hukukundaki mevzuat hükümleri iki kısımdır; Birincisi, doğrudan doğruya Kur'an-ı Kerîm ve Sünnete dayanan ve fıkıh kitaplarında tedvin edilmiş bulunan hükümlerdir ki, bunlara şer'î hükümler, şer'î şerif veya şer'î hukuk denilmektedir. İkincisi, şer'î hükümlerin tanıdığı sınırlı yasama yetkisine veya içtihad esasına dayanılarak, özellikle idare hukuku, malî hukuk, askerî hukuk ve benzeri âmme hukuku dallarına ait hukukî düzenlemeler ile temelini örf-âdet kaideleri, âmme maslahatı gibi

24 Sadri Maksudi Arsal, a.g.e., sh.288.

25 Abdulkadir İnan, a.g.e., sh.222.

26 Harun Güngör, "Göktürk Kitabeleri ve Uygur Metinlerinin İnsanı Değer ve Hukuk Açısından İncelenmesi", *Türklerde İnsanı Değerler ve İnsan Hakları*, Birinci Kitap, İst. 1992, sh. 209.

27 Mehmet Akman, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, İst., 1997, sh. 28-29.

28 İbrahim Kâmil, "*Bulgar Türklerinde İnsanı Değerler ve Hukuk*" *Türklerde İnsanı Değerler ve İnsan Hakları*, Birinci Kitap, İst. 1992, sh. 167.

29 Eric Hobsbawm - Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1993, sh.1.

30 Mehmed Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, İst., 1993, sh.223.

31 Abdülkadir İnan, a.g.e., sh.225.

İslâm hukukunun kabul ettiği tali hukuk kaynaklarını teşkil eden içtihadî hükümlerdir ki, bunlara da örfî hukuk, siyaset-i şer'îye, kanun, kanunnâme vb. isimler verilmiştir.³² Tursun Bey, bu uygulamayı izahla, şeriâtın yanında, "sultan siyaseti" veya "padişah yasağı" adı altında bir örf olarak törenin de uygulanabilirliğini şu ifadeleriyle belirtmektedir: "... belki mücerred tavr-ı akl üzere nizâm-ı âlem-i zâhir için, meselâ tavr-ı Cengiz Han gibi olursa, sebebine izâfet iderler, siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişâhî dirler ki, örfümüzce ana örf dirler..."³³

1070'li yılların başında Türk Karahanlı hükümdarının şahsına hitaben yazmış olduğu Kutadgu Bilig adlı eserinde Yusuf Has Hâcib, yönetimde törenin önemine işaret ederek, iyi bir devlet yönetiminin ancak töre ve usule göre hizmet etmekle olabileceğini ifade etmekte ve eserinin bir çok yerinde töreye atıfta bulunmaktadır: "Töre ve usûle göre hizmet etmesini öğren... Töre bilmeden, şaşkın şaşkın dolaşmak, sana veya bana nasıl yakışır. Bu beyler memleketi tanzim ve idâre etmek, halkı düzene sokmak ve dünyayı temizlemek için nasbedilmişlerdir. İnsanlar halkın idâresini ve beylerin işini muayyen bir töre ve usûle göre yürütürler... Bu kanun ve töreyi kendimizin vaz'etmemiz icap ederken, töreyi bozmamız bize nasıl yakışır".³⁴ Bu ifadelerin ardından Yusuf Has Hâcib, kaç türlü töre ve usûl olduğunu uzun uzun anlatmaktadır. Bir bütün olarak eserine baktığımızda ise Yusuf'un, töre ve kanun hakimiyetinden yana olduğunu görürüz. Öyle ki, Kün-Toğdı (hükümdar) doğrudan doğruya kanun demektir (beyit 355). Kanun beylikten daha iyi bir şeydir. Bu sebeple de onu doğru tatbik etmek gerekir (beyit 454). Kanun yapanın iyi kanun koyması gerekir, yoksa kötü kanun yapan kimse daha hayatta iken ölmüş demektir (beyit 1458). Kanun zulmün karşısında yer alır. Öyle ki "Zulüm yanar âteştir, yaklaşanı yakar; kanun-sudur; akarsa, nimet yetişir" (beyit 2032). Dolayısıyla ülke ancak kanun ile genişler, zulüm ise ülkenin eksilmesine, dünyanın da bozulmasına sebep olur (beyit 2034).

Selçuklu ve Osmanlılar, kendilerinden önce kalma teamüllere Oğuz töresi derlerdi. Ancak töre, yalnız oğuzların teamüllerinden ibaret değildir. Bütün Türklük âlemi için geçerlidir.³⁵ Burada Osmanlı geleneğine göre padişahlar Oğuz Han'ın meşru varisi Kayı soyundan gelmekte idi ve Osman Gazi Türk töresine göre Türkmen beyleri tarafından han seçilmişti.³⁶ Osman Gazi de kendisi yeni töreler koyduğu gibi, mevcut töreye de ya uymuş ya da değiştirerek devam ettirmiştir. Nitekim pazarda vergilendirme yapılmasını isteyen ve bu verginin kendisine satılmasını isteyen şahsa Osman Gazi karşı çıkınca ken-

32 Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Amme Hukuku Hakkında Bazı Tesbitler", Türkiye Günlüğü, Sayı 11, Yaz 1990, sh. 87-91.

33 Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, (Haz. A. M. Tulum), İst., 1977, sh. 12.

34 Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, (Çev. R.R. Arat), 5.Baskı, Ank., 1991, beyit 4001, 4008, 4009, 4010,4016

35 Ziya Gökalp, a.g.e., sh.11.

36 Mehmet A. Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Isparta, 2002, sh. 24.

disine “Türedir hanım” cevabı verilince “Madem ki böyle diyorsunuz, öyleyse bir yük getirip satan herkes iki akça versin. Satamayan bir şey vermesin. Kim bu kanunumu bozarsa Allah onun dinini de, dünyasını da bozsun...”³⁷ diyerek mevcut töreyi değiştirerek devam ettirir. Yine Orhan Beğ’in de bildiği devlet nizamı ve kanunu, ancak “türe” ve “yasak”tır.³⁸ İnalçık’ın bu hususta yazmış olduğu bir makaleyi esas alarak³⁹ törenin bütün Türk devletleri tarafından tatbik edildiğini ve töre koyma usûllerinin devam ettirildiğini söyleyebiliriz. Osmanlı’da Sultan’ın kanun koyma yetkisi ve usulü mevcut “Töre” koyma geleneğinin bir devamıdır. Töre bir gelenek olarak kabul edilerek sosyal, siyasî, iktisadî ve hukukî nizamlarda önemli bir rol oynamıştır. Mesela Osmanlı hukuku, âdet ve geçmiş uygulamalara büyük önem vermiştir. Nitekim, fermanlarda kadılara “uygulanagelmış âdete göre” davranmaları buyurulmuştur.⁴⁰ 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda, herhangi bir uygulamayı meşrulaştırmanın en güçlü aracı, onun emsale uygun olduğunu söylemektir. Bu yolla geçmiş bir manada meşrulaştırma racı olarak da kullanılmıştır.⁴¹ Bu çerçevede İnalçık’ın şu tespiti oldukça önem arz etmektedir: “Bugün Türkiye’nin, seküler siyasî sistemle yönetilen tek İslâm ülkesi olması ve diğer İslâm ülkelerinden farklı bir yol izlemesi olgusunun, büyük oranda Osmanlı geçmişinin deneyimine dayandığını söylersek, abartmış olmayız.”⁴²

Töre günümüzde de yaşamaktadır. Nitekim Eröz, Yörük ve Türkmen oymakları ile yaptığı araştırmalarında, töre kelimesinin kullanıldığını tesbit etmiştir. Görüşülenlerin hemen hepsinin kavramı “El âdeti, Türkmen töresi” olarak dile getirmişlerdir.⁴³

SOSYAL HAYATTA TÖRENİN YERİ VE ÖNEMİ

Töre’yi sosyal hayatın tamamına nüfuz eden bir usûller sistemi ya da “gelenek” olarak tanımlarsak, onun önemini daha iyi ifade etmiş oluruz. Türklerin tarih boyunca neden töre üzerinde ısrarla durduklarını daha iyi anlayabiliriz. Bir gelenek olarak töre, nakletme dairesi içinde ele alınabilir. Bu manada töre birikimdir. Birikim ise artarak çoğalır. Sözkonusu artış zamanda süreklilik çizgisinde, mevcuda yenilerini ekleyerek ya da mevcudu değiştirirken devam ettirerek sağlanabilir. Nakletme, her tür uygulamayı, bilgiyi, adlandırmayı, usulleri ve teknikleri, hukukî kaideleri, sosyal ilişkileri düzenleyen normları ve daha bir çok özelliği kapsar. Bu geniş manasıyla töre toplumun can damarıdır. Bunun farkında olan Türk devlet adamları töre üzerinde

37 Aşıkpaşaoğlu Tarihi (Haz. Atsız), M.E.B., İst., 1970, sh.23-24.

38 A. Zeki Velidi Togan, a.g.e., sh.340.

39 Halil İnalçık, “Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği”, Doğu ve Batı, yıl 4, s.13, 2000-01.

40 Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu, Klasik Çağ (1300-1600)*, (Çev. R. SEZER), İst., 2004, sh. 81

41 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak*, (Çev. G.Ç. Güven - Ö. TÜRESAY), İst., 2004, sh. 288.

42 Halil İnalçık, a.g.m., sh.166.

43 Mehmet Eröz, *Mülli Kültürümüz ve Meselelerimiz*, İst., 1983, sh.20.

ısrarla durmuşlar, onu alaka, ıslahat ve uygulamalarının temeline oturtmuşlardır. Nitekim Orhun âbidelerinde, bir çok yerde töre ve öneminden bahsedilmektedir:⁴⁴

“Yedi yüz er olup ilsizleşmiş, kağansızlaşmış milleti, cariye olmuş, kul olmuş milleti, Türk töresini bırakmış milleti, ecdadımın töresince yaratmış, yetiştirmiş”.

“İli tutup töreyi düzenlemiş”.

“Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insan oğlu kılınmış. İnsan oğlunun üzerine ecdadım Bumin Kağan, İstemi Kağan oturmuş. Oturarak Türk milletinin ilini töresini tutuvermiş, düzenleyivermiş.”

“Babam kağan öylece ili, töreyi kazanıp, uçup gitmiş.”

“Türk, Oğuz beyleri, milleti, işitin: Üstte gök basmasa, altta yer delinme, Türk milleti, ilini töreni kim bozabilecekti?”

“Töreyi kazanıp, küçük kardeşim Kül Tigin kendisi öylece vefat etti.”

Yine törenin önemini ifade etmesi bakımından *Divanü Lûgat-it-Türk*'de geçen ifadeler oldukça dikkate değerdir. Nitekim bu ifadelerden birinde devlet gitse dahi törenin bakı olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre İl (devlet) terkedilir ama töre terkedilemez: “El kaldı törü kalmas”⁴⁵

Sosyal hayatta törenin hukukî işlevini göstermesi bakımından eski Uygur Türklerine ait belgelerde geçen ifadeler dikkat çekicidir:

“28. ... Sutbak yine

29. doğan oğulları ile eşit tutup,

30. gelin alıp verip, iyi besleyip,

31. oğul töresince tutup, yüz

32. çevirerek çıkarım giderim dese

33. töre kararı kanunu ile ecdâdın

34. yazdığı cezaya çarptırılınsın...”⁴⁶

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi töre, hem sosyal davranışlar için bir serbestlik alanı sunmakta hem de cezaî müeyyideleri ile de sınırlandırmaktadır. Reşat Genç'in de ifade ettiği gibi “Türk nizam anlayışı töreye insaf gibi bir mânâ da vermek suretiyle, halkın hakkı olan törüyü, zora karşı halkı insafla himaye eden bir hükümler birliği gözü ile görmektedir.”⁴⁷ İnsafî yöneticiye değil, töreye bırakan anlayış, müesseseleşmiş usuller vasıtasıyla adaleti temin etme hususunda keyfiyeti ortadan kaldırmakla önemli yol katetmiş olmaktadır. Zira “eski Türklerde adalet, “törü” ya da “yasa”nın taraf tutulmaksızın uygulanmasıdır.”⁴⁸

44 Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, İst., 1988, sh.22, 20, 22, 24, 25.

45 Kaşgarlı Mahmut, *a.g.e.*, C.II, sh.25.

46 Osman E. Sertkaya, “*Eski Uygur Türklerinde Hukuk Belgeleri Örnekleri*”, *Türklerde İnsanı Değerler ve İnsan Hakları*, Birinci Kitap, İst. 1992, sh. 143.

47 Reşat Genç, “*Karahanlılar'da İnsanı Değerler ve Hukuk*”, *Türklerde İnsanı Değerler ve İnsan Hakları*, Birinci Kitap, İst. 1992, sh. 329.

48 Halil İnalcık, *A.g.e.*, sh. 72.

Bahaeddin Ögel, törenin devlet ve halk töresi olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Çıkış noktası olarak da büyük oğlanla küçük oğlanın devlet ve millet hayatında ayrı yerlerinin olmasını almaktadır. Bu çerçevede eski Türk töresine göre, babanın tahtına daima büyük oğul çıkardı. Halbuki halk töresine göre küçük oğul önemlidir. Çünkü küçük oğlan, babasının evinde oturan ve baba ocağını devam ettiren çocuktur.⁴⁹ Ancak buradan iki törenin birbiri ile çatıştığı sonucu çıkmamalıdır. Zira, devlet hayatı için tecrübe, dirayet ve bilgi önemlidir. Bu vasıfları da en iyi taşıyan olarak büyük oğlan görülmektedir. Ayrıca küçüklerin büyüğe riayet etmeleri daha kolaydır. Ancak aile ocağının devamı meselesinde vazife tabii olarak küçüğe düşmektedir. Büyüklerin sıra ile kendi ailelerini kurarak baba ocağından ayrılmalaryla, en sona küçük oğlan kalmaktadır. Bununla birlikte, devlet hayatında büyük oğlandan yana bir teamülün bulunmasına rağmen, Türk tarihinde liyakat da önemli bir faktör olarak yer aldığından, tahta küçük oğlanların geçtiği de görülmektedir.

Törenin kendisini gösterdiği önemli müesseselerden biri de "ordu"dur. Halk ile ordunun bütünleşmiş olduğu Türklerde, konar-göçer hayat tarzı halkı her zaman dinamik olmaya zorlamış, böylece güçlü bir ordunun sürekli olarak hazır bulundurulması elzem olmuştur. İşte bu güçlük töre sayesinde giderilmiştir. Asırlardan beri devam eden ve olgunlaşan töre, bu askerlik hazırlığını meydana getirmiş ve düzenlemiştir.⁵⁰ Böylece her Türk ferdi, ordusunun aslı üyesi olarak her zaman hazır olmuştur.

Törenin Türk toplumundaki yeri ve önemini destanlarda görmek mümkündür. Mesela, Kara-Han Oğlu Alman-Bet destanında, Alman-Bet babasına İslâmiyete girmesini teklif eder. Ancak babası reddedince, buralardan gideceğini söyler. Bunun üzerine babası il ve yurdunu toparlar ve oğluna hitaben şöyle der:

"Gel, gitme, ayrılma! Bu Geyik-Kayası'ndan!
Töremizle büyüdün, yağruldun mayasından!
Atanın yuvasından, Keçiler-kayası'ndan,
Gel gitme, ayrılma! Ananın yuvasından!"⁵¹

Yine Tunguzlar Mete'den karısını isteyince, devlet ileri gelenleri bu duruma karşı çıkarken töreye vurgu yaparak Mete Han'a şöyle derler: "Bu Tungu'lar, töre diye bir şey tanımıyorlar! Bu defa da Hatunumuzu istiyorlar! Biz onlara derhal hücum ederek, hepsini ortadan kaldıрмаğın teklif ediyoruz!"⁵²

Töre müessesesinin önemi sadece töreye gösterilen saygı ve itaatten ibaret değildir. Aynı zamanda Türk devletlerinde töreyi bilenlere karşı gösterilen derin saygı⁵³ da önemin bir göstergesidir.

49 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1.Cilt, Ank., 1989, sh.28-29.

50 Bahaeddin Ögel, *A.g.e.*, sh.273.

51 Bahaeddin Ögel, *A.g.e.*, sh.307.

52 Bahaeddin Ögel, *A.g.e.*, sh.7.

53 Bahaeddin Ögel, *A.g.e.*, sh.225.

SOSYAL BÜTÜNLEŞME VE TÖRE

Sosyal bütünleşme kavramı, bir cemiyette dayanışma, armoni veya birlik-teliğin manalı bir ahengini ifade etmekte kullanılmaktadır. Cemiyetin mahiyetini ve unsurlarını göz önünde bulundurduğumuzda bir tarafta farklılaşmanın diğer tarafta ise yardımlaşmanın varlığı dikkati çekmektedir. Yani cemiyeti oluşturan fertler hiçbir zaman birbirinin kopyası değildir. Fakat bir cemiyette bunlar bir araya gelmek suretiyle kader birliği oluşturmaktadır.

Sosyal münasebetlerin gerçekleşmesinde yol gösterici olan hareket prensipleri, insanların uzun müddet devam eden birlikteliğinin, yani toplumun sürekliliğinin ürünüdürler. Hareket prensipleri, bir cemiyetin, bütün üyeleri için çalışan bir sistemin meydana gelmesine yararlar.⁵⁴ Bir sistemin çalışabilmesi ise bütünleşmeye ihtiyaç duyar. Bütünleşmenin olmadığı bir yerde ise sistemde önemli aksaklıklar gözlenir. İnsanların kader birliği yapmaları ve bunun bilincinde olmaları dayanışmayı arttırıcı bir rol oynamaktadır. Burada önemle vurgulanması gereken nokta farklılaşmanın olmadığı bir toplumun ancak hayâlî olduğudur.

Gerçek manada sosyal bütünleşmeden söz edebilmek için, hem normatif açıdan hem de normun hayata geçirilmesi bakımından bütünlük arzetmesi gerekmektedir. Norm, "bir sosyal gruba mensup olan kişilerin bölüştükleri, kendisine uymalarına intizar olunan ve uymanın pozitif ve negatif müeyyidelerle sağlandığı standartlar"⁵⁵ olarak tarif edilebilir. Sosyal normlar, özellikle insanların değişik durumlarda nasıl davranabileceği, davranamayacağı, davranması gerektiği ve davranmaması gerektiğinin kurallarıdır. Bazı normlar cemiyet için bir zorunluluk olarak idrak edilmiştir.⁵⁶ Sosyal normlar, sosyal hayatta önemli olan faaliyetlerdeki ve kişilerarası ve grup ilişkileri seviyesindeki deneyim ve davranışları düzenleyecek şekilde standartlaşmıştır. Sosyal bir değer ya da norm, insan etkileşimi sırasında, hayatın, o grubun şemasına etki eden yönleriyle ilişkili olarak standartlaştırılır. Sosyal normlar, duygu yüklü bir genellemeyi, beklenen, hatta ideal davranış tarzıyla ilgili bir değer yargısını içerir.⁵⁷ Dolayısıyla, normlar doğrulayıcı ve kutsallaştırıcıdır. Bazıları, cemiyetin mutluluğu için "bir refah şifresi" ve bütün üyeler üzerinde bağlayıcılığı yerine getiren önemli bir güç olarak addedilmiştir.⁵⁸ Toplum ilişkilerini normların idare etmesi halinde, toplum ileri derecede bütünleşmek, yani âhenkli bir bütün halinde sürüp gitmek imkânına sahip olur. Bir topluma giren fertlerin hareket ve davranışlarını, o toplumun normları ile koordine etmeleri ha-

54 M. Spencer, *Sociology*, New Jersey, 1982, sh.68.

55 Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Ank., 1984, sh. 249.

56 G. Leslie - E.R. Larson - B.L. Gorman, *Introductory Sociology*, New York, 1980, sh.74.

57 Muzaffer Şerif - Carolyn Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, (Çev. M. Atakay - A. Yavuz), İst., 1996, sh.27.

58 H. Douglas Bowles v.d., "Interdisciplinary Social Science, Global Social Theory, and Socio-Economics: A Report On the UMKC Symposium at the Vienna Conference", *The Journal of Socio-Economics*, 28, 1999, sh.409.

linde beliren bütünleşmeye normatif bütünleşme denilir.⁵⁹ Ancak ideal ile gerçek arasında her zaman bir farklılık gözlenebilir. Değer müşterekliği, bu istikamette beliren tutumların derecesinin kuvvetli oluşu farklılığı en aza indirir.

Bu çerçevede töre, sosyal bütünleşmenin temel kaynağıdır. Bilhassa normatif bütünleşmenin temel kaide ve teamüllerini töre sunmaktadır. Törenin buradaki etkisi geleneği temsil etmesinden doğmaktadır. Çünkü, bir normun oluşması ve kabul görmesi onun gelenekselleşmesine bağlıdır. Gücünü geçmişten alan norm etkilidir ve kendi merkezi etrafında birleştiricidir. Bu çerçevede en güçlü normlar töre olarak nitelendirilmektedir. Töre buradaki gücünü, uzun geçmişe sahip olmasından ve görmüş olduğu genel kabulden almaktadır. Sosyal bütünleşmeyi temin etmesi açısından Divanü Lûgat-it-Türk'de törenin yayılması ile birlikte şaşkın kişilerin ayılacağı, kurtla kuzunun birlikte yürüyeceğini belirten şu dörtlük dikkate değerdir:

“Endik kişi?

El törü yetilsün

Toklu böri yetilsün

Kadhgu yeme savılsun.”⁶⁰

Böylece törenin toplumun nizamının sağlanmasındaki fonksiyonu da oldukça kuvvetli bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü sosyal nizam ve töre, ancak eksiksiz bir şekilde anlaşılan bir kurallar geleneği ile mümkündür. Bu gelenek bizatihi törenin kendi içerisinde. Yüzyılların derinliğine kök salmış olan töre, büyük bir birikim ve tecrübeyi temsil eder. Bu bakımdan, milliyet bağının güçlü kılınmasına hizmet eden de odur.

TÜRK YÖNETİM SİSTEMİ OLARAK TÖRE

Töre, Türk sosyal hayatını düzenleyen kaideler bütünüdür. Başka bir ifadeyle, kişiler ve zümreler arası münasebetleri düzenleyen; idarecilerle idare edenler arasındaki işleri, hak ve vazifeleri belirten usullerdir.⁶¹ Törenin temel kuralları, Türkistan toplumunda sosyal ve siyasî düzeni temin eden hâkim örfi hukuktur, yosun'dur. Yosun, kurucu Kagan'ın iradesi ile töre haline gelir. Bu çerçevede, töre hükümdarı bağlayan objektif hukuk kurallarının tümüdür.⁶² Yönetim sistemine baktığımızda Hükümdarın yetkilerini meclisler (Kurultay ve Hükümet meclisi) sınırlandırmakta, hem hükümdarın hem de meclislerin üzerinde ise “Töre” bulunmaktadır. Ne halk ne de yönetim sisteminin herhangi bir unsurunun, çerçevesini ‘töre’nin çizmiş olduğu normlar bütününe dışına çıkması mümkün değildir. Bu noktadan hareketle, Türk devletini hukuk devleti olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü yöneticiler fâni, töre ise bâkidir. Bahsi geçen bütün özellikleri dikkate alındığında eski Türk devletlerinin “nevi şahsına münhasır” bir yönetim sistemine sahip oldukları görülmektedir. Bu

59 Sulhi Dönmezer, *A.g.e.*, sh. 193.

60 Kaşgarlı Mahmut, *A.g.e.*, C.I, sh.106.

61 Mehmet Eröz, *A.g.e.*, sh.17.

62 Halil İnalçık, *A.g.m.*, sh.160-161.

bakımdan feodalite, çifte krallık, Tanrı Kral gibi nitelendirmeler son derece temelsizdir. Ancak, mutlaka bir isim vermek gerekiyorsa, Eski Türklerde yönetim sistemine “Töre Sistemi” demek yanlış olmayacaktır. Zira “il gider, töre kalır”.⁶³ Törenin mevcudiyeti devletten önce gelir. Çünkü devlet yıkılsa dahi, törenin devam ediyor olması yeni bir devletin kurulmasını temin eder. Türklerin tarih boyunca niçin devletsiz kalmadıklarını buradan yola çıkarak anlamak mümkündür.

SONUÇ: GEÇMİŞLE GELECEĞİN ODAĞINDA TÖRE

Töre hükümleri değişmez kalıplar değildir. Bir sosyal-hukukî normlar toplamı olarak töre, çevre, zaman ve imkânlarla uygun yaşayabilmenin gerekli kıldığı yeniliklere açıktır. Bu suretle kendi hayatiyetini sirayet ettirdiği türlü şartlar içinde sürekli etkinliğini korumuştur.⁶⁴ Dolayısıyla töre'nin geçmişî binlerce yıl öncesine kadar dayanır. Mete, Attila, Tüng-yabgu, Cengiz ve Timur gibi hükümdarlar hep örfî kanunlara (töreye) tâbi olmuşlardır.⁶⁵ Dolayısıyla, bozkırlardan Anadoluya, binlerce yıl esas noktaları aynı kalmış bir töre mevcuttur. Ancak değişimi de bünyelerinde taşıdıkları için, birer donmuş kalıplar değildir. Esasında törenin yaşanıyor olmasının sebebi de budur. Donmuş kalıpların varlığını etkili bir şekilde devam ettirmesi mümkün değildir.

Devletlerin teorilerle değil fakat sosyal gerçeklere uygun şekilde idare edilebileceğini çoktan anlamış olan Türk hükümdarları, yerine ve zamanın icaplarına göre ve “meclis”lerin tasvibi alınmak üzere, töreye yeni hükümler getirebilmekteydiler. Bununla birlikte, töre'nin anayasa hükmünde, değişmez prensipleri vardı ki, bunlar; Könilik (adalet), Uz'luk (iyi'lik, faydalılık), Tüz'lük (eşitlik) ve Kişilik (insanlık, üniversal'lik)' dir.⁶⁶ İşte binlerce yıl devam eden esaslar da bunlardır.

Töre sadece geçmişte yaşananlardan ibaret değildir. Farklı boyut ve unsurlarıyla bu gün de yaşanıyor olması, onun geçmişte kalmış olmadığını gösterir. Dolayısıyla töre tarihte kalmış, olmuş-bitmiş bir olay olmadığı gibi, eski çağlardan kalma müzelik kıymetlerden ibaret de değildir. Töre, Türk kültürünün binlerce yıllık geçmişi olan köklü bir müessesesidir. Ancak günümüzde töre ile ilgili olarak yapılan propagandalar gerçekleri yansıtmaktan oldukça uzaktır. Gerek filmlerde gerekse şarkılarda töre, son derece yanlış olan, insanları mutsuzluğa ve acılara garkeden bir gelenek olarak ele alınmaktadır. Şarkılarda töreden dolayı ıstırap çeken insanın feryadı dile gelmektedir. Filmlerde ise töreyi temsil eden insanlar asık suratlıdır. Bu suretle telkin edilen törenin olumsuz manalarla yüklü olduğudur. Yine tipler, töreden dolayı muzdarip olan insanların portresi ile doludur.

63 Taner, Tatar, *Türk Yönetim Sistemi*, İst., 1997, sh.23.

64 İbrahim Kafesoğlu, *A.g.e.*, sh. 234.

65 A.Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İst., 1981, sh. 114-115.

66 İbrahim Kafesoğlu, *A.g.e.*, sh. 234-235.

Halbuki yaşayan törenin iki temel boyutu vardır. Biri davranışlarda ya da müesseselerde vücut bulan, diğeri ise gelecekle alakalı olarak hedef belirleyen ülkü (ideal) boyutudur. Birinci boyut bugünün en kusursuz bir biçimde yaşanmasını temin eder ve fonksiyonerliği sağlar. Ülkü ise, geleceğin inşası için elzemdir. Ancak, geleceğin inşası geçmişten kopuk olmamalıdır. Aksi takdirde hedefler, yıkıcı ve bölücü ideolojilerin hizmetkârlığına yol açabileceği gibi ham düşüncelerle dolu, tatbiki mümkün olmayan hayallerden ibaret de olabilir. Töre içerisinde yer alan ülkü, içinde geçmişi de barındırdığı için, gelecek ham hayallerle belirlenme yerine, olgun bir gaye ile çizilmektedir. Çünkü töre sosyal hayatın tamamına nüfuz etmiş olan tecrübeye dayalı bir birikimdir. “İnsan hayatında, bildiklerinin ve tecrübelerinin önemli bir yeri olduğu inkâr edilemez. Gerek bilgi ve gerekse tecrübe, ya olayın içinde yaşamak veya öğrenmek suretiyle elde edilebilir. İnsan ömrünün sınırlı oluşu, ona her şeyi tecrübe etme veya içinde yaşama imkânı vermemektedir.”⁶⁷ Bu bakımdan ferdi tecrübesi kadar toplumun da tecrübesi önemlidir. Söz konusu tecrübenin müessesevî yapısı olarak töre geçmişle gelecek arasındaki temel bağdır ve birikimi ihtiva etmesi bakımından gelişmenin temel kaynağıdır. Her söylenmiş, tesis edilmiş töre, söylenmemişi de bünyesinde barındırmakta, söylenmemiş olanlar her zaman keşfedilmeyi beklemektedir.

İşte bu töre'dir ki köklerine nüfuz ettikçe ferdi ve sosyal gelişmeyi temin eden bir saik olmaktadır. Nitekim, bir Türk ferdi, biyolojik bakımdan yirmi, otuz, kırk veya yetmiş, seksen, doksan yaşında olabilir. Fakat ruhî bakımdan o, binlerce yaşındadır. Türk'ün tarihi kadar eskidir. Ancak bu binlerce yıllık şura sahip olmak lazımdır. İnsan denen şahsiyet köklerini mâziye salmış bir ağaç gibidir. Kökler yüzyılların derinliğine gömülürse, şahsiyet büyüktür. Bin yılları aşan şahsiyet harikadır. Yirmi, otuz yıllık olunca şahsiyet hastadır, buhran geçirmektedir ve tedaviye muhtaçtır. Hafızasız fert olmadığı gibi, hâfızasız millet de olamaz.⁶⁸ Bu bakımdan töre, Türk milletinin hafızasıdır. Arendt'in de belirttiği gibi hafıza insanî varoluşun derinlik boyutudur. Hatırlama olmadan insan derinlere dalamaz.⁶⁹ Hafıza-i beşer nisyan ile malûl ise de, millet hatırlama ile bâkidir.

67 Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, İst., 1996, sh.12.

68 Nurettin Topçu, “Millî Kültürümüz ve Garplılaşma Meselesi”, *Türk Yurdu*, C.2, S.3/285, Haziran, 1960, sh.17-18.

69 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, Seçme Eserler 2, (Çev. B.S.ŞENER), İst., 1996, sh.131.

Sünen-i İbn Mâce'nin (Nüshalarının) Rivâyeti

James ROBSON

Çeviren: Musa ERKAYA**

Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce er-Rabe'î hicretten sonra 209 yılında doğdu¹ ve 273 yılında² Ramazanın 22'sinde vefat etti. Hadîse olan ilgisi onu, otoritelerle tanışmak ve hadîsleri onlardan doğrudan öğrenmek amacıyla Irak, Basra, Kûfe, Bağdat, Mekke, Suriye, Mısır ve Rey'e yolculuk etmeye yöneltti.³ Yâkût (el-Hamevî), İbn Mâce'nin Dimeşk, Kahire, Hums ve Irak'ta ilim tahsil ettiği bu otoritelerden bazılarının isimlerini zikrettikten sonra, bunların dışında daha birçok kişi olduğunu ilave eder. İbn Mâce hadîs derlemeleriyle hatırlanmakla birlikte, daha geniş ilgi alanı vardı ve bir Kur'an Tefsiri ile Kazvin Tarihi yazmış olduğundan da söz edilmektedir.⁴ Fakat sadece *Sünen*'i günümüze kadar gelmiştir.

Sünen'in değeri ile ilgili değişik görüşler ifade edilegelmiştir. İbn Mâce'nin; bu eserini, Ebû Zur'a (ö.264)⁵ ya sunduğu, onun da, eseri inceledikten sonra, isnadında zayıflık içeren otuza yakın hadîsin mevcut olduğunu ekleyerek,⁶ eserin, insanların eline geçmesi durumunda *Câmî*'lerin tamamının veya

* Bu makale, *Journal of Semitic Studies*, III, Manchester, 1958, 129-141 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

** Dr., Fırat Ün. İlahiyat Fakültesi, e-posta: musaerkaya@hotmail.com

1 Yâkût, *Geogr. Wörterb.* IV/91, Zehebî, *Tezkira*, II/189, İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzi'b*, IX/531, İbn Hallikân, (De Slane), II/680, İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, II/164.

2 Yâkût, Zehebî, İbn Hallikân (aynı yer) ve Şezerât, Ramazan'ın 21. günü, salı derler. İbn Hacer sadece yılı belirtir ve bazılarının, yılın 275 olduğunu söylediklerini ekler.

3 Yâkût, *Geogr. Wörterb.* IV/90f, İbn Hallikân, a. y., Şezerât, a. y.

4 İbn Hallikân, a. y., Şezerât, a. y., Hacı Halife, II/141.

5 Yani, Ubeydullah b. Abdülkerîm Ebû Zur'a er-Râzî, bk. Zehebî, *Tezkira*, II/124f., İbn İmâd, *Şezerât*, II/148.

6 Yâkût, IV/91, Zehebî, a. y. Yâkût, 20 veya buna yakın bir rakam söylemiş olabileceğini ekler. Nesâî'nin *Sünen*'inin mukaddimesinde bu rivâyet doğrulanmaz; Aynen Ebû Zur'anın iddiasının senedinin çürütüldüğü gibi. Onun, 30 hadîsin sadece zayıf değil, ayrıca mevzû olduğunu ya da onun bu kadar isnad yönünden zayıf olan hadîsi bulduğu bir cüzü incelemiş olabileceği iddia edilir. Ebû Hâtim, (ö.354, yani İbn Hibbân (bk. *GAL, Supplementband*, I/273.)) *Kitâbu'l-İlel*'inde, Ebû Zur'a'nın, İbn Mâce'nin *Sünen*'inde birçok hadîsin bâtul, sâkut ve munkur olduğu üzerine kesin hükümler verdiğini belirtir.

birçoğunun değersiz hale geleceğine işaret ettiği söylenir. Zehebî, *Sünen*'in değerini takdir ederken, eğer bir noktaya kadar zayıf hadislerle zedelenmemiş olsaydı, iyi bir kitap olmuş olacaktı diyerek biraz değişik tutum sergiler; ancak yine de o, Ebû Ya'lâ el-Halîfî (ö.446)⁷ nin İbn Mâce'nin, otorite olduğunda ittifak edilen herkes gibi büyük bir otorite olduğunu söylediğini nakleder.⁸ İbn Hacer, onun kitabının bâbının çokluğu ve dikkate değer özellikleriyle iyi bir koleksiyon olduğundan, ancak birtakım zayıf hadisler içerdiğini belirttikten sonra, es-Serî'den; İbn Mâce teferrüt ettiği zaman, o hadîsin genellikle zayıf olduğu ve eserinde birçok munker hadîsin bulunduğu mealinde nakilde bulunur.⁹ İbn Hallikân; İbn Mâce'nin büyük bir hadîs otoritesi olduğu, hadîsle alakalı bütün ilim dallarında üstad ve hadîsle ilgili her şeye âşina olduğunu söyleyecek kadar ileri giderek, onun kitabını altı *Sahih*'ten biri olarak görür.¹⁰ Sem'ânî'nin, *Ensâb*'ındaki *Kazvînî* maddesinde İbn Mâce'den bahsetmezken, *Kazvîn*'den iyi tanındıkları için göz ardı edilen her branştan birçok imam ve değerli insan bulunduğunu ifade etmesi dikkate değerdir.

İbn Mâce'nin *Sünen*'inden övgüyle söz eden insanlar kadar, aynı zamanda onu çok fazla değerli bulmayan başka kimselerle de karşılaşmak oldukça doğaldır. Çok az Arapça eser, bu eserin hayranlarını ve yericilerini bulmada başarısız olmuştur. Hadîs eserlerinde, bazıları tarafından önemli otoriteler olarak kabul edilen, başkaları tarafından ise değersiz, en azından güvenilir bulunmayan kişilere rastlamak yaygındır. İbn Mâce'nin *Sünen*'i ile ilgili olarak, bu eserin takdir görmesinin uzun zaman aldığı aşikârdır. Goldziher, muhtelif zamanlarda, İbn Mâce'nin *Sünen*'ini güvenilir kitaplar arasında gören çeşitli âlimlerin görüşlerinin bir dökümünü yapmaktadır¹¹ ve o, İslâm'ın yedinci asrına kadar, İslam Kelamcılarının bu altı kitabın tanınmasında hemfikir olduklarını kabul eder. Fakat Goldziher bu düşüncesini, bazı âlimlerin İbn Mâce'yi altı kitaptan saymamaya devam ettiğini belirterek biraz değiştirir ve İbn Haldûn (ö.808)'un isimlerinden bahsetmemekle birlikte, beş kitaptan bahsetmesine de dikkatleri çeker. *Kutub-i Sitte*'nin kabul edilmesinin doğu İslâm'ının bir eseri olduğunu ilave eder. Tâhir b. Sâlih el-Cezâirî,¹² birilerinin İbn Mâce'nin kitabını beş kitaba eklediklerini söyler. Bu ilk defa Ebu'l-Fadl b. Tâhir (448–507)¹³ tarafından yapıldı. Fakat İbn Mâce'nin yalancılık ve hadîs hırsızlığı yapabilme şüphesi olan kişilerden hadîs rivâyet etmesi sebebiyle bazıları, Dârimî'nin kitabının¹⁴ altıncı kitap olması gerektiğini söylerler. Razîn

7 *Tezkira*, II/301-303, *Şezerât*, III/274.

8 A. y.

9 *Tehzîb*, IX/531.

10 A. y.

11 *Muh. Stud.* II/262 vd.

12 *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, s. 153, *GAL*, S. II/777.

13 Muhammed b. Tâhir b. Ali Ebu'l-Fadl el-Makdîsî, İbn Kayserânî eş-Şeybânî diye bilinir.

Tezkira, IV/37 vd, *GAL*, S. I/603.

14 *GAL*, S. I/270.

es-Sarakustî (ö.535)¹⁵ gibi bazıları Mâlik'in *Muvatta*¹⁶ ını altıncı yapmıştır. İbn Esîr (544–606) *Câmiu'l-Usûl*¹⁷ ünde, diğerleri de aynı şekilde kabul etmişlerdir. Zorlu bir geçmişine rağmen *Sunen*, sonunda sünnilerin saygı duyduğu *Kutub-i Sitte*'den birisi olarak tanınmıştır.

Sunen'in birçok râvîsi vardır. Yâkût;¹⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Seleme el-Kattân (ö.345),¹⁹ Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Hakîm (ö.333),²⁰ ve Ebu't-Tayyib Ahmed b. Ravh el-Bağdâdî²¹ 'yi zikreder. Zehebî, yukarıdakilere ek olarak Muhammed b. İsa el-Ebherî²² ve Süleyman b. Yezîd el-Kazvîni'den ve ismini vermediği diğerlerinin mevcudiyetinden söz eder.²³ İbn Hacer,²⁴ Ali b. Saîd b. Abdullah el-Ğadânî, İbrahim b. Dînâr el-Curaşî el-Hemedânî, İbn Hacer'in Ebû Ya'lâ el-Halîlî (ö.446)²⁵ nin dedesi dediği Ahmed b. İbrahim el-Kazvîni, İshâk b. Muhammed el-Kazvîni, Ca'fer b. İdrîs²⁶ ve Hüseyin b. Ali b. Barâniyâdî; (el-Meş'arânî olarak isimlendirdiği) Ebu't-Tayyib, Süleyman, (es-Saffâr dediği) Muhammed b. İsa, (el-Kazvîni nisbesini verdiği) Ali b. İbrahim ve (el-Medenî el-İsbahânî dediği) Ebû Amr'ı diğerlerine ilave olarak zikreder.

Birtakım râvîler zikredilmesine rağmen, bendeki kaynaklardan ortaya çıkardığım tek detaylı rivâyet kaydının sadece Kattân yoluyla yapılan rivâyetlerle ilgili olması şaşırtıcıydı. Bunlar hicretten sonra 1328²⁷ de Haydarâbâd'ta bir arada yayınlanan Kurânî, Nahlî, Basrî, Fullânî ve Şevkânî'nin beş eseri olan İbn Hacer'in *Kitâbu Fehrese Merviyât... İbn Hacer*'dir.²⁸ Yazma nüshası British Museum, Şarkiyât el yazmaları Kataloğu (1846) no: MDLXIV'de; mikrofilmi de Bibliotheque Nationale, Paris, 300–303 v of Arabic MS. 706'dadır.²⁹

15 Razîn b. Muâviye Ebu'l-Hasan el-Ebderî el-Endelûsî es-Sarakustî. *Şezerât*, IV/106, GAL, S. I/630, (burada vefat tarihi 524, diğerlerine göre ise 535 olarak verilir.) *Şezerât*, 535 olarak verir.

16 GAL, S. I/297.

17 A.g.e, 608.

18 *Geogr. Wörterb*, IV/91.

19 *Şezerât*, II/370.

20 *Geogr. Wörterb*, Register.

21 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, I/172'de Bağdatlı fakat bilinmeyen biri olan Ahmed b. Ravh el-Bezzâz diye bir şahıstan bahseder. O, bu şahısla ilgili ne *Tehzîb*'te, ne de *Lisân*'da hiçbir ayrıntı vermemekle birlikte (aşağıya bk), bu eserlerde bu şahısların, İbn Mâce'den *Sunen*'i rivâyet ettikleri belirtilir.

22 *Geogr. Wörterb*, I/106'da onun Kazvîni'de yaşadığı ve orada neyin güzel olup tavsiye edildiğini, neyin kötü olup kınandığını salık verdiği söylenmiştir. ("Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-munker"de bulunmuştur. M.E.) Bu kişi Saffâr diye bilinir. Tarih verilmez.

23 *Tezkira*, II/189.

24 *Tehzîb*, IX/531.

25 el-Halîl b. Abdullah b. Ahmed el-Kazvîni. *Tezkira*, III/301–3, *Şezerât*, III/274.

26 *Geogr. Wörterb*, II/91. O *Tarih*'inde İbn Mâce'nin doğumunu 209, vefatını Pazartesî, defnini ise 273 yılı Ramazan ayının 22'si Salı günü olarak verir. Fakat Ca'fer için bir tarih vermez.

27 Kendilerine yapılan referansa göre onlar, H. 1'den H. 5'e kadar numaralandırılır. Bütün başlıklar ve yazar isimleri için bk. *J. S. S.*, I/55.

28 Fazla ayrıntı için *J. S. S.*, I/143'e bakınız. İbn Mâce'den yapılan nakil, 8a ve b'dedir.

29 Bu kısmın mükemmel bir içerik yapısı Georges Vajda tarafından *Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliotheque Nationale de Paris*. Institut de recherche et d'histoire des textes – VI, (Paris 1957)'de verilmiştir.

RİVÂYET

Ali b. İbrahim b. Seleme Bahr Ebu'l-Hasan el-Kattân, İbn Mâce gibi Kazvîn'e nispet edilmiştir. O'na *hâfız* denir, öğrenim görmüş ve güvenilir bir otorite olduğu söylenir. Her ilimde uzmanlığıyla itibar görmekle beraber, onun özel ilgi alanları *tefsîr, fıkıh, nahv* ve *lugat* idi; fakat Brockelmann, ona atfedilen hiçbir kitap kaydetmez. Seyahatleri onu Irak ve Yemen'e götürdü. Zâhidlikte şöhret kazanmıştı. Bütün iyi hasletlere sahip olduğu söylenir. 345 yılında vefat etti.³⁰

İbn Hacer, (773–852)³¹ *Sunen*'i, Kâhire'de ikamet eden Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Ali b. Abdussamed b. Ebu'l-Bedr el-Bağdâdî el-Lu'lu'î (725–809)³² den okuduğunu söyler. O (el-Lu'lu'î) bunu Hâfız Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Zekiyyu'd-Dîn Abdurrahmân el-Mizzî (654–742),³³ Dâvûd b. İbrahim b. Dâvûd b. el-Attâr (665–752)³⁴ ve Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Habbâz (667–756)³⁵ dan dinlemiştir. O, *Sunen*'in tamamı bu kişilere okunurken okunanları dinliyordu. *Ahbaranâ* lafzını kullanan bu kişiler ise, *Sunen*'i İsmail b. İsmail Ahûsilîn (ö.682)³⁶ den aldı. Bu noktada yazma, bazı kollara ayrılır: *Ahbaranâ bihî* lafzını kullanan Mizzî de onu, Tâcuddîn Abdulhâlık b. Abdullah b. Ulvân (603–696)³⁷ ve Şeyh Şemsuddîn Abdurrahmân b. Ebû Ömer (597–682)³⁸ den öğrendi. İbn Hacer, şeyhi (Ebu'l-Abbâs el-Bağdâdî)'nin *Sunen*'in 17. yani son cüz'ünü Hâfız Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî (673–748),³⁹ Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Nubâte (697–768),⁴⁰ Sadruddîn Muhammed b. Ali b. Es'ad et-Tanûhî (ö.754),⁴¹ ve Şemsuddîn Muhammed b. Ali er-Rakkî (ö.707)⁴² den öğrendiğini söyler. Zehbî ve Tanûhî onu Tâcuddîn İbn Ulvân ve İzzu'd-Dîn İsmail b. Abdurrahmân el-Ferrâ' (610–690)⁴³ dan öğrendiklerini söylediler. Fakat Rakkî onu sadece İbn Ulvân'dan öğrendiğini söyledi. *Ahbaranâ*'yı kullanan diğer dördü ise, onu Ebû Muhammed Muvaffaku'd-Dîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme (541–620)⁴⁴ den öğrendiklerini

30 *Şezerât*, II/370.

31 GAL. S. II/72 vd.

32 *Şezerât*, VII/81.

33 A.g.e, VI/136.

34 İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kâmine*, II/95. (no. 1677).

35 *Durer*, III/384. (no.1016).

36 İbn Receb, *ez-Zeyl alâ tabakâtu'l-hanâbile*, (Kâhire, 1952–3), II/463 (no. 25). Burada Ahûsilîn verilir ve ben o yapıyı yukarıda kullandım. İbn Hacer'in *merivîât*'ının, yazmasında isim Yâsilîn'dir. Paris yazmasında İsmail b. Yûsilîn ismi -mikrofilm 303'de ve Vajda'nın 8. Sayfasında- Yûsilîn isminin Jocelyn isminin Arapça şekli olabileceğini öne sürer.

37 *Şezerât*, V/435.

38 A.g.e, V/376–9.

39 GAL. S. II/45. Yazma, burada "b. ez-Zehbî" ibaresine yanlışlıkla yer vermiştir.

40 *Şezerât*, VI/212, GAL. S. II/4.

41 *Şezerât*, VI/176.

42 *Durer*, IV/66, (no. 185) Ebu'l-Abbas (d. 725)'in *Sunen*'i Rakkî (ö.707)'den nasıl öğrendiğini anlamak güçtür.

43 *Şezerât*, V/455.

44 A.g.e, V/88–92 sayfaları arasında Zehbî'nin *Sunen*'i ondan elde ettiği iddiası vardır

söylediler. Zehebî, bunu Muvaffaku'd-Dîn Ebû Muhammed Abdullatîf b. Yûsuf el-Bağdâdî (557–629)⁴⁵ den öğrenen Sankar b. Abdullah ez-Zînî (619–706)⁴⁶ den de öğrendiğinden bahseder. İbn Nubâte ise, onu Ebû Sadîk Muhammed b. Raşîdu'd-Dîn Yahyâ b. Ali el-Attâr (625–986)⁴⁷ ve Ebû Bekr Abdulazîz b. Ahmed b. Bâkâ (555–630)⁴⁸ dan öğrendiğinden bahseder. Üç kişi; (Abdullah b. Ahmed, Abdullatîf ve İbn Bâkâ) onu Ebû Zur'a Tâhir b. Ebu'l-Fadl el-Makdîsî (481–566)⁴⁹ den öğrendiler. Bu noktaya kadar *ahbarânâ* her defasında kullanılmıştır. Burada, İbn Bâkâ dışında diğerlerinin, Sunen'in tamamını Ebû Zur'a'dan duydukları ek bilgi olarak verilir. İbn Bâkâ I. (birinci) ve X. (onuncu) cüzü *semâ'* yoluyla değil ise, *icâzet* yoluyla öğrendi.⁵⁰ Yine eğer *sema'* yoluyla değil ise Ebû Zur'a onu Ebû Mansûr Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed b. el-Heysem el-Mukavvimî el-Kazvîni (400–484)⁵¹ den *icâzet* yoluyla öğrendi. Fakat sonradan onun tamamını ondan (Ebû Zur'a'dan) duyarak öğrendi. Mukavvimî; *ahbarânâ* kullanan Hatîb Ebû Talha el-Kâsım b. Ebu'l-Munzir (ö.409 veya 410)⁵² den, *haddesenâ* kullanan Ebu'l-Hüseyin Ali b. İbrahim Seleme b. Bahr el-Kattân'dan ve *ahbarânâ* kullanan ve İbn Mâce olarak bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni'den öğrendi.

Bu naklin detayları epey karmaşıktır. İbn Hacer önce şeyhinin sadece iki basamak ötesine kadar *Sunen*'in rivâyetinin izini sürdü. O, kısa bir müddet sonra, kendi şeyhinin, 17. cüzü nasıl elde ettiğinin detaylarını verir. Bu noktadan hareketle İbn Mâce'ye ulaşan bütün rivâyet zincirinin izini sürer. Bu arada ayrıca İbn Bâkâ'nın, *Sunen*'in 1. ve 10. cüzünün haricinde bütün cüzleri duymuş olduğundan bahseder. Yine Ebû Zur'a'nın onun tamamını duyduğu gibi Abdullah b. Ahmed ve Abdullatîf'in de tamamını duyduğunu söyler. Bunlardan 17. cüzün değil, *Sunen*'in tamamı anlaşılmalıdır. Çünkü İbn Bâkâ'nın *icâzet* yoluyla öğrendiği iki kısmın aksi yönünde kullanıldı.

*Âli isnâd*⁵³ da bulunan İbn Hacer, bu kitabı aynı zamanda Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ebû Mecdu'd-Dîn ed-Dimeşkî (708–800)⁵⁴ ye, şayet sema yoluyla değilse, *icâzet* ile Kâhire'deki Kil'atu'l-cebel'de dört derste/mecliste

45 *Şezerât*, VI/132.

46 A.g.e, VI/14, *Durer*, II/175. (no. 1897).

47 A.g.e, V/399.

48 A.g.e, V/135.

49 *Geogr. Wörterb*, I/476, II/114, III/633, *Şezerât*, IV/217.

50 B.M. Yazması, (bk. s. 137) İbn Bâkâ'nın, *Sunen*'i Ebû Zur'a'dan daha önce öğrendiğini söyler. Paris yazması, (bk. s. 138) özellikle İbn Bâkâ'nın 1. ve 10. Cüz haricindeki bütün kitabı Ebû Zur'a'dan öğrendiğini söyler. Bu ona *semâ* ile değil (ise) *icâzet* yoluyla ulaşmıştır. İbn Hacer'in yukarıda verilen görüşü, Paris yazmasında açık ortaya konması ile böylece anlaşılmalıdır.

51 *Şezerât*, III/372.

52 *Şezerât*, III/189.

53 Bu, değerli sayılan ve uzun zamanları kapsayan az bağlantılı bir isnattır. bk. Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*. (Kâhire, 1937), s. 5 vd.; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*. (Halep, 1931), s. 215 vd.

54 *Şezerât*, VI/365.

okudu. Ebu'l-Hasan onu, her ne kadar sadece bir kısmına yönelik ise de, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Tâlib el-Haccâr (628–709)⁵⁵ ve Ebû Muhammed el-Kâsım b. Ebû Gâlib b. Asâkir (629–723)⁵⁶ den ya da onlardan birinden aldı. O, bu oldukça yetersiz ifadeden sonra başka bir kaynağa yönelir. Ebu'l-Hayr Ahmed b. Ebû Saîd Halîl b. Kîkaldî el-Alâ'î (726–802)⁵⁷ Ebu'l-Hasan'a Kudüs'te, *Sunen*'in büyük bir kısmını el-Haccâr'dan duyduğunu ve geri kalan kısmı için *icâzet* aldığını yazdı. Ebu'l-Haccâr'a verilen bu ek referanstan sonra şeyhi Ebu'l-Hasan'a döner ve *Sunen*'i *ahbaranâ bihî* kullanarak Ebu'r-Rabî' Süleyman b. Hamza Kudâme (628–715)⁵⁸ den *icâzet* yoluyla aldığını söyler. el-Haccâr ve İbn Asâkir olması gereken ilk iki kişi; ona *Sunen*'i *icâzet* ve *mukâtebe* yoluyla Ebû Muhammed Abdullatîf b. Muhammed b. Ali el-Kubaytî (ö.641)⁵⁹ ve Encab b. Ebu's-Saâdât el-Hamâmî (554–635)⁶⁰ den almış olduklarını söylediler. Üçüncü kişi Ebu'r-Râbî', onu *icâzet* ve *mukâtebe* yoluyla imâm Şihâbu'd-Dîn Ömer b. Muhammed b. Abdullah es-Suhreverdî (539–632)⁶¹ den aldığını söyledi. Onlar, (Abdullatîf, Encâb ve Suhreverdî) *Sunen*'i *ahbaranâ* kullanan Ebû Zur'a'dan aldılar. Suhreverdî ve Encâb *Sunen*'in tamamını; İbn Kubaytî ise, *Kitâbu'l-menâsik*'teki "*men lebbede ra'sehû...*" dan "*el-edâhî vâcibetun ev lâ*"⁶² ya kadar olan kısmın haricinde, tamamını onun senediyle *icâzet* yoluyla öğrendiğini söyledi. Tahmini olarak bu nakil (rivâyet), zaten verilmiş olan sened vasıtasıyla Ebû Zur'a'nın sonrasına götürülmüştür.

H.1 nüshası,⁶³ *Sunen*'i Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Mecdu'd-Dîn ed-Dimeşki (708–800)'ye -ki o *Sunen*'i Ahmed b. Ebû Tâlib Ebu'l-Abbâs el-Haccâr (628–709) ve Encab b. Ebu's-Saâdât el-Hamâmî (554–635)'den almıştır- okuyan İbn Hacer el-Askalânî yoluyla bir rivâyet zinciri verir. Zincirdeki bu iki bağlantıya referansla *an* kullanıldı ki, bundan sonra daima *ahbaranâ* kullanılır. Encab onu Ebû Zur'a'dan, o da İbn Mâce'den aldı. Bu sadece sayfa 135'te İbn Hacer'den yapılan alıntıya dikkatimizi çekecektir.

H.2 nüshası⁶⁴ İbn Hacer'in, *Sunen*'i Kâhire'de oturan Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Ali el-Bağdâdî el-Lu'lu'î (725–809)'ye okuduğunu söyler. Ebu'l-Abbâs, *Sunen*'in tamamını Şeyhu'l-İslâm Abdurrahmân b. Ebû Ömer b. Kudâme el-Makdisî (597–682), Muvaffaku'd-Dîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (541–620) ve Ebû Zur'a'dan duyan Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî (654–742)'den almıştır. *Semâ* bu üç halka tarafından kullanılmıştır.

55 A.g.e, VI/19.

56 A.g.e, VI/61.

57 A.g.e, VII/15.

58 A.g.e, VI/19. Orada o, Takyyu'd-Dîn Ebu'l-Fadl Süleyman b. Hamza olarak anılmaktadır.

59 *Vajda*, a.y. s. 56, no, 32.

60 *Şezerât*, V/170.

61 GAL. S. I/788 vd. Onun ölüm tarihi burada zikredilmemiştir. *Şezerât*, V/153, 632 olarak verir. bk. E.İ. (The Encyclopedia of İslam. M. E.), IV/506.

62 Yani, Menâsik, 72'den, Edâhî, 2'ye kadar. (3046–3123 no'lu hadisler arası. M. E.)

63 s. 13.

64 s. 17.

Bu nakil, yukarıdaki gibi, *ahbaranâ bihi* kullanan İbn Mâce ve Ebû Zur'a'ya, *haddesenâ bihi* kullanan Ebû Talha ve Kâttân'a gider. Fakat Ebû Mansûr el-Mukavvîmî ortada gözükmez. Ebû Zur'a, Ebû Talha'nın onu *Sunen* ile ilgili olarak bilgilendirdiğini söylediği şekilde takdim edilir. Bu, derleyicinin dikkatsizliğinden olmalıdır. Çünkü 481'de doğan Ebû Zur'a'nın; *Sunen*'i direkt olarak 409 ya da 410'da ölmüş olan Ebû Talha'dan almış olması imkânsızdır. H.3 nüshası,⁶⁵ H.2 nüshası ile aynı rivâyet zincirini verir ve Mukavvîmî'yi doğru bir şekilde yerleştirir, fakat baştanbaşa sadece *an* kullanır. İbn Hacer'in varak 132'de söyledikleri ile yapılan kıyas gösterir ki; bu kayıt, onun söylediklerinin sadece bir kısmını verir. İbn Hacer Abdurrahmân b. Ebû Ömer'den bahsederken, onun *Sunen*'i Muvaffaku'd-Dîn'den aldığını söylemez.

H.3 nüshası⁶⁶ Alâeddîn el-Kalkaşandî yoluyla bir rivâyet zinciri verir. O, *Sunen*'i Burhânu'd-Dîn İbrahim b. Muhammed b. Halil ve Tâcu'd-Dîn Abdurrahmân b. Şihâbu'd-Dîn el-Azruî⁶⁷ den aldı. Bu noktaya kadar *an* kullanılır. *Ahbaranâ*'yı kullanan Burhânu'd-Dîn *Sunen*'i, Mutahharu'd-Dîn Muhammed b. Abdu'l-Kerîm el-A'cemî (694-774)⁶⁸ ve Kemâlu'd-Dîn Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Habîb (703-777)⁶⁹ den almıştır ki, bunların ikisi de onu Şakar b. Abdullah el-Birlisî,⁷⁰ el-Âdil b. Abdullatîf b. Muhammed el-Kubâitî'den almışlardır. Azruî onu, Burhânu'd-Dîn İbrahim b. Abdullah b. Ahmed b. Kudâme'den aldı. Kudâme ve Kubâitî ise Ebû Zur'a'dan aldılar. Böylece *Sunen* İbn Mâce'ye atfedildi. Her seferinde *ahbaranâ* kullanıldı.

İbn Hacer'in kayıtlarında bize hem Abdullah b. Ahmed b. Kudâme hem de, Abdullatîf b. Muhammed b. Ali el-Kubâitî'nin Ebû Zur'a'dan aldığı söyleniyor. Buna karşın Ebû Zur'a'dan gelen nakil yukarıda, bu adamların oğullarına atfediliyor. Bunlar râvî olsalardı, bunların her birinin *Sunen*'i babalarından almış oldukları şeklinde bir ifade beklenirdi.

H.4 nüshası,⁷¹ varak 17'de H.2'dekine benzer bir rivâyet zinciri verir. Mukavvîmî H.4'te yer alırken, baştan sona *an*'ın kullanıldığı H.2'de göz ardı edilir. Varak 22 -2'de başka bir zincir verilmiştir. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Bağdâdî el-Cevherî (725-809)⁷² vasıtasıyla verilen bu zincirde Ebu'l-Abbâs, *Sunen*'in tamamını Hâfız Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî (673-748)'den, o *Sunen*'in tamamını Muvaffaku'd-Dîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme

65 s. 8.

66 s. 38.

67 Bu şahıs hakkında herhangi bir bilgi bulamadım.

68 *Şezerât*, VI/235.

69 *Durer*, IV/104 (no. 284). Onun, İbn Mâce'nin *Sunen*'ini Sankar'dan aldığı söyler.

70 Böyle bir isim bulamadım. Kemâluddîn'in Sankar ismine dönüştüğü gerçeği (önceki dipnota bk.), herhangi birini, Sankar isminin Şakar olarak kullanılması yanlışının tekrar edip etmediği şüphesine götürür. Fakat s. 133'te görüldüğü gibi Sankar, *Sunen*'i Abdullatîf el-Bağdâdî'den aldı. Diğer yandan Şakar'ın ise, onu Abdullatîf İbnu'l-Kubâitî'den aldığı söylenir.

71 s. 22.

72 Örneğin, İbn Hacer'in şeyhine Cevherî yerine Lu'lu'î demesi gibi. Her iki kelime de, onun incilerle ilgilendiği anlamını verebilir.

el-Makdisî (541–620)⁷³ den, o ise yine Sunen'in tamamını Ebû Mansûr el-Mukavvimî (400–484)'den aldı. Mukavvimî, Sunen'i Ebû Talha'dan nasıl aldığını anlatırken, *ahbaranâ bihî* kullanır. Ebû Talha *ahbaranâ*, Kattân *haddesenâ bihî* kullanır. Bu zincirden dikkatsizce alıntılar yapılmış, mesela Abdullah b. Ahmed'in şeyhi olan Ebû Zur'a dikkate alınmamıştır.

H.5 nüshası,⁷⁴ Nefisu'd-Dîn el-Alevî babası Ahmed b. Ebu'l-Hayr eş-Şemmâhî'den, o Muhammed b. İsmail el-Hadramî (ö.650)'den,⁷⁵ o Nasr b. Ali el-Hadramî'den, o Ebû Zur'a ve diğerlerinden, İbn Mâce'ye kadar uzanan bir rivâyet zinciri içerir. *An* her seferinde kullanılır. O ayrıca, rivâyet zinciri boyunca *an* kullanan Mukavvimî'yi içeren, varak 17 ve H.2'de verilen İbn Hacer yoluyla bir zincir verir. Yine *an*'ın kullanıldığı İbn Hacer vasıtasıyla H.1'de sayfa 13'te bir zincir daha verir. Sayfa 47'de Sunen'i Abdullatîf el-Kubâitî'den – ki o da Sunen'i Ebû Zur'a'dan almıştır– öğrenen Haccâr'a gittiği söylenen Şemmâhî yoluyla başka bir zincir verir. Yine sadece *an* kullanılır. Bu zincir, İbn Hacer'in en son verdiği zincirle uyşur.

B.M Yazması; Necmu'd-Dîn Abdulazîz el-Bağdâdî (662–748)⁷⁶ nin 730 yılı tarihli yazmasında yer alan rivâyetin kayıtları, Sunen'in; en sonuncusu 688 yılının Ramazan ayının sonunda olmak üzere, Dimeşk'te yapılan değişik toplantılarda İzzu'd-Dîn Ebu'l-Feth Ömer b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Ulvân el-Esedî el-Halebî (621–692)⁷⁷ den, Muvaffaku'd-Dîn Abdullatîf b. Yûsuf el-Bağdâdî (557–629)'den, gramerci Ebû Zur'a Tâhir b. Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (481–566)'den, bu çalışmanın ona Bağdat'ta ezbere okunduğu, fakih Ebû Mansûr Muhammed b. el-Huseyn b. Ahmed b. el-Heysem el-Mukavvimî el-Kazvîni (400–484)'den, hatîb Ebû Talha el-Kâsım b. Ebu'l-Munzir (ö.409 veya 410)'den, Ebu'l-Huseyn Ali b. İbrahim b. Seleme b. Bahr el-Kattân'dan ve Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce'den alındığını söyler. Baştan sona *ahbaranâ* kullanılır.

Yazma ile ilgili ayrıca bazı detaylar verilir. Örneğin Sunen, Cemâziyelevvel, 730 tarihli Dimeşk nüshasıyla karşılaştırılarak, sayfa kenarında bazı değişiklikler yapılmıştır. Eser, Kâhire'de 615, 621 ve 622 yıllarında onu Ebû Zur'a'ya okuyan Safiyu'd-Dîn Ebû Bekr Abdulazîz b. Ebu'l-Feth Ahmed b. Tâka⁷⁸ el-Bağdâdî (555–630)'nin hazır bulunduğu bir ortamda okunmuştur. Sunen'in özel durumlarda okunan diğer rivâyetleri verilmiş, fakat bunlar onun nakli meselesini etkilememiştir.

Paris yazması ile ilgili Vajda, sayfa 4'te mikrofilm 1b'den kopya ettiği eksiksiz bir isnad zinciri verir. Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî (673–748) Sunen'i Abdulhâlık b. Abdusselâm b. Saîd b. Ulvân el-Ba'lebekkî

73 Bu, İbn Hacer'in s. 133'deki iddiasıyla aynı yöndedir. bk. s. 137.

74 s. 46.

75 Şezerât, V/251.

76 Durer, II/375. (no. 2436).

77 Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, V/144.

78 Bu, Bâka için bir hatadır.

(603–696)⁷⁹ den, o Abdullah b. Ahmed b. Kudâme Muvaffaku'd-Dîn el-Makdisî (541–620)'den, o Ebû Zur'a'dan, o Ebû Mansûr'dan, o Ebû Talha'dan, o Kattân'dan, o da İbn Mâce'den almıştır. Vajda, Ebû Zur'a'dan yapılan bir naklin *Tabakâtu's-Şâfiyye*, I/2'de verildiğini de belirtir.⁸⁰

Mikrofilm 300b'nin kenarında Sunen'in tamamının şeyhlerden Necîbu'd-Dîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Muayyed el-Hamedânî (ö.687),⁸¹ Ebû Muhammed Şâkirullah b. Gûlâmullah b. İsmail ve Şâfi'î âlim olarak bilinen İbnu's-Şem'a'dan ki Sunen'in tamamını Kâdı Ebû Bekr Abdulazîz b. Ebu'l-Feth Ahmed b. Ömer b. Bâka el-Bağdâdî (555–630)'den duyulduğu söylenir. Ebû Bekr, şayet Ebû Mansûr el-Mukavvim'den duyarak almadıysa; *icâzet* yoluyla öğrendiği Sunen'in 1. ve 10. cüzlerinin haricinde tamamını Ebû Zur'a'dan duydu. (Mikrofilm 300b'nin kenarındaki) bu yazı ayrıca, 1, 10 ve 11. cüzleri İbn Bâka'dan *icâzet* alan ve bütün kitabı Ebû Muhammed İbn Kudâme (541–620)'den işiten Safiyu'd-Dîn Halil b. Ebû Bekr b. Muhammed el-Merâğî (ö.685)⁸² den işitilmiştir. Bu iki kişi, Ebû Zur'a'nın onları Mukavvim'den haberdar ettiğini, (*ahbarânâ*) İbn Bâka'nın sözlerinden alıntı yapıldığını söylediler.

Paris yazması 301a numaralı mikrofilmin kenarında İbn Bâka'nın 1. ve 10. cüz haricinde bütün kitabı Ebû Zur'a'dan aldığı söylenir ve eğer *semâ* yoluyla değilse *icâzet* yoluyla nakletmiştir. Nakil buradan İbn Mâce'ye normal senedle gider. Yazma Kattân'a göre Ebu'l-Huseyn yerine Ebu'l-Hasan'ı içerir. Mikrofilm 303b'nin üzerinde, İbn Kudâme 2. cüzün başından 9. cüze kadar olan kısmı Ebû Zur'a'dan duyduğu yazar. Ayrıca Ebû Tâlib Abdullatîf b. Muhammed b. Ali el-Kubâitî'nin bunu, Ebû Zur'a'dan duyduğunu söyler fakat daha sonra bu kişinin Ebû Tâlib el-Kubâitî olduğundan bahseder.

Paris yazmasının sonundaki listeler, İbn Mâce'ye ulaşan rivâyetle, eserin tamamı ya da bir kısmını ahzeden, kendi zamanından birkaç asır sonra gelen belli kimselerle ilgilendiği kadar ilgilenmez. Bu makalenin tamamen otoritelerin rivâyetleriyle ilgilenmiş olması ve Vajda'nın da Paris yazmasında mevcut olan konunun içeriği hakkında çok doyurucu bir açıklama yapmış olması nedeniyle, burada daha fazla detaya girmeye gerek yoktur.

GENEL MÜLAHAZALAR

İbn Mâce'nin Sunen'i belki de büyük ölçüde halk tarafından çok geç kabul edildiği için, diğer beş kitap gibi değişik isnad zincirine sahip değildir. Burada

79 Şezerât, V/435.

80 Bu, İbn Bâka'nın Ebû Zur'a'dan (*ahbarânâ*), onun Mukavvim'den (*semâ* ile değil ise *icâzet* ile fakat onu duymuş olduğu ortaya çıktı) onun Kâsım'dan, onun Ebû Talha'dan (*ahbarânâ*) ile onun Kattân'dan (*ahbarânâ*) ile onun da İbn Mâce'den (*haddesenâ*) ile aldığını belirtir. Burada zincir, yazarın nakletmek istediği sadece bir hadîsle ilgili olarak verilir. Fakat bu, *Sunen*'in normal rivâyetini temsil eder.

81 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Bibliotheca İslamica, 6 b), II/137, (no. 485). Orada Mizzi'nin (bk. s. 132) hadîsleri ondan duyanlar arasında olduğunu söyler. Fakat incelediğim hiçbir kaynak bunu İbn Mâce'nin *Sunen*'i ile ilişkilendirmez.

82 Şezerât, V/390.

sunulan kaynaklarda İbn Mâce'ye giden ilk dört târîkte bir çeşitlilik yoktur. Her kaynak İbn Mâce - Kattân – Ebû Talha – Mukavvimî – Ebû Zur'a târîkini verir. Tâhir b. Muhammed b. Tâhir Ebû Zur'a el-Makdisî 481 yılında Rey'de doğdu ve 566 Rabîu'l-âhirinde Hamedân'da vefat etti. Râvîlerin büyük bir kısmı, Sunen'i ondan almıştır ve Ebû Zur'a'ya odaklanan bütün farklı rivâyet zincirleri konusunda kayıtlar tutulmuştur.

Fakat incelendiği zaman zincirden kuşkulanmamak imkânsızdır. Doğum tarihin kaydedilmediği anlaşlan Kattân, İbn Mâce'nin vefatından 72 yıl sonra vefat etti. O ya çok yaşlı bir adam olarak ölmüş, ya da Sunen'i, İbn Mâce'den çok küçük yaşlarda almış olmalıdır. Ebû Talha, Kattân'ın ölümünden 64 veya 65 yıl sonra vefat etmiştir. Bu sebeple Sunen'i öğrendiği zaman en azından on yaşlarında olmuş olmalıdır. Öte yandan Mukavvimî, Ebû Talha öldüğünde sadece 9 ya da 10 yaşındaydı ve Ebû Zur'a, Mukavvimî öldüğünde sadece 3 yaşındaydı. Bu erken gelişmiş çocuk öncelikle, Sunen'i Mukavvimî'den, *sema* yoluyla değil ise, küçük çocuklara verildiği için normal bir prosedür olan *icâzet* yoluyla aldı. Ancak İbn Hacer, Sunen'in tamamını *semâ* yoluyla Mukavvimî'den aldığını söyler.⁸³ Üç ya da daha küçük yaştaki bir çocuğun bunu nasıl yaptığını anlamak zordur. Ebû Talha öldüğü zaman 10 yaşından büyük olmayan Mukavvimî hakkında İbn Hacer, Sunen'i Ebû Talha'dan *ahbarânâ* kullanarak nasıl aldığını anlatır. Ebû Talha'nın, Sunen'i Kattân'dan öğrenirken *haddesenâ* kullanması daha dikkate değerdir. Fakat Kattân'ın İbn Mâce'den Sunen'i nakletme metodu olan *ahbarânâ*'yı kullandığında bir kere daha kuşkular ortaya çıkar. Şuna dikkat çekilecektir ki, Sunen'in nakletme metodunu betimleyen sözcükler, duruma göre yer değiştiren *ahbarânâ* ve *haddesenâ* gibi farklı nakil sözleri konusunda ittifak etmezler. Ancak bu, ana prensibi etkilemez.

83 Bu, Subkî, *Tabakât*, I/2'de de ifade edilmiş.

Diğer safhadaki râvîler; Sunen'in rivâyet hakkını aldıkları söylenen Ebû Zur'a öldüğü zaman, Abdullatîf el-Bağdâdî⁸⁴ 9, İbn Bâka 11 ve İbn Kudâme 15 yaşındaydı. Burada da *ahbarânâ* her seferinde kullanılır. Sonra onun şeyhi olan İbn Bâka öldüğünde Ebû Sâdık Attâr'ın sadece 5 yaşında olmasına dikkat çekilir. Öyle ki Abdullatîf el-Bağdâdî öldüğünde Ömer b. Muhammed b. Ulvân 8 yaşında ve Sunen'i aldığı bu şeyh öldüğünde Sankâr 10 yaşındaydı. Şeyhi Muvaffaku'd-Dîn İbn Kudâme öldüğünde Ferrâ' 10 yaşındaydı. Şeyhleri Encâb vefat ettiğinde ise, Haccâr 7, İbn Asâkîr ise 6 yaşındaydılar. Son olarak, şeyhi Suhreverdî vefat ettiğinde Ebu'r-Rabî' ise 4 yaşındaydı.

Zehebî'yi ilgilendiren ve H.4 nüshasında tekrar edilen çok daha mühim ifade şudur: *Ahbarânâ* kullanan Zehebî, İbn Nubâte, Tanûhî ve Rakkî'nin Sunen'i Muvaffaku'd-Dîn İbn Kudâme'den öğrendiklerini iddia etmeleridir. İbn Kudâme'nin vefatından Zehebî 53 yıl, İbn Nubâte yaklaşık 77 yıl sonra doğmuştur. Diğer ikisinin doğum tarihlerini bulamadım fakat İbn Kudâme'nin ölümünden 134 yıl sonra Tanûhî, 87 yıl sonra da Rakkî vefat etmiştir. Zincirdeki bazı ara bağlantıların gözden kaybolduğu kesindir.⁸⁵ Lu'lu'î doğmadan 18 yıl önce ölen Rakkî'den Sunen'in öğrenilmesine dair Lu'lu'î'nin iddiası da aynı durumdadır.

Ya isnatta zayıf bir halkanın olması, ya da daha sonra gelen insanların kayıtlarda dikkatsiz davranması ve bazı halkaları kaybetmeleri bu konuda genel bir kanaattir.

84 Vajda (s. 7, n. 27)'de İbn Ebû Usâybî'ya dikkatleri çeker. *Uyûnu'l-Enbâ*, II/202. Orada Abdullatîf'in babasının, hadisleri çocukluğunda birçok kimseden duyduğu söylenir. Belirtilen bu kişilerden biri Ebû Zur'a'dır.

85 Sayfa 137'de Zehebî'yi ilgilendiren bir ara bağlantının oluştuğu hükmü yer alır.

Kur'an ve "Yüce Tanrı" İnancı*

William Montgomery WATT

Çeviren: Süleyman AKKUŞ**

1970'de Brussey'de yapılan 5. uluslar arası Arap dili uzmanları ve İslâmiyatçılar kongresinde "İslâm öncesi Mekke'de "Yüce Tanrı'ya İman" başlıklı bir tebliğ okudum.¹ Bu tebliğ Kur'an'ın, yaklaşık m.s. 600'lü yıllarında Mekke'de bazı insanların Allah'a "Yüce Tanrı" olarak inanmalarının yanında, ikinci derecedeki ilahlara da inandıklarını ifade eden pek çok âyetin bulunduğunu gösteriyordu. Bazı durumlarda bu ikinci derecede önemli ilahların ibadet edenler adına aracılık yapabilen melekler olarak kabul edildiği görülür. Putperestlerin Allah'ı bir yaratıcı olarak kabul ettiklerini gösteren bir örnek pasaj olarak Kur'an'ın 29. sûresinin (Ankebût) 61-65. âyetleri iktibas edilebilir.

"Andolsun, onlara: "Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı kim boyun eğdirdi? Diye sorarsan: "Allah" derler. ... ve gemiye bindikleri zaman, dini yalnız Allah'a has kılarak O'na yalvarırlar. Fakat onları salimen karaya çıkarınca hemen diğery tanrılarla O'na ortak koşarlar. (yüşrikûne)

Bu Kur'an âyetinin tamamından elde edilen sonuç dikkatli bir şekilde ifade edilmiştir.

Bu davranış (Allah'ı yüce bir tanrı olarak kabul etme) tam (tefrik edilmemiş) politeizmden daha yaygın bir durumda olmuş olabilir, ancak kaynaklarımızın bu konudaki yetersizliği bunun hakkında kesin olmayı imkansız kılmaktadır.

Son zamanlarda yayınlanan bir kitap, yüce ya da mükemmel bir tanrıya imanın Grek-Roma döneminde Semitik Yakın Doğu'da yaygın bir inanç olduğuna dikkat çekmiştir. Bu kitap, 1977'de Princeton'da yayımlanan Javier Teixidor tarafından yazılan "*The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*" isimli kitaptır. Kitap, kitabelerle ilgili bir çalışmaya dayanır ve bu kitabeler sıradan erkek ve kadınların fiili inançlarını yansıtır. Kitabın ulaştığı sonuçlardan iki kısa ifade burada iktibas edilebilir:

* The Qur'ân and Belief in a "High God", *Der Islam*, v. 56, 1997.

** Sakarya Ün. İlahiyat Fakültesi.

1 *Actes* (Brussels, 1970), s.499-505; Yine bu makale *Journal of semitic Studies*'de (xvi, 1971, s.35-40) ve *Proceedings of the 12th Congress* (Stockholm, 1970)...for the History of Religions'de. (Leiden, 1975, s. 228-234) yayınlanmıştır.

“Bu kitabelere dayalı materyal, yüce bir tanrıya ibadet ile diğer küçük tanrılara ibadet etmenin birlikte var olduğunu göstermektedir. Bir tanrının diğer bütün tanrıları kontrol edebileceği ya da dünyayı yaratma ve ondan sorumlu olmada mükemmel olma inancı, monoteizmi oluşturmaz. Ancak, böylesi inançlar üzerine artan vurgu, monoteizm’e doğru giden eğilimin, yani, diğer tanrıların varlığını dışlayıcılığın bir delilidir.”(s.17)

“Bu kitabelerin yazarları, güç yönünden başka her hangi bir ilahi güce üstünlükte tek olan yüce tanrıya ibadet ettiler. Kendisinin bir fırtına tanrısı ve göğün ona bağlı olduğuna inanılırdı. İkinci derecedeki ilahlar, onun elçileri ve hizmetçileriydi. Birinci bölümde ifade edildiği gibi, melek kültü Fars ve Helenistik dönemlerde Yakın Doğu’nun dini yaşamının önemli bir özelliği olmuştur. Bu durum, meleklerle elçilik görevi vermiş, ancak, Gök Tanrı’nın ilahi varlıklar hiyerarşisinin zirvesinde sayılmasının önemine vurguda bulunmuştur. Diğer taraftan, önceki sayfalarda kitabeleri çalışılmış olan çeşitli grupların dini yaşantıları, atalarının geleneklerinde kökleşmiştir. (s.161-162)

Bu son ifade yüce bir tanrıya ibadet etmenin yeni bir şey olmadığını ancak, bunun bir anlamda “atalarının geleneklerine ait bir kült” olduğunu göstermektedir.

Kurani materyal yaygın yüce tanrı inancı konusundaki delille birlikte değerlendirildiğinde, Muhammed vahiy almaya başladığı zaman Mekke’deki düşünen insanlar arasında hakim dini manzara, burada *Allah* olarak adlandırılan, yüce ya da mükemmel tanrıya olan bu inançtı. İslâm hakkında araştırma yapan modern araştırmacı için bunun doğal bir sonucunun, Kur’an mesajının ilk olarak böylesine bir inançla halka hitap edildiğinin anlaşılması gerektiğidir. Benim önceki tebliğimde yer alan materyale ilave olarak dikkate alınmalıdır ki 43. sûrenin 26. âyetinde İbrahim’in kavmine: “Ben sizin taptıklarınızdan uzağım, yalnızca beni yaratana taparım” demesi ve Muhammed’in Mekke’deki davranışı muhtemelen buna benzemektedir.

Üzerinde durulması gereken ilk önemli husus, Mekke’deki çağdaş dini görünüşün oldukça kötü olduğuydu. Doğal verimli güçlerce insan hayatının güçlü bir şekilde kontrolünün bir anlamı yoktu. Bedevî Araplarda düzenli bir hayat çok az olduğu için çiftçilerin hiçbirinin tabiatdaki intizama güvenmemeleri şaşırtıcı değildi. Bu ikinci derecedeki ilahların temel fonksiyonları açıkça daha yüce bir varlığa aracılık etmeleriydi ve bu durum onların kısmen güçsüzlüklerini ima ediyordu. Denizde meydana gelen fırtına gibi acil bir durumda bu ikinci dereceden olan ilahlar unutulur ve dualar “ibadet edilecek yegane obje olarak” Allah’a yapılırdı. Bu konuda Kur’an’dan bir çok şey öğrenilebilir. İslâm öncesi şiirinden bedevî Arapların büyük ölçüde ona ve erkek akrabalarına güvendikleri, ancak, bütün planlarının “zaman” (dehr) veya “belirli günler”le boşa çıktıkları da öğrenilir. Bu, “kader” olarak isimlendirilebilecek ilahın tanınması değil, doğal bir gerçeğin kabul edilmesidir. “Dehr”e ibadet edilmiyordu ve zamanı ifade eden sıradan kelimeler de kullanılıyordu. Bu “zaman” veya “belirli günler”i kabaca “olayların gidişatı”yla ya da “zamansal ve mekansal-geçici doğal süreç”e (spatio-temporal

process) eşit olarak yorumlayabiliriz. (Parentez olarak ifade edilebilir ki tanrı "Menat"ın adı "fate" anlamındaki kelimelerle aynı kökten gelmiştir. Diğer yönden Medinede bir klanın İslâm öncesi ismi, Evs Menat; "Menat'ın yükselişi", münbit bir kuvveti; böylece Menat'a ibadeti göstermesine rağmen; orijinal kuvvetini yitirmezden önce, zorunlu olarak kadere ibadet değildi.) Mekke'nin tüccar ve diğer sakinleri görüntüleri itibariyle Bedevî Araplardan çok uzak değillerdi, ancak kendilerine daha fazla güven duymaya meyilliydiler. Çünkü tecrübeyle zenginlik ve uzmanlığın insanlara olaylar üzerinde bir hakimiyet düzeyi sunduğunu ve büyük ölçüde yılgınlıktan ve "günler" in getirdiği kötü şanstın sakınmaları gerektiğini öğrenmişlerdi.

Kur'an'ın ifadelerine göre yüce bir tanrı olarak Allah'a inanan Mekke'liler, gökleri ve yeri Onun yarattığı, bir ölçüde bunların onun mülkü olduğunu ve özelde de onu ürünleri yetiştiren yağmurun vericisi olarak kabul etmişlerdir. Mü'minün sûresi 88. âyette putperestler, müşrikler "her şeyin melekûtu elinde olan, koruyup kollayan, fakat kendisi korunup kollanmayan"ı itiraf etmeleri gerektiği şeklinde tanımlanmışlardır. Kuşkusuz bu kavram ikinci derecedeki ilahlardan aracı olmalarıyla ilgili taleplerinin pratik bir temelidir. *Allah*, kabilenin güçlü *seyyid*'i ve ikinci derecedeki tanrılar *evliya* ya da "patronlar" olan yalvaranlar sayesinde *seyyid*'le nüfuzlarını kullanmaya hazırlanan diğer insanlar olarak düşünülür.

Yüce tanrı olarak bu Allah kavramı Kur'an'ın ilk pasajlarındaki öğretiyile - *Muhammad at Mecca*'de özetlendiği gibi- mukayese edildiğın de belirli zıtlıklar aşikar olur. İlk tema hakimiyet ve Allah'ın mükemmelliğiydi. Hakimiyet, elbette, yüce tanrı kavramında ima edilmiştir; ancak, Kur'an daha da ileriye giderek, ayrıntıda bir çok farklı yaratma kavramlarını açıklayarak, bunun en mükemmel bir güç olduğunda ısrar eder. Bu yeni vurgu, tanrının mükemmelliği bakımından daha da belirgin bir biçimde ortaya konulmuştur. Bu ikinci dereceden ilahlar ve *Allah* en azından bazen uygun bir şekilde onlara niyazda bulunanlar lehine davranmış gözüktür. Ancak, Kur'an'da dünyanın genel yaratılması ve onun bir çok özel safhalarında Allah insanlığın refahını dilemiştir. Bedevîlerin insani duygulardan yoksun, soğuk, hissiz "zaman"larının aksine -Allah kavramının müşrikleri etkileyebileceği fikri- Allah rahman ve rahîmdir.

Kur'an'ın Tanrının merhametli olması ve yakınlık kavramları arasındaki zıtlık ve yüce tanrıyla irtibatlı fikirler, ilk bölümlerdeki diğer dört tema göz önünde bulundurulduğunda daha açık hale gelir. Bu dört tema şunlardır: 1) Allah insanları, kıyamet gününde onlar hakkında hüküm vermesi ve onlara cennet veya cehennemi tahsis etmesi için önce huzuruna getirecek, bu dünyada da onları cezalandıracak ve mükafat verecektir. 2) Allah insanların dürüstçe davranmalarını istemektedir (ilk bölümlerde cömertliğe yapılan özel vurguyla); 3) Tanrı insanların kendisine ibadet etmelerini, yani, hakimiyetini ve mükemmelliğini kabul etmelerini, istemektedir; 4) Tanrı peygamberler ve özellikle Muhammed vasıtasıyla insanlara kendisinin ne olduğunu ne yaptığını ve insanlardan ne istediğini açıklamaktadır. Yüce bir tanrı olarak *Allah*'a iman, ibadet edenler hakkında ahlaki taleple birlikte bulunmamaktadır. Yûnus

sûresinin 22. âyetinde, insanlar gemilerde kendi sonlarının kendi ellerinde olduğunu düşündüklerinde, denizdeki fırtınanın dramatik bir tasviri yapılır.

(...Bağlanılacak tek varlık olarak Allah'a şöyle yalvarmaya başlarlar: "Eğer bizi bundan kurtarırsan, gerçekten şükredenlerden olacağız"; ancak (Allah) onları kurtarmaz yeryüzünde haksız yere taşkınlık yapmaya başlarlar. (Yûnus, 10/22-23)

Burada, "bağlanılacak tek varlık olarak Allah'a" şeklinde tercümesi yapılan *muhlisîne lehu'd-dîn* ifadesinin kelime anlamıyla daha açık anlamı "dini yalnız Allah'a hâlis kılmak"tır ve ikinci dereceden ilahların - en azından bir süreliğine de olsa - terk edildiklerine imada bulunulur. Diğer bölümlerde (Ankebut, 29/65, daha önce yukarıda iktibas edilmişti, Rum, 30/33, Zümer,39/8) acil durumlarda Allah'a ibadet edenlerin, kurtarıldıktan sonra, "eş koştuıkları tanrıları"na geri döndükleri belirtilir; böylece Allah'a ve aynı zamanda ikinci derecede ilahlara da inananların haksız ve dürüst olmayan bir şekilde hareket etmeye temayüllü olduklarına dair güçlü bir varsayım vardır. Diğer taraftan Kur'an'da, Tanrı'nın insanlara, emirlerine itaat ederlerse, hem bu dünyada ve hem de öbür dünyada onların lehine davranacağı açıkça ortaya konmuştur. Bu noktada biraz önce sıralanmış olan Kur'an'ın dört konusunun bir noktada birleştiği söylenebilir. Tanrı insanlar için belirli yönetim standartlarını arzulamış, tasarlama ve peygamberler vasıtasıyla bunları insanlara bildirmiştir; eğer insanlar bu standartlara göre yaşamazlarsa, Tanrı onları, belki bu dünyada cezalandırabilir, ancak âhirette ise kesin olarak cezalandıracaktır. Halbuki eğer onlar bu standartlara göre yaşarlarsa, onları mükafatlandıracaktır.

Bu Kur'an'ın olumlu mesajıdır. Yüce bir tanrıya inanmanın tersine, Kur'an, yaratma kavramına daha ayrıntılı bir yer verir ve insanoğlunun yaşamı için evrenin olumlu şartlar oluşturduğuna vurguda bulunur. Ancak, Kur'an'a göre, en büyük zıtlık, Allah'ın insanlara olan merhamet ve şefkatinin onun ahlâkî isteklerini yerine getirme şartına bağlı olmasıdır. İlk bölümlerde değinilen noktalar, dürüst olmayan, ahlaki prensiplere riayet etmeyen, adaletsiz tüccarların yer aldığı Mekke'de özellikle bu durumla bağlantılıydı ve diğer bir çoklarını benzer şekilde hareket etmelerine etkide bulunuyordu. Ancak sonraki bölümlerde bu ahlaki değerlerin bir insan hayatının bütün yönlerini kapsadığı açıkça belirtilmiştir. Kıyamet günü hakkındaki öğretilerde bu talepleri karşılamak için, geleneksel şeref müeyyidesinin yerine alabilecek güçlü bir ceza ve mükafat müeyyidesi vardı. Ancak, Kıyamet günü sadece bir yaptırım değildi. Çünkü Kur'an belirli aralıklarla, Tanrı'nın kendilerine inanmayanlara karşı peygamberlerine yardım edeceğini ve inanmayanların bu dünyada felakete karşılaşacaklarında ısrarla durmuştur. Müslümanlar Hz. Muhammed'in Bedir zaferi ve sonraki başarılarında peygamberliğini savunma ve muhaliflerinin cezalandırılmasında bir ilahi savunma görmüşlerdir.

Kur'an, ikinci derecedeki ilahları eleştirisinde bir negatif mesaj olarak adlandırılabilir. Bu gerçekte şehâdetin ilk kısmı ya da Kur'an'daki farklı biçimleriyle, "Allah'tan başka ilah yoktur" şeklinde imanın genel bir ifadesi olmuştur. Başlangıçta Kur'an ikinci derecedeki ilahların

varlığını inkar etmemiş, ancak daha çok araçlar olarak etkisiz ve Allah'a karşı patronlar veya *evliyâ* olarak güçsüz olduklarını ileri sürmüştür.

“Ondan başka (Allah) yalvardıkları şeyler, şefaati yetkisine sahip değildir.” Zuhruf, 43/86)

“Kentin en uzak yerinden bir adam koşarak geldi: “Ey kavmim, elçilere uyun” dedi...Ondan başka (Allah) tanrılar (*âliha*) edinir miyim hiç? Eğer O çok esirgeyen, bana bir zarar vermek dilesse, onların şefaati bana hiçbir yarar sağlamaz ve onlar beni kurtaramazlar.” (Yâsin, 36/20, 23.)

“Onlar (müşrikler) Allah'ı bırakıp kendilerine ne zarar, ne de yarar veremeyen şeylere tapıyorlar ve: “Bunlar Allah katında bizim şefaathçilerimizdir!” diyorlar.” (Yûnus, 10/18)

“(Kıyamet) saat(i) başladığı gün, suçlular (umutsuzluk içinde) susarlar. Ortak koştuklarından da (*şürekâ*) kendilerine hiçbir şefaathçi çıkmaz. O zaman ortaklarını inkâr ederler.” (Rum, 30/12 vd.)

“...O (Allah) koruyup kollayan (*yü'cir*) fakat kendisi korunup kollan(maya muhtaç ol)mayandır (*lâ fuyucâru aleyhi*). (Mü'minûn, 23/88, yukarıda iktibas edilmişti.)

Tanrıların zayıflığı üzerine yapılan bu vurgu, muhtemelen, dönemin Mekke halkı gibi insanların onların varlığını inkâr etmekten daha etkiliydi. Bazı Mekkelilerin “Tanrılar”ı melek ya da cin gibi düşündükleri ve Kur'an'ın bunların varlığını inkâr etmediği görülmektedir. Çünkü, melek ve cinler Allah tarafından yaratılmıştır. Onların Allah'a karşı bir yararlarının olmadığı açıktır. Ancak, Kur'an'ın benimsediği düşünceler daha yakın hale geldiklerinde, daha ileri bir adım atmak ve “bu Tanrıların “yalnızca sizin ve babalarınızın (tanrı) diye isimlendirdiğiniz isimlerden başka bir şey değildir. *Allah*, onlara hiçbir güç indirmemiştir. Onlar (inanmayanlar) sadece (temelsiz) fikri ve kendi nefislerinin alçak hevesine uyuyorlar” (Necm, 53/23) olduğunu iddia etmek mümkündür.

Bazı Müslüman alimler benim önceki tebliğimdeki “Kur'an bazen ilahlardan melekler olarak bahseder” ifademi sorgulamışlardır. Bu nedenle sonuç yönünden bu konuyu yeniden ele almak yerinde olur. Teixidor, *The Pagan God* isimli eserinde melekler hakkında “Tanrı'nın yüce oğulları” (s.14) olarak söz eder ve hatta Astarte'nin bir melek olarak düşünülebileceği önerisinde bulunur. (s.38) Bu yüzden, eğer bazı Mekke müşrikleri ikinci derecedeki ilahları melekler olarak kabul ederlerse bunda şaşılacak bir şey yoktur. Dikkat edilirse önceki yazıda ikinci derecedeki ilahlar onlara ibadet edenler (tapanlar) tarafından şefaathçiler olarak kabul edilmiştir (örneğin Yûnus, 10/18; Yâsin, 36/23) ve en azından bir âyet meleklerden mümkün araçlar olarak bahseder.

“Göklerde nice melekler var ki onların şefaati hiçbir işe yaramaz. Meğer Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimseye izin verdikten sonra olsun.” (Necm, 53/26)

Bu düşünce çizgisinin bizzat kendisi, bazı Mekkelilerin ilahları melekler olarak düşünmelerine olanak verir. Çünkü meleklerin şefaathini istemek ibadet etmekle eş değer gözükmektedir. Ancak bu konu, müşriklerden, melekler ya

da cinlere ibadet eden veya kulluk edenler olarak bahseden iki âyetle kesin sonuca bağlanır.

“Rahmanın kulları olan melekleri dışı saydılar... dediler ki: “Rahman dileyseydi biz onlara tapmazdık?” Onların bu konuda bir bilgileri yoktur. Onlar sadece tahminde bulunuyorlar.” (Şûrâ, 43/19, 20)

“O gün, onların hepsini bir araya getirir, sonra meleklerle: “Bunlar size mi tapıyorlardı?” der. Onlar derler ki: “Sen yücesin, bizim velimiz onlar değil, sensin. Hayır onlar cinlere tapıyorlardı. Çoğu onlara inanıyorlardı.” (Sebe, 34/40, 41)

Bu son âyetle bir kimse, İblis’in cinlerden birisi olduğunun ve insanlara “beni bırakıp onu ve onun neslini dostlar mı ediniyorsunuz?” diye sorulduğu 18/50 âyeti mukayese edebilir. Ancak Mekke müşrikleri arasında meleklerle cinler arasında ayırım yapma konusunda biraz karışıklığın olması normal karşılanabilir. Çünkü bir başka yerde (örneğin, Bakara, 2/34) Söz dinlemeyen biri olmasına rağmen, Kur’an açıkça iblisten bir melek olarak bahseder.

Ancak, bu konunun daha fazla derinlemesine gitmeksizin, bazı Mekke müşriklerinin ikinci derecedeki ilahları melekler olarak düşündüklerini ve Kur’an, her ne kadar kendilerine ikinci derecede ilahlar olarak ibadet edenlerce onlara atfedilen güçlerinin olmadığına ısrar ederse de, bu konunun Kur’an’da değinildiğini gösterecek yeterli delil vardır. Öyleyse, bu yolla, diğerlerinde olduğu gibi, Mekke müşrikleri görünüşte Semitiklerin etrafındakilere oldukça benzemektedir.

Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler*

Ole RIIS

Çevirenler: Bünyamin SOLMAZ - İhsan ÇAPCIOĞLU

1. Giriş

Son on yılda, din sosyolojisi, sosyologların dinin biyografisini yazarken çok aceleci davranabildiklerini göstererek, belli başlı sosyolojik inceleme alanlarını zenginleştiren birçok ampirik araştırmaya sahne olmuştur. Bu araştırmaların değeri, genellikle, din sosyolojisine aittir. Diğer sosyoloji dalları, muhtemelen, konuyla daha çok bağlantılı ampirik bulgulardan esinlenerek, yeniden teorik yapılandırmalar gerçekteleştirecektir. Dolayısıyla bu makalede, diğer sosyologların da ilgisini çekebileceğini düşündüğüm, dinin sosyolojik analizindeki bu yenilikçi akımların bir taslağı çıkarılmaya çalışılmaktadır.

2. Din Sosyolojisinin İzolasyonu

Helsinki'deki uluslararası din sosyolojisi konferansında, E. Allardt mevcut sosyolojik teorilerin, dini, neredeyse hiç hesaba katmadıklarına dikkat çekmiş ve bu çerçevede, modern din sosyolojisinin kendi kendine yeten karakteri tartışılmıştır. Sosyolojinin kurucu babaları, dini, sosyal yaşamın hayati bir yönü olarak görmüşlerdi. Bundan dolayı, din sosyologları, analizleri modern sanayi toplumunda oldukça kapalı kalıyor olmasına rağmen, genellikle Durkheim, Weber, Marks ya da Troeltsch'un argümanlarına başvururlar.¹ Klasikler, dini kurumların yetkilerinin azaldığını gösteren toplumsal değişimlerden örnekler vermişlerdir. Yüzyılın başından bu tarafa modern toplum sürekli değişmiş ve sosyolojik teori bu değişimleri göz önünde bulundurmaya çalışmıştır. Bu teorik yeniden yapılandırmaların bazıları, dini, süregelen önemli bir faktör olarak görmüştür. Yüzyılın ortasında zirve yapan yapısal-işlevselci model, dine, toplumsal mutabakatı oluşturan temel değerleri sağlayan merkezi bir

* Ole Riis, "Recent Developments in the Study of Religion in Modern Society", *Acta Sociologica*, (1993) 36: 371-383.

1 Bu makale, din sosyolojisindeki son gelişmelere yoğunlaştığı için doğal olarak 1970'lerin sonlarından 1993 yılına kadarki araştırmalara yapılan atıfları içermektedir.

rol atfetmiştir. Bu yaklaşımın, dinin ABD halkının yaşamında zaten önemli bir faktör olduğu açıkça bilindiğinden dolayı, Amerikalı sosyologlar açısından özel bir anlamı vardır. Talcott Parsons'un teorileri, dinin düzeni koruma ve entegrasyon işlevlerini vurgulamıştır (1964). Modern toplumda dine ilişkin Amerika'da gerçekleştirilen çok sayıda araştırma, Parsons'un görüşlerinden esinlenmiştir (bkz. Beckford 1989: 63). Genel sosyolojide ağır eleştirilere maruz kalmasına rağmen, dini ciddi bir şekilde ele aldığı için din sosyolojisindeki işlevsel etki sürekliliğini korumuştur. 1960'larda sosyolojik teoriler, özellikle Schutz tarafından fenomenolojik argümanlar temelinde yeniden yapılandırılmıştır. Peter L. Berger, Thomas Luckmann ve Clifford Geertz tarafından geliştirilen sosyal aksiyon modelleri, dini, genel bir varoluş düzeni formüle ederek motive eden bir semboller sistemi (Geertz 1966), kutsal bir evrenin beşeri inşası (Berger 1967) ya da aşkın insan deneyiminin sosyal açıdan yeniden yapılandırılması (Luckmann 1967) şeklinde yeniden tanımlayarak sosyolojik teorilerin bilişsel ve sembolik yönlerini vurgulamıştır. Böylece din, başka yön- lere vurgu yapılsa bile, yeniden ilgi odağı haline gelmiştir. Önceleri tartışma- larda ona bir ahlak düzenleyicisi olarak bakılırken, sonraki tartışmalar dinin modern bir dünyada bilişsel uyum sağlayıp sağlayamayacağı konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bilişsel yaklaşım, olasılık yapılarının oluşumu, korunması ve sona ermesi üzerine bir dizi ampirik incelemeye ilham vermiştir. Bu durum, din sosyologlarının, bilgi sosyolojisi gibi, aynı yaklaşımı kullanan diğer sos- yal araştırma alanlarıyla ilişki kurmasına kısmen katkıda bulunmuştur. An- cak, sosyolojik teoriler 1960'ların sonundan itibaren daha da gelişmiştir. Tabi ki din de.

J. Beckford bir yandan izolasyonun riskine dikkat çekerken, diğer yandan ileri sanayi toplumunda dinin rolüne ilişkin yeni yaklaşımların taslağını çı- karmaktadır (1989). Ürün ve hizmetlerde dünya piyasasındaki gelişmelerle birlikte sosyal sistemde çok önemli değişimler meydana gelmektedir. Aynı zamanda, dinin rolü de değişmekte ve o, dengeleyici bir destekten ziyade bir düzensizlik kaynağı olarak görülmektedir. Beckford, toplumdaki dönüşümleri dikkate alan birkaç teori sunmakta ve dine daha fazla önem verilerek nasıl başarılı olunabileceğini kısaca tarif etmektedir. Batıdaki büyük dini tekelleş- menin düşüşe geçmesi, dinin çözülmesi anlamına gelmemekte; tam tersine, dinin geleneksel dayanak noktalarından kurtulması anlamına gelmektedir. Böylece o, beşeri ve maddi kaynakları harekete geçirme kapasitesiyle sembo- lik bir kaynağa ve etkili bir kültürel güce dönüşmektedir. Elbette bu durumda din, toplumda daha az tahmin edilebilir bir güç haline gelmektedir. Bu cüm- lelerle J. Beckford, hem genel sosyolojiye hem de din sosyolojisine meydan okumaktadır. Bu makale, bu meydan okumayı takip etmeye/izlemeye çalış- maktadır.

3. Sekülerleşme Teorileri

Sekülerleşme, din sosyologları arasında en hararetle tartışılan konudur. Sosyal bilimin erken zamanlarından beri teoriler, modernleşmeyle birlikte dinin

gerilediği, öldüğü ya da çözüldüğü kehanetlerinde bulunmaktadırlar. Bazı durumlarda sosyolojik tahminler, aydınlanmaya yönelik seküler umutlarla birleşmektedir.

Berger ve Luckmann'ın 1960'lardaki katkılarından bu yana, sekülerleşmeyi açıklama girişimleri devam etmektedir. Bu katkılar, bir yandan teorinin mantıksal yapısını geliştirmeye, diğer yandan ampirik buluşlarla analizleri ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Luhmann'ın dinin fonksiyonlarına ilişkin sistemler teorisi, sözü edilen ilk çabaların aşırı bir örneği olarak görülebilir. Sistemler teorisi, organik birimleri daha soyut sibernetik birimlere dönüştüren yapısal-işlevsel toplum modelinin mantıksal gelişimini biçimlendirmektedir. Din, Luhmann tarafından, sosyal gelişimin özerk bir varlık içinde farklılaştığı, özel işlevi dünyanın belirlenemez/sınırlanamaz ufuklarıyla belirlenebilir biçimini ilişkilendirmek olan bir sosyal sistem olarak görülür. Önceki toplumlarda bu fonksiyon merkezi bir yer işgal ederken, günümüz toplumu tanımlanmış çevreler olarak birbirleriyle eşit oranda ilişkilendirebilecek fonksiyonlardan oluşan kısmi bir sistemden oluşur. Böylece, Luhmann'ın modern din yorumu, kurumsal farklılaşmanın aşırı bir örneğini sunar. Sosyal sistemin yapısal bir sonucu, kararların bireyselleştirilmesidir (*Privatisierung des Entscheidens*). Belirli bir örnek olarak bireyselleşmiş din bunu izler.

David Martin'in çalışması, sekülerleşmenin sistematik ve ampirik açıdan incelendiği bir örnek olarak görülebilir. O'nun "genel sekülerleşme teorisi" (1978), sekülerleşme sürecini zorunlu kılan siyasi ve kültürel faktörlerin ampirik olarak temellendirilmiş karşılaştırmalı analizini ortaya çıkarır. Martin, sanayi toplumundaki geniş sekülerleşme eğilimlerini listeler. Ampirik kanıt, sekülerleşmenin sanayileşme, proleterleşme, kentleşme ve sosyal hareketlilikle ilişkili olduğunu doğrular. Martin, daha sonra sekülerleşmenin kurumsal farklılaşma ile ilişkili olduğunu iddia eder. Bu durum, bireyin dini rolünün parçalanmasıyla karşılaştırılır. Analizin bu bölümü daha spekülattır. Çalışmanın temel katkısı, Martin'in farklı toplumlarda sekülerleşmeyi sınırlayan ya da hızlandıran bazı faktörleri göstermesidir. Analizin arkasında iki imalı varsayım yatıyor gibidir. Din ve devlet politikası bireylere kimlik kazandırma konusunda birbirleriyle yarışır; dahası, sanayileşme sınıf farklılıklarını artırmış ve kiliselerin kaderi toplumsal yüzleşmelerde tercih ettikleri duruşa bağlı hale gelmiştir.

Karşılaştırmalı araştırmalar dört ayrı modele işaret ederler: (1) Katolik ülkelerde, kilise, seküler ve siyasi ideolojilerin, dolayısıyla seküler devletin karşısındadır. Kilisenin amacı, sosyal yaşamın bütün önemli alanlarını kuşatmaktır. Neticede, Katoliklik kendisini siyasi hakla kabul ettirmiş ve böylece işçi sınıfından uzaklaştırmıştır. (2) Çoğu durumda Protestanlık, ulusal devletin desteğiyle üstünlük kazanmış ve sonunda ona bağımlı hale gelmiştir. Devletle birleşme kiliselerin değişen koşullara uyum sağlamasına engel olmuştur. Protestan akidesi, bireysel mücadele güdüsüyle ilişkilendirilir olmuştur. Ulusal kurumlar gibi, Protestan kiliseler de özel sınıf çıkarları ile uyum içerisinde değildir. (3) Karmaşık toplumlarda din genelde siyasi bir güç haline gelmiş-

tir. Bu, özellikle, bir mezhep, örneğin Katoliklik, söz konusu olduğunda daha aşağı bir sosyal statüyle elde edilmiş bir üyeliği temel aldığı zaman görülür. Bu gibi durumlarda, Katoliklik sol kanatla özdeşleştirilen aktif, siyasi bir sembole dönüşmüştür. (4) Amerika tarihi Avrupa tarihinden, devlet aygıtı tarafından kabul edilmeyen Protestan mezheplerinin çokluğuyla ayrılır. Mezhepler, dini bir piyasa üzerinde rakipler haline gelmiştir. Onlar hayatta kalabilmek için, güçlü bir kamusal imajı elinde bulundurmak ve üyelerinin desteğini kazanmak zorunda kalmışlardır.

Martin'in çalışması, sekülerleşme süreci için sosyo-tarihi şartların önemini göstermektedir. Analizler, farklı siyasi ve ekonomik çevrelerde ortaya çıkan çeşitli dini değişim türlerini gösterir. Çalışma, sekülerleşme birkaç süreci kapsar gerçeğinin altını çizer. Bu anlayış, sekülerleşme kavramının boyutlarını aydınlatma çabalarına ilham vermiştir.

4. Sekülerleşmenin Boyutları

Teorik analizler sekülerleşme kavramının bileşenlerini ayrıştırmaktadır. L. Shiner (1967), Westphalia² antlaşmasından ortaya çıkan ekonomik ve sosyal neticelerini bir yana bırakarak, kavramın altı şekilde kullanıldığını tespit etmiştir. Bu altı tür: (1) Geleneksel dini sembol ve formların etkisindeki azalma, (2) "dünya"yla uyum, (3) toplumun dinden ayrılması, (4) dini inanç ve kurumların pozisyon değiştirmesi, (5) dünyanın desakralizasyon (kutsaldan arındırılması) ve (6) "kutsal"dan "seküler" bir topluma geçiş. Terimin ilk iki kullanılışı muhafazakar, Hıristiyan köklere dayanmaktadır. Ayrılma yaklaşımını tuzaklara meyillidir. Shiner ayrılmanın, ayrımlaşma ile yer değiştirmesini önermekte ve böylece Parsons ve Bellah'ın işlevsel teorileriyle bağlantı kurmaktadır. Desakralizasyon yaklaşımının problemlerinden biri dinin ille de kutsal güçlerle yayılan bir dünya görüşünü temel almıyor olmasıdır. Terimin son anlamı, özellikle dini bir değişim teorisinden ziyade genel bir sosyal değişim modelini ima etmektedir. Shiner, sekülerleşmenin, tamamlayan yönler olarak desakralizasyon, farklılaşma ve pozisyon değiştirmeyi kucaklayan karmaşık bir süreç olarak düşünülmesi gerektiği sonucuna varır.

Bu tartışma, kavramın duyarlı bir biçimde kullanılmasına katkıda bulunmuştur. K. Dobbelaere'nin (1981) kavramsal analizi açıklamayı bir adım daha ileriye taşımıştır. O, öncelikle, kavramın çok boyutlu karakterinin altını çizmiş ve daha sonra bu süreçleri, üç sosyolojik düzeyde kavramsallaştırmıştır. Dini değişimler, toplumsal, örgütsel ya da bireysel düzeyde ortaya çıkabilir ve bu işlemler birbirleriyle mekanik bir biçimde eşleşmezler.

Toplumsal düzeydeki sekülerleşme, büyük ölçüde dinin diğerleri arasında bir kurum haline geldiği bir farklılaşma sürecine atıfta bulunur. Böylece o, anlam ve meşruiyet kaynağı olduğu iddiasını kaybeder. Önceden dinle gerçekleştirilen fonksiyonlar, seküler kurumlar tarafından devralınır. Bu nedenle, Dob-

2 Avrupa'da otuz yıl savaşlarının ardından imzalanan antlaşma (ç.n).

belaere, Shiner'ın desakralizasyon, farklılaşma ve pozisyon değiştirme olarak adlandırdığı işlemleri "laikleştirme" etiketi altında bir araya getirmektedir.

Başka bir süreçler dizisi, örgütsel düzeydeki değişimlerle ilişkilidir. Dini topluluklar ortaya çıkar, düşüğe geçer ve kurumsallaşmış dini yaşam da değişir. "İçeriden sekülerleşme" terimi, dini organizasyonların üyelerinin taleplerine uyum sağlamak ve dini piyasa üzerinde daha iyi rekabet edebilmek için dini profillerini değiştirdikleri durumları tanımlamak için kullanılmıştır. Shiner zararlı/sahte bir cemiyyete sahip olan "bu dünyayla uyum" terimini kullanmıştır. Dobbelaere daha geniş bir alana sahiptir ve dolayısıyla örgütsel düzeyle ilişkili süreçler için daha geniş bir tanımlama kullanır: "dini değişim".

Son olarak, dini değişimler bireylerin dini katılımlarındaki düşüşle ilişkilili olabilir. Bu, Dobbelaere tarafından ayırt edilen üçüncü süreçler dizisidir. Toplumsal laikleştirme süreci, sosyolojik düşüncenin merkezindedir. Dobbelaere, son günlerdeki dini değişimlerin laikleştirme trendini doğruladığını fark etmiş olsa da, bunun mekanik ve geri dönülemez bir gelişme olarak düşünülmemesi gerektiğinin altını çizer (1981: 116). Böylece Dobbelaere, sekülerleşme kavramının modernleşme teorisi çerçevesinde açıklanmasına katkıda bulunmuştur.

Dobbelaere'nin laikleştirme olarak adlandırdığı toplumsal süreçler, O. Tschannen (1991) tarafından daha da açıklığa kavuşturma çabalarına maruz kalmıştır. Bellah, Berger, Fenn, Luckmann, Martin, Parsons ve Wilson tarafından geliştirilen büyük sekülerleşme teorilerini yeniden okumuş ve onları geniş bir varsayımlar dizisini ortaklaşa kullandıklarını ortaya çıkarmıştır. Bunlar üç ana kavram etrafında düzenlenebilir: Farklılaşma, dünya hayatına ve zevklerine bağlılık (Worldliness) ve rasyonelleşme.

Tschannen'e göre farklılaşma, özellikle sonuçları bakımından "zengin"dir. Bunlar dini kontrolden kurtularak özgürleşen diğer kurumları: özerkleşme; kendi dünya görüşlerini inşa eden bireyleri: özelleştirme; gizlilik altında seküler kurumları istila eden dini: genelleştirme; bir otoritenin tekeli iddiasında bulunmadan yarışan dini mezhepleri: çoğulculuğu ve son olarak da dini pratiği ve azalan yakın ilişkiyi içerir. Böylece Tschannen laikleştirmenin boyutları ile azalan dini katılımı aynı potada eritir. Tschannen'in "dünyevilik" terimi, Shiner'inki ile örtüşür. Farklılaşma ve rasyonelleşme, dünya görüşünde bir çökmeye/yıkıma ve bireysel düzeyde yaygın bir inançsızlığa yol açabilir.

Aslında Tschannen'in modeli, rasyonelleşme sürecini izole ederek Dobbelaere'ninkinden ayrılır. Bu, özerkleşmiş kurumların kendi doğal mantıklarına göre hareket ettiklerini ima eder. Burada işlevsel farklılaşma ya da dünyevilikle ilişkilendirilmesine rağmen, gerçekte rasyonelleşme, Weber'den bu tarafa sekülerleşme teorilerinin temel güdüsüdür. Tschannen'in modeli, ana argümanları, işlevsel ve bilişsel sekülerleşme teorilerinde birleştirmektedir. Bu analiz, sadece, en modern modernleşme teorilerinin temel nitelikler olarak rasyonelleşme, işlevsel farklılaşma ve bireyselleşmeyi içerdiğini doğrular. Bu nedenle onlar, mantıksal olarak, dinin toplum üzerinde küçük etkileri olan bir alt sistem ve özel olarak seçilmiş bir ilgi alanı olarak marjinalleştiği sonucuna varırlar. Martin'in kültürel-tarihi açıklama şemasının modele iyi uymadığını belirtmekte

yarar vardır. Yine de, bu model kurumsallaşmış dinler arasındaki statü değişimlerine zengin ve çeşitlenmiş bir tanımlama getiriyor gibi görünmektedir. Bundan dolayı, teorilerin yeniden gözden geçirilmesi gerekebilir.

5. Sekülerleşme Tartışması

Sekülerleşme teorileri pek çok tartışmaya maruz kalmıştır. Bunlar, 19. Din Sosyolojisi Konferansının ana gündemini oluşturmuş (Acts 1987) ve birkaç yayımla devam etmiştir (örneğin, Beckford ve Luckmann 1989; Westerland 1992; Barker ve diğerleri 1993).

Bu tartışma, tezin ampirik kuruluşundaki bazı zayıflıkları göstermektedir. İlk ve en önemlisi, sekülerleşme göstergelerinin, modernleşmenin yaygın ölçütleriyle tutarlı bir ilişki içerisinde olmamasıdır. Sekülerleşme hipotezlerine yönelik en büyük itirazlardan biri, yapısal benzerliklere rağmen, ABD ve Batı Avrupa'daki birbirinden farklı yönelimlerdir. Bu nedenle kilise katılımı, Batı Avrupa'daki gerileyen yönelimin aksine, ABD'de istikrarlı bir düzey tutturmuştur. Bu durum, Amerikan kiliselerinin "içeriden sekülerleşme"siyle açıklanabilir. Ancak, böyle bir cevap tatmin edici değildir. Ayrıca "içeriden sekülerleşme", modernleşmenin ortaya çıkardığı koşullara etkili bir uyum olarak da görülebilir.

Buna, sürekli ya da yenilenen dini canlılığı gösteren ampirik araştırmaların çokluğu da eklenebilir. Genellikle, bu asırda, özellikle Avrupa'da, geleneksel dini kurumların toplum ve üyeleri üzerindeki etkisini kaybettiği kabul edilmektedir. Aynı zamanda, çok sayıda daha küçük, gönüllü dini grubun sayısı hızla artmaktadır. Hıristiyan tarikatları, yeni dini hareketler ve kiliselerdeki gönüllü gruplar yüksek derecede bir katılım ve canlılık göstermektedir. Bu, dini toplulukların geleneksel kiliselerden gönüllü topluluklara transfer olduğu anlamına gelmez.

Stark ve Bainbridge (1981) ya da Richardson (1985) gibi bazı din sosyologları, son kuşakta kitle halindeki din değiştirmelerin sekülerleşme tezini baltadığını düşünmektedir. Sekülerleşme teorisini savunanlar, bu grupların boyutlarının abartıldığına ve büyümenin modern toplumun uç kısımlarında (marjinde) olduğuna dikkat çekmişlerdir. Wilson'a göre, yeni dini hareketlerin mistik karakteri, bu tezi reddetmekten ziyade doğrulamaktadır (1985). Tezin destekçileri, Hıristiyan ya da İslam Fundamentalizmi gibi, çoğu dini gelişmenin modernleşmeye bir tepki olarak ortaya çıktığını savunmuşlardır. Onlar, dini büyümeye, Afrika'daki senkretik mezhepler ya da Latin Amerika'daki belli başlı cemaatler örneğinde olduğu gibi, çoğunlukla, gelişmekte olan ülkelerin modernleşme sürecine yeni başlamış ve hızla büyüyen bölgelerinde rastlanabileceğine işaret etmektedirler. Bununla birlikte, Yuppies³ gibi bazı

3 Yuppie, Young Urban Professionals'ın kısaltması şeklinde 80'li yılların başlarında ortaya çıkan ve genellikle, genç, zengin ve kariyer peşinde koşan hırslı insanlar için kullanılan bir terimdir (ç.n.).

yeni kùltler, toplumun en modernleşmiş kesimlerinde bile belirli bir çekim gücüne sahipmiş gibi görünmektedir (Heelas 1989). Bu nedenle, dini bağıllıklarda genel bir düşüş olduğu hipotezini baltalayan pek çok çelişik durum varlığını sürdürmektedir.

Sekülerleşmenin ana hipotezi, kişisel bir dini bağıllıkla doğrudan bağlantılı olmamakla birlikte, kamusal bir ilgi olarak dinin etkisiyle doğrudan ilişkilidir. Ayrıca, bu konuda, dinin kamusal alanda yeniden ortaya çıktığı birçok örnek aktarılmaktadır. Bu durum, dinin siyaset için hala önemli bir ideolojik platform oluşturmaya devam etmesiyle açıklanabilir. Modern toplumlardaki toplumsal yüzleşmeler hala dini motiflere atıfta bulunmaktadır. Dahası, hipotezin bir Hıristiyan kültürü dışında uygulanabilir olmayan kurumsallaşmış bir din tanımına dayandığı iddia edilmektedir. Batı dünyası dışındaki din ve modernleşme üzerine yapılan araştırmalar, hipotezin evrensel olarak uygulanabilir olup olmadığına ilişkin kuşuklar ortaya atmaktadır (Mulder 1981; Acts 1987). Tartışılan test durumlardan biri, Ortadoğu'nun yeniden İslamlaşmasıdır. Hipotezi test etmenin odak noktası, İslam'ın kamusal alanda devam eden ve yenilenen etkisidir. Bir yandan sekülerleşme hipotezi, İslami dirilişin anti-modernist bir hareket olarak yorumlamasıyla birlikte savunulmaktadır. Diğer yandan, bu eleştiriler İslam'ın yasal ve siyasi sistemlerine nüfuz ettiği bazı devletlerin de refah, yüksek teknoloji ve iyi eğitime sahip olduklarına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu hipotez, bazı çelişik durumlarla yüzleşmeye devam etmektedir. Dinin kamusal etkisine ilişkin tartışma, daha sonra genişletilecektir.

Tartışma bazı teorik problemlere işaret etmektedir. Sekülerleşmeye ilişkin hipotezler, dini değişimler hakkında mantıksal açıdan tutarlı bir teori oluşturmamaktadır. Ayrıca, hipotezler ideal bir tipi temel alan, basitleştirilmiş bir modernleşme görüşüne dayanıyor gibi görünmektedir. Bir ideal tip yaklaşımının değeri, boyutların seçimine bağlıdır. Bu durumda boyutlar, en zengin ve en karmaşık toplumlara ilişkin dönüşümlerin temel karakteristiğini vurgulamalıdır.

İşlevselci sosyologlar tarafından kullanılan ideal modernleşme tipi, 20. yüzyılın ortasında Batı'da meşhur olan belirli yönelimleri vurgulamaktadır. Bu, yeni binyılın başındaki eğilimlerle daha az uyumludur. Karakter olarak rasyonelleşme, pozitivizm ve marksizm geriledikçe ve postmodern felsefe ilerledikçe problem haline gelmektedir. Dahası, akılcılığın ve duygusallığın, modernleşmenin birbirlerini tamamlayan özellikleri mi, yoksa dışlayan özellikleri mi olduğu tartışılmaktadır (krş. Wilson 1982). Toplumsal girişimler özel, devlet ve refah sermaye fonuna ilişkin ilgilerini birleştiren çok fonksiyonlu, çok uluslu şirketlerle sağlandıkça, işlevsel farklılaşma tartışılabilir hale gelmektedir. Dahası, bunlar, bazı modern toplumlarda din ile kamu ve özel alan arasındaki sınırları yeniden çizebilmektedirler (Beckford ve Luckmann 1989). Ayrıca "dünyevilik" eğiliminin "resakralizasyon"a dönüşüp dönüşmediği bir tanım sorunudur. Birçok din sosyoloğu kendi buluşlarının temelinde bu varsayımı sorgulamıştır.

İşlevsel sekülerleşme modelleri tarafından öne sürülen ideal modernleşme tipi, sadece, modernleşmenin bir evresinin karakteristiği olan bazı yanlarını içeriyor gibi görünmektedir. Ancak, Beckford'un işaret ettiği gibi, sanayi toplumu, ileri sanayi toplumundan –dinin potansiyel rolleri dahil- pek çok açıdan farklıdır. Sekülerleşme teorilerinin çoğu, Luckmann'ın ya da Dobbelaere'ninki gibi, bunu kabul etmekte ve evrimci basitleştirmelere karşı uyarmaktadır. Bu meydan okumalara verilen yanıtlardan biri, teoriyi daha da geliştirmek ve sınırlarını netleştirmektir. Diğeri ise, teorik açıyı, dini düşüşü açıklayan modellerden dini değişiklikleri açıklayan modellere kaydırmaktır.

6. Özelleştirme ve Çoğulculuk

Sekülerleşme karmaşası arasında birbiriyle yakından ilişkili iki hipotez geniş kabul görmektedir: Çoğulculuk ve özelleştirme. Dünya görüşlerinin çeşitliliği gösterilmektedir. Din, sosyal bir zorunluluk değil, özel bir seçim haline gelmektedir. Birey, bir dünya görüşü seçme hakkına sahiptir. Çoğulculuk ve özelleştirme, tartışmanın hem işlevsel hem de bilişsel çizgisini takip etmektedir. İşlevsel tartışma, çoğulculuğu kurumsal farklılaşmanın bir etkisi olarak görmektedir. Yapısal farklılaşma ile sübjektif ilişki, birkaç farklı yönelimin mümkün olduğu bir bölümlenmedir. Bilişsel yaklaşım, çok sayıda dünya görüşünün kültürel teklifinin altını çizer. Birey, anomiden⁴ kaçınmak için varlığının ona anlamlı gelen bir yorumunu seçmeli ya da inşa etmelidir. Kültürel çoğulculukla sübjektif ilişki bir "bricolage"dır, yani birkaç dünya görüşünün bölümlerini anlamlı varlıklarla birleştirmeye çalışan özel bir çabadır. Her iki yaklaşım, bir kurumsal ya da bilişsel farklılaşma olarak, kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrımın altını çizmektedir. Özelleştirme, dinin özel alana havale edildiğini ima etmektedir. Din, sosyal yapıyı meşrulaştırmaktan ve ahlaki düzeni desteklemekten ziyade bireysel varlığı yorumlayan ve ona rehberlik eden bir kaynak haline gelir.

Dini özelleştirme, Durkheim ve Troeltsch tarafından sınırları daha önce çizilen bir konudur. T. Parsons bunu işlevsel bir çerçevede yeniden formüle etmiştir ve P. Berger'in, özellikle de T. Luckmann'ın bilişsel modelleriyle birlikte sekülerleşme tartışmasında bir temel motif haline gelmiştir (1967). Berger'in modeli, diyalektik bir ilişkide anlamın sübjektif inşasına verilen önemin yanı sıra, nesnelleşmiş ve sosyo-kültürel gerçekliği birleştirme çabalarıyla da dikkat çekicidir. Luckmann'ın modeli, bilişsel ve işlevsel argümanların belagatlı bileşimiyle dikkate değerdir (1967, 1985).

Teorik merkezîyetine rağmen, özelleştirilmiş din çok az çalışmaya konu olmuştur. Bu konudaki en etkili çalışma, R. N. Bellah'ın koordine ettiği *Habits of the Heart* (Kalbin Alışkanlıkları)'dır. Bellah, işlevsel gelenek içerisinde kökleşmiştir ve bu çalışma teorik yenilikleri içermez.

4 Toplumsal düzensizliğin ortaya çıkardığı bunalımı (ç.n).

Habits of the Heart, Reaganizm geleneğiyle bir yüzleşme olarak okunabilir. Amerikan içeriğiyle bu, faydacı, bireysel ideolojinin cesur bir eleştirisidir. Din, çalışmada ele alınan birkaç konudan biridir ve Amerikalıların topluluk ve toplum yaşamına 'katılabildikleri' en önemli kanallardan biri olması sebebiyle anahtar bir konudur. Çalışmanın ampirik kuruluşu, beyaz, orta-sınıf Amerikanlarla sınırlıdır. Din, bu insanlar için önemli bir mesele olarak ortaya çıkmıştır.

Din özel alana havale edilmektedir. Dolayısıyla o, faydacı varsayımlarına meydan okumaktan ziyade, sosyal sistemin nedenselliğiyle ilgilenen kalpsiz bir dünyada bir sığınak olma eğilimindedir. Özelleştirilmiş dindarlığın birkaç formu olabilir. Bazıları için o, Tanrıyla kişisel bir iletişimi ve bu ilişkiyi artırmak için kendini kabul eden cemaatin bireysel bir seçimini içerir ve bir tüketici borsasında dini bedenlerin yarıştığı bir çoğulculuğu öngörür. Bu tarz özelleştirilmiş dindarlık, hala bir topluluğa katılım imasında bulunur. Cemaat, kişisel destek sağlayan özenli bir topluluk haline gelir.

Dini bireyseliğin daha aşırı bir türü, kozmik bir şahsiyet halini alır. Dinin amacı, içinde Tanrıyı bulmak ve böylece kozmik armonide sıraya girmek için kendini idrak etmektir. Bu tür bireyselci dinin kurumsal çerçevelere ihtiyacı yoktur. Hatta onları bireyselleşme sürecine engel olarak görür.

Her iki tür din için merkezi değerler, özgürlük ve bireysellikdir. Milyonlarca Amerikalı, şahıs, toplum, doğal dünya ve nihai gerçeklik arasında aracılık etmeyi başarabilen bir dilden yoksundur. Amerikan dini, bireyleri, ya tamamen özel ruhaniliğe çekilmeye ya da muhafazakâr, fundamentalist gücü temel alan kamusal yaşama katılmaya yönlendirmektedir. Bu kutuplar arasında Bellah ve arkadaşları, bireyselcilik kültürünü içeren Kitabı Mukaddes'e ilişkin konular ile cumhuriyetçi konuları birleştirmenin mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bir örnek olarak Martin Luther King'den esinlenen Sivil Haklar Hareketi'nden bahsedilmektedir. Bellah'ın çalışması, ne soyut teorik düşünceleri ne de ampirik verilerin ikna edici analizini ortaya koymaktadır. Çalışmanın gücü, özelleştirilmiş dindarlık olarak isimlendirilen, modern din sosyolojisinin merkezi konularından birinin akıcı sunumu ve onun Amerikan kültürü ve ahlak politikası üzerindeki daha geniş bir tartışmayla olan ilişkisinin incelenmesidir.

Bellah'ın çalışması, İsveç'te Hamberg'inki gibi, özel dünya görüşüyle ilgili diğer birkaç çalışmanın ilham kaynağı olarak görülebilir. Bununla birlikte, dini özelleştirmenin anlamının toplumsal arkaplan ile olan ilişkisine dikkat edilmelidir. "Kendi yolunda Hıristiyan" olmanın, refah devletinde yaşayan devlet destekli kilisenin bir üyesi için farklı, Reaganizm çağında yaşayan bir Amerikalı için farklı imaları vardır.

Dini özelleştirme hala teorik açıklamalara ihtiyaç duymaktadır. Bu, kişisel bir din seçiminden, kişisel, senkretik bir kombinasyona, çeşitli dinlerden, aşırı uçta bir kendini-tanrılaştırma durumuna kadar, bireyselleşmiş dindarlığın birkaç çeşidini içine almaktadır. Aynı zamanda, bu durumun, ampirik desteğe ihtiyaç duyması yeterince şaşırtıcıdır. Kişisel bir dünya görüşünün inşası

üzerine çok az çalışma gerçekleştirilmiştir. Berger'in modeline sadık kalarak ilerlemiş ampirik araştırmalardan biri, McGuire'in şifa gruplarında hastalığın sembolik yorumuna ilişkin analizidir (1988). Özelleşmiş dindarlığın temellerinden olan dini tecrübe bile neredeyse hiçbir sistematik incelemeye tabi tutulmamıştır (Spickard 1993). Bununla birlikte, din değiştirme üzerine bir dizi kapsamlı araştırma gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmalar, özellikle, din değiştirme sürecinde grup dinamiğinin altını çizerek, özelleştirmenin daha kaba bir kullanımına yönelik bir uyarıyı içermektedir. Dini tercih, prensip olarak özel bir şey olabilir. Aktüel tercih süreci, diğer meseleler kadar dini meselelerde de referans gruplarından etkilenmektedir. Dini özelleştirme, kişisel bütünlüğü ve evrensel insan haklarını temel alan, toplumun özel bir yapılanmasına karşılık gelmektedir. Böylece dini özelleştirme, modern bir toplum yapılanması için bir meşruiyet kaynağı oluşturmaktadır (Riis 1989).

T. Luckmann, modern dinin kurumsallaşmadan uzaklaştığını ve böylece "görünmez" hale geldiğini vurgulamıştır. Bu, bir dizi dolaylı/üstü kapalı dindarlık araştırmasına ilham vermiştir. Din sosyologları, özel bir dinle kabul edilmemesine rağmen, dini bir renklilikle karakterize olan birçok kolektif davranış araştırması sunmuşlardır. Bu araştırma çizgisi, özellikle E. Bailey tarafından teşvik edilmiştir (1990). Araştırmalar, dini kavramların, modern toplumda bazı irrasyonel kolektif davranış türlerini açıklamakta sosyologlara yardımcı olduğunu göstermiştir. Örneğin, futbol coşkusu ya da holiganizm, modern topluluk-kabile ayinlerinin bir ifadesi olarak görülebilir (Davie 1993). Aynı şekilde, rol model olarak medya figürlerinin ibadeti, modern bağlamda bir karizma örneği olarak değerlendirilebilir. Bu tür örnekler, geleneksel dini otoriteler toplum üzerindeki etkilerini kaybederken, dindarlığın, modern toplumlarda bile, hala insani değerlere ve insan etkileşimine nüfuz etmeye devam ettiğini göstermektedir.

Özelleştirme ve çoğulculuk, postmodernizmin öncülerinin argümanlarıyla son derece uyumludur (Champion 1989). Onlar, "yarı/sahte dini modern bilim ikonunun" kültürel ve siyasal egemenliğini kaybetmekte olduğunu iddia etmektedirler. Birey, maddi ihtiyaçların prangalarından koparılmakta ve benmerkezli dinlerin içerdiği pek çok yöntem ile kendini gerçekleştirmeye çalışabilmektedir. Postmodern bir toplumda din senaryosu gevşek örgütlenmiş sayısız kültik grubun elindedir. Bu, yeni dini akımlarla ilgili araştırmalarda, bazı projeksiyonlarla birlikte daha iyi anlaşılır (örneğin Stark ve Bainbridge 1985). Bu uygunluğa rağmen, din üzerine yapılan çok az araştırma, sistematik bir biçimde sosyolojik postmodernizm teorilerine dayandırılmaktadır.

7. Din ve Yüksek Modernlik

Sekülerleşmenin, modernleşmenin belirli bir aşamasıyla ilişkili olduğu savunulabilir. Bu nedenle, modernleşmenin ötesine geçen toplumsal gelişme ile ilgili teoriler, sekülerleşme tezinin sorunlarının çözümüne katkıda bulunabilir. U. Beck, Risk Toplumu (1986) hakkındaki teorisinde dini tartışmadığı

halde, bu teori konuyla ilgili bakış açılarını içermektedir.⁵ Beck'e göre, modern toplum dönüşlü (refleksif)'dür ve ana temalarından biri modernleşmenin beraberinde getirdiği güveni yok edici unsurların ve riskin üstesinden gelmektir. Teknik seçeneklerin artan kapasitesinin sonuçların hesaplanabilirliğini azaltması, "risk toplumu"nun bir özelliğidir. Böylece Beck, modern gerçekliğin son dönemlerinin bir niteliği olan, Weberci *Zweckrationalitat* kavramını reddetmektedir. Elbette bunun, rasyonalizasyona dayandığı sürece, sekülerleşme tezine geniş kapsamlı etkileri vardır. Modernitenin son döneminde ortaya çıkan riskler genellikle görünmezdir ve sosyal tanımlamaya ve yapılandırılmaya açıktır. Beck, burada, modernite üzerine, din sosyologlarının sekülerleşme teorisinin sorunlarının üstesinden gelmelerini sağlayacak yeni bir bakış açısı örneği ortaya koymuştur. Buna ilişkin fikirlere, Giddens'inki gibi, diğer teorilerde de rastlanabilmektedir.

Risk argümanı, bir din sosyoloğuna klasik teodise problemine ilişkin imalar hakkında hipotezler ortaya koyması için ilham verebilir. Geçmişte, insanlar çilenin anlamı sorununu dine atıfta bulunarak yanıtlamışlardır. Modern toplumu tanımlayan belirsizlik ve karmaşıklık deneyimi, anlam ve kimlik dürtüsünü güçlendirmektedir. Bilimsel ve politik açıklamalar refleksif eleştirilerin de konusu olduğu için dini yorumlara yeniden dönülecek midir?

Dirle ilgili güncel tartışmalardan biri, yüksek modernlik teorilerini dikkate almakta ve sekülerleşme teorilerinin, başka bir ifadeyle, Hervieu-Léger'in teorisinin (1993) tuzaklarını bertaraf etmeye çalışmaktadır. Modern din çoğulculukla nitelendirilir; akışkan ve devingendir. O, kurumsallıktan arındırılmaktadır. Köklü gelenekler modernizm karşısında itibarını kaybetmiştir. Riskler ve karmaşıklık, toplum duygusunun yitirilişi, bireysel başarı ufkunu da daraltmaktadır.

Gerek kilise içinde ve gerekse kilise dışında beklenmedik dini yenilikler gerçekleşmektedir. Hervieu-Léger, yenilenmelerin çoğunlukla kişisel sorumluluğu vurgulayan gönüllü gruplar tarafından gerçekleştirildiğe işaret etmektedir. Bu gruplar, bedensel işaretler gibi dini ifadenin sözel olmayan biçimlerinin ön planda olduğu manevi toplulukları oluşturur. Entelektüel din ve öğretilere ilişkin bir güvensizlik sergilenmektedir. Bireysel tecrübenin üstünlüğü vardır. Manevi toplulukların bu oluşumu iki biçimde algılanabilir: Başlangıçtaki temel dini tecrübeye bir dönüş ya da modern toplumda dine atfedilen dar sınırlara karşı bir protesto olarak. Ayrıca, çoğunlukla, kiliselerin moderniteye uyarlanmasının bir eleştirisi şeklinde formüle edilen bu protesto, "sekülerleşmenin bir tür duygusal ikmali" olarak da görülebilir. Duygusal yenilenmeler, genel sembollerden arınma sürecine bir yanıt da olabilir. Kollektif duyguya başvurma, evrensel bir sembolik dil sorunu ile karşılaşmadan, tutarlılık ihtiyacını artırmaktadır. Sonuç olarak, manevi yenilenmeler ve sekülerleştirici yönelimler, manevi topluluklarda birlikte hareket etmektedir.

5 J. Beckford'a, algılayışının benimkiyle örtüşüp örtüşmediğini bilmesem de, Beck'in kitabını bana hatırlattığı için müteşekkirim.

Yüksek modernlik bağlamında, geleneksel bir otoriteye başvurma yolu da seçilebilir. Geleneğin kullanımı pragmatik nedenlerledir. Birileri bir geleneği ve onun yolunu benimsemeyi tercih edebilir. Gelenek, nesilden nesle aktarılan bir yaşam şekli olmaktan çıkıp sübjektif tercihlerin nesnesi haline gelmektedir.

Hervieu-Léger, dinin doktrinler ve entelektüel taraflarından ziyade manevi ve maddi tarafları üzerinde durarak bilişsel teoriler tarafından açılan alanı genişletme eğilimini takip etmektedir.

8. Anlamın Ötesinde

Princeton Üniversitesinde Robert Wuthnow tarafından yönetilen bir kültürel sosyoloji araştırma grubu, Berger'in sübjektif yaklaşımı üzerine kapsamlı metodolojik eleştirilerde bulunmaktadır. Wuthnow, bu yaklaşımın sınırlılıklarını çeşitli ampirik araştırmalarla ortaya koymaktadır. *Anlam ve ahlaki düzen*, özellikle din sosyolojisine değil de, geniş ölçüde kültürel sosyolojiye yönelik olduğu halde, bu araştırmadaki ampirik malzemeler çoğunlukla din-den bahsetmektedir. Princeton ekibi, ilkel birimleri gözlemlenebilir hale getirebilmek için sübjektivizmden uzaklaşmayı, amaç ve anlam sorunundan vazgeçmeyi önermektedir. Böylece, odak noktası sembollerin anlamından, sembollerini anlamlı kılan koşullara; analitik yaklaşım da öznel bir düzeyden yapısal bir düzeye dönüşmektedir. Kültür, davranışın sembolik-anlamlı boyutu biçiminde tanımlanmaktadır. O, sadece söylemleri değil, günlük yaşamdaki olayları ve sosyal düzenlemelerin ritüelleştirilmiş taraflarını da kapsamaktadır. Bundan dolayı, birinci bileşen, kültürel formların varlığının nesnelleştirilmesine ilişkin yapısal bir analizdir. İkinci bileşen, dramaturjik bir analiz ile sosyal boyutu birleştirmektedir. Wuthnow, kültürün, ahlaki düzeni, ritüeller ve ideolojik açıklamalar yoluyla aktardığını varsaymaktadır. Üçüncü bileşen, kurumsal bir çözümleme içerisinde, kültürel formları, sosyal kaynaklara bağımlı ilişkiler olarak görmektedir. Ne yazık ki, Wuthnow, böyle bir yaklaşımın değerini ampirik bir araştırma yoluyla tam olarak ortaya koyamamaktadır. Dahası, ahlaki düzenle ilgili tartışmalar, en azından yüzeysel olarak, işlevselciliğe geri dönüş gibi görünmektedir. Bununla birlikte, metodolojik eleştiri, bilişsel yaklaşım taraftarları tarafından kabul edilmesi gereken bir işbirliği teklifinde bulunmaktadır.

Wuthnow, analitik şemaya dramaturjiyi ekleyerek daha önce anlam ve akıl üzerine yoğunlaşan alanı genişletmektedir. Böylece o, toplumda aktör olarak insanı yeniden somutlaştırma eğilimlerinin üstesinden gelmeye yönelik son dönemdeki çabaların peşinden gitmektedir. Belki de din sosyolojisi, inanca, dogmaya ve dinin entelektüel boyutlarına çok fazla dikkat çekmekte, ibadet ve duygu boyutlarına ise neredeyse hiç önem vermemektedir. Oysa ibadetler, bedensel ve kollektif dini ifadelerin en temel örneğidir. Yeniden somutlaştırma temasına birkaç yeni araştırmada rastlanabilir. Hervieu-Léger'in tanımladığı gibi manevi topluluklar, en iyi biçimde, sözel olmayan, bedensel etkileşimler şeklinde nitelendirilmektedir.

Weber'in içsel dünyayla ilgili olan dünya nimetlerinden kendini çekme durumu, bir müridin ahlaki kurallar aracılığıyla bedeni/maddeyi yenmesinin iyi bilinen bir örneğidir. Weber'den bu tarafa beden, madde, kapitalizm, bilim ve dinin tamamlayıcı güçlerinin bir ürünü olan modernliğin anlamlandırıldığı bir alan haline gelmektedir (Simpson 1993). Ancak, geç kapitalizm arzuyu harekete geçirmekte ve tüketimin bir hizmetçisi olarak bedeni kutsamaktadır. Bu nedenle, Simpson, geç kapitalizmin ortaya çıkardığı koşullar altında dinin bedenini yeniden tanımlanmasına katkıda bulunup bulunmadığını sorgulamaktadır.

McGuire'a göre (1988), şifa yöntemleri ve alternatif terapilerin patlaması, beden ve zihni anlamlı bir bütün olarak bir araya getirme çabalarını yansıtmaktadır. Böylece, beşeri hastalıklar, yeni, daha anlamlı ve rahatlatıcı bir biçimde yorumlanabilir.

Dinin ana temalarından biri, cinsellik, doğurganlık, hastalık ve ölüm gibi temel bedensel tecrübelerle başa çıkmadır. Cinsellik ve ölümün dünyevileştirilmiş yorumları geleneksel, dini yorumlara meydan okumaktadır. Ancak, dünyevileştirilmiş yorumlar da eleştirel düşünceye tabi olursa, dalga tersine dönebilir. Bazı din sosyologları, varoluşsal "doğal din" in, kurumsallaşmış dinin geri çekildiği bu meselelerle başa çıkma işini devraldığını savunmaktadır (Acquaviva 1990). Birileri, dinin insani bir ihtiyaç olduğu önermesine katılmayabilir. Bununla birlikte, örnekler, ileri sanayi toplumunda dindarlığın bedensel ve duygusal ifadeleri ele alış tarzını yeniden gözden geçirme ihtiyacının altını çizmektedir. Manevi toplulukların, bedenini kutsanmasının ve beden ile aklın yeniden bileşiminin modernizmle tezat oluşturup oluşturmadığı ya da onu tamamlayıp tamamlamadığına ilişkin sorusu hala yanıtlanmayı beklemektedir.

9. Küresel Bir Bağlamda Din ve Siyaset

Bilimsel sosyolojinin kurulmasından çok önce, sosyal filozoflar dine kamu ahlakını yükseltme işlevini yüklemişlerdir. Çoğulcu, açık bir toplumda bu değerler örtülü bir din çeşidine dayandırılmalıdır. Çağdaş sistemler teorisinde, hem Parsons, hem de Luhmann dinin, işlevsel farklılaşmaya rağmen, üzerine sosyal uzlaşmanın inşa edilebileceği bir dizi temel değerleri ürettiğini savunmaktadır (Luhmann 1981). Bellah'ın Amerika'da sivil din hakkındaki ünlü makalesi (1967), çoğulcu bir toplumda örtülü dini değerlere atıfta bulunarak; siyasi gücü meşrulaştırma çabalarını analiz ederken bu çizgideki tartışmayı takip etmektedir. Bu çalışma, 1970'lere doğru gücün dini açıdan meşrulaştırılmasına ilişkin çok sayıda araştırmaya rehberlik etmiştir. Söz konusu araştırmalar, sorunun karmaşıklığını ortaya koymuştur. Bazı durumlarda, aynı toplum içerisinde bile birkaç sivil din ortaya çıkmıştır. Diğer durumlarda, bir toplumdaki sivil din belirli bir kiliseye isnat edilmektedir. Bu nedenle, sivil din kavramı, kesin olmaması ve işlevselci varsayımları nedeniyle eleştirilmiştir. Siyasi meşruiyet kazandırma görevinin işlevsel farklılaşmalar nedeniyle dini geleneklerden kaldırıldığı göz önüne alındığında, sivil bir din görüşü

sekülerleşme tezine oldukça uygundur. Kurumsal anlamda din, 1980'lerde siyasi arenada yeniden ortaya çıktığında, bu durum, işlevsel farklılaşma tartışmalarına giderek alışkın olan çoğu insanı şaşırtmıştır.

Pek çok spesifik araştırma, dinin, kurumsal anlamda bile, sosyal değişme politikasında hala etkin bir faktör olduğunu göstermektedir. Bunların arasında; Kuzey İrlanda'daki çatışma, Polonya'daki komünist rejimin Katolikler tarafından eleştirilmesi, Amerikalı Evanjeliklerin ABD politikasına katılımı, Latin Amerika'daki özgürlük teolojisinin siyasi imaları, Latin Amerika'daki Protestan misyonerliğinin siyasi etkisi ve İslami canlanmanın siyasi sonuçları yer almaktadır. Bu örnekler, dünya çapında tek model bulunmadığı için hep birlikte uygun bir teoriye bağlanamamıştır. Yine de, Shupe ve Hadden dinin günümüzdeki siyasi rolüyle ilgili çalışmaları toplamaya ve karşılaştırmaya çalışmıştır (1986, 1988, 1989). Örnekler, her şeyden önce, dini ve siyasi alan arasındaki sınırla ilgili uzun bir süredir varolan mücadelenin devam ettiğini göstermektedir. Bir kurumun çıkar alanı, niteliği gereği tanımlanamamıştır; bu, diğer çıkar çevreleriyle uzlaşma ve çatışma konusudur. Dini kurumların siyasi rejimlerin getirdiği işlevsel kısıtlamalara boyun eğdirilmesi, modernleşme sürecinin doğasında var olan bir eğilimden ziyade güç ilişkisini göstermektedir. Bu nedenle, dini grupların siyaset arenasına geri dönüşü, aslında modernite öncesi toplumlara doğru, geriye atılan bir adımı ifade etmez. Sosyal değerler ve çıkarlar, siyasi ideolojilerin yanı sıra, dini değerlere atıfta bulunarak da açıklanabilir. Esasen din, statükoyu desteklemez. O, geçmişte sosyal isyanlara sebep olmuştur ve halen sosyal şartlara yönelik bir eleştiriye ilham vermektedir (Lincoln, 1985). Bazı yorumcular mevcut dini mayayı moderniteye karşı fundamentalist tepkiler olarak görürken, din sosyologlarının çoğu din hakkında çok çeşitli görüşlere sahiptir. Dini eleştirilerin bazıları nostaljik bir ütopyaya dayanmaktadır. Diğer pek çok örnekte dini eleştiri, modernitenin sınırlamalarının ötesine geçme çabaları olarak yorumlanabilir.

Devletin büyümesi pek çok ahlaki ve dini tartışmayı kızdırmaktadır. Siyasi perspektifin ulusal devletlerin ötesine taşınması, siyaset ile din arasındaki çıkar birliğini değiştirmektedir. Dini alan, küresel meselelerle ve özellikle bir dünya görüşüyle sınırlandırılmaktadır. Uluslararası karşılıklı bağımlılığın - bir dünya sisteminin- gelişmesiyle birlikte, siyasi meseleler yeniden tanımlanmaktadır. Wallerstein'in ekonomik ve siyasi bir dünya sistemi teorisi (1974), sekülerleşme tezini olmuş bitmiş bir şey olarak görmektedir. Robertson'un uyarlaması olan küreselleşme, bu ön varsayımın sınırlamalarını aşmaya çalışmaktadır. Dünya, hem ülkeler arasındaki sosyal faaliyetlerin karşılıklı bağımlılığı, hem de dünyaya ilişkin farkındalığın artması bağlamında tek bir mekan haline gelmektedir. Robertson, evrensellik baskılarının partikülerizm baskılarıyla yarıştığı bir diyalektiğin altını çizmektedir (1989). Küreselleşen dünyada kimlik sorusuna verilecek iki tür dini yanıt bulunmaktadır. Bir yandan, çağdaş küresel koşulları bir bütün olarak yorumladığını iddia eden dini akımlar sivrilmekte, diğer yandan, belirli toplum ve medeniyetlere dini amaç aşılama çalışmaları yapan fundamentalist akımlar bütün dünyada yükselmektedir.

Din, bir kültürel, etnik veya yerel kimliği açıklama konusunda siyasi ideolojiden daha etkili olabilir. Shupe ve Hadden (1989) dünya çapında dalgalanan siyasi akımların, arayışlarını, dini geleneklerin temelleri üzerinde yoğunlaştırdığına dikkat çekmektedir. Fundamentalizm, kurumsal farklılaşma sürecine direnmedir. Küresel ekonomik bağımsızlığa direnme ikincil derecede bir tepkidir. Hedeflenen, kutsal bir geleneği, modernleşme ve küreselleşmenin anomik etkileri gibi görünen şeylerin panzehiri haline getirmektir. Dolayısıyla, fundamentalizm, yaygın bir küreselleşme sürecine karşılık veren sosyopolitik hareketlerin bir örneğini temsil etmektedir. Shupe ve Hadden "...küreselleşmeye eşlik eden her sekülerleşme geçidinin kendi kendini sınırladığını" iddia etmektedir. "Kısaca, sekülerleşme üzerinde, kendisine yönelik tepkileri er ya da geç tetikleyen bir tavan etkisi vardır" (1989: 116).

10. Sonuç

Din sosyologları arasındaki tartışma taslağının ana teması, sekülerleşme tezi ya da dinin modern toplumdaki statüsüdür. Çeşitli araştırmalar, teorinin mantıksal tutarlılığını artırmak, onu değiştirmek ve genişletmek ya da ileri sanayi toplumu ve küreselleşmiş toplumdaki dini değişme teorisini yeniden yapılandırmak için sekülerleşme kavramını açıklamaya çalışmışlardır. Beckford, dinin özelleştirilmesinin veya serbest bırakılmasının "sosyoloji klasikleri açısından gerçekte inanılmaz yöntemlerle dinin sosyolojik bakımdan sorunsallaştırılmasına neden olan" gizli ironilerden biri olduğuna işaret etmektedir (1989:172). Bu nokta, tartışmaların mevcut durumunun iyi bir göstergesi olabilir.

Her bölünmüş sosyoloji, marjinalleşme ve tecrit riski altındadır. Bölünme, dolaylı olarak hem zorluğu, hem de riski beraberinde getirmektedir. Bu durum, genel sosyoloji ve onun uzmanlık alanları arasında bir köprüyü ya da boşluğu ifade etmektedir. Din sosyolojisi bölünme ve tecridin özel tehdidi altında olan bölünmüş alanlardan biridir. Bu bölünme, genel sosyoloji ve dini araştırmalar arasındaki ideal ilişki sayesinde dini faaliyetlerin toplumsal yönlerine ilişkin belirli incelemelerde kendini göstermektedir. Gerçek, bu idealden uzaktır. Din sosyologları kendi alanlarına odaklanma eğiliminde olmuşlardır. Dini yaşam hakkındaki iyi monografilerin çoğu, konuyla ilgili kavrayışlarını, toplumun büyük kesimi bir yana, sosyal yaşamın diğer yönleri ile ilişkilendirmekten kaçınmaktadırlar. Bu, son nesiller boyunca, dine ilişkin sosyolojik araştırmaların sonuçlarının genel sosyoloji üzerinde herhangi bir etkisine neden rastlanmadığı konusuna bir ölçüde açıklık getirebilir. Din sosyologları bu durumdan üzüntü duymuşlardır. Son on yıldır, bu durumda bazı değişim işaretleri gözlenmektedir. Bir taraftan din, sosyal yaşamda, sosyologların görmezden gelemeyeceği kadar görünür bir konu haline gelmekte, diğer taraftan, din sosyologları teorik temellerinin daha çok farkına vararak, alanlarını çağdaş sosyolojik teori ile daha bir ilişki içerisinde yeniden tanımlamaya çalışmaktadırlar. Şimdi bu köprüyü kurmanın önündeki en büyük engel, muhtemelen, genel sosyolojinin, modern toplumsal yaşamın bir unsuru olarak dinin sürekli öneminin hala çok az farkında olmasıdır.



İslâm Felsefesinin Rolü*

Murad Wilfried HOFMANN

Çeviren: Zekeriyya Uludağ**

Önsöz

Allah(c.c.) ın “kullarını gördüğü”(Kur’an 35.45) bununla ilişkili olarak 55. Sure 27. ayette ifade edildiği gibi Allah’ın “vech”¹ sahibi olduğu, ifadele-riyle Müslümanların meşgul olduklarını kabul ediyoruz. Burada –onların bağlı oldukları- dört farklı ekole göre cevaplar düşünülebilir:

Müslümanların bir grubuna² göre genellikle Kur’an’ın bu ifadeleri tevilin *gerekliliğine* karşı (tevil edilmemesi gerektiği şeklinde) değerlendirilir. Bu durumda belki Hanbelî geleneği içinde bulunan Vahhabi okulunun temsilcileri ile meşgul olmak zorundayız.

Başka bir grup Müslüman, gerçi tevilin gerekliliğini değil fakat her halde bu ayetlerin güvenilir bir anlamının imkânını olumsuzlamaktadır. Onların arasında Eş’ari geleneği içinde yer alanlara rastlayabiliriz.

Üçüncü ve dördüncü gruptaki biz Müslümanlar için, problemli(müteşabih) Kur’an ayetlerinin şerh edilmesinin gerekli ve aynı zamanda imkân dâhilinde olduğu düşünülebilir. Elbette bu iki gruptan biri -mütezeninin modern bir temsilcisi- muhtemelen rasyonalist olabilir, diğeri -Gazali’nin yolunu takip eden- mistik bilgiye karşı sezgi yolunu tercih edebilir.

Bizim problemimizdeki cevaplar aşağıdaki gibi somut olabilir:

İlk gruptaki Müslüman, Allah’ın bizzat Kur’an’da şahitlik ettiği gibi O’nun bir yüze sahip olduğunu, tereddüt etmeksizin onaylayabilir.

* Bu çalışma, Murad Wilfried Hofmann; Zur Rolle der islamieschen Philosophie, IB Verlag Islamische Bibliothek Gemeinnützige Gesellschaft mbh, Köln, 1984 isimli çalışmasının çevirisidir (© Z. Uludağ).

** **Doç.Dr.**, Ondokuz Mayıs Ün. Samsun Eğitim Fakültesi.

1 “Ancak yüce ve cömert olan Rabbi’nin varlığı(vechi) bakidir”, Kur’an,55.27. M.W. Hoffman Ayette geçen **vech** kelimesini almanca **das Antlitz: sina, vecih, yüz, çehre** kelimeleri ile karşılamıştır.

2 Yazar burada, almanca cümle yapısı içinde “müslümanlardan biri” ifadesi ile düşüncelerini açıklamaktadır. Ancak diğer taraftan ekollerden söz etmektedir. Biz okulun mensuplarını düşünerek “müslümanlardan biri” ifadesi yerine grup kelimesini aldı.(Z.U.)

İkinci gruptaki Müslüman, –görmek işitmek, konuşmak gibi- bütün ifadelerin Allah’ın algılama gücü hakkında mecazi tabiat olduğunu ve bu ifadeleri anlaşılabilir yapabilmeye yönelik her denemenin sonuçsuz kalacağını tespit edecektir.

Üçüncü gruptaki ise, Allah’(c.c.)ın insani anlamda göze sahip olmadığını fakat nakledilen anlamda teşbih olarak, görmeye benzer şekilde görebildiğinden hareket edebilir.

Dördüncü gruptaki Müslüman ise, Allah’(c.c.) in gördüğüne bireysel olarak emin olduğuna fakat insanın bu içsel yaşantısını sözle ifade edemeyebildiğini söyleyebilir.

Bu hayali tarih cereyan etmiş olabilir. Dört Müslüman’dan biri gerçeği bilmezsizin felsefi bir okulun yani İslami düşünce yolunun temsilcisi olabilir. Gerçekte: Birçok Müslüman’ın böyle okul ve düşünce biçimlerine bağlılığı bilinçli olmadığı gibi; onlar İslam felsefesi tarihini en geniş anlamda tanımamaktadırlar. Bunun için Müslümanların felsefi fenomenlerle karşılaşmalarında dikkati çeken bir güvensizlik ve çok geniş ölçüde yanlış anlamalar dikkate çarpar.

Bundan dolayı bu kısa yazının amacı İslam’daki zihinsel geleneği anlaşılır kılmaktır. Bu aynı zamanda Müslümanların bütün dikkatlerini zihinsel gelenek üzerine toplamada bir vesile olan ve zengin çeşitlilikleriyle gurur duydukları noktada onların bilinçlerini keskinleştirmede teşviktir. Bu yazı şüphesiz sadece İslam düşünce tarihinde bugünkü bakış açısıyla önemli gelişme çizgilerini göstermeyi deneyecektir. Ancak doğrusu bu yazı İslam felsefesinin kısaltılmış tarihi olarak anlaşılmalıdır. Bu yazı, tarihin önemli temsilcilerinin (El-Razi, El-Maturudi, Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl gibi) niçin araştırılmadığını açıklayacaktır.

1. Peygamber Muhammed (a.s.)ın Rolü

İslam’ın peygamberi Muhammed (s.a.s.) akademik anlamda ne teolog ne de filozoftu. Beşer olarak insanlara doğru yolu bildiren Allah’ın peygamberlerinin bir devamı (ve aynı zamanda sonuncusu) olarak ilahi görevinin sınırları çizilmişti. (Kur’an,3/44, 7/158, 33/40). Ona, “O kitap(Kur’an), onda asla şüphe yoktur”(Kur’an 2/2), “Âlemlere uyarıcı olsun diye”(Kur’an,25/1), “Biz seni ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik”(Kur’an, 25/56) ayetleri vahy edilmiştir.

Eğer Muhammed (s.a.s.) gönderilmiş olduğu peygamberliğe düşünce açısından hazırlanmış olsaydı, aynı şekilde bilginin objesi olarak teorik bir sisteme yönelik çalışmayı deneseydi, akademik anlamda teolog veya filozof olabilirdi.

Bunu elbette, kendisinden önceki diğer peygamberler nasıl yapmadıysa kendisi de yapmak istemiyordu ve izinli de değildi. O ölçilik vazifesini şuurlu olarak açıklamasız ve hiçbir yorum yapmaksızın ulaştırmakla yetiniyordu. “De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben bana vahyolunandan başkasına uymam”(Kur’an, 10/15).

Bunun için Kur’an’ın tertibi açık bir delildir. Kur’an’ın birlik ve bütünlük içinde muhteva açısından tertip edilmediği bilinmektedir.

Peygamber Muhammed(s.a.s.)in davranışlarının ve veciz sözlerinin binlere ulaşan nakilleri de Kur'an'a ait ilmî-teorik teferruat olarak doğrudan yer almamıştır. Tamamen bunun karşısındadır! Eğer bir hadis somut bir gerçekliğe istinat etmiyorsa, aksine en yüksek soyut derecede genel tez olarak bildiriliyorsa, tamamıyla geleneğin saflığını kontrol etmede esas itibariyle neden vardır. Her halükârda toplanan hadis külliyatından ne teolojik ne kozmolojik sistem, ne de İslam dininin disiplin olarak geliştirilen felsefi dayanakları direkt olarak meydana çıkar. Muhammed(s.a.s.) bu tabii dinin tedris kürsüsü değil, aksine Allah'ın elçisi ve kulu olarak, devlet adamı, çiftçi, tüccar ve aile babası, hayatın içinden biri olarak yenilik yapmıştır.

2. Peygamberin Takipçilerinin Rolü

Bundan dolayı Peygamber Muhammed(s.a.s.)in arkadaşları ve onun direkt takipçileri de Hicretten sonra ilk yüzyıl civarında esas itibariyle filozof ve teolog olarak çalışmadıkları gerçeği hayrete düşürmemelidir. Hem felsefi okulların, hem de sufi hayatın dayandırıldığı Hasan el-Basri (21/642-110/728) gibi bilge insanların varlığı, bu tespitlerde hiçbir şey degistirmez. İslamî mirasın bilimsel desiri, peygamberin arkadaşlarının biyografileri ve hadislerin sistemleşmesi, tasnif edilmesi ve toplanması hem de İslam hukukunun düzenlenmesi ve toplanması çoğunlukla bu ilk yıllar içinde meydana geldi. Bu merhaleler için hem İmam Malik'in el-Muvatta'sı, İbn İshak/İbn Hişam'ın Peygamberin Biyografisi, hem de Sahih-i Buhari ve Sahih-i Müslim gibi büyük hadis külliyatları tipik örneklerdir. Buradaki niyet oluşturulan bilgi temelinde bilimsel düşüncenin özgürleşmesi değil, hırfet(zanaat) anlamında oluşturulan bilginin muhafazasına yöneliktir.

3. Kaynaksal Problemler

İslam'da ilk felsefi gelişmeler meydana geldiği dönemde -ilk müslüman "feylesof" olarak genellikle Ya'kub el-Kindi (Ö.873) kabul edilir- Bu dönemde Allah'ın varlığı, hayatın anlamı, (insanın Z.U)nereden geldiği ve nereye gittiği gibi felsefenin bütün kaynak soruları söz konusu olmadı. İlk İslam filozofları Kur'anî vahyin mevsukiyeti gibi aynı şekilde yüce olan Allah'ın varlığını çoğunlukla kabul ettiler. Eğer bizzat Allah kendisi için "O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır"(Kur'an, 6/101) şeklinde söylediyse, bu Kur'an'ın birçok yerinde görüldüğü şekliyle tabiat felsefesinin delillerinde olduğu gibi bu aynı şekilde inandırıcıdır. Allah, ilk nazil olan sayısız surede tabiat olayları üzerine yemin etmektedir (Mesela Kur'an sureleri, 85.86.89.90.91.92.93.95.103) ve bunlarla kendini dinlettirmiştir³.

İlk Müslüman filozofların gayretleri Allah'ın var olup olmadığı gerçeğine ait sorulara çok az şekilde yönelmiş iken, bilhassa O'nun sıfatları üzerine yapılmıştır. Eğer Kitabın sayısız kozmolojik mecazları genellikle rasyonel şe-

3 Bunun için krş. M. Rasul, Einiege Kurze Suren, Köln 1983,s.11

kilde çözülebilseydi, onların düşüncelerinin merkezinde Allah'ın sıfatları ve Kur'an'dan çıkarılabilen kâinat görüşü dururdu.

4. Mutezili Felsefe Okulları

Basra ve Bağdat'ta okullar Hasan el-Basrî'ye dayanan ve bu ekolden ayrılan ilk temsilcileri Amr İbn Ubeyd ve Vasil İbn Ata olan insanlar bu teşebbüsü üstlendiler. Onların hareketleri Mutezile olarak tanındı ve IX. yüzyılın ilk yarısında en yüksek noktasına ulaştı. Mutezilileri birbirine bağlayan unsur ortak bir doktrinden ziyade Kurandaki mecazi olanın çözümünde uygulanan akla dayanan (Kalam) ortak bir metottu

Bu, öncelikle insanî aklın Kur'an öğretisini inkâr etmediğini ortaya koyma denemesiyle başladı. Kısa sürede Mu'tezililer Kur'an'ın belirlediği bir tabiat felsefesi geliştirdiler.

Bütün varlığın akli olabileceği ve dolayısıyla da rasyonel bir bilgiyle ulaşılabileceği düşüncesi insanî taşkınlıktan kaynaklanan bu günahı işlemiştir. Allah'ın mutlak akıl olduğu ve böylece onun yaratıklarının da tanınabilir şekilde akıllı olmak zorunda olduğunu kabul eden İslâm skolâstikçileri, niçin kâinat bilmecesinin çözümünün mümkün olmadığını soruyorlardı.

Onlardan önceki Yunan filozofları, onlardan sonraki Alman ve ortaçağın Katolik nazariyeci skolâstikçileri gibi Mu'tezililer tarafından Kur'an vahyinin gittikçe artan bir şekilde üstünün örtülmesi ve insani mantığı, vahyedilmişin üstünde en üstün otorite olarak kabul etmeleri sonucu adeta akli teoloji postula edildi.

Mu'tezililer için Kur'an'da çifte değerliliğin mecazî olarak bildirilenleri ve karanlık olanın da görülebilir çelişkilerinin hazmedilmesi varsayımlarının tamamen karşısında; mecaz, çifte değer ve gizli hiçbir şey yoktur. Mantikî dedüksiyon yoluyla soyut kavramlarla şüphesi giderilemeyen, açık ve basit cevaplar verilemeyen hiçbir soru yoktur.

Bunu açıklamada aşağıdaki örnek yeterlidir:

Bazı insanlar tarafından, fazlasıyla insanî bir Allah tasavvurunun yapıldığını mu'tezililer endişeyle gözlemlemişlerdir. Allah'ın taziminin yani Allah'ın güçlü varlığının, antropomorfik olarak tarif edilen doksan dokuz özellik içinde kuşatılmış olması onlara göre yanlışlığı desteklemek ve himaye etmek olarak görülmektedir (Kur'an, 17/10, 59/24). Onlar Allah tasavvurunun doksan dokuz şahıs içinde kaybolabileceğinden korkuyorlardı.

Lakin Mutezile tevhidin müdafaası için öyle yüksek bir soyut düzeyde uygulamacı bir Tanrı tasavvurunu geliştirdiler ki, Tanrı kavramı neredeyse içi boşaltılmış, muhtevasız hale geldi. Bu anlayışta Tanrı ancak varlığın inkâr edilemez şartı, tarif edilemez bir şey, ancak negatif (olumsuz) ifadelerle (yani Tanrıya atfedilemeyecek edilmemesi gereken özelliklerle) tarif edilebilendir. İslâm'da böyle bir Allah tasavvuru genelde başarılı olamadı. Bu tasavvufun da Allah tasavvuru değildi; bunun için de zayıftı. Bu Soğuk düşüncenin bazı kırıntıları zaman zaman bugün de kendini göstermektedir.

Mutezililer, her ne kadar cezalandırırsa da; bir adil Tanrı'nın, bir merhamet edicinin var olduğu hakikatinden hareketle; Allah'ın sonsuz gücüne ve ezeli ilmine rağmen, insanın herhangi bir sınırlamaya tabi olmaksızın hür bir iradeye sahip olduğu sonucuna ulaştılar. Çünkü insan kendisinin sebep olmadığı, sorumlu olmadığı davranışlar için adil bir Allah tarafından cezalandırılabilir mi?

Kaderin ekstrem bir reddiyesinde Mutezile o kadar ileri gitti ki insanî "yaratma" dan söz etmeye başladı. Böylesine serbest bir iradeden söz eden çok sayıda Kur'an ifadesini Mu'tezililer basit bir şekilde unutarak tartıştılar (Bunun için Kur'an'ın şu ayetleri karşılaştırılabilir: 6/49, 125; 7/178, 186; 14/4; 17/97; 35/8, 11; 39/62)

Allah'ın saf bir ruh olabileceği yorumlarından Mu'tezililer, insanın cismanî olarak kıyamette yeniden dirilmesinin imkânsızlığı neticesini çıkardılar. Keza Kur'an'ın zaman içinde Allah tarafından yaratılmış olduğunun "mantiki" bir sonuç olduğuna kanaat getirdiler.

Sonunda onlar salt bir akıl yürütme gereğince deneysel olmayan araştırmalarını, dünyanın atomlara irca edilebileceği yani daha fazla bölünemeyen son birlik (zaman anlamında da) hipotezini geliştirdiler. (Bu atom öğretisi, yunanlı filozoflar Demokritos ve Epikür'deki benzer yorumları aşmaktadır.)

5. Mutezilenin Eleştirisi

Mutezililerin daha IX. yüzyıldaki sadece politik olarak motive edilmeyen takiplere maruz kaldıkları geriye bakışla anlaşılabilir.⁴ Sonunda onlar, Allah'ın aklı ile insani aklın ayrı şeyler olduğunu -kendilerinden önceki ve sonraki bazıları gibi- kabul ederek şeytanî bir faaliyeti beslediler. Onlar insana ait metafizik bilgi kabiliyetini tanıyıp kabul etmede haksız iddia ve taleplerinde Kur'an'ın 3.Sure 7.ayetinde tespit ettiği radikal ikazlara aldırış etmemişlerdir:

"Şana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşabih ayetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafından ve derler. (Bu inceliği) ancak akl-ı selim sahipleri düşünüp anlarlar".⁵

Müslüman cemaat (ümmet) içinde Kur'an'ın akıl destekli savunma deneşmesinin "bidat" olduğuna yönelik bir şüphe vardır. Eğer 3.sure 7.ayette "Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir" (Fakat Allah'tan başka hiç kimse gerçeği bilemez) anlamına geliyorsa, şüphesiz ki bu mu'tezile düşüncesinin sonucu

4 Hz. Ali taraftarları ve Ümeyye taraftarları arasındaki çatışmada Mutezililer tarafsız kalmıştı. Onlar bununla beraber Abbasilerin taraftarlarıydılar.

5 Bu ayetle ilgili olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan Kur'an-ı Kerim mealinde şu ifadelerde yer almaktadır: "Bazıları 've'r-rasihun' kelimesinin başındaki 'vav' harfini bağlaç kabul etmişlerdir ki, bu takdirde mana şöyle olmaktadır: "Hâlbuki onun tevilini ancak Allah ve ilimde yüksek payeye erişenler bilir." Bu anlayışa göre Kur'an'daki müteşabih ayetlerin manaları, zaman içinde ilmin gelişmesi ile çözülecektir(Z.U.).

olan yanlışlığın, onlara kendi metotlarıyla gösterilemediğini açıklamaktadır. Öncüllerin saçma olabileceği gibi her spekülasyon bununla beraber gerçeğe yaklaşabilir. Gerçi bu bir tesadüf olur, fakat keşke isabet etseydi. Mutezililerin yanlış öncüllerden yani insanî idrak ve mantığın metafizik gerçekler hakkındaki bilgiye yol gösterdiği kabulünden hareket ettikleri her halükârda açıktır.⁶

6. Eş'arilerin Bilgi Eleştirisi

Mutezile içindeki sistematik karşı reaksiyon onlardan biri olan Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (260/874–324/935) tarafından geliştirildi. O ve onun günümüze tadar belirleyici kalmış inanç anlayışı ve ekolü İslam felsefesinin tekrar Dinin hizmetçisi olmasını sağladı. Dahası; el-Eş'ari, yunan diyalektiğinin hâkimiyeti altındaki metafiziğin saçmalığını ispat etti.

Şüphesiz Eş'arî de, manevî muarızlarının düşünce yapılarından mesela mutezilenin problem tespitlerini ve onların bazı çözümlerini kabul ederek önemli ölçüde istifade etmek zorundaydı. Tipik şekilde mutezilenin kıyas metodunun yardımı ile vaktinde olmayan Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığına yönelik metafizik sorularla esaslî şekilde meşgul olmuştur. Şüphesiz ki bu karşı bir sonuca varabilmek için yapılmıştır.

Elbette el-Eş'ari, mutezilenin bilgi metotlarına radikal bir eleştiri geliştirdi. Bugün elbette radikal ve reformist şekilde kabul edilen bilgi eleştirisi sebebiyle el-Eş'ari, metafizik sahada duysal algı temelinde mantıklı düşünceye dayalı her bilgi imkânını reddediyor.

Eş'ari'ye göre Allah sadece insanın algı imkânı ile tanınmaz. Allah bizim için sadece tasavvur edilemez; O, insan için ilahî vahiy olmaksızın bilinemezdir de! İnsanî bilgi imkânının bu sınırlılığından el-Eş'ari için Kur'an'da mecazları -yani kozmolojiyi de- rasyonelleştirmenin tabiatıyla yasak olduğu meydana çıkar.

El-Eş'ari, özde bu agnostik tutumu, insanî aklın metafiziksel kabiliyetinin karşısında makul olan bu şüpheyi radikal bir şekilde ileriye götürdü. Yine o, kozalite kanunlarının ispat edilebilirliğini yalanladı:

Allah, ona göre kesinlikle tabiat kanunlarının boyunduruğu altına girmeyen kozalite ilişkilerinin de üstündedir. Bizim tarafımızdan kurallılık olarak tasavvur edilen ne varsa, ona göre sadece "Allah tarafından verilmiş alışkanlıklar" olarak kavranılabilir. Bu alışkanlık dünyayı daimi olarak varlıkların ortaya çıkışı yoluyla yani mekân ve zamanda mütemediyen yenilenen bir mucize olarak yaratmaktadır. Bu dünya el-Eş'ari için Allah'ın irade ve tasavvurundan başka bir şey değildir.

Eş'ari'ye, günah ve kader arasında aykırılığın mistikliğine ait paradokslara karşı da müdafaaya koyulmaktadır. Eş'ariye'ye göre hür irade ve aynı şekilde adil olan Allah'ın her şeyi ihata eden gücü mantiki olarak çözülemez.

6 Bunun için krş. Murad W. Hofmann, Ein philosophischer Weg zum Islam, 2. Auflage, Köln 1983, II, 1-4.

İnsan bu görülen aykırılıkla birinde veya diğerinde aşırılığa kaçmaksızın yüzeysel anlamda yaşamak zorundadır. Eğer O isterse cezalandırır, eğer O isterse mükâfatlandırır ve eğer O isterse doğru yola sevk eder ve doğru yoldan saptırır. O, rahman ve rahimdir. (Kur'an, 1/3, 2/212, 3/26)

El-Eş'ari ve onun öğretisi felsefenin menfililiğine rağmen hâkimiyetini 3.sure 7.ayetle temelde ve tamamen mutabakat içinde şu meşhur cümlesinde ortaya koymaktadır: Karşılaştırma yapmaksızın ve araştırmaksızın iman geçerli olmalıdır.

El-Eş'ari bununla beraber her Müslüman'ın bugüne kadar karşılaşmak zorunda olduğu entelektüel bir huşu ile beyannamesini ilan etmiştir.

7. Spekülatif Felsefenin Sonunun Başlangıcı

Formel olarak İslam Felsefesi iktidarsızlık ve bilgisizlikten kaynaklanan bu sistematik kabullerle bile daha o zaman en yüksek noktasına ulaşmıştı. Bununla beraber. İslam felsefesi, felsefede daha o yüzyıl içerisinde diğer geri kalan dünyanın (Batı) önünde yer almıştı.

-İfade edilen kozalite kanunlarının ispat edilemezliği Batı dünyasında XVI-II. yüzyılda David Hume tarafından tanındı.

-Ancak Kant el-Eş'arinin radikalliğinde bir bilgi eleştirisine tekrar cesaret edebilmiştir, ama ondaki kesinlikle değil.

- Sonra Friedrich Hegel ve Arthur Schopenhauer dünyayı yeniden el-Eş'ari'nin daimi olarak terakkiye yönelik kavraması olarak anladığı gibi anladılar.

- El-Eş'ari gibi Ludwig Wittgenstein ve Fritz Mauthner gibi radikal dil eleştirmenleri bin yıl sonra tamamen zihne dayalı olan insani bilgi kabiliyetini reddettiler. El-Eş'ari Kur'an'ın alegorik ifadelerinin yorumundan korkarak modern lengüistik bilgi eleştirisini yani çağdaş analitik felsefenin tutumunu daha önce kabul etmiştir.

- Ludwig Wittgenstein XX. yüzyılda felsefenin sonunun geldiğine inanıyordu. Benzer bir görüşle, İslam felsefesi yüzyıllar öncesinden spekülatif olarak felsefe yapmayı bitirmişti.

8. İslami Yüksek Skolâstik

Şüphesiz Allah'ın varlığını delillendirmeye yönelik yoğun araştırmalar ortalama XI. yüzyıla kadar geri götürülebilir. Çünkü yukarıda zikredildiği gibi İslam felsefesinin problem tespiti Mutezile ve el-Eş'ari'ye zamanında "olup olmamak" ile değil aksine Allah'ın sadece "nasıl" olduğu ile meşgul olmuştu. El Eş'ari'nin bu bakımdan İslam felsefesini tamamladığı geçerlidir.

El-Eş'ari'nin arkasından giderek bu görevi üstlenen, onun zamanının büyük zihniyeti Ebu Hamid el-Gazali (450/1058-505/1111) ve yorumlamada mutezilenin yolundan giden diğer bir deha İbn Sina (370/980-428/1037) dir.

"Üst-İslam"ın, İslam kültürünün klasik devrinin en parlak zamanının bu ve diğer insanların zihnî teşebbüsleri dramatikti. Allah'ın var olduğu ve O'nun Kur'an'da açıkladığı gibi şimdiye kadar kesintiye uğramaksızın muhafaza altına alınmıştır. Kutsal kitap bizzat kendisini tasdik eden mucize olarak geçerlidir.

El-Farabi (ö.950), el-Gazali, İbn Sina ve İbn Rüşd (ö.1198) gibi parlak kafalar tamamıyla şimdikiye kadar elde edilen bilginin temellerine ait bir araştırmada söz konusudurlar.

İbn Sina, Aristoteles felsefesinin virtüöz bir tanıyanı olarak fikrî bir çağı başlatmıştır. O, bu yolda sadece kabul eden değil, aksine eleştirel bir şekilde ileriye götürendir de. İbn Sina, Allah'ın varlığını gerçek olarak telakki edilen kavramlardan hareketle mantıki dedüksiyonun kullanılması yoluyla ispatlamıştır. Ona göre, Allah ilk tabiat; bölünemeyen ve bu suretle en yüksek derecede potansiyellik içinde basit; kendisi yaratmayan ilk müsebbip; düşünce itibarıyla zorunlu olandır.

Yine ona göre Allah dünyada mündemictir. Bundan dolayı Allah gibi dünya da ne başlangıç ne de sondur. İnsan ise, manevi ve maddi bir ruha sahiptir; sadece birincisi yani manevi olanı ölümden sonra tekrar dirilme esnasında hazır bulunacaktır. Dirilmenin olup olmadığı bunun yanında inanma konusu ve felsefi olup olmadığı ispat edilemez.

İbn Sina irade hürriyeti problemini mütenahî bir ceza ile ortaya koyarak çözümler. Ebedî cehennem ateşi Allah'ın zorunlu sıfatları ile birleştirilemeyebilir. Çünkü Allah kesinlikle intikam alan değildir. "Çözülme" kader problemi bununla beraber şüphesiz ki onun reddi yani sorunun öneminin inkârı yoluyla olur.

Peygamberlik, İbn Sina'ya göre metafizik olarak yetenekli insanlara nasip olur. Elbette çok az insan peygamberlik bilgisinin mükemmel gerçeğini taşıyan bir durumdadır. Bundan dolayı kendileri için peygamberlik bilgisinin mükemmel bir parçasını sır olarak saklarlar.

Sonunda, İbn Sina'nın -ondan önce Mu'tezile de olduğu gibi- temelsiz ve yersiz spekülâtif dil oyunlarına vardığı düşünce sonuçlarına olan bu kısa işaret bunları anlaşılabilir hale getirebilir. İbn Sina'nın "ruh", "intikam" ve "tabiat" gibi kavramları kullandığı, onları metafizikî gerçeklik olarak değil insanî yaratma olarak karşıladığını farz ettiği açık değildir. Diğer bir ifadeyle; İbn Sina metafizik tespitlerde kesin bilgi ile anlamlı olan birkaç öncülle formüle edilemediğini farz etmiyordu. Bundan dolayı İbn Sina -Aristoteles, Plato, Aquinalı Thomas ve bugün diğer birçokları gibi sadece enteresan bir okumadır. Bizim bugünkü felsefi ufukumuz için önemsiz garabettir, büyük yanılgıdır, camdaki oyundur.

9. Mistisizm yoluyla Felsefenin Yenilmesi

Bu yüksek seviyede ıslah edilmiş İslam skolâstığı değil aksine İslamî mistisizmi, İslam'da önemli olanın Allah'ın bilgisi olduğuna teşvik eden İslam mistisizmidir. Elbette bu, gerçeği araştıranların saplanıp kaldığı bütün harabelerin kesin olarak önceden yıkımına muhtaçtır.

Spekülâtif İslam felsefesinin kesin galibi, onu yerle bir eden büyük usta Ebu Hâmid el-Gazalîdir. O, bugün 850 yıllık bir zaman diliminde hakıyla, İslam kültürünü meydana getiren büyük zihin olarak belirlenir.

Zamanındaki bütün bilgi sahalarında hüküm süren Gazalî'nin hayatı ve eserleri ile maziye bir bakışta yüce bir ışığa doğru seyahat eden bir münzevî

gibi onun öğretisinin uzun periyotlarına yükselen çok amaçlı bir değişim ortaya konulabilir.

Çok verimli geçen hayatının ve arayışlarının sonunda Gazalî, anlaşılır sadelikte olan “İkrâr ve itiraf” (el-Munkız ü min ed-Dalâl) isimli eserini yazdı. Fakat öyle bir risale ki, onun içerisinde matematiğin bilgi potansiyeline, mantık, hukuk usulü, teoloji ve felsefeye yönelik yok edici eleştiriler ortaya koymuştur⁷. İsimlendirilmiş bütün akademik disiplinler Gazalî’ye göre emin olmayan temeller üzerine kurulmuştur. Matematik sadece kendisiyle, kendi dairesiyle (Zirkelschlüsse) ispatlanan sonuçlar verir. Eğer öncülleri doğru değilse mantık, değersizdir. Dinî öncüller, iman önceden iman edilme üzerine inşa edildiği için doğru olmayabilir. Şayet din gerçeği felsefi akıldan çıkarılırsa, insan ruhu kaçınılması mümkün olmayan yanılğı içine düşer. Çünkü onun bütün metafizik bilgisi, tahkik edilemeyen kavramlar ve delillendirilemeyen faraziyelerden ortaya çıkar. Yetmiş sayfada Gazalî, adım adım manevi dünyasını özetler ve bunun yanında tabiat üstü bilgiye yönelik, mistisizm yolunda kazanılan kalbî bilgi dışında her metodu hırpalalar.

Onun çağı; bu zeki kafanın İslam ilimlerinin ve hukukunun profesörü ve Aristoteles’ten beri varolan bütün felsefi sistemlerin taniyanı olduğu aynı zamanda, bu akıllı insanın saf bir sufi olması gerektiğine asla inanmamıştı⁸.

Elbette Gazalî, sadece bu yolda kişisel güveni bulduğunu inkâr etmiyordu. Bu yol ise; Allah vardır, ikincisi; kendisine vahyedilmiş olan Muhammed (s.a.s.) in yardımı üçüncüsü ise; sonunda adaletin gerçekleşeceği meselesidir.

Eğer Gazalî, “ben çözümlerimdeki delile ve akıl yürütmelerime değil aksine Allah’ın kalbime üflediği ışığa borçluyum” deseydi “İkrâr” (El-Munkız ü min ed-Dalâl) ında kalbî bilginin ortaya çıkış aşaması iki mertebede anlaşılırdı.

Ve eğer o: “Bu üç temel inanç prensibini sadece belirli deliller yoluyla değil aksine anlatılması mümkün olmayan, delillendirmeler, şartlar ve ilk sebeplerin zinciri yoluyla uğraşarak bulduğunu tespit etseydi, bunu teyit eder boyun eğdirm”⁹ demektedir.

7 Kaynak olarak ortaçağda “Destructio philosophorum” diye isimlendirilen) Gazalinin eseri “Tehafütü’l-Felasife”de felsefe ile kararlaştırılmış bir hesaplaşma görülür. Elbette Gazalî bu hesaplaşmada Aristotelesçi metoda daima sadık kalır. Allah, ruh ve dünya hakkındaki filozofların öncüllerinin -çoğunlukla İbn Sina’nın- yorumlarında delillendirilemediğini ortaya koyarak son olarak korkusuz bir şekilde zihni düello gibi aynı şekilde mükemmel bir metotla özellikle İbn Rüşd’e karşı bir hesaplaşma çağrısı yapması şaşırtıcı değildir. Ortaçağda “Destructio destructionis” diye isimlendirilen Tehafütü’t-Tehafüt) buna örnektir. Gazalî onları metot bakımından da arkada bıraktığı zaman spekülâtif-skolastik felsefeyi gerçek iflasa götürmüştür.

8 Batılı filozoflardan çoğunlukla nazar-ı itibara alınmayan Meister Eckhard ve Nicola Cousin mistisizme meyilli veya onu kavramış Parmanides, Sokrates ve Plotin’den Descartes, Pascal ve Spinoza üzerinden Volter(!) Rousseau, Kant Schelling, Kierkegard, Heidegger ve hatta Wittgenstein’a kadar kaç tanesi öyle kolay unutulur. Gazalinin metafiziği prensipte reddettiği gibi onlar bu anlamda mistik idi.

9 Bunun için krş. Ludwig Wittgenstein’in tespitleri onun Tractatus logicophilosophicus’unda 6.522: “Şüphesiz tarif edilemeyen vardır. Bu mistisizmde görülür.”

Burada kötü bir yanlış uyanmaksızın, insanî dilde akıl almayan saf bir izleyici olarak Allah'ı talep eden suffinin görüşü söz konusudur. Cezbe yoluyla murakabeyi isteyen mistik görüş, peygamberliğin ilk mertebesini tasavvur etmektedir. Fakat buna ancak sağlıklı yol gösteren sufi ulaşabilir.

Gazalî, batınî yolunun iddialarını zihnin sahasının ötesindeki gerçeğin bilgisine yani içe-bakışın bilgisine doğru adım adım giderken yanlış anlamalara maruz kalabileceğinin farkındaydı. O, bazen bir Müslüman'ın sufi olmaksızın kendisini sufi olarak ilan edebileceğini (imtiyaz isteyebileceğini) tahmin etmişti. Elbette Gazalî şarlatan mistiklerin metotları ile gerçek sufileri ayırt etmeyi ve böyle bir yol için kabiliyetli olmayı iddia etmiştir. Bunun için onun metodu, -Muhammed'in peygamberliğinin mistik şekilde tasdikini açıklayan-sufizme, İslam'a uygun bir teori olma özelliği bahşeder (Şüphesiz burada Gazalî'nin sufilığı "Gazalîya" şeklinde okulun karakterini benimsediği burada ortaya çıkmayabilir).

10. Metafizikten Kaçış

Bu suretle, İslam Felsefesi Eş'ari olan Gazalî vasıtasıyla tamamlanmış ve aynı zamanda aşılmıştır.

O zamandan beri her İslam filozofu aynı zamanda İslam mistiğidir.

Bu yorumları bazı Müslümanlar şaşkırtıcı, bazıları düşündürücü bulabilir. Çünkü İslam mistisizmi de ifrat ve taşkınlıklarıyla taassubun değer kazandığı (panteistik coşkuya ve inanç ayrılıklarına kadar uzanan) bir alan oldu. Buna rağmen gerçekleşenin tespiti doğrudur. O, rasyonel olmayan gerçek bilginin süreci hakkında kaynak olan ayetin ifade ettiği ile uyum içindedir. "...Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir" (Kur'an 24:36).

Allah ve O'nun peygamberinin mistik-sezgisel kesinliği -akıl ile ifade edilemeyen fakat bilgi olarak da kavranılması mümkün görünmeyen beceriksiz bir tecrübe olmadığı(ortaya çıkan) - Gazalî'den beri entelektüel Müslümanların da karakteristiğidir.

İslam'ın tarihsel inancı bu temele dayanır. O metafizik bir garantiye sahip olmadığı için, bu geleneksel inanç primitif değildir. Onun tanınmadığını o bildiği için entelektüel Müslüman çoğunlukla inancının felsefi temelinden şurlu olarak kaçınır. Entelektüel Müslüman metafizikten kaçındır¹⁰.

10 Murad W. Hofmann, İslam kültür ve medeniyet dünyası içerisinde entelektüel bir bakış ile İslam inancını sağlam, güvenilir temellere oturtabilmek bakımından kendi bakış açısı ile bir araştırma yapmıştır. Yapmış olduğu bu çalışmayı, ilgili konu ve kavramlarda Batı düşünce temsilcileri ile de karşılaştırmıştır. Sonunda varmış olduğu kanaat elbette kendi bakış açısını dile getirmektedir. Kaldık ki böyle bir kabulün İslam dünyası ve kültür çevrelerinde taraftarları olduğu da bilinmektedir. Ancak hemen şunu belirtelim ki İslam'ı hayatının belli bir döneminden sonra kendisi için din olarak seçenler ya ifrat ya da tefrit noktasında bulunmuşlardır. Hâlbuki İslam sürekli olarak orta yolu tercih etmiş ve teklif etmiştir. Diğer taraftan İslam düşünce dünyasına da katkı yapmaktadır. Tarihi süreç

Konu ile İlgili Kur'an Ayetleri:¹¹

- 6:59 Gaybın anahtarları O'nun katındadır.
 10:20 Gaybı bilmek Allah'a mahsustur.
 10:36 Onları çoğu zanna uyarlar; gerçekte ise zan, hakikat karşısın- da bir şey ifadeetmez.
 10:39 Onlar, ilmını kavrayamadıkları ve henüz yorumu da kendilerine bildirilmemiş olan şeyi yalanladılar...
 11:123 Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir(Aynı şekilde bk.16:77).
 29:43 Biz bu misalleri insanlara veriyoruz, onları ancak bilenler anlayabilir.
 42:10 Ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyde hüküm vermek, Allah' a aittir.
 43:82,83 Göklerin ve yerin Rabbi, arş'ın Rabbi, onların vasıflandırmalarından münezzehtir. Bırak onları, kendilerine söz verilen güne kavuşana kadar, dalsınlar oynasınlar(Aynı şekilde bk.70:42).
 45:24 "Hayat, ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Ölürüz ve yaşarız; bizi ancak zamanın geçişi yokluğa sürükler" derler. Onların bu hususta bir bilgisi yoktur, sadece böyle sanırlar.
 51:10-12 Yalancılığı itiyad edinenlerin, bilgisizliğe saplanıp kalanların canları cıksın!İşlerin karşılık göreceği gününün zamanını sorarlar.
 52:35,36 ...yoksa yaratılanlar kendileri midir? Yoksa gökleri ve yeri kendileri mi?
 Yaratılır?
 52:41 Veya görülmeyeni bilmek kendilerine aittir de onlar mı yazıyorlar?
 53:35 Görülmeyenin ilmi yanında da o mu görüyor?
 87:7 Doğrusu açığı da gizliyi de bilen O'dur.

Sünnet'ten Seçilmiş Önemli Rivayetler:

- Su'ban(r) Ümmetimden bir grup insan sürekli olarak hak yol üzere kaldılar ve karşı gelenler üzerine muzaffer oldular(Müslim, Sahih, DCCCVI. 4715-4722).
 Ibn Ömer(r) Şayet bir kımse kardeşini kâfir olarak isimlendirirse, onların durumuna düşer. (Müslim, Sahih, XXVII, 116)

İçerisinde İslam'da felsefenin gerekli olup olmadığı hatta olup olmadığı zaman zaman tartışılmış ve bazı mahfillerde hala tartışılmaktadır. Öznel bir bakış açısını belirtmekle birlikte düşünce dünyamıza katkı yapacağını umuyoruz. İslam düşünce tarihi ile meşgul olan yeni akademik çevrelerin ve bu çerçevenin dışında kalanların henüz söylenmedik sözlerinin var olduğunu düşünüyoruz.

11 Yazar tarafından seçilen Kur'an ayetlerinin mealleri Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı(Meal), Ankara,1980 den alınmıştır.

Abdullah ibn

Ömer(r) Sizden önceki insanlar kitap hakkında kavgaları yüzünden yok oldular(Müslim, Sahih, MCII, 6444)
Çok ince hesap yapanlar yok oldular. Peygamber(a.s.) bunu üç kere tekrarladı.(Müslim, Sahih, MCXII, 6450)

Ebu Muhammed

El-Hasan(r) Şüpheden kurtulun ve ve şüpheden uyanın(El-Tirmizi ve El-Nesei, Nevevi'den rivayet ettiler, Kırk Hadis, çeviren A. Von Denffner, London 1979, s.42)

Aişe(r) Eğer bir kimse Muhammed(a.s.)ın Allah'ı gördüğünü söylerse yalan söylüyordur. Çünkü Allah(c.c) "bakanlar O'nu görmez" (Kur'an 6:103)
(Buhari, Sahih, XCII, 477)

Allah'ın nezdinde, sizin aranızda O'nu en iyi bilen benim ve O'ndan en çok korkan da benim.(Müslim, Sahih, CMLXXXI-II,5814)

Ebu Zer(r) Ben Allah'ın peygamberine(a.s.) sordum: "Allah'ı gördün mü?"
"O, Allah bir nurdur, O'nu nasıl görebilirim?" diye cevap verdi. (Müslim, Sahih, LXXIX, 341)

Malik ibn

Enes(r) Adil bir insanın en iyi rüyası peygamberliğin 46.cüzüdür.
(Malik ibn Enes, El-Muvatta, 52.1.1, bunu karş. Buhari, Sahih LXXXVII, 112,116-118)

Kitap Tanıtımı

Türkiye Yezidiler Bibliyografyası: Yazılı Metinlerde Dini-Sosyal Bir Grubun Serüveni
Dr. Ahmet TAŞĞIN
Aziz Andaç Yayınları, Nisan 2005, 218 s.

Türkiye tarihinde birlikte yaşayan farklı inançlardan birisi de Yezidilerdir. Ülkemizde Urfa, Mardin ve biraz da Diyarbakır'da, Irak, Avrupa ve Amerika ülkelerinde yaşayan Yezidilerle ilgili günümüze kadar bir çok eser yazılıp çizilmiştir. Türkiye'de yapılan çalışmaları kendisine konu edinmiş son çalışma da elimizdeki bu eserdir.

Kitabı elimize aldığımızda fiziki görünümü haricinde zihnimizi meşgul eden en belirgin tarafı ismidir. Eserin isminde "YEZİDİLER" şeklindeki üst başlık belirginlik kazanmıştır. Burada eserin Yezidi halkını tanıttığına dair bir fikir vermektedir. Fakat iç kapağı okuduğumuzda "Türkiye Yezidiler Bibliyografyası" başlığından eserin bibliyografik bir çalışma olduğu görülmektedir. Ancak bir alt başlık daha bulunmaktadır ki "Yazılı Metinlerde Dini-Sosyal Bir Grubun Serüveni" alt isim olarak yer almaktadır. Burada eserin problematik bir kaygı ile kaleme alındığı fikri oluşmaktadır. Bu uzun isimlendirmede Türkiye'de Yezidiler hakkında yapılmış çalışmaların bir değerlendirilmesi yapılırken Yezidilerin de tarihsel süreç içerisinde dışardan görünümle ri dini-sosyal bir grup olarak ortaya konulduğu fikri uyandırmaktadır.

Eserin isminden yola çıkarak iki temel noktaya değinilebilir: birincisi bibliyografik bir çalışma olmasıdır. İkinci nokta ise dini-sosyal bir grubun yazılı metinler üzerinden incelenmesidir.

Bibliyografik eserlerin oluşması kolay gibi gözükmesine karşın uzun süren bir uğraş ve dikkati gerektirmektedir. Çünkü çalışma bir konu ile sınırlandırılırken aynı zamanda bibliyografik malzemeyle de sınırlandırılabilir. Bu durum çalışmanın boyutuna bağlı gibi gözükmektedir. Ancak bibliyografik çalışmalarda sınırlandırılan alanın tamamına ulaşma amaçlanmaktadır. Bu da uzun süre uğraşı ve dikkati gerektirmektedir. Şüphesiz gözden kaçan ya da ulaşılamayan malzemeler olacaktır. Bibliyografik çalışmaların amaçlarıyla ilgili eserlerin tamamını okuyucuların-araştırmacıların önüne koymaktır. Yani başkalarına hizmeti hedeflemektedir. Bu durum konuyla ilgili araştırmacıların kaynaklara kolay ulaşmasını sağlarken aynı zamanda çalışmaların boyutunu göstermede de yardımcı olacaktır. Bilimsel araştırmalarda

konuyla ilgili kaynaklar hakkında fikir edinme en önemli adımlardan birisidir. Bu nedenle bibliyografik çalışmalar bu adımın iyi bir yardımcısıdır. Elimizdeki eser geçmişten günümüze Yezidilerle ilgili Türkiye’de yapılmış tüm çalışmaları hedeflemiştir.

Bu yönüyle eser dini-sosyal bir grubun yazılı metinler üzerinden incelenmesini hedeflerken de hem başka araştırmacılara hem de kendisine yardımcı olmaktadır. Yazılı metinler üzerinden ortaya konan bu eserde Yezidilere bakışın hedeflendiği anlaşılmaktadır. Sonuç bölümündeki yazarın: “Türkiye Yezidiler Bibliyografyası, dini-sosyal grupları konu alan yazılı metinlerin yaklaşım, içerik ve yöntemini ele almaktadır.” sözü bu düşüncemizi ifade etmektedir.

Yezidilerin Türkiye’de farklı dini-sosyal topluluklarla birlikte öteden beri yaşadıklarını düşünürsek geçmişten günümüze birlikte oldukları diğer toplulukların ya da bizzat kendilerinin Yezidilere nasıl baktıkları, onları nasıl değerlendirdikleri büyük bir önem arz etmektedir. Bu birlikte yaşamının geleceği açısından çok önemlidir. Çünkü insanların birbirlerini nasıl anladıkları, tanıyıp tanımadıkları, ilişkilerin biçimlenmesi ve geleceğe yol açması bakımından değerlidir. Bunun için de geçmişte ve günümüzde birbirlerini nasıl anladıkları, tanımladıklarını ortaya koymak ve anlamaya çalışmak gereklidir şüphesiz. Bu nedenle elimizdeki eserin bu problematik noktalara ışık tutacağı, yardımcı olacağı muhakkaktır.

Kitap iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısım “Giriş” başlığı altında ele alınmıştır. İkinci kısım ise “Türkiye Yezidiler Bibliyografyası” başlığı altında ortaya konulmuştur.

Eserin “Giriş” kısmı, dört bölüm ve “Sonuç ve Değerlendirme” den oluşmaktadır. Bu kısımda Yezidiler tanıtılırken dini-sosyal bir grup olarak incelenmiştir. Giriş kısmının ilk bölümü “Cemaat-Cemiyet ve Dini-Sosyal Gruplar” başlığını taşımaktadır. Cemaat ve cemiyet terimlerinin Osmanlı’dan günümüze kavramsal anlamları ve yeni anlam kazanımları üzerinde durularak Yezidilerin yazılı metinler üzerinden nasıl değerlendirildiği, bu çalışmalardaki yaklaşım biçimi ortaya konulmuştur.

Yazar giriş kısmının ikinci bölümünü “Dini-Sosyal Gruplar ve Alan Araştırmaları” başlığı altında ortaya koymuştur. Dini-sosyal bir grup olarak Yezidilere bakışın değerlendirilmesinin yapılacağı sonraki bölümlere metodik çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır bu bölümde. Bir topluluğu anlamamanın en önemli araştırma yöntemlerinden birisi de şüphesiz alan araştırmalarıdır. Yazar bu konuyla ilgili bir bölüm açarken alan araştırmalarından yararlandığını da ortaya koymuştur.

Bu bilgiler doğrultusunda giriş kısmının üçüncü bölümünde “Yezidiler ve Yezidilik” başlığı altında kısaca Yezidilerin inanç ve ibadetlerini, Yezidilerde sosyal tabakalaşmayı, Yezidi kurumlarını, Yezidilerin yaşadıkları yerler ve nüfuslarını ve Yezidi diasporasını Türkiye, Irak ve Almanya’daki gözlemlerinden de faydalanarak ortaya koymuştur. Teorik çerçeveyi oluşturmuş olduğu bu üç bölümden sonra “Türkiye’de Yazılı Metinlerde Yezidiler” başlığı altında Türkiye’de geçmişten günümüze Yezidilerin anlaşılış biçimini değerlendirmiştir.

Giriş kısmının “Sonuç ve Değerlendirme” bölümünde ulaşılan sonuçlar ve önerilere yer verilmiştir. Sonuç olarak Türkiye’de yapılan çalışmaların yöntem sorunlarına ışık tutulmuştur. Yezidilerle ilgili araştırmalarda da yine aynı şekilde merkez-çevre, sünni-gayrisünni ikileminde geleneksel bir yaklaşımın modern dönemde de uygulanmaya devam ettiği, alan araştırmalarına yer verilmediği sonucuna ulaşılmıştır.

Burada ortaya konan, tartışmaya açılan metod sorununun Türkiye araştırmalarının genel sorunu olduğu kanaatindeyim. Bu nedenle bu araştırmanın bir bibliyografik çalışmanın ötesinde bibliyografik malzemelerden hareketle metod ve yaklaşım problematiği üzerine bina edilmiş bir çalışma olduğunu söyleyebilirim.

Kendi yaşam biçimleri ve algılayışlarıyla ayrı bir dünya oluşturan Yezidiler gibi farklı dini-sosyal grupları oldukları, yani kendilerini tanımladıkları gibi algılamamanın, anlamamanın yolu hiç şüphesiz araştırmacının kendi inanç, anlayış ve yaşam biçiminden hareketle yapılan değerlendirmeleri bırakmasını gerekli kılmaktadır. Bu da araştırmaların gerçeğe, yaşanana, olup bitene daha fazla yaklaşmayı ve geleceği bunlarla şekillendirmeyi sağlayacağı muhakkaktır. Bu nedenle ağızlarına almadıkları bir kelime ile “Şeytana Tapanlar” şeklinde tanımlanan bu insanların yanlış anlaşılması problemi bir şeytan problemi değildir.

Giriş kısmının sonunda yazar kendi çalışmasının “Kaynaklar”ına yer vermiştir.

Eserin ikinci kısmında “Türkiye Yezidiler Bibliyografyası” beş bölümde ortaya konmuştur. “Anonim Çalışmalar” bu bölümlerin ilkidir. Bu bölümde 34 adet anonim çalışma içerikleriyle beraber incelenmiş ve tanıtılmıştır.

İkinci bölüm “Makaleler” başlığı altında ortaya konmuştur. 111 makale tespit edilmiş ve künyeleriyle beraber içerikleri hakkında bilgi verilmiştir.

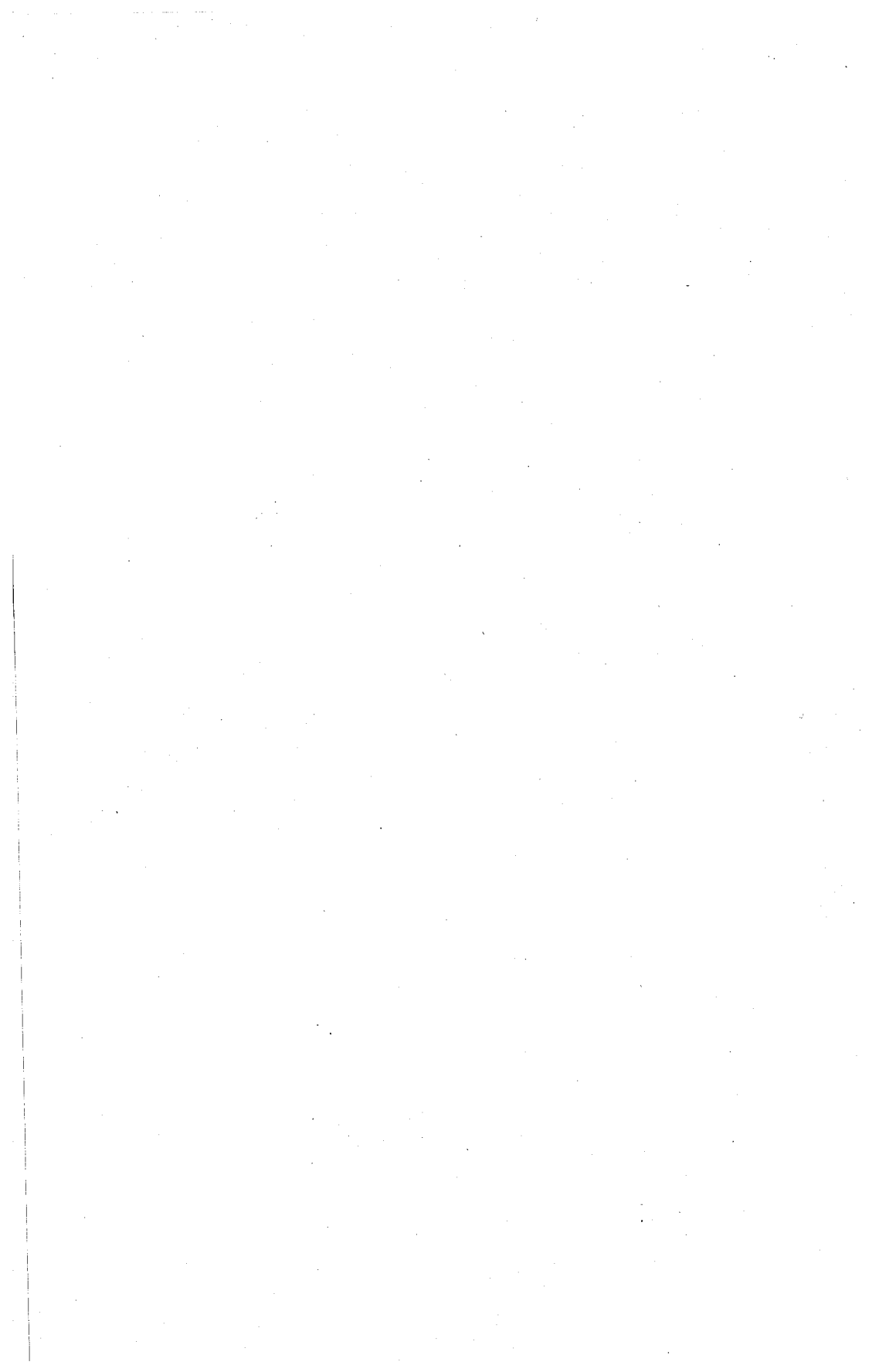
Üçüncü bölümde Türkiye’de Yezidilerle ilgili yapılmış “Tezler”e yer verilmiştir. Lisans, yüksens lisans ve doktora tezlerinden oluşan bu bölümde 50 çalışma değerlendirilmiş ve içerikleri hakkında bilgi verilmiştir.

Dördüncü bölümde ise Yezidiler hakkında yapılmış müstakil eserler ve bilgi verilmiş genel çalışmalardan oluşan “Kitaplar” a yer verilmiştir. 70 kitabın Yezidilerle ilgili bölümlerinin değerlendirilmesi yapılmıştır.

Son bölümde ise “Çeviriler” başlığı altında 37 ayrı esere yer verilmiştir. Bu bölümde konuyla ilgili müstakil kitaplar, ansiklopedi maddeleri, makaleler vb. hepsi beraber; aynı başlık altında değerlendirilmiş ve içerikleri hakkında bilgiler verilmiştir.

Sonuç olarak 302 ayrı çalışmayı değerlendiren yazar tüm çalışmaların içerikleri hakkında bilgi vererek araştırmacılara ışık tutmuştur.

Yusuf GÖKALP



Religious Studies

TRI-ANNUAL ACADEMIC REVIEW

Vol. 8 • Num: 23
September - December 2005
ISSN 1301-966-X

RS