

İÇİNDEKİLER

ŞEYHİ VE HADİS-İ ERBAİN TERCÜMESİ Prof. Dr. Sadık CİHAN	5
TEKNOLOJİK GELİŞMELER VE İSLÂM AHLÂKI Prof. Dr. Hüseyin PEKER	29
SÜLEYMANCILIK Prof. Dr. Ahmet TURAN	35
EMEVÎLERDE KARA ORDUSU TEŞKİLÂTI Prof. Dr. Mustafa Zeki TERZİ	41
OSMANLILARDA DOĞAL KAYNAKLARI KORUMA VE SAHİP ÇIKMA ÇABALARINDAN BİRİ: SÜLÜK TOPLAMANIN DENETİMİ Doç.Dr. Osman ZÜMRÜT	89
KUR'AN, PEYGAMBER VE GELİŞEN İSLÂM TOPLUMU Doç. Dr. İsa DOĞAN	99
GNOSTİK MITOLOJİDE DÜŞÜŞ MOTİFİ VE DEMİURG DÜŞÜNCESİ Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ	121
ARKONLARIN TABİATI ÜZERİNE Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ	167
DİNÎ VE AHLÂKİ BİLGİ, BECERİ VE TUTUM ÖĞRETİMİNİN ETKİLİ YOLLARI Yrd.Doç.Dr.Mevlüt KAYA Aşkın ASAN	179
AİLEDE ANNE-BABA TUTUMLARININ ÇOCUĞUN KİŞİLİK VE BENLİK GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ Yrd.Doç.Dr. Mevlüt KAYA	193
SAMSUN'DAKİ MEZARLIKLAR VE KÖKÇÜOĞLU MEZARLIĞINDAKİ TASVİRLİ BAZI MEZARTAŞLARI Dr.İhsan TERZİ	205
DİNÎ EPİSTEMOLOJİDE ELEŞTİREL AKILCILIK VE TAHKİKİ İMANCILIK Yrd.Doç.Dr. Cafer Sadık YARAN	217

REENKARNASYON BEŞERİ RUHUN ÖLÜMSÜZLÜK ARZUSUNU TATMİN EDER Mİ?	
Arş.Gör. Metin YASA	239
ZİYÂ PAŞA'NIN "NA'T-I ŞERİFE" Sİ VE AÇIKLAMASI	
Arş.Gör. Adem ÇALIŞKAN	247
RÜYA VE FONKSİYONU	
Arş.Gör. Halil APAYDIN	263
NAHİV VE SARF İLİMLERİNİN DOĞUŞU ÜZERİNE	
Arş. Gör. Soner GÜNDÜZÖZ	283
CİNLER VE RUH ÇAĞIRMA	
İbrahim Kemal EDHEM Çev.: Arş. Gör. Mustafa TUNCER	301
AHLÂKÎ GÖNÜLLÜLÜK İLK CEBRÎLER VE EŞ'ARÎLER	
Majid FAKHRY Çev.: Arş. Gör. Fethi Kerim KAZANÇ	315
GILGAMIŞ DESTANI, KİTAB-I MUKADDES VE KUR'AN BAĞLAMINDA NUH TUFANI KISSASI	
Hanıza M. NJOZI Çev.: Arş. Gör. Mustafa ÜNVER	331
KLASİK İSLÂMDA DÖNEMLER VE DEĞERLERİN FARKLILIĞI	
Jean-Paul CHARNAY Çev.: Arş. Gör. Yaşar GEDİKLİ	339
HÂRİCÎLERİN TEMEL GÖRÜŞLERİ	
Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Çev.: Arş.Gör. Harun Yıldız	351

ŞEYHİ VE HADİS-İ ERBAİN TERCÜMESİ*

Prof. Dr. Sadık CİHAN**

Abdülkadir Karahan “İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama Tercüme ve Şerhleri” isimli eserinde yazar hakkında şöyle der: “Burada adını belirten Şeyhî'nin Divan Edebiyatının klasik hüviyetini kazanmasında büyük himmet sahibi Germiyanlı Şeyhî (ö.832/1429'dan sonra) olmasına, gerek bu zatın böyle bir risalesi olduğuna dair hiçbir yerde bir kaydın bulunmaması ve gereksee bilhassa eserin dili ve üslubu dolayısı ile imkan yoktur. Bunun Keşfu'z-Zunûn Zeyli'nde Türkçe bir kırk hadis vücuda getirdiği bildirilen Şeyhî adı ile maruf Süleyman b. Hasan Köstendilî'den başkası olmadığı şüpheden varestedir...”¹

Abdülkadir Karahan, Süleyman b. Hasan'ın (ö.1232/1817) Türkçe kırk hadisi olduğunu Keşfu'z-Zunûn Zeyli'nin 1935 tarihli baskısına dayandırmaktadır.² Süleyman Efendi'nin burada adı geçen eserinin ismi ‘Terkîbât-ı Erbaîn’dir. Eser incelendiğinde görülür ki, kırk hadis ile ilgili olmayıp, daha çok rüya tabirlerini ihtiva eden bir kitaptır. Adı geçenin manzum kırk hadisi olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Tahmin ediyorum Abdülkadir Karahan Terkîbât-ı Erbaîn’i görmeden isme bakarak böyle bir neticeye varmış olabilir. Yalnız Süleyman Efendi'nin Te’vilât-ı Erbaîn³ isimli bir ırk hadis eseri vardır fakat manzum değildir. Kırk hadis gayesiyle yazılmış olmakla birlikte otuzdokuz hadis ihtiva eder ve hadisler tasavvufî olarak şerh edilmiştir. Halbuki manzum olanı otuzbeş hadis ihtiva eder ve tasavvufî bir özellik taşımaz.

Her iki eser, hadis muhtevası bakımından, karşılaştırıldığında da çok farklı oldukları görülür. Meselâ, ‘Te’vilât-ı Erbaîn’in birinci hadisi “Kişi dilinin altında gizlidir”⁴, otuzdokuzuncu hadisi ise “Evvelkiler sonrakilere ne kadar bir şey bıraktılar”⁵. Manzum Hadis-i

* Osmanlı Devri Hadis Yazarları Üzerine Araştırma, seri: 5.

** O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, no: 587, İstanbul, 1954, s.255.

² Bağdatlı İsmail Paşa, İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn, İstanbul, 1364/1935, I, 283 (Bkz. aynı eserin İstanbul, 1972 baskısı I, 283).

³ Aynı eser (İstanbul, 1972) I, 220 (Bkz. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 2710/1. Risâle ve M. Arif-M. Murad Bölümü, nr. 213/4. Risâle).

⁴ Hacı Mahmud Bölümü, nr. 2710/1. Risâle, 3a-4a varak.

⁵ İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 822/1. Risâle, 2b varak.

Erbâin'in birinci hadisi "Kim lâ ilâhe illallah derse Cennete girer", otuzbeşinci hadisi ise şudur: "Allah'a, insanların en hoş olmayanı birbirine şiddetli düşman olanlardır"⁶

Eserin yazarının

Şeyh-î nâ-tüvân fakir-ü zaîf⁷
Lutf edüb Şeyh-î günahkare⁸

mısralarından Şeyhî mahlaslı bir şair olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Türk Edebiyatında şeyhî mahlasını kullanan bir çok şair vardır. Sadece şeyhî mahlasının bulunduğu metinlerin bunlardan hangisine ait olduğunu tespit edebilmek oldukça zordur.

Netice olarak eserin Süleyman b. Hasan Köstendilî'ye ait olmadığı, şimdilik adını tespit edemediğimiz Şeyhî mahlaslı bir Türk şairine ait olduğunu söyleyebiliriz.

Hadis-i Erbâin'in Tanımı

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde çalışırken, bakma imkanı bulduğum Şeyhî'nin Türkçe 'Manzum Hadis-i Erbâin' tercümesinin bazı yerlerinin silinmek üzere olduğunu gördüm. Bu bakımdan eseri ilim dünyasına kazandırmak düşüncesiyle, şimdilik tek nüsha olan eser üzerinde çalışmaya karar verdim.

Eser otuzbeş hadis ihtiva eder. İkinci hadis tamamen silinmiştir. Fakat bu sayı risâlenin kırk hadis olarak isimlendirilmesine mani teşkil etmez. Çünkü müellif kitabının "Sebeb-i Te'lif" kısmında "Men hafıza..." hadisini nakletmekte ve bundan uhrevî ümitler beklediğini söylemektedir:

Kıldı çün fakîr-ü-pür noksân⁹
Bu beşâret işâretin iz'ân

Himmet etdi ki rûz-i mahşer'de¹⁰
Ola âsûde zill-ı rahatde

Terceme etdi kırk hadîsi tamâm¹¹
Himmet etdi ana çû subh ile şâm

⁶ Aynı eser, 6a varak

⁷ Aynı eser, 1b varak

⁸ Aynı eser, 2b varak

⁹ 13. beyt.

¹⁰ 14. beyt

¹¹ 16. beyt

Câmi'i erbaîn hadis-i şerif¹²
Şeyh-i nâ-tü-vân fakîr-ü-zaif

Eser otuz beyitlik mesnevî tarzındaki giriş ve sebep-i te'lif, hadislerin tercümesi ve hâtime olmak üzere üç kısımdan oluşmuştur.

Nüshanın Tanımı

Kütüphane	::	İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalar
Numara	::	822/1. Risâle
Varak	::	1b-6b
Yazı	::	Ta'lik hattı
Satır	::	14
Ebadı	::	186 x 106 (133/71) ^{mm}

Hadislerin Muhtevası ve Kaynakları

Hadisler ekseriyetle din, ahlak ve sosyal hayat bakımından İslâm Dini'nin ana prensipleri ile ilgili konuları ihtiva eder.

Genellikle hadisler kısa, yani ezberlemeye müsait, sahih hadislerden seçilmekle birlikte, birkaç tane de zayıf ve uydurma hadislere yer verilmiştir.

Hadislerin kaynaklarını Kütübü's-Sitte ve Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) Müsned'i ve diğer bazı hadis eserleri teşkil etmektedir.

Kullanılan Vezin

Müellif mesnevî tarzındaki giriş kısmında ve hadislerin tercemesinde "Feilâtün mefâilün feilün" ve "Fâilâtün mefâilün feilün (fa'lün)" vezinlerini kullanmıştır.

GİRİŞ

- 1- Zât-ı Pâk-i Hüdâya Hamd-ü senâ
Hamd eder ana cümle eşyâ
- 2- Hayy-u kayyûm-u-lem yezel oldur
Edeb-ü dâim-ü ezel oldur
- 3- Yoğiken bu cihanı vâr etdi
Kudretin şöyle âşikâr etdi
- 4- Nef-i rûh eyleyüp gül-i bâke
Mazhar etdü bu denlü idrâke

¹² 17. beyt

- 5- Dahi halk etdi enbiyâyı i'zâm
İtdi her birine velî ikrâm
- 6- Cümleden ol gürûh içinde güzîn
Nur-ı Ahmed'le doldu rûy-i zemîn
- 7- Nûr-ı pâkiyle küfr-ü dalâl
Mülk-i din içre buldu istiklâl
- 8- Her nefes ruha salât-ü selâm
Cümle etbâna 'ala'l-itmâm

Sebeb-i Te'lif

- 9- Oldu râvî Alî vü Ebû Derdâ
Ki buyurmuşdurur Habîb-i Hüdâ
- 10- Kırk hadis-i şerîfi ümmetden
Hıfz eden emr-i dîn-ü milletden
- 11- Haşr olur arsa-i kıyâmetde
'Ulemâ ile emn-ü rahatde
- 12- Fukahâ zümresine bula vusûl
Nâzır-ü şâfi' ola ana Resûl

قَالَ عَلِيُّ السَّلَامُ: مَنْ حَفِظَ عَنِّي

أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَمْرِ دِينِي بَعَثَهُ اللَّهُ

يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ زُمْرَةِ الْعُلَمَاءِ وَالْفُقَهَاءِ -

وَعَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ - كُنْتُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

شَافِعًا وَشَهِيدًا -

- 13- Kıldı çün fakîr-ü pür noxsân
Bu beşâret işâretin iz'ân
- 14- Himmet etdi ki Rûz-i mahşer'de
Ola âsûde zill-i râhatde
- 15- 'Ulemâ zümresine dâhil ola
Ol nevâl-i azîme nâil ola
- 16- Terceme etdi kırk hadisi tamâm
Himmet etdi ana çü subh ile şâm
- 17- Câmi'i erbaîn hadîs-i şerîf
Şeyhî-i nâ-tüvân fakîr-ü zaîf
- 18- Ben ne hâkim eyâ Resûl-i Hudâ
Niçe kâdir benim gibi ednâ
- 19- Nazm ide erbaîn hadîs-i şerîf
Ola ta'bîri hoş edâsı latîf
- 20- Yine senden meğer ola ihsân
Ola düşvâr işi ânın âsân
- 21- Mütevekkil olup o Sultâna
Düştü şevk-ü safâ dil-ü câna
- 22- Asl-ı ma'nâ be-muktezâ-yi makâm
İki beyt içre nazm olundu tamâm
- 23- Biri te'vîl-i ma'ni-i Muhtâr
Biri tezyîn-i nazm-ı gevher-bâr
- 24- Umarım tuhfemi Hudâ ve Resûl
Ede hüsn-i kabûlle makbûl
- 25- Ey küşâyende-i hazâyih-i cûd
Halik-ul-kevn-i Râzık-ul mevcûd

- 26- Zeleli dûr kıl lisânımdan
Haleli hâlf et beyânımdan
- 27- Rûşen eyle tarîk-i tahkîki
Rehber eyle refik-i tevfikî
- 28- Lûtf edüb Şeyhî-i günehkâre
Cürmün afv ile yakmayub nâre
- 29- Cümle kârında ol muîn-ü zahîr
Kati âsân ola her emr-i asîr
- 30- Etme iki cihanda ana azâb
Yokdurur lûtfuna hesâb-u kitâb

Hadis.1

قال عليه السلام: «من قال لا اله الا الله دخل الجنة»

Devlet ol kimsenin diye her gâh
Sıdkile Lâilâhe illâllah
Akibet Cennete olur dâhil
Eder ihsânı Hazret-i Allâh

Hadis.2

Eshiyâ zümresi ki lâyıktır
Nekadar eylese Hüdâ ta'zim
Menzil olmuştur anlara Cennet
Şöyle nakleledi Resûl-i Kerîm

Hadis.3

اطلبوا الخير عند حسن الوجوه

Olur ehl-i kerem cihanda güzel
Dâldır sîrete güzel sûret
Keremi andan um odur âdem
Umma lûtfu olursa bed sûret

Hadis .4

مَزْدَلٌ عَلَى خَيْرِ فَلِهِ أَجْرٌ فَاعِلُهُ

Rehber-i râh-ı şer olan âdem
Çok sevâb-ı cemîle vâsıldır
Hayrı ta'lim edip delil olana
Fâil-i hayrın ecri hâsıldır

Hadis.5

الْكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ

Ehl-i hâcâta lûtf ile söyle
Kerem et gösterüb eyü yüzler
Dedi geçer Resûl-i Rabb-i Kerîm
Sadaka yerine eyü sözler

Hadis.6

كُنْ عَالِمًا أَوْ مُتَعَلِّمًا أَوْ مُسْتَعْمِلًا وَلَا تَكُنْ رَابِعًا

Fırsatı zâyi itme ey âkil
Oku yâ âlim ol yâ et ta'lîm
Bunlar olmazsa bâri müstemi ol
Râbi olma odur hatâyı azîm

Hadis.7

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَوَّأْمَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

Kendi re' yiyle eyleyen tefsîr
Nârda hâzır eylesin yerini
Verme Kur'âna kendi re'yinle
Ya'ni ma'nâyı görmeden yerini

Hadis.8

مَنْ حَبَّ كَرْمِيَّتِهِ لَمْ يَكْتُبْ بَعْدَ الْعَصْرِ

Fahr-i âlem yine buyurdu hadîs
Dedi her kim severse gözlerini
Ba'de-l-asr etmesin kitâbını
Çekmeye dünyede çeşm-i gamını

Hadis.9

مَنْ قَدَّمَ عَالِمًا فَكَأَنَّمَا جَلَسَ فِي الْمُصْحَفِ

Ulemâ ri'âyet et dâim
Ne buyurur işit o Fahr-i cihân
Alim üzre otursa bir câhil
Mushaf üzre oturmuş oldu hemân

Hadis.10

أَطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ

Tâlib ol ilme ömrün oldukça
Etme gaflet edip sakın ihmâl
Mehdden lehde dek anı taleb et
Kim buyurmuş Habîb-i Celle Celâl

Hadis.11

مَنْ صَلَّى عَلَيَّ مَرَّةً لَمْ يَبْقَ ذَنْبُهُ ذَرَّةً

İster isen saâdet-i dâreyn
Nâzır ol bu hadîs-i mutebere
Verse Fahr-i cihâna bir salavât
Kalmaz anın günâhı bir zerre

Hadis.12

تَرَكَ الدُّنْيَا رَأْسًا كُلِّ عِبَادَةٍ

Nakş-ı dünyâya aldanıp ey dil
Etme ânın yolunda ceng-ü cidâl
Terk-i dünyâ ki re'si tâatdir
İmdi terkeyle eyleme ihmâl

Hadis.13

الدُّنْيَا سَاعَةٌ فَاجْعَلْهَا طَاعَةً

Bin yıl ömrün olursa dünyâda
Gelmez âhir sana o bir sâat
Çünkü dünyâ zamân-ı sâatmış
Sa'y edüb anda eyle gör tâat

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَكْرَمُهُمْ عَلَى صَلَاةٍ

Hadis.14

Salavâtın fazîletin fikret
Ne buyurur gûzîn-i mevcûdât
Rûz-i mahşerde akreb-i ümmet
Bana oldur ki çün verir salavât

إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ الَّذِينَ يُعَذِّبُونَ النَّاسَ فِي الدُّنْيَا

Hadis.15

Dayanıp mihr-i dûne zulmetme
Bî-beka mı değil bu dehr-i denî
Mazhar eyler Hudâ azâba velî
Halka dünyâda her azâb adenî

حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ

Hadis.16

Bî-vefâ dehre aldamp kalma
Yoktur aslâ bekası dünyânın
Bâ-husûs eylemek muhabbet ana
Başıdır her hatâ vü isyânın

الصَّدَقَةُ تَرُدُّ الْبَلَاءَ وَتَزِيدُ الْعُمْرَ

Hadis.17

Fukarâya tasadduk et lillâh
Hoş buyurmuşdurur Resûlullah
Sadaka reddeder belâyı dahi
Eder ömrü ziyâde ol âgâh

خَيْرُ الْأَذْكَارِ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Hadis.18

Zikr-i Hakk'ı dilinde dâim et
İki âlemde olasın mesrûr

Oldu tevhîd efdal-ı ezkâr
Tâ ölünce dilinden eyleme dûr

السَّلَامُ مِنَ سِلْمِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ يَدِهِ وَلِسَانِهِ

Hadis.19

Kimseyi acı sözle incitme
Çekmesin kimseler cefâ sende
Müslim oldur ki müslimin ânın
Sâlim ol yed-ü lisânından

مَنْ صَمَّتْ نَجَا

Hadis.20

Kizb-ü bühtân vâfir etme
Olmak istersen ehl-i imândan
Amel et âyet-i "Kulil Hak"la
Dilini sakla hezl-ü- hezyândan

مَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا

Hadis.21

Bir müselmânın aybını görsen
Anı setredip etmesen izhar
İki âlemde ayb-ü-noksânın
Setreder ol müheymin-ü-Settâr

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا

Hadis.22

Kurb-u Hak ister isen ey mü'min
Gadaba eyleme müsâraatı
Bende et lûtfîle kamû halkı
Her umûrunda et mülâyemeti

مَنْ تَرَكَ سُنَّتِي لَمْ تَنَالِ شَفَاعَتِي

Hadis.23

Verme dünyâya kendini mü' min
Seni menetmesin ibâdetten
Terkeden sünnet-i Resûlü velfi
Behremend olamaz şefâatten

Hadis.24

الْعَيْبَةُ أَشَدُّ مِنَ الزِّنَا

Verme ey dil mesâviye ruhsat
Kâdir oldukça eyle hıfz-ı lisân
Gıybet oldu dahî zinâdan eşed
Kim buyurmuşdurur O Fahr-i cihan

Hadis.25

وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ السَّلِيمِ

Halka her dem muâvenet eyle
Olmak ister isen Hüdâ'ya yakîn
Avn-i Mevlâ'dadır şu kimse velfi
Ola müslim birâderine muîn

Hadis.26

مَنْ لَيْسَ أَجْرِي فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الْآخِرَةِ

Sâlik-i râh-ı Hak olan âdem
Eylemez ziyneti bu dünyâda
Giyer ise eğer cihânda harîr
Ummasıñ ânı dâr-ı ukbâda

Hadis.27

التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ

Ne kadar eyledikse cürm-ü-hatâ
Tâib ol affeder anî Allâh
Tevbe eden kişi günâhuna
Etmemiş gibidir o cürm-ü-günâh

Hadis.28

لا فقر أشد من الجهل ولا مال أعز من العقل

Oku yaz lehv-ü-lu'ba düşme sakın
Bu hadîs-i şerîfî gör bir kez
Fakr olur mu cehlden ola eşed
Mâl olur mu akıldan ola a'az

Hadis.29

كثرة الضحك تيمت القلب

Bir cefâ-hânedir bu cây-ı felek
Sana âyândan gelir gülmek
İmdi terk eyle kesret-i dahiki
Dile gülmekten erişir ölmek

Hadis.30

خيركم من تعلم القرآن وعلمه

Mazhar-ı nûr-ı Hak olam dersen
Kendine mûnis eyle Kur'anı
Ümmetin ihtiyârı olmuştur
Okuyanla okutturan ânı

Hadis.31

من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته

Amel-i hayra sa'yeden mü'min
Mazhar-ı fi'l-i hayr olur mutlak
Kardeşi hâcetinde olsa kişi
Hâcetinde olur anın dahi Hak

Hadis.32

النسيأ مزرعة الآخرة

Saç amel tohmunu bu dünyada
Göz yaşıyla edip anı iskâ

Sonra dâr-ı bekâda hâsıldır
Âhîret mezraıdurur dünya

Hadis.33

لَجَاهِلٍ السَّخِي لِحَبَابِ اللَّهِ مِنَ الْعَابِدِ الْبَخِيلِ

Eyle halk-ı cihâna lutf-u -kerem
İster isen kerem eğer Hak'dan
Yeğdir Allâh'a bir sehî câhil
Âbid olub bahîl olmaktan

Hadis.34

أَسْفَرُوا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ

Subh-ı sâdik fecirle rûşen olur
Eyle niyyet ibâdet-i fecre
Ne katı sonra kıl ne et ta'cil
Ermek istersen a'zam-ı ecre

Hadis.35

إِنْ أَبْغَضَ الرَّجُلُ إِلَى اللَّهِ الْأُمَّدَ الْأَخْصَمَ

Halk ile hüsn-ü hulku âdet kıl
Rıfk yolu ile eyle feth-i kelâm
Katı mağbudu Hazret-i Hakk'ın
Ol kişi ki ola elldü'l-hisâm

Hamdülillâh ki eyledin itmâm
Ola bâis du'âya çun bu kelâm
Gördüğünde hatâmı ehl-i hüner
Avf ile bana eyleye ikrâm

Ola ânın şefî Fahr-i cihân
Bula emn-ü emân üzere kıyâm

KAYNAKLAR

- Hadis.1- İsa Muhammed b. İsa, Süneni Tirmizi, (Tahkik.Ahmed Muhammed Şakir), Birinci Baskı, Kahire 1356/1973, V, 23-24, h.2638 (K.İman.41); Acluni, İsmail b.Muhammed, Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs, Beyrut 1351, II, 269 h.2561
- 2- Hadis silindiği için okunamamıştır.
- 3- Sehâvi, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, el-Mekâsıdu'l-Hasenê, Bağdat 1385/1956, s.80, h.161; Seyyid Derviş, Muhammed, Esnâ'l-Metâlib Fi Ehâdîsi Muhtelifeti'l Merâtib, Mısır 1355, s.44.İbn Cevzi "Mevdu", Ahmed b. Hanbel "Yalan hadistir" demişlerdir.Acluni, Keşfu'l-hafâ, I, 136, h.394.
- 4- Ebu Huseyn Müslim b.Haccâc el-Kuşeyri, Sahihi Müslim, (Tahkik. Muhammed Fuad Abdulbâki), Birinci Baskı, 1375/1955, II, 1506, h. 133, (K.İmâre, 33); Süneni Tirmizi, V, 41, h.2671 (K.İlm.42)
- 5- Ebu Abdullah Muhammed b.İsmail el-Buhâri, Sahihi Buhari, İstanbul 1981, VII, 79, (K.Edeb.78); Aclunî, Keşfu'l-hafâ, II, 115, h.1947 ; Sehavi, mekâsıdu'l-hasene, s.320, h.813
6. Sehavi, Mekâsidü'l-Hasene, s.68, h.134; Aclunî, Keşfu'l-hafâ, I, 149, h.37. Zayıf bir senetle rivâyet edilmiştir. Sehavi, hadisi değişik lafızlarla nakletmiştir.
7. Süneni Tirmizi, V, 199, h.2951 (K.Tefsir.48). Burada "men fessere" yerine "men kâle" olarak nakledilmiştir.
8. Ali el-Kâri, Nureddin Ali b.Muhammed, el-Esrâru'l-Merfûa Fi'l-Ahbârî'l-Mevdûa (Mevdûâtu'l-Kubrâ), Lübnan 1391/1971, s.325, h.45; Ali el-Karî, el-Masnûa Fi Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-mevdû(Mevdûâtu's-Sugrâ), Halep 1389/1969, s.141, h.315 ; Aclunî, Keşfu'l-Hafâ, II, 222, h.2354. Hadisin aslı olmadığı ve tıbbi bir söz olduğu belirtilmiştir.
9. Kaynağı tespit edilememiştir
10. Kaynağı tespit edilememiştir

11. Aclunî, Keşfu'l-hafâ, II, 257, h.2516. İmamı es-Saganî hadisin mevzu olduğunu söylemiştir.
12. Kaynağı tesbit edilememiştir.
13. Ali el-Karî, el-Kubrâ, s.199, h.204; Ömer eş-Şeybanî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, Temyîzu't-Tayyib, Beyrut (tarihsiz), s.80.
Hadis değıldir. Halk lisanında dolaşan bir sözdür, fakat manası doğrudur. el-Ahkaf (46) suresinin 35.ci ayetinin manasına uygundur
14. Süneni Tirmizi, II, 354, h.484. Bazı lafız farklılıkları vardır.Ömer eş-Şeybanî, Temyîzu't-tayyib, s.50; Seyyid Derviş, Esnâ'l-metâlib, s.58
15. Sahihi Müslim, IV, 2018 (K.Birr.45); Temyîzu't-tayyib, s.46
16. Esnâ'l metâlib, s.94; Mekâsıdu'l-hasene, s.182; Temyîzu't-tayyib,s.67; el-Kubrâ, s.179; Keşfu'l-hafâ, I, 344-45. İbn Teymiyye, Celâlüddin Suyuti ve ibn Hacer hadisin uydurma olduğunu söylemişlerdir. Bunun İsâ Aleyhisselam'ın, Malik b.Dinar'ın ve Sa'd b. Mesud'un sözü olduğu ifade edilmiştir. Hadisin uydurma olduğunu ileri süren görüşler yanında, Hasan el-Basri'nin mürseli, yani zayıf olduğunu belirten görüşler de vardır. Netice olarak, hadisin uydurma olduğu hususundaki görüşler çoğunluktadır ve görüşleri de yerindedir. Çünkü dünyayı sevmenin her hatanın başı saymak yanlıştır. Müslümanın dünyadan yüz çevirerek, sadece ahirete yönelmesi İslâm'ın felsefesine aykırıdır.
17. Kaynağı tespit edilememiştir.
- 18- Kaynağı tespit edilememiştir.
- 19- Sahihi Buhari, I, 8 (K. İman, 2); Sahihi Müslim, I, 65 (K. İman, I), h. 65; Sünen-i Tirmizi, IV, 661, h.2504 (K.Kıyame, 38) ve V, 17, h. 2627 (K. İman, 41); Ömer Şeybanî, Temyîzu't-tayyib, s.155.
- 20- Sünen-i Tirmizi, IV, 660, h.2501 (K. Kıyame, 38); Ömer Şeybanî, Temyîzu't-Tayyib, s.155.

- 21- Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, Süneni İbn Mace, (Tahkik: Muhammed Fuad Abdulbaki)1372/1952, II, 850, h.2544 (K. Hudud, 20); Ebu Davud es-Sicistanî, Süneni Ebi Davud, (Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid) IV, 287, h.4946; Sünen-i Tirmizi, IV, 34, h.1425 (K. Hudud,15) ve IV, 326, h. 1930(K. Birr, 28).
- 22- Sahihi Buhari, VII,, 80 (K.Edeb, 78); Sahihi Müslim, IV, 1706, h.10 (K.Selam, I); Süneni İbn Mace, II, 1216, h.3689, (K.Edeb,33).
- 23- Kaynağı tespit edilememiştir.
- 24- Aclunî, Keşfü'l-hafâ, II, 81, h.1812; İmam es-Sağani, hadisin uydurma olduğunu belirtmiştir.
- 25- Süneni Tirmizi, IV, 34, h.1425 (K.Hudûd, 15) ve IV, 326, h.1930 (K. Birr, 28); Süneni Ebi Davud, IV, 278, h.4946.
- 26- Süneni İbn Mace, II, 1187, h.3588, (K. Libas, 32).
- 27- Süneni İbn Mace, II, 1420, h.4250; Keşfü'l-hafâ, I, 296, h.944; Sehavî, Mekasidü'l-Hasene, s.152, h.313; Ömer eş-Şeybanî, Temyîzü't-Tayyib, s.56.
- 28- Kaynağı tespit edilememiştir.
- 29- Süneni Tirmizi, IV, 551, h.2305, (K. Zühd, 37); Keşfü'l-hafâ, II, 106, h.1915; Ömer eş-Şeybanî, Temyîzü't-Tayyib, s.119.
- 30- Sahihi Buhari, IV, 108, (K.Fedâilü'l-Kur'an, 46); Keşfü'l-hafâ, I, 393, h.1251.
- 31- Süneni Tirmizi, IV, 35, h.1426 (K. Hudud, 15); Keşfü'l-hafâ, II, 272, h.2579.
- 32- Ali el-Kari, el-Kübrâ, s.345; Esnâ'l-Metâlib, s.214; Ömer eş-Şeybanî, Temyîzü't-Tayyib, s.168; Keşfü'l-hafâ, I, 412, h.1320.
- Hz. Peygamber'in sözü olarak kabul edilmemiş, fakat mana bakımından sahih olduğu belirtilmiştir. Ali el-Kari, hadisin manasının "Kim ahiret sevabını isterse onun sevabını artırırız. Kim dünya menfaatini isterse ona da ondan veririz" ayetinden iktibas edildiğini ifade etmiştir. (Bkz. Şûra (42), A. 20.
- 33- Süneni Tirmizi, IV, 342, h.1961, (K. Birr, 28).

- 34- Süneni Tirmizi, I, 289, h.154 (Bab.17); Keşfü'l-hafâ, I, 126, h.361.
- 35- Sahihi Buhari, V, 159, (K. Tefsiru's-sure 65) ve III, 101, (K.Mezâlim, 46); Sahihi Müslim, IV, 2054, h.5, (K. İlm, 47).
- i- Hadis değişik lafızlarla zikredilmiştir. (Bkz. Aclunî, Keşfü'l-hafâ, II, 246, h.2465)

AÇIKLAMALAR

Hadis 1 “Kim Lâilâhe İllâllah derse Cennete girer”

Gâh :Zaman

Sıdk :Doğruluk,gerçeklik

Âkıbet :Nihayet,son

2- “Silinmiş”

Eshiyâ :Cömertlik,eliaçık olanlar

Ta'zim :Saygı gösterme,büyükleme,ululama

Menzil :Konak yeri

3- “Hayrı güzel yüzlüler yanında arınız”.

Ehl-i Kerem :Cömert kişiler

Dâl :Delâlet eden, gösteren, işaret, eden

Sûret :Biçim, görünüş kılık

Sîret :Bir kimsenin halî, tavrı, gidişi

4- “Kim bir hayra delâlet ederse, onu yapan kadar sevap kazanır”.

Rehber-i râh-ı şer' :Şeriat yolunu gösteren

Sevâb-ı cemîle :Güzel sevap

Vâsıl :Ulaşan

Fâil-i hayr :İyilik yapan

Hâsıl :Husule gelen, olan

5- “İyi söz sadakadır”

Ehl-i hâcât :İhtiyaç sahibi kimseler,muhtaçlar.

Lutf :İyi muâmele, iyilik, güzellik

6- “Alim ol veya öğrenen ol veyahut dinleyen ol, fakat dördüncüsü olma”

- Zâyi :Elden çıkarmak, kaybetmek
Müstemi :Dinleyen, dinleyici
Râbı :Dördüncüsü
Hâtâ-yı azîm :Büyük günah, büyük kabahat
- 7- “Kim Kur’anı reyî ile tefsir ederse, cehennemdeki yerini hazırlasın”.
Nâr :Cehennem, ateş
- 8- “Kim gözlerini severse, ikindiden sonra yazmasın”
Ba’de’l-asr :İkindien sonra
Ceşm-i gam :Keder gözü, tasa kaynağı
Fahr-i Âlem :Hz. Peygamber
- 9- “Kim alime tekaddüm ederse, sanki o mushafa oturmuş gibi olur”.
Mushaf :Kur’anı Kerim
Hemân :Hemen derhal, o anda
- 10- “Beşikten mezera kadar ilim öğreniniz”
Tâlib :İsteyen, istekli, talebe
Mehd :Beşik
Lahd :Mezar
- 11- “Kim bana salavât getirirse, zerre kadar günahı kalmaz”.
Saâdet-i dâreyn :Dünya ve ahiret mutluluğu
Nâzır :Bakan, gözetken
- 12- “Dünyayı terketmek her ibâdetin başıdır”.
Nakş-ı dünya :Dünyanın süslemesi, zineti
Dil :Gönül
Ceng-ü-cidâl :Savaş
Terk-i dünya :Dünyayı bırakmak, terketmek
Re’si :Başı
- 13- “Dünya bir saattir, ona itaât et”
Sa’y :Gayret, çabalama
Âhir :Son

- 14- “İnsanların kıyamet günü en üstünü bana ençok salavât getirenlerdir”
Guzîn-i mevcudât : Mahlukatın seçilmişî. Burada Hz. Peygamber kasedilmiştir.
Rûz-i mahşer : Kıyamet günü, mahşer günü
Akreb-i ümmet : Ümmetin en yakını (olanlar)
Fikret : Düşün
- 15- “Muhakkak Allah insanlara dünyada azab edenlere azab eder”.
Mihr-i dûn : Aşağı, aşağıdaki
Bî-beka : Sonlu, sonu olan
Dehr-i denî : Aşağılık dünya, rezil dünya
Mazhar : Nail olma
- 16- “Dünyayı sevmek her hatanın başıdır”.
Bî-vefâ : Vefâsız, sözünde durmayan
Dehr : Dünya, zaman
Bâ-husus : Bilhassa
- 17- “Sadaka belâyı savar, ömrü uzatır”.
Lillâh : Allah için
Âgâh : bilgili, haberli, uyanık
- 18- “Zikirlerin hayırlısı Allah’tan başka ilah yoktur diye şehâdet etmektir”.
Zikr-i Hakkı : Allahı anma
Mesrûr : Memnun, sevinmiş
Efdal-ı ezkâr : Zikirlerin, anmaların en faziletlisi
Dûr : Uzak
- 19- “Müslüman , müslümanların elinden, dilinden salim olan kimsedir”.
Yed-ü-lisân: Eli ve dili
- 20- “Kim susarsa kurtuluşa erer”.
Kızb-ü buhtan: Yalan ve iftira
Vâfir : Çok, bol
Hezl-ü-hezeyân: Alay, şaka ve saçma sapan konuşma

- 21- “Kim bir müslümanın ayıbını örterse, Allah da o kimsenin dünya ve ahirette ayıbını örter”
Setr: Örtme, kapama
İzhar : Meydana çıkarma, gösterme
Müheyminü Settâr: (Koruyan, örten) Allah
- 22- “Muhakkak Allah her işte yumuşaklığı sever.”
Kurb-u Hak : Allah’a, Hakka yakın olmak
Müsâraatı : Acele etme, sürat
Bende : Kulk, köle
Mülâyenet : Yumuşak huyluluk
Umûr : İşler
- 23- “Kim sünnetimi terk ederse, şefaata nail olamaz”.
Behremend: Hisseli
- 24- “Gıybet etmek zinadan daha şiddetlidir”.
Dil : Gönül
Mesâvi: Fenalıklar, kötülükler
Hıfz-ı lisân : Dili korumak
Esed : Daha şiddetli, daha sert
Fahr-i Cihan : Hz. Peygamber
- 25- “Kişi müslüman kardeşinin yardımında olduğu müddetçe, Allah da o kişinin yardımcısı olur”.
Her dem : Her vakit, her zaman
Muâvenet : Yardım, yardım etme
Avn-ı Mevlâ : Allah’ın yardımı
Muîn : Yardımcı
- 26- “Kim dünyada ipek giyerse, ahirette giyemez”.
Sâlik-i râh-ı Hak: Allah yolunda giden
Dâr-ı ukbâ : Ahiret
- 27- Günahına tevbe eden kişi hiç günah işlememiş gibi olur”.
Cürm-ü hatâ : Suç ve günah
Tâib : Tövbe eden

- 28- Cehaletten daha şiddetli fakirlik ve akıldan daha aziz bir mal yoktur”
Levh-ü-lu’ba : Faydasız iş ve oyun, eğlence
Esed : Daha şiddetli
A’az : Daha aziz
Fakr : Fakirlik, yoksulluk
- 29- Çok gülme kalbi öldürür”
Cefâ-hâne : Cefa ve eziyet evi
Cây-ı felek : Yer ve gökyüzü
Kesret-i dahik : Çok gülmek
- 30- “Sizin hayırlınız Kur’an’ı öğrenen ve öğretendir”
Mazhar-ı nur-ı Hak : Allah’ın nuruna nail olma
Mûnis : Yoldaş
İhtiyar : Seçme, seçilmiş.
- 31- “Kim kardeşinin ihtiyacını giderirse, Allah da onun ihtiyacını giderir”.
Amel-i hayr : İyi amel, iyi iş
Sa’yeden : Koşan
Mazhar-ı fi’l-i hayr : İyi, hayırlı fiile nail olmak
- 32- “Dünya ahiretin tarlasıdır”
İşkâ : Sulama, su verme
Dâr-ı bekâ : Ahiret
Hâsıl : Husule gelen, peyda olan
Mezra : Ekilecek tarla, yer
- 33- Cömer olan cahil kişi, cimri olan âbd kişiden daha sevimidir”.
Halk-ı cihan : Dünyayı yaratan
Sehi : Cimri, tamahkar
Bahil : Cimri, tamahkar
- 34- Fecir vakti sefer yapınız, zira onun büyük ecri vardır”
Subh-ı sâdık : Tan yerinin ağarması
Fecir : Sabaha karşı, güneş doğmadan önce
İbâdet-i fecr : Sabah namazı

Ta'cîl : Acele ettirme, çabuklaştırma
A'zam-ı ecr : Büyük sevap

35- Allah'a insanların en hoş olmayanı birbirine şiddetli düşman olanlarıdır".

Hüsnü hulk : Güzel ahlak, güzel huy

Rıfk : Yumuşaklık, tatlılık

Eleddü'l-hisâm: Şiddetli düşmanlık

Netice

İtmâm : Tamamlama, bitirme

Bâis : Sebep olan

Ehl-i hüner : Hüner sahipleri

Emn-ü emân : Eminlik, korkusuzluk

Kıyâm : Ayağa kalkma, ayakta durma

Fahr-i cihân : Hz. Peygamber

بنسندون کراوا لایکن
 مشکل و لوبیک و سلف
 اصل یعنی چشم است
 برقی او بی سنی چشم است
 او برین چشمی خود و
 یعنی بنده و خاکش بود

خاشاک کون ازین بود
 ذلی و فضل است
 خوشی بر طریقت عشقی
 عطف ایوب است
 جود که نه در اول عشق

فاک عیالک اوم سوال تو مال اوانه و خال لینه
 یعنی آنکه عیال تو مال تو است و خال لینه
 یعنی آنکه عیال تو مال تو است و خال لینه

دولت اول کینت و کینت
 عاقبت دینت او را غل

سخنی زور سگی نایند
 منزل دینت از هر جنبه
 یعنی آنکه سخنی زور سگی نایند
 یعنی آنکه سخنی زور سگی نایند

اول و اسلم چنانکه نزل
 کرمی از نزل کم او را و س
 یعنی آنکه اول و اسلم چنانکه نزل
 یعنی آنکه اول و اسلم چنانکه نزل

سهراب شمع اولان است
 خبری صمیم بر رو بلی است
 یعنی آنکه سهراب شمع اولان است
 یعنی آنکه سهراب شمع اولان است

اسل عیالک اوم سوال تو مال اوانه و خال لینه
 یعنی آنکه عیال تو مال تو است و خال لینه
 یعنی آنکه عیال تو مال تو است و خال لینه

TEKNOLOJİK GELİŞMELER VE İSLÂM AHLÂKİ*

Prof. Dr. Hüseyin PEKER**

İslâm Dîni'nin hedefi insanı olgunlaştırmak, güzel ahlâk sahibi yapmaktır. Peygamberimiz, peygamberliğini ahlâka hasretmiş ve "Ben ancak iyi ahlâkı tamamlamak için gönderildim"¹ buyurmuştur.

İslâm'da hedef, ahlâklı insanlar ve bu insanlardan oluşan ahlâklı toplumlar meydana getirmektir. İslâm'ın bütün emirleri bu hedefe varmaya yöneliktir diyebiliriz. gerek ibadetler olsun gerekse diğer yapılan davranışlar olsun bu hedefe hizmet ettiği oranda değer kazanmakta, yoksa Allah katında hiç bir önemi olmamaktadır. Bir kaç örnek vererek teknoloji konusuna girmek istiyorum.

Bilindiği gibi İslâm Dînince yapılması farz kılınan bir takım ibadetler vardır. Namaz, oruç, zekât ve hac gibi. Ancak yapılan bu ibadetler, insana ahlâkî bir olgunluk kazandırmıyorsa, onu kötü huylardan, olumsuz davranışlardan alıkoymuyorsa, yani insan, ibadetlerinin yararını bu dünyada görmüyorsa ahirette de görmeyecektir. Şuuruna ermeden, alışkanlık haline geldiği için, ya da zoraki ve gösteriş için yapılan ibadetler boştur, sadece şekilden ibarettir ve böyle ibadet yapan kimseleri Allah kınamaktadır.

İşte namazla ilgili olarak Allah şöyle buyuruyor: "Vay haline şu namaz kılanların ki, onlar namazlarından gafildirler (Yani, kıldıkları namazın şuurunda değildirler). Onlar gösteriş (için ibadet) yaparlar."² Çünkü Allah, namazın insanları kötülükten ve fuhuştan, meşru olmayan şeylerden alıkoymacağını bildirmektedir. "Kitaptan sana vahyedileni oku ve namazı kıl. Çünkü namaz, hayasızlıktan ve kötülükten meneder."³ Buradan anlaşılıyor ki, eğer namaz insana bu özellikleri kazandırmıyorsa, kişi sadece eğilip kalkmaktan öteye bir şey yapmıyor demektir.

* Bu makale 03.01.1997 tarihinde O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde konferans olarak verilmiştir.

** O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Ahmed İbn-i Habel, Müsned, II, s.381.

² Mâ'un, 4-6.

³ Ankebût, 45.

Oruçla ilgili olarak ise Cenab-ı Hak, "Ey inananlar, sizden öncekilere yazıldığı gibi (farz kılındığı gibi), korunmanız için sizin üzerinize de oruç yazıldı"⁴ buyurmaktadır. Görüldüğü gibi oruçtan esas maksat da kötülüklerden korunmak, güzellikler halinde kalmaktır. Nitekim Peygamberimizin yanında, "her gün oruç tutar, bütün gece namaz kılar, ancak ahlâkı kötü, diliyle komşularını incitir" diye kendisinden bahsolunan kadın hakkında Peygamberimiz, "o kadında hayır yoktur, o cehennemliktir"⁵ buyurmuş ve böylece ahlâkı kötü olan bir kimsenin orucunu ve namazını Allah'ın kabul etmeyeceğini bildirmiştir.

Kurban konusunda da Yüce Allah, "onların etleri ve kanları Allah'a ulaşmaz, fakat sizin takvanız (yani, sizi Allah'ın emirlerini yerine getirmeye sevkeden kuvvetli inancınız ve hürmetiniz) O'na ulaşır"⁶ ayetiyle kurban ibadetinde de ahlâkiliğin esas olduğunu bildirmektedir.

Sadaka ve zekâtta da güzel ahlâkın, hem madden hem de ruhen temizlenmenin esas olduğunu şu ayetler göstermektedir: "Ey iman edenler, Allah'a ve ahiret gününe inanmayıp insanlara gösteriş için malını harcayan kimse gibi, başa kakmak ve eziyet etmekle sadakalarınızı boşa çıkarmayın."⁷ "Onların mallarından bir miktar sadaka (zekât) al ki, onunla kendilerini temizleyesin ve yüceltesin."⁸

Görüldüğü gibi İslâm'da hedef insandır. İnsanın davranışlarıdır ve dolayısıyla insanla beraber toplumdur. İnsan ise bir bütündür. İnançlarının, duygularının, düşüncelerinin, ibadetlerinin ve diğer davranışlarının beraberce oluşturduğu bir şahsiyettir. Bunların hepsi birbirine bağlıdır. İnançlarından ya da duygularından ayrı olarak, insanın yalnız davranışlarını ele almak ve onu sadece davranışlarına bağlı olarak değerlendirmek eksiktir, yanlıştır. Bu nedenle İslâmiyet önce insanın sağlam bir inanca sahip olmasını istemiş ve bunu şart koşmuştur. Çünkü ibadetler de diğer davranışlar da inanca bağlı olacaktır.

Kuran-ı Kerîm'e göre kurtuluşa erecek olan insanlar, yani

⁴ Bakara, 183.

⁵ Buhari, Edebü'l-Müfred, (Ahlâk Hadisleri), Ter.: A.Fikri Yavuz, İst.1974, C.I, s.133.

⁶ Hac, 37.

⁷ Bakara, 264.

⁸ Tevbe, 103.

mü'minler, önce Allah'a inanırlar ve O'na teslim olur, gönülden bağlanırlar.⁹ Allah'a ortak koşmazlar.¹⁰ Göklerin ve yerin mülkünün yalnız Allah'ın olduğunu bilirler.¹¹ Allah'tan geldiklerine ve yine O'na döneceklerine yakînen inanırlar.¹² Dünyanın gelip geçici bir yer ve dünya hayatının insan için bir imtihan olduğunun¹³ şuuru içerisindeyler.

Yine Kur'an'a göre insan kâinattaki yaratıkların en mükemmelidir. Allah insanı hâfîe olarak yarattığını¹⁴ ve her şeyi onun emrine verdiğini bildirmektedir: "O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini size boyun eğdirmiştir."¹⁵

Gerçi kâinatta bulunan yararlanılacak şeyler yalnız insanlara özgü değildir. Diğer canlılar da bunlardan yararlanır. Ancak insan aklıyla diğer canlıları da, tabiat varlıklarını da kendi hizmetinde kullanır. Bu, Allah'ın sadece insana lütfettiği bir özelliktir. İnsan çevresindeki varlıklara şekil vermiş, aletler icad etmiştir. Allah insana, tabiat varlıklarını emrinde kullanacak bir yetenek vermiştir. İnsan aklıyla, zekâsıyla hayvanlardan, ırmaklardan, denizlerden, yıldızlardan, gezegenlerden, güneş ışığından vs. yararlanmanın yollarını bulmuştur.

Allah'ın insana verdiği bu özellik ve nimetler karşılığında, şüphesiz insanın da Allah'a şükretmesi, boyun eğmesi ve bu nimetleri O'nun isteklerine aykırı bir tarzda kullanmaması gerekir. Bu durumu Allah şöyle belirtmektedir: "Görmediniz mi Allah, göklerde ve yerde bulunan şeyleri size boyun eğdirdi ve size açık ve gizli nimetlerini bol bol verdi? Yine de insanlardan bazıları, ne bilgisi, ne yol göstereni ve ne de aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışır."¹⁶

İşte Allah bir taraftan göklerde ve yerde bulunan her şeyi insanların istifadesine verirken ve bunlardan âzâmi ölçüde yararlanmalarını isterken, diğer taraftan onların birbirlerine ve topluma

⁹ Bakara, 112,131,136,139; Al-i-İmran,20.

¹⁰ Bakara, 22; En'âm, 164; Hac, 312; Mü'minûn, 59; Fussilet, 9.

¹¹ Bakara, 107.

¹² Bakara, 46,156.

¹³ Muhammed, 31; İnsan, 2; Enbiya, 35; Mülk, 2.

¹⁴ Bakara, 30; En'âm, 165.

¹⁵ Câsiye, 13.

¹⁶ Lokman, 20.

zarar verecek davranışlardan sakınmalarını, kötülük etmemelerini,¹⁷ iyilik etmelerini,¹⁸ iyilik ve hayır işlerinde birbirleriyle yarışmalarını istemiştir.¹⁹ Yani insan kâinatta var olan her türlü imkândan yararlanacak, ancak sahip olduğu imkânları başkalarının zararına kullanmayacak, bilâkis başkalarını da istifade ettirmeye çalışacaktır.

Görüldüğü gibi İslâmiyet, kâinatın insanların emrinde olduğunu bildirerek çalışıp ondan istifade etmelerini istemiş ve böylece her türlü teknolojik gelişmeyi teşvik etmiştir. Yalnız bu arada Allah'ı unutmamalarını, O'na şükretmelerini, hayır konusunda birbirleriyle yarışıp, ahlâki hedefi gerçekleştirme gayreti içinde olmalarını şart koşturmuştur.

İslâm'da çalışmak, ilerlemek esastır. İnsan Allah'tan, ilmimi artırmasını talep edecektir. Cenab-ı Hak, Peygamberimizin şahsında tüm insanlardan, "Rabbim, benim ilmimi artır, de"²⁰ diye dua etmelerini istemektedir. İlim mü'minin yitik malıdır, onu bulmaya çalışacak, ancak yaptığı buluşları insanlara hizmet için ve insanların ahlâkını bozmayacak tarzda kullanacaktır.

Teknolojik gelişmelerin en önemli özelliklerinden birisi, bir çok kişiye etkisinin olmasıdır. Dolayısıyla bu etki iyi yönde olursa insanlar için oldukça yararlar, kötü yönde olursa da zararlar meydana getirmektedir. Daha doğrusu her teknolojik buluş, iyi yönde, insanların yararına da olabilir, zararına da olabilir. Bunu kullanan insanın inancı ve gayesi önemlidir. Allah'a inanan ve gayesi Allah'ın rızasını kazanmak olan ahlâklı insanların elin e yararlı; hayatın yalnız dünyadan ibaret olduğuna inanan, gayesi dünyada hakimiyet kurmak, menfaat elde etmek olan ahlâksız insanların elinde ise zararlı hale gelir.

Bir örnek verecek olursak, modern teknolojinin buluşlarından biri olan televizyon güzel bir alettir. Dünyanın bir ucunda meydana gelen bir olay, öbür ucunda anında görüntülü olarak izlenebilmektedir. Televizyon, diğer yararlarıyla da insanları oldukça etkilemektedir. Ancak bu etki insanın ahlâkını güzelleştirmeğe yönelik olursa, ailedeki ve insanlar arasındaki bağları kuvvetlendirmeğe, onları doğru yönde

¹⁷ Nahl, 90.

¹⁸ Bakara, 148,177; Hac,77.

¹⁹ Maide, 48; Mü'minün, 61.

²⁰ Tâhâ, 114.

bilgilendirmeğe yönelik olursa güzel bir alettir. Yoksa cinayet ve ahlâka aykırı, cinsiyeti tahrik eden filmleriyle çocukları ve gençleri suça iten, ailedeki mahremiyeti kaldıran, insanları maddenin esiri durumuna getiren bir televizyon güzel değildir.

Demek ki teknoloji, onu üreten ve uygulayan insanın inanç ve değerlerine göre, faydalı ve yapıcı ya da zararlı ve yıkıcı bir özellik kazanmaktadır. Bugün dünyanın bir çok gelişmiş ülkesinde teknoloji, inancı bozulmuş, menfaatçı insanların ellerinde bir tahrip vasıtası olarak kullanılmaktadır. Fabrikaların zehirli ve kirli artıkları tabiatı tahrip ederken, çeşitli nükleer ve kimyasal silahlar insanlığı tehdit etmektedir. Bir taraftan ırmaklar, göller, denizler, ormanlar ve yeşil alanlar tahrip edilirken, diğer taraftan insanların kalp ve ruhları kirlenmekte, şefkat ve merhamet duyguları körelmektedir.

Halbuki İslâm ahlâkına göre bir insanı kurtarmak, bütün insanlığı kurtarmak gibidir. Müslüman ben değil biz şuuru ile hareket eden insandır. İslâm ahlâkı, değil diğer insanlara iskence etmeyi, hayvanları bile incitmemeyi emreder. Hayvanların bile insanlar üzerinde hakları olduğunu kabul eder.

İşte İslâmiyet her türlü teknolojik gelişmeyi, insanlara hizmet yönünden bir araç olarak görür. Bu hizmette de dikkate alınması gereken en önemli nokta İslâm ahlâkınca belirlenen prensipleri yaygınlaştırmak, ahlâklı insanlardan oluşan bir toplum ve bir dünya oluşturmaktır. Kısaca insana elinden ve dilinden insanların emin olduğu, kendisi için istediğini diğer insanlar için de isteyen bir inançla hareket eden bir anlayışı benimsetmektir.

Görüldüğü gibi teknolojik gelişmeler, kullanımına bağlı olarak yararlı da zararlı da olabilmektedir. Diğer taraftan modern teknolojinin ortaya çıkardığı imkânlardan yararlanma istek ve arzusu, bunun için harcanan çabalar ve verilen mücadeleler, çoğunlukla insanlarda kıskançlık, öfke ve kin duygularının oluşmasına neden olmakta, gerginlik ve stres meydana getirmektedir. Hep kazanma, daha çok elde etme, evdeki buzdolabının, çamaşır makinesinin, televizyonun yeni modellerine sahipolma, daha lüks malları kullanma bir nevi tutku haline gelmektedir. Tatminsizlik, kanaatkârsızlık ve şükürsüzlük yaygınlaşmakta, bu da bir taraftan ahlâk dışı davranışlara neden olurken, diğer taraftan ruh hastalıklarının artmasına yol açmaktadır.

İslâm ahlâkı, insanları bu olumsuz duygulardan, stresten ve ruh hastalıklarından koruyan bir özelliğe sahiptir. Ancak ne yazık ki inanç zayıflığı nedeniyle insanlarımız gerginlikten kurtulamamakta, bir türlü huzur bulamamaktadır. Halbuki daha önce de belirttiğimiz gibi, İslâm inancına göre dünya hayatı geçicidir. Mal, mülk, para, servet, hepsi geçici bir süre kullanılıp bırakılacak olan birer araçtır. Amaç Allah'a en iyi kul olabilmektir. Bu durumu Yunus Emre ne güzel ifade etmiş:

Mal sahibi, mülk sahibi,
Hani bunun ilk sahibi?
Mal da yalan, mülk de yalan,
Var biraz da sen oyalan.

Yalnız müslüman, oyalanacak olduğu bu dünya hayatını da en iyi şekilde düzenlemekle, imar etmekle²¹ ve kendisinden sonra gelecek olan nesillere en iyi şekilde devretmekle de sorumludur. Bunun için müslüman ne dünyayı terkedecek, dünyadan elini eteğini çekecek, ne de ahireti unutacaktır. O, hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için çalışacak, ilerleyecek, geliştirdiği teknoloji ile dünyadan, kâinattan yayarlanacak, ancak yarın ölecekmiş gibi de ahiret için hazırlıkta bulunacaktır. Böylece hem madden hem de manen kalkınacak, hem bedenen hem de ruhen sağlıklı bir hayat yaşayacaktır. Ürettiği teknolojiyi insanların hizmetine sunacak, insanların yayarlanması yönünde kullanacak, teknolojinin sağladığı imkânlar onun hırs ve dünya bağlılığını artırmayacak, kanaat ve şükür duygularını köreltmeyecektir.

²¹Hüd, 61.

SÜLEYMANCILIK

Prof. Dr. Ahmet TURAN*

Süleymancılığa adını veren Süleyman Hilmi Tunahan 1888 de Silistre'de doğdu. Babası Osman Efendi dersiam, hafız ve müderristi. İlk öğreniminden sonra İstanbul'a gelmiş, Fatih dersiamlarından Ahmet Hilmi Efendiden ders almıştır. Burada ciddi bir öğrenim yapmış, çağının en yüksek okullarında okumuş din ve hukuk branşlarında diploma sahibi olmuştur. Bu öğreniminden sonra vaiz olmuştur. Süleyman, bir taraftan vaiz olarak irşat hizmetlerine devam ederken, diğer yandan da ilk kez 1946'da hükümet kararı ile açılmasına izin verilen Kur'an kurslarına ve isteyen Müslüman çocuklarına da evlerinde Kur'an öğretmeye, dini ilmihal bilgilerini vermeye başlamıştır. Süleyman'ın yetiştirdiği ve bu kurslardan mezun ettiği pek çok öğrencisi Diyanet İşleri Başkanlığında müezzin, imam, vaiz, müftü ve Kur'an Kursu Öğretmeni olarak görev almıştır.

Süleyman Hilmi amelde Hanefi ve itikatta Maturidi idi. Tarikatta Nakşi olan Süleyman Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e son derece bağlı bir Müslümandı. Bundan dolayı öğrencilerine de aynı telkinlerde bulunmuştur. Devrinde İslâm Dünyasındaki Camiü'l-Ezher (Mısır) ve Darü'l Hilafî Medreseleri (İstanbul) ekollerinden ikincisine mensuptu. Bu nedenle reformcu, mezhep dışı, Vehhabi ve Baasçı cereyanlara karşı olmuştur. İnanç sapıklığı içersinde bir tek öğrencisi yoktur. Çünkü o, öğrencilerini "Ehl-i Sünnet Ve'l-Cemaat" inancına bağlı olarak yetiştirmiştir. Dünya olaylarını yakından takip etmiş, bu konuda İmam Rabbani Hazretlerinin "Devrinin zahiri idarecilerini bilmeyen hidayete kavuşmuş değildir" sözünü şiar edinmişlerdir. Talebelerini daima itidale teşvik etmiş, ifrat ve tefritten uzak kalmalarını tavsiye etmiştir.

Süleyman Hilmi'nin hayattayken yazıp bastırıldığı tek eseri 'Yepyeni usul ve tertiple Kur'an harf ve harekeleri'dir. Okuma yazma bilen herkesin tek başına Kur'an okuyup öğrenmesini sağlayan bu pratik eserden bugüne kadar iki milyon nüshadan fazla basıldığı bilinmektedir.

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Süleyman Hilmi Tunahan'ın adına binaen Süleymancılık diye adlandırılan bu teşkilatın muhalifleri, Türkiye Cumhuriyetinin Demokratik ve Laik yönetim şeklini, kendi ideolojileri doğrultusunda dini esas ve inançlara uydurma amacı güden ve bu yönde faaliyet yürüten irticai bir grup olduğu iddiasında bulunurlar. İddiaya göre 1946 yılında Üsküdar - Kısıklı'da açtığı Kur'an kursunda bu görüşün temellerini attığı söylenir.

Süleyman Hilmi Tunahan, 1957 yılında Bursa Ulu Camiinde meydana gelen minareye yeşil bayrak çekme ve minbere kılıçla gelme hadiselerine ismi karıştığı için tevkif edilmiş ve bir süre tutuklu kalmıştır. Bu olaylardan sonra faaliyetlerini artıran Süleyman Hilmi Tunahan bu görüşün propagandası için Kısıklı'da inşa ettirdiği dokuz evde ücretsiz olarak Kur'an dersleri vermiştir. Bu yıllarda devlete bağlı din eğitimi veren okulların oluşunu ve yetişmiş din adamı bulunmaması sebebiyle, kendi kurslarında yetiştirdiği vaiz ve imam-hatiplerin camilere atanmasında büyük başarı göstermiştir. Halk arasında da en iyi ve en kısa sürede din adamı yetiştirdiği imajını vermeye çalışmıştır. İmam-Hatip Liselerinin kurulmasından sonra da burada yetişen öğrencilerin Diyanet kadrolarında yer alması Süleymancılardan faaliyetlerine engel gibi görülmüştür. Daha evvelden bu kurumun kadrolarında yer alan taraftarlarının zamanla emekli olması veya istifaen ayrılması ile adı geçen bu grup Diyanetteki etkinliğini kaybetmiştir. İmam -Hatip Liselerinden yetişen din adamlarının tecrübe eksiklikleri nedeniyle eğitimlerinin yetersiz olduğunu savunarak kendi öğrencilerinin Diyanet kadrolarında yer alması gerektiği yönünde propagandalar yapmıştır.

Süleymancılık faaliyetleri 1948-1965 yılları arasında taraftarlarının açtıkları müsaadeli ve müsaadesiz Kur'an kursları ile kısa sürede gelişmiş ve yayılmıştır. Ancak kursların kanun ve özellikle "Kur'an Kursları Yönetmeliği"ni uygulamadaki eksiklikleri sonucu devletçe kapatılmaları, 1975 yılında aldıkları bir kararla hizmette yön değiştirerek kurs ve pansiyon açmaya yönelmişlerdir. Günümüzde Türkiye genelinde 1500 civarındaki kurs ve pansiyon "KURS VE OKUL TALEBELERİNE YARDIM DERNEKLERİ FEDERASYONU"nun çatısı altında faaliyetlerini sürdürmektedirler.

Günümüzde Süleymancılar, Türkiye genelinde yaygın bir şekilde teşkilatlanmışlardır. Türkiye'yi 7 ana bölgeye ayıran bu grup

sıra ile Lider, Türkiye sorumlusu, Bölge Sorumluları, İl Sorumluları şeklinde yapılanmışlardır. Kanuni ve legal olarak görünen: Federasyon Başkanı, Dernek Başkanları ve Pansiyon Müdürleridir. Pansiyon Müdürleri ve hocaları ile sorumlusunun denetimi altında olup, bu konumdaki kişilerin diğer bir ile görevlendirilmeleri, il sorumlusunun teklifi ve bölge Sorumlusunun onayı ile gerçekleşir. İl sorumlularının denetiminden ve faaliyetlerinden, Bölge Sorumlusunun üst yönetime bilgi verme zorunluluğu vardır. Bahsedilen bütün bu birimler lider Kemal Kaçar'a kesin itaatle bağlıdırlar ve verilen her emri itirazsız yerine yerine getirmekle yükümlüdürler.

Süleymancılar, pansiyonlarında maddi güçleri zayıf öğrencileri barındırdıkları, onları dini, milli ve manevi duyguları kuvvetli gençler olarak ülkeye kazandırmayı amaçladıkları, pansiyonlarının birer hayır kurumu, kendilerinin de bu öğrencilerin yetiştirilmesine adayan hayırsever vatandaşlar gibi göstererek mütedeyyin halktan bu öğrenciler adına yardım talep etmektedirler. Toplana bu yardımların bir kısmı ile pansiyon giderlerini karşılayan bu grup, diğer bir kısmını da bağlı bulunduğu Federasyona ve Lider'e göndererek faaliyetlerini finanse etmektedirler. Ancak günümüzde bu adet değişmiş olup Süleymancılar her öğrenciden yurtta kaldığı için belli bir para alarak bu işi yürütmektedirler.

Süleymancılar önceden zikirlerini ve hatim dualarını gizli yaptıkları halde günümüzde bunu açık olarak yapmakta, siyah takke giymekte ve her fırsatta Süleyman Hilmi Tunahan'dan büyük bir veli olarak bahsetmekte ve diğer fraksiyonlardan bu özellikleri ile ayrılmaktadırlar. Pansiyonlarında barınan çocuklara İslâm dinine hizmet etmenin ancak kendi metotları ile mümkün olacağını telkin ederler. Süleyman Hilmi Tunahan'dan üstat diye bahsetmektedirler ve onun velilerin en yücesi olduğu, kendilerine ait kurslarda okuyan öğrencileri arştan okuduğunu söyleyerek buna inanmaktadırlar. Diğer taraftan sıkı bir disiplin altında tuttıkları öğrencilere, kurslarda sırlarını dışarı vermemeleri için yemin ettirilse dahi yalan söylemelerinin günah olmadığını da telkin edildiği söylenmektedir.

Süleymancıların belirgin diğer özelliklerinden biri de; Allah'la kulun doğrudan temas kuramayacağını, bir vasitanın bulunması gerektiğini, bu vasitanın da Süleyman Hilmi Tunahan'dan başkası olamayacağını söylemeleri ve Allah'tan gelen nurun onun vasıtasıyla

kalplere dağıtıldığına inanmalarıdır. Bu durumu İslâm inancı ile bağdaştırmak mümkün değildir. Türkiye'deki yönetimi mason olarak niteleyen, çıkarları söz konusu olduğu zamanda faaliyetlerinin idamesi ve rahat hareket etmeleri için iktidardaki siyasi parti ve içinde yer alma gayretleri gösteren bu grup mensupları, bu girişimlerden azami derecede faydalar sağlama yoluna da gitmektedirler.

İktidardaki parti ve Devlet kademelerindeki taraftarları aracılığı ile şirketler kuran Süleymancılar, Şirket gelirlerinin büyük bir bölümünü faaliyetlerinin geliştirilmesi yönünde harcamaktadırlar. Günümüzde Türkiye genelinde aldıkları krediler ve toplam yardımlarla aşağıda isimlerini yazdığım şirketleri kurmuşlardır.

- 1-Aslan Uluslararası Nakliyat,
- 2-Şahlan Transmarin Gemicilik,
- 3-Tarsan Turizm, Tarım Endüstri Tesisleri,
- 4-Tuna Ro-Ro Deniz Taşımacılık ve Ticaret A.Ş.
- 5-Anso Soğuk Hava Tesisleri A.Ş.
- 6-Güneş Gemicilik ve Tankercilik A.Ş.
- 7-Fazilet Neşriyat A.Ş.

Bu şirketler Süleymancı kesimin önemli finansman kaynaklarını oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra münferit şahıslar tarafından kurulan şirketler de bu cemaate önemli yardımlarda bulunmaktadırlar. Örneğin, Amasyalı Sobaları yapımcısı İsmail Amasyalı gibi.

Kısaca Süleymancılar hakkında, "Atatürk İlke ve İnkılaplarına düşman genç bir nesil yetiştirmeyi, halkı dini inançlar bakımından Süleymancı olanlar ve olmayanlar diye ikiye bölmeyi, dini inançlar istismar edilerek halktan toplanan yardımlar ile mensuplarına maddi gelir ve siyasi istikbal sağlamayı, gerektiğinde zorada başvurarak Türkiye'de Kur'an hükümlerinin hakim olduğu bir idare tarzını kurmayı amaçladıkları iddia edilmekte ve Türkiye Cumhuriyetinin Laik ve Demokratik ilişkilerini tehdit eden unsurlar arasında oldukları" iddiaları varsa da yaptıkları hizmetlerden bu ithamların düşmanlarınca yapılan iddialar olduğu anlaşılmaktadır. "Ayinesi iştir kişinin lafa bakılmaz" atasözü bunu en güzel açıklamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- 1-Mustafa Akyıldız, Ben Bir Süleymancı İdim, İstanbul, 1969
- 2-Hızır Yılmaz, "Süleymancılık" hakkında bir inceleme, Köln, 1977
- 3-Mehmet Ali Özmen, İslâmiyet ve Süleymancılık üzerinde mukayeseli bir araştırma, A.Ü. İlahiyat Fakültesinde yapılan lisans tezi, Ankara,1978.
- 4-Ali Ak, "Süleymancılık" İthamlar - Cevaplar, İstanbul,1988
- 5-Ali Ak, "Süleymancılık Uydurması", İstanbul, 1987
- 6-Ruşen Çakır, Ayet ve Slogan. Türkiye de İslâmi Oluşumlar. İstanbul, 1991, Sayfa 125-139.

EMEVLERDE KARA ORDUSU TEŞKİLÂTI

Prof. Dr. Mustafa Zeki TERZİ*

GİRİŞ

Muâviye b. Ebî Süfyân'ın halifeliği elde etmesiyle (41/661) başlayan Emevîler döneminde (41-132/661-750), iktidarı aynı soydan gelen halifeler paylaşmışlardır. Muâviye'nin kurduğu hükümet, sadece "İslâm Halifeliği" topraklarının güçlendirilip sağlamaştırılmasına değil, aynı zamanda ülkenin genişlemesine de şahit olmuştur. Muâviye (hl. 41-60/661-80) sadece bir hanedan veya sülâle kurucusu değil, aynı zamanda Hz. Ömer'den (hl. 13-23/634-44) sonra İslâm Halifeliğini ikinci olarak yeni baştan kuran bir devlet başkanıdır.¹

Emevi Devleti'nin üç büyük halifesi olan Muâviye b. Ebî Süfyân Abdulmelik b. Mervân (hl.65-86/685-705) ve Hişâm b. Abdulmelik (hl.105-25/724-43)'den her biri yirmi yıl kadar başkent Şâm'dan Devlet'i idare etmişlerdir. Ülkelerine kattıkları topraklar üzerinde İslâm orijinli Hz. Peygamber, ve Râşid halifeler döneminin uygulamalarına ek olarak kendilerinden önce hüküm süren Bizans ve İran'ın (Sâsânî) yönetim ve teşkilat ile ilgili bir kısım uygulamalarını da benimseyip kendi idarelerine yerleştirmeye gayret sarfetmişlerdir. Emevîler'in sonlarına doğru birçok Sâsânî teknik ve usulünün benimsendiği ve bu hareketin Abbasiler zamanında daha da hızlandığı görülmektedir.²

Bu dönemde Kuzey Afrika tamamen fethedilip devletin sınırları doğuda Atlas Okyanusu'na kadar uzanmıştır. 91/710 yılında Müslüman ordu birlikleri Cebelitârik (Septe) boğazından geçerek İspanya (İberik Yarımadası) içlerine girmişler ve daha sonra Preneler'i geçerek Karolenji Hanedanı idaresindeki Fransa'ya akınlar yapmışlardır. Kafkasların ötesinde Hazar Türkleri ile temas edilmiş, doğu

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Hitti, Siyasi Ve Kültürel İslâm Tarihi, Türkçe'ye Çev: Salih Tuğ, İstanbul 1980, 308

² Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, Türkçe'ye Çev: Erdoğan Merçil ve Mehmet İpşirli, İstanbul 1980, 4; Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, Başlangıç, İzah ve Düzeltilmeler Kısımlarını Ekleyerek Türkçe'ye çev. Fuad Köprülü, Ankara 1984, 24 vd., 114 vdd., Sanhoury, Le Califat, Paris, 1926, 300

Anadolu'da Bizans sınırlarına akınlar yapılmış ve İstanbul (Kostantiniyye)'a kadar gelinmiştir. Doğu İran'da yerli İran hükümdarlarının ve onların Türk müttefiklerinin şiddetli direnmelerine rağmen, Hâzrem istilâ ve Maverâünnehir yavaş yavaş fethedilmiştir.³

Görüldüğü gibi, gerek dışa karşı fetihler, gerekse iç isyan ve ayaklanmaların ortadan kaldırılması amacı ile düzenlenen orduların ulaştığı bu başarı noktası ancak düzenli, teşkilâtli ve disiplinli bir askerî yapının eseri olabilir.

A. EMEVÎ KARA ORDUSUNDA ASKERLİK GÖREVİ VE HİZMETİ

İslâm tarihinin öbür dönemlerinde olduğu gibi, Emevîler döneminde de orduyu oluşturan en önemli unsur "insan unsuru"dur. Biz de araştırmamızın "ordunun kuruluşu" adını verdiğimiz bu kısımda, insan unsuru üzerinde durarak, Emevî kara ordusunun ne şekilde oluştuğunu ve elemanlarının hangi statüye göre askerlik hizmetine tabi tutulduklarını tesbit etmeye çalışacağız.

Kaynakların verdikleri bilgilerden hareketle Emevî ordularında iki türlü askerî hizmet statüsü uygulandığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, Hulefâ-i Râşidîn döneminde de uygulanan zorunlu ve ücretli daimî-nizâmî askerlik (irtizâk, et-tecnîdü'l-ilzâmî), ikincisi ise gönüllü askerlik (tatavvu', et-tecnîdü't-tatavvufî)dir.

1.Zorunlu ve Ücretli-Daimî-Nizâmî Askerlik:

Bu usûle tabi askerlerden kurulu orduya "murtazika" veya "cündü'l-Murtazika" dendiğini bilmekteyiz. Bu, ordu divanı (dîvânü'l-cünd) yoluyla askere yazılarak, yaptığı askerî hizmet karşılığında devlet bütçesinden kendisine ücret (maaş ve tahsîsât) verilmesi esasına göre yapılan daimî askerliktir.⁴

Murtazika ise, irtizâk statüsüne göre askerlik yapan, bir başka ifadeyle mesleği veya sanatı askerlik olan ve geçimini bu yolla sağlayan

³ el-Belâzurî, Fütûhu'l-Büldân, Kahire1978, 229 vdd., 232-7, 399-417, 421-30; el-Ya'kübî, Tarih, Beyrût 1960, II, 258; Hitti, 316-24, 322-41; Hasan İbrâhim, Târihu'l-İslâm, Kâhîre 1979, I, 306-17; Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1987, III, 26-49, 53 vd.

⁴ Terzi, Abbasiler Döneminde Askerî Teşkilât, Ankara,1986, 34

savaşçılardan (mukâtile) kurulu ordu anlamına gelmektedir.⁵

Emevî Devleti'nin merkez ve taşradaki bölgelerinde yerleşmiş olan ordularda irtizak statüsüne göre askerlik yapan muharip elemanlar bulunmakta ve murtazika askeri bu orduların esas çekirdeğini teşkil etmektedir. Bu dönemde irtizâk statüsündeki zorunlu askerliğin, önceki dönemlere⁶ nisbeten daha bir önem kazandığı ve buna paralel olarak daha da geliştiği görülmektedir.

Halife Muaviye hem siyasî iktidara muhalif fırkaların ülke sınırları içerisinde çıkardığı dahili kargaşa ve isyanları sindirmek, hem de dış saldırılara karşı ülke savunmasını güçlendirmek için, hilâfet merkezinde, vilâyetlerde ve sınır boylarında ordular oluşturmuş ve mevcut orduların asker sayısını artırmıştır. Bunun için de askerî hizmeti, önceki dönemlere nisbeten daha zorunlu hale getirmiştir.

Muaviye'nin bu amaçla "hâssa ordusu" oluşturduğunu görmekteyiz. Hâssa ordusunun esas gücünü yemen asıllı Suriyeli Araplar (Yemeniyye) teşkil etmektedir. Halife oluşturduğu bu hassa ordusu için 2.000 atlı temin eden Yemen asıllı Suriyeli Güney Arapları'na bol para vererek onları istihdâm etmiştir. Hassa ordusuna katılan bu askerlere şenelik 2.000 dirhem ödeniyordu. Yemen asıllı bu kabilelerin sağladıkları askerî katkıya karşılık ayrıca kabilelerinin yönetimi kabile başkanlarına bırakılacak, emretme, yasak koyma, kabile meclisine başkanlık etme, problemlerini çözüme kavuşturma ve her türlü akidlerini sonuca bağlama konularında da serbesti ve otonoma tabi olacaklardı.⁷

Muaviye diğer konularda olduğu gibi bu konuda da askerî siyasetini kullanarak, nefislere mal ve servet sevgisini sokmak istemiştir. O kendisini destekleyenlerin hoşnutluğunu, düşmanlarının da kendisine yönelmelerini ve iktidara tabi olmalarını kazanmak için bol para harcamıştır. Muaviye her iki grubun ileri gelenlerini, onların servet elde etme arzularını gerçekleştirmek suretiyle kendisine yaklaştırmıştır.⁸

Muaviye'den başlayarak bütün bir Emevî döneminde, gerek

⁵ Fârûk Ömer, el-Hilâfetü'l-Abbasiyye fî Asri'l-Fevzâ'l-Askeriyye, Bağdâd, 1977, 137

⁶ Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât, Samsun, 1990,

⁷ el-Mes'ûdî, Mürüci'z-Zeheb, Kahire, 1964, III, 95

⁸ et-Taberî, Târîhu'l-Ümm ve'l-Mülûk, Beyrût, ts., V, 228

merkezde doğrudan halifeye bağlı hâssa veya muhafız ordusunda olsun, gerekse vilâyetlerdeki ve sınır boylarındaki ordularda olsun “irtizak” statüsünde ücretli nizami askerler hizmet görüyorlardı.⁹

Askerî hizmetin mecburi tutulmasının bir başka görüntüsü de halife Abdulmelik b. Mervân’ın, teşkil edilen ordulara katılmamak ya da firar etmek isteyenlerin kaçmalarını önlemek için “sâka” adıyla anılan bir sınıf oluşturarak, başına Haccâc b. Yûsuf’u getirmesidir. Bu sınıfın görevi, bir askerî sefer esnasında ordunun arkasından giderek, seferden kaçmak isteyenlerin firarını önlemektir. Sâka sınıfına mensub olan bu görevliler, kimi seferlerde geride kalanların çadırlarını yakmışlardır. Abdulmelik b. Mervân döneminde Basra valiliği yapan Bişr b. Mervân (öl. 75/694), hâricilere karşı sefere çıkardığı orduya, Basra halkından asker alma zorunluluğu getirmiştir.¹⁰

Haccâc b. Yûsuf (öl. 95/714) Irakayn valisi olunca (75/695), Haricî isyanlarını bastırmak amacıyla düzenlediği orduya bölge halkından zorunlu olarak asker alma usûlünü uygulamıştır. Bunun için halka üç günlük bir süre tanımuş, bu süre içinde teşkil edilen orduya katılmayanların boynunu vuracağını ilân etmiştir. Bunun üzerine halk, Haccâc’ın, söylediğini yapacağından korktukları için derhal orduya katılmaya başlamışlardır.¹¹

Haccâc’ın zorunlu askerlik uygulaması ile ilgili bir talimatının, 80/699 yılında Halife Abdulmelik’in izniyle Rutbil’e karşı sevk ettiği Abdurrahman b. Muhammed b. Eş’as (öl. 85/704) komutasındaki ordunun Sicistan’a kadar gelip burada Sicistanlılar’a duyurulmasında da görmekteyiz. Abdurrahman Sicistanlılar’ı toplayıp onlara bir konuşma yapmış ve şunları söylemiştir: “Haccâc beni serhaddinize âmir olarak görevlendirmiş ve ayrıca bana, bölgenizi istediği gibi kullanan düşmanınıza karşı cihad etmeyi de emretmiş bulunuyor. O bakımdan sizden hiçbir kimse bu cihada katılmaktan sakın geri kalmayın. O takdirde ceza ile karşılaşır.”¹²

Corci Zeydân ve Hasan İbrahim Hasan bu uygulamalara bakarak, zorunlu askerliğin (et-tecnîdü’l-ilzâmî), Emevîler döneminin

⁹ İbnü’l-Esîr, el-Kâmil fi’t-Târih, Thk: Tornberg, Beyrût, 1965-66, IV, 469

¹⁰ İbnü’l-Esîr, IV, 158

¹¹ el-Mes’ûdî, III, 138

¹² İbnü’l-Esîr, IV, 455

ortalarında, özellikle Abdulmelik b. Mervân'ın halifeliği döneminde başlatıldığını söylemektedirler. Halbuki zorunlu askerlik daha erken bir dönemde, Hz. Ömer zamanında başlatılmıştır.¹³ Abdülmelik b. Mervân döneminin vali ve komutanlarından Haccâc b. Yusuf ile Bişr b. Mervân'ın yaptıkları ise, Hz. Ömer'in başlattığı fakat zamanla gevşeyen bu esası, daha sert bir şekilde ve baskı unsurunu da kullanarak yeniden uygulamaktan ibarettir.¹⁴ Haccâc zorunlu tutulan askerlikten kaçan veya sefere katılmak istemeyeni, Hz. Ömer ve Hz. Osmân'ın yaptığı gibi, sarığını çıkarıp saç ve sakalı kesilmiş bir şekilde teşhir ederek değil, boynunu vurarak cezalandırmıştır.¹⁵

2. Gönüllü Askerlik:

Askerî alanda gönüllülük (tatavvu'), her hangi bir mecburiyete tabi olmaksızın, sırf kendi arzusu ile, mevcut orduya veya teşkil edilen bir sefere katılarak asker olmaktır. Bu statüye tabi olanlar, ordu dîvânı yoluyla askere alınmadıkları halde, savaş esnasında cihâd çağrısına koşarak, kendi istekleri ile orduya katılıp emir ve komuta altına giren askerlerdir. Böyle gönüllülerden oluşan ordu birliklerine "mutatavvia" veya "cündü'l-mutatavvia" dendiğini biliyoruz. Gönüllüler hazarda normal sivil hayatlarını sürdürmekteydiler. Zorunlu statüde görev yapan ücretli-daimî askerler savaş sona erdiği zaman, buna hakları olduğu halde memleketlerine, ailelerinin yanına dönemiyorlardı. Fakat gönüllüler savaş bittikten sonra, memleketlerine, ailelerinin yanına dönebiliyorlardı. Çünkü onlar gönüllülük çerçevesinde, belirli özel bir maksatla, Allah yolunda cihâd maksadiyle askerî harekâta katılmışlardı. Bu maksat tahakkuk edip savaş sona erince sivil hayatlarına, kendi iş ve güçlerine dönme hak ve hürriyetlerine sahiptiler. Bunlara katıldıkları savaşlarda yaptıkları hizmet karşılığında, devlet bütçesinden herhangi bir maaş ödenmiyordu. Buna karşılık zekât ve ganimetten pay alıyorlardı.¹⁶

Gönüllülerin daha çok dış düşmana karşı savaşan ordulara katıldıklarını görmekteyiz. Bunun yanında, özellikle iç isyanların

¹³ Terzi, a.e., 28 vdd

¹⁴ Krş., Zeydân, Medeniyet-i İslâmiye Tarihi, Türkçe'ye çev: Zeki Mugâviz, Dersaadet, 1328, I, 143; Hasan İbrahim, Târîhu'l-İslâm, I, 518

¹⁵ İbnü'l-Esîr, IV, 158

¹⁶ el-Mâverdi, el-Ahkâmu's-Sultaniyye, Kahire, 1973, 36; Hasan İbrahim, II, 239, III, 283; Terzi, Abbâsiler Döneminde Askerî Teşkilât, 35

bastırılmasında, devletin veya devleti temsil eden siyasi gücün yanında olmak isteyen ve devlet ordularının galibiyet ve zaferini arzulayan halkın, “gönüllü” olarak bu ordulara da katıldıkları olmuştur. Devlete karşı ayaklanan grup ve firkaların silahlı güçlerinin ise tamamen gönüllülerden oluştuğu görülür.¹⁷

Burada gönüllü askerlikle ilgili bir kurum olması bakımından Ribâtlar’ dan da bahsetmemizin gerekeceği kanısındayız. Arapça Ra-Be-Ta kökünden gelen “ribât” kelimesine Kur’ân’da “min ribâti’l-hayl” şeklinde rastlanmaktadır: “Onlara (düşmanlara) karşı kuvvetlerinizi ve atlarımızın bulunduğu ribâtlarınızı tahkim ediniz.”¹⁸ Başlangıçta ribât, savaşa (cihâd) hazır bulundurmaya üzere binek hayvanlarının toplandığı yerdir. Sonraları ribât, aynı zamanda ulakların hayvan değiştirme konağı (menzil, mevki) ve kervansaray olarak da, buna çok yakın bir mana kazanmıştır. Bununla birlikte bu tabir, daha çok erken bir dönemde, bir nevi dini-askerî mahiyetteki bir müesseseye ad olmuştur ki, kendisine has İslâmî bir buluş olarak görünmektedir.¹⁹ Ribâtlar genellikle hudutlarda, stratejik önemi olan başlıca yerlerde kurulmuş müstahkem mevkiilerdir. Emevîler döneminde, buralara “mürâbit birlikleri” yerleştirilirdi. Özellikle ilk dönemlerde, cihâd için gelen gönüllüler buralarda toplanmışlardı. Diğer taraftan, düşman hücumu karşısında, savunmasız yerlerde yaşayan civar halkı da buralara gelip barınırlardı. Ribâtlar bir müdafaa duvarı ile çevrilmiş; binaları, anbarları, ahırları ve bir tasarrut ve işaret kulesini ihtiva eden ve içerisinde bir mescit ile bir hamamı da bulunan bir külliye birimidir. Ribâtlar buldukları yerlerin önemine göre çeşitli büyüklükte olurlar ve hudûdlar üzerinde bir savunma zinciri halinde devam ederlerdi. Ribâtlarda yerleşen murâbitler, İslâm ülkesini düşmana karşı korumak maksadı ile yapılan bu büyük binalarda oturdukları için büyük ikramlara ve diğer bazı imtiyazlara nail oluyorlardı.²⁰

Muâviye ülkenin sahil şeridinde ribâtlar kurmuştur. O bununla, düşman ülkesine karşı hemen harekete geçecek hazır bir kuvveti sürekli canlı ve ayakta tutmak istiyordu. Halife bu teşkilâtla çok yakından

¹⁷ Terzi, a.e., a.y.

¹⁸ Kur’ân, VIII, 62

¹⁹ Marçais, “Ribât”, İ.A., İstanbul, 1964, IX, 794; Köprülü, “Ribât”, Vakıflar Dergisi, sy. II, Ankara, 1942, 268

²⁰ Marçais, a.y.; Köprülü, a.y.

ilgileniyordu. Öyle ki ribât teşkilâtı cihâdın ayrılmaz bir parçası olmuştur. Böylece ribât halifeliğinin zaferi ve İslâm'ın izzeti için daima çalışan, hamâsî gayrete sahip muttakileri kendisine çeken bir merkez haline gelmiştir. Ribâtlarda yaşadıkları için "murâbıt" adını alan bu gönüllü gazilerin bir çoğu belirli bir süre cihâd görevini yerine getirdikten sonra memleketlerine, ailelerinin yanına dönüyorlardı.²¹

B. EMEVÎ KARA ORDUSUNU OLUŞTURAN KUVVETLER VE YERLEŞTİKLERİ ASKERÎ MERKEZLER

Emevî ordularında zorunluluk ve gönüllülük esaslarına göre askerlik hizmeti yapıldığını belirttikten sonra, bu esasların yürürlükte olduğu orduları meydana getiren kuvvetlerin ne türden kuvvetler olduklarından ve buldukları başlıca merkezlerden söz etmemiz gerekmektedir.

Kaynakların verdiği bilgilerden anladığımıza göre Emevî Devleti'nin askerî varlığı şu dört kuvvetten meydana gelmektedir: 1) Hilâfet Merkezi ve Çevresinde Bulunan ve Doğrudan Doğruya Halifeye Bağlı Muhafız (Hâssa) Kuvveti, 2) Vilâyetlerde Üslenen Kuvvetler, 3) Hudut Garnizonlarında Üslenen Kuvvetler, 4) Yardımcı Kuvvetler

1. Hilâfet Merkezi ve Çevresinde Bulunan ve Doğrudan Doğruya Halifeye Bağlı Muhafız (Hâssa) Kuvveti:

İslâm tarihinde halifelerin muhafız kuvveti bulundurmaları Emevîler ile başlamıştır, diyebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi Emevî Devleti'nin ilk halifesi Muâviye, halifeliğinin merkezi Şam'da doğrudan kendisine bağlı ordular teşkil etmiştir. Bunlar ücretli muhafız ordu birlikleri (havası'l-halife)dirler. Halifenin, bu birliklerini Suriye'de meskün Araplar'dan oluşturduğunu biliyoruz. Çünkü Muâviye'nin bu bölgede uzun süren bir valilik dönemi vardır; Hz. Ali taraftarlarına ve diğer muhalif firkalara karşı harekâtında Halife, Suriye'de yerleşen Araplar'ın meydana getirdiği bu askerî güce dayanmıştır. Suriye'de "cünd" adı verilen askerî üsler de bulunmaktadır. Bu üslerde beslenen ordu gerek Bizans'a yönelik askerî seferlerde, gerekse iç isyanlara karşı halifeyi ve merkezî hükümeti korumada görev almaktadır. Hiç şüphesiz bir asker olarak Hz. Ali'ye (hl. 35-40/656-61) denk olmadığını

²¹ Köprülü, 267

söyleyebileceğimiz Muâviye'nin, bir "askerî teşkilâtçı" olarak kendi çağdaşlarının hiçbirinden sonra geldiği söylenemez. O Suriye ordusunu meydana getiren hammaddeyi öyle kamçulamıştır ki, neticede bu kuvvetler İslâm harp tarihinde birinci derecede nizamlı ve disiplinli kuvvetler olarak şöhret kazanmışlardır.²²

2. Vilâyetlerde Üslenen Kuvvetler:

Emevîler zamanında, gelişen ve büyüyen askerî teşkilâtlanmanın gerektirdiği en önemli işlerden biri de gerek o zamana kadar fethedilen ve gerekse yeni fetihlerle kazanılan topraklar üzerinde askerî merkezler oluşturulmasıdır. Ordugâh şehirleri (muaskerât) de diyebileceğimiz bu merkezlerin kuruluşuna Hz. Ömer zamanında başladığımızı biliyoruz.²³ Hz. Ömer Kudüs'ün fethinden sonra 16/637 yılında, hem Kudüslüler'le yapılan antlaşmayı imzalamak, hem de bu bölgedeki genel askerî ve idârî teşkilâtlanmayı yerinde görmek ve gereken düzenlemeleri bizzat yapmak amacıyla Suriye (Şâm) bölgesine gitmiştir. Burayı idârî ve askerî bakımdan, fütûhât öncesi de var olan cündlere (ecnâd) ayırmış, buralara muhtelif kabilelerin efradından oluşturduğu askerî birlikleri yerleştirmiş ve bu cündlere her birini daimi ordugâh (garnizon, muasker) haline getirmiştir.²⁴

Emevîler döneminde de aynen korunan ve yenileri eklenen bu askerî ve idârî organizasyon içerisinde yer alan cündlere en meşhurları Suriye'de: Dimeşk, Humus, Taberiye, Lüd, Remle, Ürdün, Filistin, Kinnesrîn, Antakyâ ve Menbic, Irak'ta: Basra, Kûfe, Musul ve el-Cezîre, Mısır'da: Fustât, Kuzey Afrika'da: Kayravân ve Horasân'da: Merv, Herât, Tûs, Nisâbûr, Şîrâz, Tüster, Bârukân, Hücende (Hocend) ve Belh cündlere aittir. Bu üslerde yerleşen ordular ise esas itibariyle Araplar'dan ve onlara bağlı olarak ta bölgenin yerli halkından oluşmaktadır.²⁵

Kinnesrîn, Yezîd b. Muâviye orayı bir ordugâh haline getirinceye kadar Humus'a tabi idi. Yezîd Kinnesrîn'den ayrı olarak Antakyâ ve Menbic'i de birer ordugâh haline getirmiştir. Antakyâ'nın

²² Della Vida, "Emevîler", İ.A., İstanbul, 1977, IV, 244; Hitti, 308 vd., 357

²³ Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât, 34 vdd.

²⁴ el-Belâzurî, 155; İbnü'l-Esîr, II, 495; es-Sâkit, "el-Ceyş fi't-Türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmî", el-Müerrihu'l-Arabî, sy. XXIII, Bağdâd, 1983, 182 vd.

²⁵ İbnü'l-Esîr, II, 451, 527 vdd., III, 83 vd., 88 vd.; Ayrıca bak: Massignon, "Explication du Plan de Basra", Opera Minora, Beyrût, 1963, Tome III, 65-70

Hulefâ-i Râşidîn'den Hz. Ömer ve Hz. Osmân (hl. 23-35/644-56) nezdinde de büyük bir önemi vardı. Hz. Ömer Antâkyâ fethedilince komutan Ebû Ubeyde'ye "iyi niyetli ve tedbirli müslüman askerlerden oluşan bir birliği buraya yerleştirmesini, onları savaşa hazır halde bulundurmasını, aylıklarını (u'tıyyât) kısmamasını" bir emirnâme ile bildirmiştir. Muâviye Suriye valisi olunca aynı emirleri ona da yazmıştır. Daha sonra Hz. Osmân Muâviye'ye, Antakyâ'da devamlı surette asker bulundurmasını ve bu askerlere iktâ' yoluyla topraklar vermesi talimatını göndermiştir. Muâviye'de bu talimata uygun hareket etmiş ve verilen emirleri yerine getirmiştir. Muâviye bu defa 42/662 yılında Farslar'dan Baalbek, Hims ile Kûfe ve Basra halkından bazı zümreleri Antakyâ'ya naklederek orada iskân etmiştir. Velid b. Abdülmelik de (hl. 86-96/705-715) sahillerdeki Selûkıyye topraklarını Antakyâ'daki askerlere iktâ' olarak vermiştir. Antakyâ'ya yerleşen askerler burayı imar etmişlerdir.²⁶

Halife Velid b. Abdülmelik Filistin ordu komutanlığına kardeşi Süleymân b. Abdülmelik'i (hl. 96-99/7117) atamıştır. Süleymân Lüd'e gelmiş, Remle şehrinin yerini belirlemiş ve buraya şehri kurmuştur, şehri kurarken ilk önce "Dâru's-Sebbâğîn" adlı konağı yaptırmış ve konağın ortasına bir de sarnıç aştırmıştır. Sonra cami için yer ayırmış ve buraya cami yaptırmıştır. Süleyman cami tamamlanmadan halife olmuş, halifeliği süresince camiın inşası devam etmiştir. Bu camiın inşasını tamamlamak Süleyman'dan sonra halife olan Ömer b. Abdulaziz'e (hl. 99-101/717-20) nasib olmuştur. Ancak Ömer camiın planını küçültmüştür. Süleyman Remle'de komutan iken kendisine ait bir konak yaptırdıktan sonra başkalarının da kendi evlerini yaptırmalarına izin vermiştir.²⁷

Doğuda Basra ve Kûfe İran, Hûzistân ve doğudaki bütün fetihlerin ana harekât üssü idi. Basra askerî valisi (emîr) Ziyâd b. Ebîhi (öl. 53/673) Horasân ve Tohâristân'a yapılan seferleri, mesafenin uzaklığı sebebiyle Kûfe ve Basra ordugâhlarından gerektiği şekilde destekleyemiyordu. Bu mahzuru gidermek maksadıyla savaş bölgelerine yakın yerlerde yeni ordugâhlar kurma lüzûmunu hissetmiş ve halife Muâviye'yi de buna iknâ ederek 51/671 yılında Merv'i bir ordugâh şehri haline getirmiştir. 47.000'i Kûfe ve Basra ana üssünden, 7.000'i de Horasân bölgelerindeki Mevâli'den oluşan 54.000 kişilik

²⁶ el-Belâzurî, 153

²⁷ el-Belâzurî, 149

orduyu, başta Merv olmak üzere Herât, Tûs, Nîşâbûr ve Belh şehirlerine yerleştirmiştir. Buralara yerleştirilen ordular Aşağı Türkîstân'a (Mâverâun-nehr) karşı girişilecek fetihlerde harekât üssü görevi yapmışlardır. 107/726 yılında, zamanın Horasân askerî valisi Esed el-Kasrî, iç savaşlar esnasında harap olan Belh'i yeniden imâr edip, Bârûkân'da bulunan garnizon ile o zamana kadar Merverûz'da kalmış olan "eyalet merkezi idare teşkilâtını" bu şehre nakletmiştir.²⁸

el-Cezîre önceleri Kınnesrin'e tabi idi. Abdülmelik b. Mervân burayı müstakîl bir ordugâh şehri (cünd) yapmış ve oğlu Saîd'i bölgenin merkezi olan Musul'a vali tayin etmiştir. Saîd Musul'un surlarını yaptırmış ve burayı müstahkem bir mevki haline getirmiştir. Saîd şehrin sokak ve caddelerini de taşlarla döşetmiştir.²⁹ Artık bundan sonra el-Cezîre cündünün askerî birlikleri aylıklarını ve yiyeceklerini bu bölgenin gelirinden (harâc) almaya başlamışlardır. O dönemde Musul el-Cezîre'nin karargâhı ve doğu ile batının birleştiği bir kavşak noktası durumunda idi.³⁰

Muâviye sahilleri askerî birliklerle tahkim ettiğiinde Lâzikiyye ve Cebele'ye de asker yerleştirip buraları da koruma tedbirleri ile müstahkem hale getirmiştir. Cebele daha önce Bizans'a ait bir kale idi. İslâm orduları Hıms'ı fethettikleri zaman Rumlar burayı terk etmişlerdi. Muâviye Bizans'tan boşalan Cebele'ye asker yerleştirmiş ve buraya Rum kalesinin dışında bir kale yaptırmıştır.³¹

Bu dönemde Fustât bütün bir Mısır'a hakimdi. Mısır Afrika'da batıya olduğu kadar güneye doğru yürütülen seferlerin de harekât üssü olmuştur.

Emevîler ordugâhların üzerinde önemle durarak bu merkezlerin gelişmesini sağlayıcı her türlü tedbiri almışlardır. Ordugâhların seçimi, kurulması, düzenlenmesi ve donanımı çok dikkatli bir şekilde ve askerî stratejiye uygun olarak yapılıyordu. Bu merkezlerdeki tahıl ambarları, askerler için gerekli erzâk ve mühimmat depoları, at tavlaları artırılıyordu. Kışlaların yapımı, anarımı, genişletilmesi ve güzelleştirilmesi konusunda imar faaliyetleri artarak devam etmiştir.

²⁸ Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul, 1980, 11; Hartmann, "Belh", İA., İstanbul, 1979, II, 486

²⁹ el-Belâzurî, 328

³⁰ el-Belâzurî, 137 vd.; İbnü'l-Esîr, II, 451, 527 vdd.

³¹ el-Belâzurî, 139

Ordu ile ilgili bütün kayıtlar, bu merkezlerdeki “divânu’l-cünd” adı verilen “askerî daire” tarafından tutuluyordu.³² Neticede ordugâhların kurulması ile, savaşan askerlerin eğitilip yetiştirilmesi, silah, techizât ve diğer mühimmatın bulundurulması ve ordunun bütün ihtiyaçlarının karşılanması yoluyla, askerî alanda olduğu kadar çeşitli ilim, sanat ve kültür alanında da ün yapmış şehirler ortaya çıkmıştır diyebiliriz.

Emevî ordugâh şehirlerinde maaşlı veya ücretli askerlerin (cündü’l-murtazika) bulunduğunu gösteren bir olay şöyle cereyan etmiştir: Irak’ta Kûfeliler, Basralılar, ilim adamları, serhadlerde bulunanlar ve askerler Haccâc’a kızgınlıklarından dolayı ona karşı savaşıma karar verip Deyru’l-Cemâcim’e gelerek Abdurrahmân b. Muhammed’in etrafında toplanmışlardı. Bunlar arasında yalnız ücretli askerlerin sayısı 100.000 kadardı.³³ Aynı konuda aynı bölge ile ilgili bir olayı da zikredebiliriz: Halife Abdülmelik kardeşi Bişr’i Basra valiliğine atamıştı. Valinin görev yerine gitmesinin hemen ardından halifenin, Mühelleb’i (öl. 82/702), Haricîler (Ezrakîler)’le savaşmak üzere, Basra garnizonu sakinleri ve ileri gelenleri ile birlikte görevlendirmesini emreden yazısı geldi. Bişr istediği kimseleri halk arasından dilediği gibi seçiyordu. Ayrıca Abdülmelik Kûfe halkından şerefli, kahramanlığı ve tecrübesi ile meşhur olan birisini de kalabalık bir ordu ile birlikte Mühelleb’in yanına göndermesini validen istemişti. Bunun üzerine Mühelleb, Cüdey’ b. Saîd b. Kabîsa’yı görevlendirerek ona dîvan (divânu’l-cünd)’dan askerler seçmesini emretmiştir.³⁴

3. Hudut Garnizonlarında Üslenen Kuvvetler:

Bu dönemde Bizans’ın boşalttığı boş hudûd bölgesinde bulunan Bizans garnizonları, Emevîler tarafından ele geçirilerek yeniden tamir ve tahkim edilmiş ve içerlerine askerî birlikler yerleştirilmiştir. Malatya (Melitene)’dan başlayıp yukarı Fırat üzerinden Tarsûs’a kadar uzanan Adana (Ezene), Masîsa (Missis, Mopsuestia), Mar’âş (Germanikeia)’ı da içine alan bu “İslâm müstahkem mevkilerinin ve kalelerinin oluşturduğu uzun dizi, askerî yolların birbiri ile birleştiği noktalarda veya dar dağ geçitlerinin giriş noktalarında stratejik olarak yerleştirilmiş birlik ve kuvvetlere sahipti. Kale ve burçlarla takviye edilmiş bu

³² Kubbel, “Sur Le Systeme militaire des Omayyades”, Palestinsky Sbornik, Moskova, 1959, IV/67, p.115

³³ İbnü’l-Esîr, IV, 469

³⁴ İbnü’l-Esîr, IV, 365 vd.

müstahkem mevkilere “es-suğûr” adı veriliyordu. Mezopotamya’yı kuzey-doğu istikametinde muhafaza altında tutan hat “es-Suğûru’l-Cezeriyye” adıyla, Suriye’yi koruyan hat ise “es-Suğûru’ş-Şâmiyye” ismi ile anılıyordu.³⁵ “Emevî hudûd garnizonları” da diyebileceğimiz bu mustahkem mevkiler, bu dönemde Sûriye’deki ordugâhlardan (ecnâd) Kinnesrin’e bağlıydılar. Kinnesrin cündü suğûr adı verilen bu hudut bölgelerinin idare merkezi idi. Bu bölgeler daha sonra Abbâsiler döneminde, “el-âvâsım” adıyla müstakil bir idari bölge haline getirilmiştir.³⁶

Bu garnizondan birisi de Massîsa’dır. Abdullah b. Abdulmelik b. Mervân 84/703 yılında yaz seferleri (savâif) için ordusunun başında savaşa çıktığında Antâkyâ geçidini geçmiş ve Massîsa’ya varmıştır. Buranın kalesine eski temeli üzerine yeniden yaptırmış ve içerisine askerler yerleştirmiştir. Bu askerlerin 300 tanesini, kuvvet ve kahramanlıklarıyla tanınanlardan seçmiştir. Komutan Abdullâh’ın Massîsa’ya gelip burasını imar ve tahkim etmesinden önce burada müslümanlar ikâmet etmiyorlardı. Abdullah kaleye bir de cami yaptırmıştır. Her yıl Antakya’dan buraya “kale muhafızları” gelirler ve kışı burada geçirdikten sonra geri dönerlerdi. Bunların sayısı 1500 ila 2000 arasında değişiyordu.³⁷

Suğur eş-Şâmiyye hattında yer alan garnizondan birisi de Tarsus’tur. Burası daha önce Ubâde b. Sâmit komutasındaki İslâm ordusu tarafından fethedilmişti. Fetih’ten sonra kale halkı burayı terk etmişlerdir. Muâviye Tarsus’u yeniden inşâ ve tahkim etmiş ve ikâmet edilecek bir şehir (ordugâh) haline getirmiştir. Şehre askerler yerleştirmiş ve onlara arâzî iktâ’ etmiştir.³⁸

4. Yardımcı Kuvvetler:

Emevîler yerli hükümdarlar arasındaki geçimsizliklerden geniş ölçüde yararlanmışlar ve bu siyasetlerinin ustaca yürütülmesi sayesinde, hemen her zaman kâfi derecede “yardımcı kuvvete” de sahip olmuşlardır.³⁹ Kutaybe b. Müslim (öl. 96/715) fethedilen diğer

³⁵ el-Belâzurî, 168 vdd.; İbnü’l-Esîr, II, 410, 427, 490-94; Hitti, 317

³⁶ el-Belâzurî, 173; İbnü’l-Esîr, VI, 108 vd.

³⁷ el-Belâzurî, 169

³⁸ el-Belâzurî, 139

³⁹ Kubbel, 125

şehirlerde oturan halk gibi, ilk defa fethedildikten sonra Buhârâ halkını da, “mahallî ordulardan” oluşan ilâve kuvvetlerle kendisine “yardımcı” olmaya mecbur tutmuştur. Arap-İslâm ordularıyla birlikte hizmet gören, mahalli halkın çıkarmaya mecbur olduğu bu kuvvetlerin mevcudu 10.000 ilâ 20.000 arasında değişiyordu.⁴⁰

C. EMEVÎ ORDULARININ İNSAN UNSURU

1. Araplar:

Emevîler döneminde, gerek halifenin merkezde bulunan muhafız veya hassâ ordularında gerekse taşrada ve sınır boylarında yerleşen ordularda esas unsuru Araplar teşkil ediyordu. Orduların çekirdeğini Araplar oluşturuyor, başka bir deyişle ordularda hakim unsur Arap kabileleri idi. Tabiatıyla her türlü tahsisât, fetihler esnasında fethedilen eyâletlerden gelen para ve ganimet dışında aylık ve yıllık ücretten aslan payı da bu unsura aitti.⁴¹ Emevî Devleti’ni kuran halife olarak bildiğimiz Muâviye, daha önce başka vesilelerle de kaydettiğimiz gibi, gerek kendi iktidarını emniyet altına almak, gerekse halifelik devletinin sınırlarını genişletmek hususunda esas itibariyle Suriyeliler’e ve ekseriyetle Yemen’den gelmiş Suriye’li Arap halk unsuruna dayanıyordu. Ordularda hakim unsur olan Arap askerlerinin oluşturduğu birlikler, Kuzey Arabistanlılar (Mudarîler, Kaysiler) ve Güney Arabistanlılar (Yemenîler, Kelbîler) olmak üzere iki gruba ayrılmaktaydı. İslâm’dan önce Kuzey Arabistan’da yaşayan kabileler Irak’a hicret etmişler ve Dicle nehri boyunca Diyâr-ı Rabîa ve Fırat boyunca da Diyâr-ı Mudâr adı verilen iskân bölgelerini kurmuşlardı. Benû Mudâr içinde Kayslar en ileri ve en yüksek mevkiî işgal ediyorlardı. Suriye’ye gelip yerleşen diğer kabileler aslında Güney Arabistan menşeli idiler. Bunlara Yemenliler deniyordu. İşte bu Yemenliler içinde önde gelen zümre Benû Kelb topluluğu idi. İran’ın kuzey-doğu eyaleti olan Horasân’da yaşayan Araplar çoğunlukla Basra’dan gelmişlerdi ki bu sebeple bunlar ekseriyetle Kuzey Arabistanlı sayılırlardı. Fırat nehri bölgesindeki Kayslar’a mukabil oradaki önde gelen kabile ise Temim kabilesi idi. Horasân’daki Yemenli zümre Ezdîler adıyla anılıyordu. Diğer bölgelerde yaşayan Kayşiler ise Nizârîler yahut Maadiler şeklinde adlandırılıyordu. Fakat

⁴⁰ Hasan İbrâhim, I, 307; Kitapçı, Türkistan’da İslâmiyet ve Türkler, Konya, 1988, 99

⁴¹ Lewis, Tarihte Araplar, Türkçe’ye Çev: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979, 79 vd.

bu kabilelerin taşıdıkları isim ne olursa olsun, bunları birbirinden ayırmada umumiyetle “Kuzey Arabistanlı” veya “Güney Arabistanlı” olmaları ağır basıyordu. Senelerin ilerlemesiyle Kaysîler ve Yemenîler ayrı ayrı siyasi fırkaların çekirdeğini teşkil etmişlerdir.⁴²

Muâviye'nin, anası Yemenliler zümresinden Kelbiler'e mensup Meysûn'dan doğma oğlu Yezîd de (hl. 60-64/680-83) Kelb kabilesine mensup bir kadınla nikâhlanmıştı. Hased ve kıskançlık tarafları büyük olan Kaysîler onun yerine gelen Muâviye b. Yezîd'e (hl. 64/683-84) biat etmeyi reddedip Abdullâh İbn Zübeyr'in (öl. 73/692) Hicâz'daki halifeliğini desteklemişlerdir. Merc-i Râhit'teki Kelbîler'in Kaysîler'e karşı kazandıkları kesin zafer (65/684) Emevîler hanedanının Mervânîler kolunun kurucusu Mervân b. Hakem'in (hl. 64-65/684-85) iktidara gelişini sağlamıştır. Halife Velid b. Abdulmelik zamanında Kaysîler'in siyasi kuvvet ve kudreti, Haccâc b. Yûsuf ve yeğeni Hindistan fatihi Muhammed b. Kâsım (öl. 96/715) ile Orta Asya'yı (Türkistân) itaat altına alan Kuteybe b. Müslim'de toplanıp temerküz etmiştir. Velid b. Abdulmelik'in kardeşi Süleymân b. Abdulmelik Yemenliler'e itibar gösterip yer vermiştir. Bununla birlikte Mudâr kabilesine mensup annesinin tesiri altında Yezîd b. Velîd (hl. 126/744), Velîd b. Yezîd'in (hl. 125-26/743-44) de yaptığı gibi Kaysi zümreyi himayesi altında tutmuş ve iktidarını onlara dayamıştır. Selefî Velîd b. Yezîd'in elinden iktidarı çekip almada Yezîd b. Velîd b. Abdulmelik Yemenli kuvvetlerden istifade etmiştir. Emevîler iktidarının daha sonraki safhalarında halifelerin bu yola baş vurmuş olmaları, bütünlük ve birlik içinde bir imparatorluğun başkanı olmaktan çok belli bir siyasi zümrenin başı haline gelmelerini sağlamıştır diyebiliriz.⁴³

Emevî yönetimindeki bu kabile asabiyeti ordu teşkilâtını da etkilemiştir. Orduyu kabile birliklerine ayırmak Emevî ordusunun özel karakterini teşkil eder. Bu karakter sadece hükümet merkezindeki ve vilâyetlerdeki ordularda korunmakla kalmamış, aynı zamanda sefer halindeki ordu kamplarında ve savaş cephesi kurmada da korunmuştur.⁴⁴

⁴² Hitti, 431

⁴³ Hitti, 432

⁴⁴ Kubbel, 130

2. Türkler:

Emevîler döneminde Türkler'le temas yoğun bir şekilde yaşanmıştır. Çünkü Aşağı Türkistan'ın (Mâverâû'n-Nehr) bu dönemde fethedildiğini biliyoruz. Bu vesileyle askerî kabiliyetleri öteden beri çok iyi bilinen Türkler de Emevî ordusuna alınmaya başlanmıştır. Bilindiği üzere Horasan'a gelen Emevî askerî valileri Aşağı Türkistân'ın büyük şehirlerine sık sık yaptıkları büyük hücum ve baskınlar sayesinde pek çok esirler alarak tekrar Merv'e dönerlerdi. Nitekim Basra'da oturan, bölgeyi ve askerî harekâtı buradan sevk ve idare eden vali-komutan Ubeydullâh b. Ziyâd (öl. 67/686) Horasân'ın kuzeyine doğru fetih harekâtını yürüttüğü sırada, Buhârâ'ya kadar gelerek şehri kuşatmıştır. Buhârâ'da hüküm süren Türk hükümdarlarından Kabac Hatun barış teklifinde bulunmuş, Ubeydullâh da bu teklifi kabul etmiş ve kuşatma kaldırılmıştır. Komutan Ubeydullâh Buhârâ'dan 2.000 kadar muharip Türk okçusu alarak Basra'ya dönmüş ve onları bu şehre yerleştirmiştir.⁴⁵ Askerlerin mensup oldukları kabile ve unsurlara göre yerleştirildikleri bu ordugâh şehrinde Türkler de daha sonraları "Buharalılar Mahallesi" (es-Sikketü'l-Buhâriyye) adıyla anılacak bir semte yerleştirilmişlerdir. Buharalı ve Semerkantlı bu askerler çok iyi ok atıcıları olarak tanınmaktaydılar. Emevî ordusunda hizmete alınan bu askerlerin muharip gücünden yararlanılmıştır.⁴⁶

Ubeydullâh b. Ziyâd'ın bu harekâtından bir sene sonra Semerkant'a hücum eden Said b. Osmân ise çoğunluğunu muharip Türk unsurunun teşkil ettiği 30.000 esir genç ve asilzadelere de 50-80 kişi ile birlikte Merv'e dönmüştür.⁴⁷

Çeşitli vesilelerle müslüman topluma kazandırılan ve daha sonraları "mevâlî" diye anılan, aralarından gerçekten de pek çok büyük alim, devlet adamı ve komutan çıkan bu Türkler'in eski inançlarında kalmadıkları ve sıkı bir İslâmî eğitime tabi tutuldukları göz önüne getirilirse, Aşağı Türkistan halkından ilk devirlerde bu şekilde ihtida edenlerin sayılarının bir hayli yüksek oldukları akla gelmektedir. Bu kabil ihtidalarında Emevî ordularının yanı sıra lüzûmu anında, bir takviye gücü olarak kullanılmak üzere Aşağı Türkistan halkından kurulan

⁴⁵ el-Belâzurî, 410; et-Taberî, II, 169

⁴⁶ İbn Kuteybe, Uyûnu'l-Ahbâr, Kahire, 1925, I, 132

⁴⁷ el-Belâzurî, 411; İbn Hubeyb, Esmâu'l-Muğtâlin, Kâhire, 1954, VI, 166

mahalli askerleri de ilâve etmemiz gerekmektedir. Saïd b. Osmân tarafından ilk defa Semerkant'tan aldığı esirlerle çekirdeği teşkil edilen ve genellikle Türk olan bu askerlerin sayıları 10 bin ilâ 20 bin arasında değişmek üzere Emevîler döneminin sonuna kadar devam etmiştir.⁴⁸ Son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed'in (hl. 127-32/744-50) Irak ve Horasan askerî valisi İbn Hübeyre'nin emir ve komutası altında ise 1.300 Buhârâ'lı Türk askerî bulunuyordu.⁴⁹

Bu vesileyle biz Emevî ordusundaki Arap ve diğer unsurlara mensup askerlerin, ok atıcılıkta, bu orduya sonradan katılan sözünü ettiğimiz Türk okçulardan etkilendiklerini söyleyebiliriz.

3. Berberîler:

Emevîler zamanında Kuzey Afrika ve Endülüs'te sürmekte olan yoğun askerî harekâta, çok eski zamanlardan beri Kuzey Afrika'da yerleşmiş ve buranın yerlileri olan Berberîler görev almışlardır.⁵⁰ Muâviye 50/670 yılında askerî vâli Ukbe b. Nâfi'nin (öl. 63/683) yardımına 10.000 kişilik bir imdâd kuvveti (yardımcı kuvvet) göndermişti. Ukbe bu ordu ile İfrikiyye'ye girmiş ve burayı fethetmiştir. Onun sayesinde pek çok Berberî müslüman olmuştur. Emevîler bu yerli müslümanları da ordularına alarak Sudân'a ulaşmak istemişlerdir. Bu vesileyle İslâmiyeti kabul etmelerini sağlamak için onlara çok iyi davranmışlardır. Abdülmelik b. Mervân'ın Kuzey Afrika valisi ve komutanı Hassân b. Nu'mân (öl. 81/700) 74/694 yılında bu bölgeyi tahrip eden ve çeşitli kehanetlerde de bulunduğu için adına Kâhine denilen bir kadın komutanla yaptığı savaşta galip gelmişti. Kâhine'nin bozguna uğratılması üzerine emrindeki Berberîler'den oluşan orduya mensup askerler Hassân b. Nu'mân'dan emân istemişler, o da onlara, aralarından on iki bin kişilik bir ordu oluşturup kendisine "yardımcı kuvvet" olarak katılmaları şartıyla emân verip anlaşma yapmıştır. Hassân bu on iki bin kişinin komutanlığına mağlûb ve maktûl Kâhine'nin iki oğlunu getirmiştir. Bundan sonra İslâmiyet Berberîler arasında oldukça yayılmış ve Berberîler Emevî komutanların emrinde Mağrîb'in (Fâs) fethini gerçekleştiren orduların çekirdeğini oluşturmuşlardır.⁵¹ Komutan Târik b. Ziyâd'ın Endülüs'ün fethi için

⁴⁸ Kitapçı, 98 vd.

⁴⁹ İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân, Beyrût, ts., VI, 316

⁵⁰ Hasan İbrâhim, I, 490, 518; Yver, "Berberîler", İA., İstanbul, 1979, II, 525

⁵¹ İbnü'l-Esir, IV, 372; Hasan İbrâhim, I, 285

teşkil edip sevk ve idare ettiği ordunun ekseriyeti Berberiler'den oluşmaktaydı.⁵²

4. Farslar:

Emevî ordularında, özellikle doğudaki fetih harekâtını yürüten ordularda, Arap unsurun yanında Arap olmayan müslümanlara da yer veriliyordu. Bunlara o dönemde "mevâlî" deniyordu. Mevâlî arasında İranlı Fars unsuru önemli yer tutmaktadır.

Süratle çoğalan mevâlî nüfusun sayısı kısa zamanda kendi bölgelerindeki Araplar'ın sayısını geçmeye başlamıştı. Mevâlî'nin ordugâh şehirlerinde büyük kitleler halinde yerleşmeleri huzursuz ve tehlikeli bir şehirlî nüfusun ortaya çıkması neticesini doğurmuştur. Bunlar artan siyasi önemlerinin, kültür üstünlüklerinin ve askerî seferlerde artan paylarının şuurunda idiler.⁵³

Kuteybe b. Müslim 86/705 yılında Haccâc tarafından Horasan valiliğine gönderilmiştir. Bölgenin eyalet valisi ve askerî komutanı olan, başka bir ifadeyle askerî vali diyebileceğimiz Kuteybe Buhârâ'nın fethini müteakip orduyla ilgili bazı düzenlemeler ve tedbirlere de başvurmuştur. Kendilerini muharip unsur ve muharip sınıf kabul etmeleri sebebiyle, Arapları tamamen kendi haklarını tercihe zorlayan kavmiyetçilik ruhunun, İslâm ordusundaki çoğu Fars kökenli olan İranlı askerlerin sayısını hayli azalttığı söylenebilir. Bu dönemde, 9.000'i Basra ve çevresindeki Arap kabilelerinden, 7.000'i Bekroğulları'ndan (Benû Bekr), 10.000'i Temîmoğulların'dan (Benû Temîm), 4.000'i Abdulkays-lar'dan, 10.000'i Ezdler'den (Benû Ezd) oluşan toplam 47.000 kişilik orduda Deylemlî Hayyân en-Nabtî'nin komuta ettiği sadece 7.000 kişilik bir "mevâlî birliği" bulunmaktadır.⁵⁴

5. Esirler ve Köleler:

Emevîler döneminde halifelik devletine yeni bölgeler katıldığı için bu bölgelerde yaşayan insanların bir kısmı savaş esnasında esir ve köle olarak komutanların eline geçiyordu. Bunların bir kısmı hilâfet ordularında irtizak statüsünde ücretli asker (murtazıka) olarak hizmet görüyorlardı. Bir kısmı da aşağıda görülebileceği gibi yardımcı

⁵² Hasan İbrahim, I, 319

⁵³ Lewis, 83

⁵⁴ el-Belâzurî, 412; İbnü'l-Esîr, V, 6; Zeydân, I, 143, 153; Hasan İbrâhim, I, 306 vd.

hizmetlerde istihdam olunuyordu.

Emevî ordusunun bazı kıtalarında kaynağını esirlerin teşkil ettiği muharip olmayan birlikler vardı. Bunların orduda yardımcı hizmetlerde çalıştırıldıkları, fakat gerektiğinde silahlandırıldıkları ve muharip sınıfa dahil edildikleri görülmektedir. Meselâ 77/697 yılında Irakayn valisi Haccâc, Harici Şebîb b. Yezîd'in (öl. 77/697) ordularına karşı "silâhlı esirlerden" faydalanmış ve 112/731'de Mâverâünnehr'in fethinde Türkler'le savaşıcak orduları teşkil ederken esirleri de, önceden hürriyet vaad ederek silâhlandırmıştı.⁵⁵ İbnü'l-Esîr'in bildirdiğine göre 69/688 yılında komutan Suheyym b. Muhâcir, Cerâcime'ye karşı düzenlenen askerî harekâta katılacak esirlere, yalnız hürriyetlerini değil, Dîvânu'l-Cünd'e alınıp murtazîka statüsüne geçirileceklerini de vaad etmişti. Çünkü esirlerle mevâlî, Emevî komutanlarından Abdullâh b. Vehb el-Cüş'âmî'nin açıkça ifade ettiği üzere, bu gibi vaadlerde bulunulmadıkça savaşta ümit verici bir güç sağlayamıyorlardı. Nitekim esirlerin Semerkand önünde, Cüneyd b. Abdurrahmân tarafından silâhlandırılıp savaşa katılmaları karşılığında hürriyetleri vaad edilince, büyük bir azim ve cesaretle savaştıkları görülmüştür.⁵⁶ Ordudaki kölelerin bir kısmının da, esasen Afrika'nın doğu sahillerinden getirilip Basra ve civarına yerleştirilen ve Şattu'l-Arab arazisini işlemek için çalıştırılan Zenciler'den oluştuğunu söyleyebiliriz.⁵⁷

D. ORDU KOMUTANLIĞI

a. Komutanda Bulunması Gereken Nitelikler

Önceki dönemlerde olduğu gibi Emevîler döneminde de orduların sevk ve idaresine atanacak komutanlarda birtakım nitelikler aranmış ve bu niteliklere sahip olan kişilere komutanlık görevi verilmiştir. Kaynaklarda çeşitli vesilelerle belirtilen bu nitelikleri⁵⁸ şöylece sıralayabiliriz:

⁵⁵ et-Taberî, VII, 249; İbnü'l-Esîr, V, 125

⁵⁶ İbnü'l-Esîr, IV, 251; Kubbel, 118 vd.

⁵⁷ Abd Dixon, The Umayyad Caliphate, London, 1971, 147 (17 nolu dipnot)

⁵⁸ el-Hersemlî, "Muhtasar fi Siyâseti'l-Hurûb", Yazma nushanın el-Câmiatü'l-Arabiyye'deki 844 nolu mikrofilm, Vr. 4, 6-7'den naklen Avn, el-Fennü'l-Harbi fi Sadri'l-İslâm, Mısır, 1961, 79; İbnü'l-Esîr, IV, 342 vd., 360, 441, 455; İbn Abdi Rabbih, el-İkdü'l-Ferîd, Kahire, 1949, I, 99; el-Halefât ve Esad, el-Askeriyyetü'l-İslâmiyye, Zerkâ, 1983, 196; Hasan İbrâhim, I, 318 vd.

1. Derin bir imana sahip olmak:

İslâm devletlerinde önemli idarî görevlerde olduğu gibi, orduların yönetimine getirilen kişilerde de iyi bir mü'min ve müslüman olma şartı daima aranmıştır. Buna, yapacağı işlerde zulüm ve haksızlık etmemek için, Allah'ın emirlerine uyup yasaklarından sakınmak şeklinde özetleyebileceğimiz "takvâllahı" da ilâve edebiliriz. Komutanın düşmana karşı harekâtında, elde ettiği bölgede yapacağı işlerde -ki bu bölgelerin idarî ve askerî yöneticisidir- ve kendi askerlerine karşı muamelesinde Allah'tan sakınması gerekeceği düşünülmüştür.

2. Devletine bağlı ve itaatkâr olmak:

Bu, komutanın mensubu bulunduğu devlete ve hükümete yürekten bağlı olması, devletini yani askerî gücünü temsil ettiği siyasi idareyi içten ve samimi olarak sevmesi ve onun için her türlü tehlikeye karşı koymayı göze alması demektir. Bu özellik Emevîler'de göz önünde tutulmuştur. Emevîler siyasi iktidarlarına gönülden bağlılıkları ile tanınan kişileri komutanlığa getirmişlerdir. İçeride Şüiler, Hariciler ve Zübeyrîler gibi siyasi iktidara karşı ayaklanan zümreleri tesirsiz hale getirebilmek, dışarıda da harici düşmana karşı devletin varlığını ayakta tutabilmek ve bu güçle, yeni topraklar elde edebilmek için bunun gerekli olduğuna inanmışlardır. Buna ruhî ve manevî şart da diyebiliriz. Ziyâd b. Ebîhi, Ubeydullâh b. Ziyâd, Mühelleb b. Ebî Sufra ve bu aileden gelen diğer komutanlar, Haccâc b. Yusuf, Kuteybe b. Müslim, Halid b. Abdullâh el-Kasrî (öl. 125/743), Tarık b. Ziyâd, Mûsâ b. Nusayr (öl. 98/717), Nasr b. Seyyâr (öl. 131/748) ve daha bir çokları hep bu niteliğe sahip komutanlardır. Bunlar devletine bağlı, onu güçlendirmek uğruna kendisini feda eden, onu büyütme amacına cansiperane bir şekilde hizmet eden komutanlardır.

3. Harp sanatını bilmek; savaş bilgi ve tecrübesine sahip olmak:

Bu vasfın kapsamına, savaş için gerekli olan tedbirleri en iyi bir şekilde alabilmeyi; harbin idaresini, savaşı kabul edebilecek yerleri, harp hile ve taktiklerini ve bütün ta'bie şekillerini çok iyi bilmeyi; askerlerini en iyi bir şekilde savaş düzenine sokabilmeyi alabiliriz.

Komutanda aranan şartların en önemlilerinden birisi de savaş bilgi ve tecrübesine sahip olmak ve harp sanatını bilmektir. Komutan

savaşa sürdüğü askerlerden daha iyi savaşabilmeli, onların hepsinden daha çok savaş bilgi ve tecrübesine sahip olmalıdır. Bu konuda halife Abdülmelik b. Mervân, Basra valiliğine atadığı Hâlid b. Abdullâh el-Kasrî'nin Mühelleb b. Ebî Sufra'yı Ahvâz âmili olarak görevlendirmesine çok kızmış ve ona şunları yazmıştır: "Ben durumu öğrenmiş bulunuyorum. Elçine de Mühelleb'in durumunu sorduğumda bana onun Ahvâz'da amil olarak çalışmakta olduğunu söyledi. Mekkeli bir bedevî olan kardeşini savaş komutanı olarak gönderirken, Mühelleb gibi birisini haraç toplamakla görevlendirmek şeklindeki görüşünün Allah belâsını versin. Mühelleb uğurlu, savaşla karşı karşıya kalmış, savaşın sıkıntılarını çekmiş birisidir. O savaşçıdır ve savaşçıların çocuğudur. Hemen Mühelleb'e haber gönder, onları karşılasın. Ben Kûfe'de bulunan Bişr'e, sana bir ordu ile yardımcı olması için haber gönderdim. Sen de onlarla birlikte git ve düşmanına karşı Mühelleb'in katılmadığı hiç bir görüşü uygulamaya koyma".⁵⁹

Bu maddede ve ileride ele alacağımız diğer maddelerdeki komutan nitelikleri ile ilgili olarak bizzat halifenin bazı tedbirlerinin olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki: Halife Abdülmelik b. Mervân çoğu zaman ordularına bizzat kendisi komuta ediyordu. Onun komutan olarak iştirak ettiği çarpışmaların en önemlilerinden biri Mus'ab b. Zübeyr'e (öl. 72/691) karşı Irak'ta vuku bulan çarpışmadır. O bu savaşta galip gelmiştir. Abdülmelik Mus'ab'a karşı Şâm ordusunu doğrudan komuta etmek istediği zaman, Şam'ın ileri gelen komutan ve yöneticileri buna karşı çıkmışlar ve onun Şâm'da kalmasını, saltanat ordusu ile başka bir komutanı göndermesinin daha iyi olacağını söylemiştir. Abdülmelik ise onların bu görüşlerine şu sözlerle karşılık vermiştir: "Orduya komuta etme işini ancak, siyaseti, firâseti, şecaati ve harp işlerini iyi bilen bir Kureyşli yürütebilir. Bu şartları ise kendimde buluyorum; kendimi bu ordunun komutanı olarak seçiyor ve atıyorum."⁶⁰

4. Üstün bir karaktere, sağlam bir seciye ve ahlâka sahip olmak:

Emevîler komutanlarının iyi ahlâk, üstün karakter ve fazilet sahibi olmalarını istemişlerdir.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, IV, 342 vd., 360, 441

⁶⁰ et-Taberî, V, 6 vd.; Ahmet Şelebi, Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî, Kâhire, 1974, II, 60 vd.

5. Cesâretli, yiğit, kahraman ve korku nedir bilmeyen bir yapıya sahip olmak:

Komutanın ordusuna güven vermesini, kendisini ve askerlerini düşman tehlikesinden kurtararak düşmana korku salmasını bu niteliğin kapsamına alabiliriz.

Cesaretli bir asker, özellikle bir komutan için birinci derecede önemli vasıflardan biridir. Bu nitelik onun, korkmadan ve çekinmeden hareket etmesini sağlayacaktır. Cesareti olmayan komutanın askerlerini harekete geçirmesi düşünülemez. Bu bakımdan cesaret, her dönemde olduğu gibi Emevîler döneminde de komutanların ayrılmaz vasfı olarak görülmüştür. Sevmediği bir durum ve ortama girmekten ürkmemeyi ve korkmamayı da cesaret kapsamına alabiliriz. Fakat bu korkusuzluk, komutanın hiçbir tedbir almadan ahmakça düşmana yem olması anlamına da gelmez. Komutanın korkusuzluğu onu böyle bir duruma sokmamalıdır.

6. Üzerine aldığı bir işi süratle neticelendirebilecek bir güce sahip olmak.

7. Sorumluluklarını herhangi bir tereddüt göstermeden tam anlamıyla yüklenebilmek.

8. Ordusunu yürüyüş ve intikal esnasında, zorlukları hafifleterek, emniyet içerisinde yürütüp aynı şekilde konaklabilmek.

9. Süratli ve isabetli kararlar ve emirler çıkarıp bunları uygulayabilecek güç ve kabiliyete sahip olmak.

10. İmkân bulunca rahata ve kolaya sapmayacak bir dayanıklılığa sahip olmak. Sürekli yorulmamak ve bundan usanmamak.

11. Mal artırma tutkusu taşımamak; cömert olmak.

12. Kuvvetli bir irade gücüne sahip ve hazimkâr olmak.

13. Disiplinli ve otoriter olmak.

14. Dikkatli ve uyanık olmak.

15. İyi ve düzgün konuşma (fesâhat) kudretine sahip olmak.

16. Bağırıldığı zaman sesi uzaktan duyulabilecek kadar

güçlü bir sese sahip olmak.

17. Üstlerine bağlı ve itaatkâr olmak.

18. Mâhir bir binici olmak.

b. Komutanın Ordunun Sevk ve İdaresi İle İlgili Görevleri:

Komutanın orduyu sevk ve idare etmek ile ilgili görevlerini şu maddeler altında toplamamız mümkündür.⁶¹

1. Orduyu gaflete düşmekten korumak, yani orduyu uyanık ve hazır bir şekilde tutmak. Orduyu kamufle imkânları aramak. Ordunun her türlü harekâtını gizli tutmak.

2. Düşmanla savaşabilecek kritik bir arazi kesimi aramak. Otağı, suyu, siperleri, mevzileri ve çevresi münasip bir yer seçmek. Böyle bir yer irtibatı ve ikmalî sağlamada yardımcı olacaktır.

3. İhtiyaç zamanında askere lâzım olacak yiyecek, içecek techizat ve diğer ihtiyaç maddelerini ve harp vasıtalarını yeteri kadar, önceden hazırlamak. Ordunun her türlü ihtiyacı vaktinde hazırlanır, savaş zamanı tam bir ikmal sağlanırsa zafere ulaşılır ve düşman mevzileri kolayca ele geçer. Bu ordunun lojistik desteğinin tam ve zamanında sağlanması demektir.

4. Düşmanın durumu hakkında bilgi toplamak, istihbaratı elde tutmak ve bu bilgileri değerlendirmek.

5. Orduyu savaş anında bir tertip ve düzene koymak. Birlikler arasında irtibatın kopmasını ve çözülmesini önlemek. Düşmanın ikmal yollarını ele geçirmek, kendi ikmal yollarını daima açık bulundurmak ve korumak.

6. Askerin moralini en yüksek seviyede tutmak. Zihinlere zafer duygu ve düşüncesini yerleştirmek ve düşmanı, gözlerinde küçültmek.

7. Askere sabır telkin etmek, belâlara göğüs germeyi tavsiye etmek. Ahirete düşkünlerse, Allah'ın bu yaptıklarına karşılık sevap vereceğini, dünyaya düşkünlerse ve dünya malına fazla meyilli iseler, savaşın sonunda ganimet elde edeceklerini söylemek.

⁶¹ el-Mâverdi, 43 vd.

8. Zor ve karışık hususlarda fikir ve görüş sahibi kişilerle (karargâh ile) istişarede bulunmak. Durum muhasebesi yapmak.

9. Orduda disiplini sağlamak. Allah'ın haklarına (hukukullâh), emir ve yasaklarına riayeti sağlamak. Haktan dönmek, Allah'ın çizdiği hududun aşılmamasını temin etmek.

10. Düşmana karşı sabırsızlığa, askerliğe ve savaşmaya karşı samimiyetsizliğe yöneltici, bunlara gerekli önemi vermeye engel teşkil eden ticaret, ziraat ve benzeri şeylerle uğraşmaktan askeri men etmek.

c. Askerlerin Komutanlarına Karşı Görevleri:

Kaynağımız el-Mâverdi, bu görevleri, "komutanın askerler üzerindeki hakları" adı ile dört maddede toplamıştır.⁶²

1. Komutana tabi olup itaat ve idaresi altına girmek. Çünkü komutanın askerler üzerindeki idareciliği (velâyet) tayinle olmuştur. İtaat ise idareciliğin bir sonucudur.

2. Askerler işlerinin hallini komutanlarına havale etmelidirler. İdarelerinde onu vekil bırakmalıdırlar. Böylece fikir ve görüş ayrılıkları olmaz, araları açılmaz ve birlikleri dağılmaz.

3. Komutanın emirlerini derhal yerine getirmek, yasakladığı ve sakındırdığı şeyleri de yapmamak. Çünkü emirlere uymak ve yasaklardan sakınmak itaatin gereğidir. Şayet askerler komutanın emrettiğini yapmazlar ve yasaklarından sakınmazlarsa, emirlerine muhalefet etmeleri sebebiyle, komutan durumlarına göre onları, haddi aşmadan cezalandırır.

4. Komutanın ganimetleri taksimi esnasında, onunla ihtilâfa düşüp münakaşa etmemek. Komutanlarının, ganimetleri aralarında eşit ölçülerle bölüştürmesine razı olmak.

E. ORDUNUN SINIFLARI

Emevî ordusunun sınıflarını muharip sınıflar ve yardımcı sınıflar olmak üzere iki kısma ayırarak inceleyebiliriz.

1. Muharip Sınıflar

Bunlar muharebe ve muharebe desteği yapan sınıflardır. Emevî

⁶² el-Mâverdi, 49

kara ordusunda bu görevi yapan sınıflar şunlardır:

a. Yayalar: Emevîler yaya birliklerini düşmanın saldırısına karşı en iyi mukavemet edecek şekilde hazırlıyorlardı. Ordu birliklerinde yayalar, önlü arkalı birbirine yaklaşık olarak dizilmiş saflar halinde dururlardı. Yayalar (müşât, reccâle) atlıların hücumlarını önlemek için mızrak taşırlardı. Savaş elbiseleri başlarına giydikleri miğfer ile göğüs, kol ve bacaklarını koruyan zırhlarından ibaretti. Bunlar mızrak, kargı, kılıç, kalkan, ok ve yaylarla donatılmışlardı. Yayalar içinde okçular en önemli vurucu unsuru oluşturuyordu. Bunlar pantolonlarının üstüne, kasıklarının altına kadar uzanan ve bedenlerine yapışırçasına dar olan gömlekler ve ayaklarına tabanlı ayakkabılar giyiyorlardı. Yayalar savaşa Kur'an ayetleri okuyarak gidiyorlar, hücum anında tekbir getiriyorlar ve bu arada davul çalıyorlardı.⁶³

b. Atlılar: Emevîler ordudaki atlı birlikleri (fürsân, hayyâle) düşmana hücumu en iyi başaracak şekilde hazırlıyorlardı. Atlılarla yayaları orduda birbirine destek veren iki ana unsur olarak bir arada bulunduruyorlardı.

Atlılar merkez, sağ ve sol kanatlar, öncüler ve ardıcılardan oluşan muharebe hatlarına, kuvvet, sağlamlık ve cesaretlerine bakarak yerleştiriliyorlardı. el-Hersemî bu konuda şunları kaydetmektedir: "Merkezdeki, tecrübeli, kuvvetli, sağlam, yiğit ve korkusuz askerler ön saflara yerleştirilir. Sağ kanattaki tecrübeli iyi ok ve mızrak kullanan ve teke tek iyi dövüşen askerler ön saflara yerleştirilir. Tecrübeli, harp hilelerini (mekâyid, hiyel) ve taktiklerini bilen, sabırda üstün gelen süvariler, merkeze destek olmak üzere, daha fazla kuvvete ihtiyaç duyulan yerlere yerleştirilir. Savaş alanını, pusu yerlerini, orduyu zafer ve hezimete götürecek mevkiileri bilen, hedefe ulaşmada süratli hareketle arkadaşlarını teşvik eden ve coşturan tecrübeli süvariler yardımcı kuvvet olarak merkeze yerleştirilir. Yorgun ve zayıf askerler ise ordunun yüklerinin arkasından gelirler."⁶⁴

Atlılar zırh, kılıç, uzun mızrak, savaş baltaları ve kargı silahlarıyla donatılmışlardı. Başlarına "fûlâzî" denilen kerkenez ve akbaba tüyü ile süslü miğfer giyerlerdi. Her atlı birliğinin ayrıca okçu

⁶³ ed-Dakdûkî, el-Cüندیye fî Ahdi'd-Devleti'l-Ümeviyye, Beyrût, 1985,134

⁶⁴ el-Hersemî, Muhtasarü Siyâseti'l-Hurûb, Abdurraûf Avn, Neşrî, 36 vd.

süvarilerden oluşan bir bölüğü vardı.⁶⁵

c. Mühendisü'l-Mancınîk: Mancınîk mühendisleri adı verilen bu sınıf mancınîk, arrâde, debbâbe ve kebs gibi kuşatma silâhlarının yapım, onarım ve çalıştırılmasından sorumlu teknik elemanlar sınıfıdır. Emevîler döneminde kuşatma savaşlarında mancınıklar kullanılmıştır. Yezîd döneminde Kâbe Kuşatması'nda Kâbe'nin üzerine mancınıklarla taş yağdırılmış, taşlarla birlikte, ateş, ziftlenmiş tutuşturucu paçavralar ve diğer yakıcı şeyler atılmıştır.⁶⁶

d. Neffâtûn: Bunlar mancınıklarla düşman üzerine yanan petrol (neft) atanlardan oluşan bir sınıf olup, ateşe karşı dayanıklı elbiselerle neft fırlatmada kullanılan malzeme ile donatılmışlardır.⁶⁷

e. Nakkâbûn: Bu sınıfın görevi debbâbelerin korumasında düşman kalelerine yaklaşıp kale duvarlarına gedikler açmaktır.⁶⁸

f. İstihkâm: Bu sınıf duvarcı, yol açan, köprü kuran, marangoz ve çeşitli zenaat erbabından oluşmaktadır. 102/720 yılında Yezîd b. Mühelleb'in kardeşi Abdülmelik b. Mühelleb Sûrâ'da Abbâs b. Velîd'le tutuştuğu savaşta hezimete uğrayıp Yezîd b. Mühelleb'in yanına dönmüştü. Mesleme de Fırat Nehri kenarından Enbâr'a yöneldi. Bu harekâtında Mesleme'nin üzerine bir köprü kurduktarak nehri geçmiş ve Yezîd b. Mühelleb'in yanına ulaşmıştır.⁶⁹

Orduda hendek kazmak, kale ve sığınak yapmak, araziye dikenli teller yaymak ve ordunun hayvanlarını otlatmak gibi işleri yapan ve teknik elemanlar diyebileceğimiz kişiler (ummâl, faale) bulunurdu. Bunlara, savaş alanında gerekli istihkâm işlerini yapanları, baltacıları, yollardan karları kürekleyenleri, nehirlere ve ırmaklara köprüler kuranları, atların, diğer hayvanların ve debbâbelerin geçebilmeleri için nehirleri dolduranları ve buna benzer diğer işleri yapanları da ilâve edebiliriz. Mancınîk, arrâde ve kebs gibi silâhları yapan ve kullananlar da bu sınıfa alınabilir.⁷⁰

⁶⁵ ed-Dakdûkî, 134

⁶⁶ Hasan İbrâhîm, I, 364 vd.

⁶⁷ İbn Haldûn, Kitâbu'l-İber, Beyrût, 1971, III, 260; Hasan İbrâhîm, a.y.; Mercier, Le Feu Grégeois, Paris, 1952, 41 vd.

⁶⁸ ed-Dakdûkî, 132 vd.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, V, 79

⁷⁰ Abdurraûf Avn, 118

2. Yardımcı Sınıflar:

Yardımcı sınıflar ordunun idari ve lojistik desteği görevini yapan elemanlardan oluşan sınıflardır. Emevî ordusunda bu hizmeti yürüten sınıflar şunlardır:

a. İstihbârât: Emevîler, Muâviye b. Ebî Süfyân'dan itibaren devlet istihbârâtını yeniden ele alıp onu yeni bir düzene sokmuşlardır. İstihbârât elemanları düşmanın gücü, zayıf noktaları, koruma plânları ve sair konularda bilgi elde ediyorlar ve haber topluyorlardı. Câsus adı verilen bu insanlar her tabakadan kişiler arasından seçiliyordu. Halifeler İslâm ülkesine gelen yabancıları da sıkı takibe alıyorlardı. Muâviye sınırlarda görev yapan sınır muhafızlarına ve ailelerine bu konuda çok ince bir murakabe ve teftiş görevi yükledi. Sınır muhafaza birliklerine, ülkeye girenler ve çıkanlar hakkında araştırma yapmak üzere görevliler tayin etti. Ömer b. Abdülaziz de, yabancılar üzerindeki bu murakabe ve takip işinde titizlik göstermiştir. Halife bu konuda gevşek davranan valilerini za'fiyetle suçluyordu. Ondan sonra bu işe verilen önem bu şekilde sürmüştür.⁷¹

Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî, yaptığı savaşlardan döndükten sonra her yıl on iki kısrak ve on iki adi at satın alır, bunları savaşa kadar elinde tutar, savaşa hazırlanacağı zaman bunları çok güzel bir şekilde besiyeye çeker ve bunlara gözcülerini ve casuslarını bindirirdi. Casuslarını da iyi biniciler ve şerefli insanlar arasından seçer, yanlarına ise görüş sorup öğüt istediği, Arap olmayan birini katardı. Bir casusu göndereceği zaman bir kâğıt alır, buna mührünü basar ve iki parçaya ayırdıktan sonra, yarısını yanında alıkor, öbür yarısını casusuna verirdi. Casuslara bu yarım sahifeyi, tarif edeceği yere gömmelerini emrettikten sonra, doğru söyleyip söylemediklerini anlamak için başka birini gönderip bu sahifeyi oradan çıkarttırırdı.⁷²

Emevîler istihbarat görevi yapacak elemanları seçerken onların güvenilir ve sır saklayan kişiler olmalarına dikkat ederlerdi.

Emevîler Bizans'a karşı kendilerine yardım etmek ve kendileri lehine casusluk yapmak üzere Cerâcime ile barış antlaşması imzalamışlardır. Emevîler haber toplama ve casuslukta yerli

⁷¹ el-Belâzurî, 156 vd., 160, 166; ed-Dakdûkî, 177

⁷² İbnü'l-Esîr, V, 8

idarecilerden de (hükkâm) yararlanmışlardır. İbnü'l-Esîr'in bildirdiğine göre, Güney Kafkasya valisi el-Cerrâh Belencer hakimine, müttefiklerinin amaçları hakkında vereceği bilgiler karşılığında bütün servetini (mülk) iade etmişti.⁷³ Aynı şekilde Ferğana kraliçesi müslümanlar tarafına geçerek Emevîler'in Soğd valisi hesabına casusluk yapmıştı.⁷⁴

b. Personel Sınıfı: Orduların idari, mali, kazâi ve benzeri diğer işlerini yapanlardan oluşan sınıfı personel sınıfı adı altında toplayabiliriz. Bunlar ordu divanında (dîvanu'l-cünd) görevli kâtipler, hazine memuru veya veznedâr (hâzin), sarrâf, tercüman, elçi, İslâm'a davet edenler (duât), komutanlar arasındaki haberleşmeyi sağlayan ve süratli koşan hecin develeri ile karşılıklı gidip gelenler (süât), ordu kadısı (kâdi'l-cünd), vaiz (kussâs) ve sağlık görevlileridir.⁷⁵

ba. Menkıbeciler (el-Kurra' ve'l-Kussâs): Bunlar askerlerin arasına dağılarak onlara, dedelerinin savaşta gösterdikleri üstün cesaret ve fedakârlık örneklerini anlatırlardı. Bu arada dinlenme vakitlerinde ney nağmelerine uyarak, onlara hamasi şiirler de okurlardı. Bu şiirler orduyu coşturur ve savaşa cesaretle koşmalarını sağlardı. Hatipler ve vaizler de, menkıbe anlatanların ve şiirler okuyanların orduda fedakârlık ruhunu yaymak ve askerlerin morallerini (kuvve-i maneviye) yükseltmek için yaptıkları aynı görevi, insanların dünyada zühd ve takva sahibi olmaları ve ahirette karşılaşacakları nimetleri dünyada kazanmaları için yaparlardı.⁷⁶

bb. Doktorlar ve Hastabakıcılar: Hulefâ-i Râşidîn döneminde fetihler genişleyince, savaşan askerlere su taşıyan, yaralananlara yardım eden ve tedavileri için emin bir yere taşınmalarını sağlayan, beraberindeki çocuklarla birlikte, öldürülen askerlere mezar kazan kadınlardan oluşan bir hizmet bölüğü de sefere çıkan ordu içerisinde yer alırdı. Müslüman kadınlar ordudaki bu görevlerinin yanında askerlere yemek hazırlamak, onları savaşa teşvik etmek ve kaçanları ayıklamak suretiyle geri çevirmek gibi görevleri de yüklenmişlerdi. Emevîler döneminde ise, kadınların sefere çıkan orduda görev almaları kaldırıldı. Ordudaki sağlık hizmetlerini bu işte uzman doktorlar

⁷³ İbnü'l-Esîr, V, 112

⁷⁴ İbnü'l-Esîr, V, 110

⁷⁵ el-Belâzurî, 414; ed-Dakdûki, 132 vd.

⁷⁶ Abdurraûf Avn, 117; Krş. Hasan İbrâhîm, III, 286

yapmaya başlamışlardır. Yaralı asker uzun bir kalkanın veya iki kişinin taşıdığı bir sedyenin üzerine konarak tedavi edileceği yere götürülürdü. el-Câhız bu konuda şunları yazmaktadır: “Haccâc b. Yûsuf hasta ve yaralıları taşımak için sedyeyi ilk kullanan komutandır.”⁷⁷ Bu dönemde doktorlar hazar zamanındaki hizmetlerin yanında, bir savaş esnasında ordu ile birlikte sefere çıkmaya başlamışlardır. Ordugâhda doktorlara ayrılan çadırların bulunduğunu görmekteyiz.⁷⁸

F. ASKERÎ RÜTBELER

Rütbe ayırımı orduda bir düzen ve disiplinin varlığının önemli göstergelerinden biridir. Rütbeler ordu birliklerinde askerî hiyerarşiyi ifade eder ve emir komuta zincirinin daha iyi işlemlerini sağlar. Rütbe nizami orduların ayrılmaz parçasıdır. Emevî kara ordusundaki askerî rütbeler yukarıdan aşağıya şu şekilde sıralanmıştır:⁷⁹

1. **Emîru'l-Ceys:** On bin ve daha yukarı sayıda askerin komutanına verilen rütbedir. “Ordu Komutanı” anlamına gelen bu rütbeyi taşıyan üst subay askerleri ile birlikte iki “ta’bie”ye, bugünkü şekliyle iki alaya komuta etmektedir.

2. **Emîru'l-Ta’bie:** Yaklaşık beş bin askerin komutanına verilen rütbedir. “Alay Komutanı” anlamı ifade ettiğini söyleyebileceğimiz bu rütbeyi taşıyan subay yaklaşık beş tabura emir ve komuta etmektedir.

3. **Emîru'l-Kürdüs:** Bin askerin komutanına verilen rütbedir. “Tabur Komutanı” anlamına geldiğini söyleyebileceğimiz bu rütbeyi taşıyan subay on bölüğe emir ve komuta etmektedir.

4. **Kaid:** Yüz askerin komutanına verilen rütbedir. “Bölük Komutanı” anlamına geldiğini söyleyebileceğimiz bu rütbeyi taşıyan subay iki takıma veya on mangaya emir ve komuta etmektedir.

5. **Halife:** Elli askerin komutanına verilen rütbedir. “Takım Komutanı” anlamına geldiğini söyleyebileceğimiz bu rütbeyi taşıyan subay beş mangaya emir ve komuta etmektedir.

6. **Arîf:** On askerin komutanına verilen rütbedir. “Manga

⁷⁷ el-Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, Mısır. 1975. II, 243

⁷⁸ Abdurraûf Ayn, 121

⁷⁹ İbn Haldûn, III, 299

Komutan” anlamına geldiğini söyleyebileceğimiz bu rütbeyi taşıyan asker bir mangaya emir ve komuta etmektedir.

Burada “Münkib” adı verilen bir rütbe ve onunla ilgili bir görevden de ayrıca bahsetmemiz gerekir. Emevî vali ve komutanlarından Ziyâd b. Ebîhî’nin valiliği döneminde ortaya çıktığı rivayet edilen bu görevin ariflerin reisi olduğu da nakledilmektedir.⁸⁰

G. ASKERÎ KOMUTALAR

Emevîler’de, önceki dönemlere nisbeten askerî komutaların daha da geliştiğini görmekteyiz. Askerlere istenilen hareketleri yaptırmak için ayrı ayrı kelimeler ve tabirler kullanılmıştır. Kullanılan komuta kelime ve terimlerini şöylece sıralayabiliriz.⁸¹

1. **Meyl:** Askerin herhangi bir tarafa dönmesi istendiğinde “dön, yönel” anlamında bu kelime kullanılırdı.

2. **İnkulâb:** Askerin geri dönmesi istendiğinde “geri dön” anlamında bu kelime kullanılırdı.

3. **İnfîtâl:** Askerin yüzünü bir taraf (sağa sola) çevirmesi istendiğinde “yüzünü çevir” anlamında bu kelime kullanılırdı.

4. **Tesviyetü’l-İnfîtâl:** Yüzünü çeviren askere “eski vaziyetine gel, doğrul” anlamında bu terim kullanılırdı.

5. **İstidâra Suğrâ:** Askerin olduğu yerde yarım daire şeklinde 180 derece dönmesi istendiğinde bu tabirle komut verilirdi.

6. **İstidâra Kübrâ veya İstidâratun Mutlaka:** Askerin olduğu yerde tam daire şeklinde 360 derece dönmesi istendiğinde bu tabirle komut verilirdi.

7. **Tekâtur:** Askerin yan yana gelmesi istendiğinde bu kelime ile komut verilirdi.

8. **İktirân:** Dağınık ve karışık askerin bir araya gelmesi ve birlikte hareket etmesi istendiğinde bu kelime ile komuta edilirdi.

9. **er-Rucû’ ile’l-İstikbâl:** Askerin öne eğilmesi istendiğinde bu tabirle komuta verilirdi.

⁸⁰ el-Belâzurî, Ensâbu’l-Eşrâf. IV, 781; İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, II, 270

⁸¹ Zeydân, I, 180

10. **İttibâu'l-Meysere:** Askerin sol kanata iltihak etmesi istendiğinde bu tabir kullanılırdı.

11. **İttibâu'l-Meymene:** Askerin sağ kanata iltihak etmesi istendiğinde bu tabir kullanılırdı.

12. **Ceyşun Munharif:** Birliklerin munharif ordu hareketi yapması istendiğinde bu komut verilirdi.

13. **Ceyşun Müstakîm:** Birliklerin "müstakîm ordu hareketi" yapması istendiğinde bu tabirle komut verilirdi.

14. **Ceyşun Müverreb:** Birliklerin "meyilli ordu hareketi" yapmaları istendiğinde bu komuta tabiri kullanılırdı.

15. **Razz:** Askerin "yerinde kalması" istendiğinde bu kelime ile komut verilirdi.

16. **Tekaddüm:** Birliklerin "ileri hareket" yapmaları istendiğinde bu kelime ile komuta edilirdi.

17. **Haşv:** Askerlerin sıklaşmaları (yanaşık hareketleri) istendiğinde bu kelime ile komuta edilirdi.

18. **Râdife:** Askerlerin arka arkaya geçmeleri istendiğinde bu kelime ile komut verilirdi.

19. **Tertîb Ba'de Tertîb:** Askerlerin tertib tertib arkasında olmaları istendiğinde bu tabirle komut verilirdi.

Bir komutan sevk ve idare ettiği, eğitimini ve askerî harekâtını yürüttüğü birlikleri ve bu birlikleri oluşturan askerleri topluca veya ayrı ayrı bir tarafa çevirmek ve onlara herhangi bir hareketi yaptırmak istediği zaman yukarıdaki kelime ve tabirlerden biri ile komut verirdi. Asker daha önce, talim görerek bu komuta kelime ve terkiplerinden ne kastedildiğini öğrenmiş olduğu için bu kelimeler telâffuz edilir edilmez istenilen askerî hareketi yapardı.

H. ASKERLERİN ÜCRETLERİ

Emevî halifelerinden özellikle Muâviye döneminde asker maaşlarının artırıldığını görmekteyiz. Muâviye kendisine taraftar toplamada ve askerî gücünü artırmada oldukça bol para harcamış, bu konuda çok cömert davranmıştır. Bu dönem Şîa ve hariciler gibi hilâfette gözü olan çeşitli fırkaların çokluğu ile tanınır. Siyasi iktidara

muhafif olan bu fırkalar, bu muhalefetlerini ülke içinde isyan ve kargaşa çıkartarak fiili harekâta da döküyorlardı. Devlet de askerî güç kullanarak onları sindirmeye ve bertaraf etmeye çalışıyordu. Dahili kargaşayı sona erdirmekle uğraşan devletin bunlarla meşgûliyyetini ve bu yolla uğradığı güç kaybını fırsat bilerek bu zayıflıktan yararlanmak isteyen Bizanslılar ise İslâm ülkesine saldırıyorlardı. Hem iç kargaşa ve isyanları bastırmak ve hem de dış düşmanın bundan istifadeyle yapmaya çalıştığı saldırıları püskürterek ülke savunmasını gerçekleştirmek amacıyla Muâviye merkezde, ülkenin çeşitli bölgelerinde ve sınır boylarında kesif ordular oluşturmak ve mevcut orduların asker sayısını artırmak ihtiyacını hissetti. Oluşturduğu bu orduları kendisine ve iktidarına bağlı tutabilmek için onların maaşlarını yükseltmek zorunda olduğunun farkındaydı. Kendisine birinci derecede bağlı "hâssa ordusu"nu oluştururken bunu daha da iyi kullandığı anlaşılmaktadır. Muâviye ile birlikte Emevîler'de askerliğin teşvik edici sebebi para ve servet oldu. Orduya mensup olmada, askerliği seçmede para faktörü diğerlerinin yerini aldı. Buna bağlı olarak halife hazinesindeki paranın az oluşuna göre askerlerini çoğaltıyor veya azaltıyordu. Hz. Ali taraftarlarında, Zübeyrîler'de ve Hariciler'de de durum aynı idi. Bu yüzden onun döneminde bir piyade askerinin senelik maaş ve tahsîsâtı 1.000 dirhemi buluyordu.⁸² Halife'nin Şam'da bulunan Yemen asıllı Güney Arapları'ndan oluşturduğu hâssa ordusundaki asker sayısının 60.000 civarında olduğunu düşünürsek, sadece bu orduların hazineye yüklediği yıllık maaş ödeme yükünün 60 milyon dirhemi bulduğunu görürüz.⁸³ Bunun yanında o, Hz. Ali'ye karşı kötü düşünce ve kanaat beslemedikleri için bazı ordulardaki askerlerin maaşlarını artırmamıştır.⁸⁴

Muâviye hâssa ordusuna mensup sayıları iki bini bulan Yemen asıllı atlılara daha da önem vermiş, diğerlerine nisbeten onların maaş ve tahsîsâtını artırmıştır. Muâviye'nin iktidarının dayandığı esas kuvvet Yemen asıllı Kelb kabilesine mensup bu askerlerin kuvveti idi. Muâviye'nin onlara verdiği değer ve önem şımarmalarına ve ileri geri konuşmalarına sebep olmuştur. Bu yüzden Muâviye denge unsuru olsun diye, bu sefer Kays-Aylân kabilelerinden mümtaz bir fırka, bir

⁸² Zeydân, I, 148; Avn, 286

⁸³ İbnü'l-Esîr, V, 20; İbn Tıktaka, el-Fahrî, Beyrût, ts., 197

⁸⁴ el-Mes'ûdî, Mürûc, III, 95

kabile birliği daha oluşturmuş ve bunlara o nisbette yüksek maaş ve tahsist ayırmıştır.⁸⁵

Bu durumun Mervân b. Hakem zamanına kadar bu şekilde devam ettiğini görmekteyiz. Mervân zamanında maaşlar senelik 2.000 dirhem olmuştur. Oğlu Abdülmelik b. Mervân zamanında ise siyasi iktidar, ülke'deki muhalefeti temsil eden şa ve haric firka'larına bir de Abdllh İbn Zübeyr'in, halifeliğini iln ederek taraftar bulması ve ülkenin çeşitli bölgelerine hakim olmasıyla ortaya çıkan üçüncü ve etkili bir firka ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Emevî Devleti'nin içinde bulunduğu bu durumdan yararlanan Bizans onu antlaşmalara zorlamış ve devlet aylarca vergi ödemek zorunda kalmıştır. Bu sefer devlet askerliğe özendirerek kuvvetini artırmak ve bu kötü durumdan kurtulmak için asker maaşlarını sürekli artırmıştır. Bu yüzden birçok kişi kendi ziri işlerini bırakarak askere koşmuşlardır. Öte yandan bir kısım zimmler de cizyeden kurtulmak için müslüman olmuşlardır. Bu durum Abdülmelik zamanında umum hazinenin açık vermesi sonucunu doğurmuştur. Askerlerin maaşları da bu açık sebebiyle vaktinde denememiştir. Hazinenin açığını kapatmak ve geciken maaşları ödemek için devlet bu sefer para basmak zorunda kalmıştır. Çünkü askerin maaşlarını daha da geciktirmek siyasi iktidarın işine gelmemektedir. Diğer taraftan Haccâc da ordunun hazineye yüklediği mali yükü hafifletmek için mevlnin, köylerine ve tarlalarına dönmesini sağlamış ve onlara müslüman olmazdan önce ödedikleri lde ağır vergiler yüklemiştir. Emevî halifelerinden Yezîd b. Muâviye, Mervân b. Hakem ve Abdülmelik b. Mervân dönemlerindeki asker maaş ve tahsisatların (u'tiyyt) böyle yüksek olarak devam ettiğini görmekteyiz.⁸⁶

Asker maaşlarının artırılması ile ilgili olarak Irakayn bölge valisi Haccâc b. Yusuf ile Abdllh b. Cârûd arasında Basra'da bir tartışma çıktığını ve bu tartışmanın karşılıklı çatışmaya dönüştüğünü görmekteyiz. Haccâc, yerine Urve b. Muğre b. ř'bey'i vekil bırakarak bölge vilyet merkezi olan Kfe'den ayrılmış ve Basra'ya gelmişti. Burada Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi Mus'ab b. Zübeyr askerlerin maaşına senelik 100'er dirhem zam yapmıştı. Haccâc bir gün burada halka ve orduya yaptığı bir konuşmada, İbnü'z-Zübeyr'in

⁸⁵ Zeydân, I, 149; Avn, a.y.

⁸⁶ Avn, 286 vd.

onların maaşlarında yapmış olduğu zammı zarar verici ve batıl bir artırma olarak gördüğünü, çünkü bunun mühlid, fasık ve münâfik birisinin yapmış olduğu bir zam olduğunu ve bunu geçerli saymayacaklarını söyledi. Haccâc'ın konuşmasına cevaben Abdullâh b. Cârûd şunları ifade etmiştir: "Bu İbnü'z-Zübeyr'in yapmış olduğu bir artırma değildir. Bu Mü'minlerin Emiri Abdülmelik'in yaptığı bir artırmadır. Çünkü kardeşi Bişr vasıtasıyla, yapılan bu zammı Abdülmelik uygulamış ve de uygun görmüştür." Bundan sonra iş büyümüş ve Basralılar Abdullâh b. Cârûd'un etrafında toplanarak Haccâc'a karşı çıkmışlardır.⁸⁷

Haccâc, Halife Abdülmelik'in emriyle Rutbil'e karşı sevk ettiği 40 bin dolaylarındaki askere, peşin ödenen maaşlar ve komutanlara verilen atıyye ve ihsanlardan ayrı olarak iki milyon dirhem harcama daha yapmıştır.⁸⁸

Velid b. Abdülmelik zamanında hazinenin durumu babasının dönemindekinden daha iyi değildi. Çünkü savaş işleri ordu harcamalarındaki savurganlığı ile bilinen Haccâc'ın elindeydi. Hatta Abdülmelik bu konuda onu kınamıştı. Bundan dolayı çoğu kez asker maaşlarının ödenmesi gecikiyordu ve bu gecikme yüzünden devlete karşı ayaklanıyorlardı.⁸⁹ Halife de zor durumda kalıyordu.⁸⁹

Velid b. Yezîd hilâfete geçince halifelik tahtına oturduğu gün (cülûs) askerlerin maaşlarına aylık onar dirhem daha zam yapmıştır. Bununla birlikte Emevî Devleti'nin son zamanlarına doğru maaşlar azalmaya başlamış, nihayet senelik 500 dirheme kadar inmiştir.⁹⁰

Yezîd b. Velid askerler de dahil bütün maaşları yüzde on oranında indirmiş ve bu sebeple "nâkıs" (eksilten) adıyla anılmaya başlanmıştır.⁹¹

Ömer b. Abdülaziz zamanında ise hazinenin durumu düzelmiştir. Çünkü ordu harcamaları kontrole alınmış; uzak bölgelerdeki ordular geri çekilmiştir. İstanbul'un fethine giden Emevî

⁸⁷ İbnü'l-Esîr, IV, 381

⁸⁸ İbnü'l-Esîr, IV, 454 vd.

⁸⁹ İbn Kuteybe, Uyûnu'l-Ahbâr, I, 170

⁹⁰ Zeydân, 149

⁹¹ İbnü'l-Esîr, V, 20; Ayrıca bak. Hitti, 357

ordusunun geri çekilmesi bunun örneklerinden birisidir.⁹²

Emevîler döneminde askerlere maaş yerine geçmek üzere arazi iktâ'⁹³ edildiğini de görmekteyiz. Horasân'da Buhara dağları orduya iktâ' edilmiştir. Herhalde bu yerler Suriye sahillerine yerleştirilen askerlere verilen topraklar ve sınırlardaki askerlere verilen arazi istiğlâlî iktâ', yani arazinin gelirinin bir kısmının verilmesi şeklinde olmalıdır. Çünkü bu ilk iktâ'lar, yürütülen bir devlet hizmeti karşılığında verilen ücret veya maaş yerine geçmektedirler.

Halife Velid b. Abdülmelik Antâkyâ hudûd garnizonundaki askerlere, sahilde bulunan Selûkiyye topraklarını iktâ' olarak vermiş ve bu toprakların her dönümünden bir dinar ve iki müd tutarında buğday almayı kararlaştırmıştı ki, bunun değeri bir cerîb buğday etmekteydi. Bundan sonra askerler Antakya'yı bayındır hale getirmişlerdir.⁹⁴ Askerlere iktâ' edilen yerlerde kimin çalıştığı konusunda açıklık bulunmamaktadır. Bu arazi üzerinde askerler mi çalışmaktadır? Yoksa başkaları çalışıp devlete verecekleri vergiyi askerlere mi vermektedirler? Bu husus tam olarak bilinmemekle birlikte, bu dönemde bazı yerlerin harâcının bazı kişilere iktâ' edildiğine bakarak, askerlere de bu şekilde belirli bir bölgenin haracının verilmiş olmasının mümkün olacağını düşünmekteyiz.

Emevîler'in büyük komutanlarından biri olan Mesleme b. Abdülmelik el-Cezîre'den kalkıp Rum Ülkesinde (Bizans) gazâ yapmak için yola çıktığında ordugâhını Bâlis'te kurdu. Bu bölgenin halkı ondan, kanallar açmasını ve bu yolla arazilerinin sulanmasını sağlamasını istediler. Buna karşılık hükümete verdikleri ondabire (öşr) ilâveten ürünlerinin üçte birini de vereceklerini belirttiler. Bunun üzerine Mesleme Fırat nehrinden kanal açtırarak su getirtti. Şehri tahkim etti. Bâlis köyleri önce Mesleme'nin sonra da varislerinin eline geçti. Daha

⁹² Ağrakça, Ömer İbn Abdülaziz, İstanbul, ts., 122

⁹³ İktâ'nın şöyle bir tanımını yapabiliriz: Devlet başkanı veya onun adına iş yapma yetkisine sahip olanlar tarafından, hukûkî durumuna göre değişen vergileri ödemek şartıyla, herhangi bir kimsenin mülkiyetinde olmayan topraklardan bir kısmının birisine temliklen verilmesine iktâ' denir. Bu tarif ilk devirleri içine almaktadır. İktâ' değişik bölgelerde, değişik zamanlarda ve değişik topluluklarda farklı uygulamalar geçirmiştir.

⁹⁴ el-Belâzuri, 153

sonra da Abbâsiler buralara el koydular.⁹⁵

Emevîler döneminde devletin askerî kuvveti değişik ordulardan oluşuyordu. Ülke geneline yayılmış ve stratejik merkezlerde bulunan her ordu giderlerini hangi bölgeden karşılayacağını bilmekteydi. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, herhalde ordulara istiglâlî yolla verilmiş iktâ'lar bulunmaktaydı. Halife Abdülmelik b. Mervân el-Cezîre'yi müstakil bir ordugâh yapmıştı. Askerler yiyeceklerini ve masraflarını bu bölgeden toplanan haraçtan karşılıyorlardı. Abdullâh b. Abdülmelik b. Mervân, 84/703 yılında Antakya'dan geçerek Massîsa'ya vardı. Oraya askerî birlikler yerleştirdi.⁹⁶ Bu yerleştirme muhtemelen temlikten iktâ' yoluyla yapılmıştır.

I. ASKERÎ SUÇLAR VE CEZALAR

Askerî hizmet öteden beri disiplin isteyen bir görevdir. Emevîler döneminde askerî disiplini ve verilen görevlerin aksatılmadan yerine getirilmesini sağlamak için aşağıdaki askerî suçları işleyen ordu mensuplarına, "ölüm, el kesme, sürgün, dövme (dayak), tutuklama, mahrumiyet, uyarma ve görevden alma" gibi cezalar uygulanmıştır. Bu cezalardan hangisinin hangi suçu işleyene verildiğini bilemiyoruz. Ancak bu cezalardan herhangi birisinin verilmesini gerektiren suçları el-Hersemit şü şeklinde tesbit etmektedir.⁹⁷

1. Savaşta izinsiz tekbir getirmek.
2. Savaşta izinsiz çatışmaya girmek.
3. Savaşta saftaki yerini izinsiz terk etmek.
4. Korumakla görevli olduğu yerde yani nöbette uyumak.
5. Yürüyüş hattından ayrılarak başka bir hatta ilerlemek.
6. Kendi yerinden başka bir yerde konaklamak.
7. Durması gereken yerin dışında başka bir yerde durmak.
8. Kendisi için belirlenen hattı ileri geçmek.
9. Ulaşması gereken nihâî noktaya varmamak.

⁹⁵ el-Belâzurî, 155 vd.

⁹⁶ el-Belâzurî, 169

⁹⁷ el-Hersemit, Muhtasarı Siyâseti'l-Hurûb, Abdurraûf Avn neşri, 55 vd.

10. Kendisine havale edilen ve yüklenen görevleri yapmamak.
11. Kendisine ihtiyaç duyulan konularda elinden gelen çabayı göstermemek, ihmalkârlık yapmak.
12. Taksimden önce ganimetten bazı şeyleri kendisine ayırmak.
13. Çatışmadan kaçan esiri gizlemek.
14. Komutanını yalancılıkla itham etmek.
15. Komutanını askere zulmetmekle suçlamak.
16. Askerleri komutanlarına karşı kışkırtarak fesat çıkarmak.
17. Askerler arasında kin, düşmanlık ve buğz duygularını besleyerek onları birbirine düşürmek.
18. Arkadaşlarını zayıflıkla, düşmanı kuvvetli olmakla nitelemek.
19. Düşmanın noksan yönlerini ve kusurlarını arkadaşlarından gizlemek. Kendi asker arkadaşlarının kusurlarını ve noksan yönlerini düşmana göstermek.

Komutanlar, Irakayn bölge askerî valisi ve komutanı Haccâc b. Yûsuf'un Kûfe ordusu ile Basra ordusu arasında disiplin ve nizâmı eski haline iade etmek istediği zaman yaptığı gibi, hak ettikleri cezayı vermeden önce askerleri korkutarak uyarıyorlardı.

Burada hangi suça verildiği bilinen bir askerî cezadan daha söz edebiliriz. O da kişiyi ellerinden duvara çivilemek, ya da boynunu vurmaktır" cezasıdır. Bu cezaları Basra valisi Bişr b. Mervân ile Irakayn valisi Haccâc b. Yusuf uygulamışlardır. Raşid halifelerden Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali zamanlarında gitmesi gereken cepheye gitmeyen, sefere katılmayan veya firar eden ya da cepheden kaçan askerın "sarığı başından alınır ve halkın arasında ayakta bırakılarak" teşhir edilirdi. Emevîler döneminde buna "saçların ve sakalların traş edilmesi" eklendi. Hatta bu da yeterli görülmeyerek Bişr b. Mervân'ın yaptığı gibi, katılması gerektiği halde seferden geri kalan asker (mütehâlif) "yerden yükseltilecek iki elinden duvara çakılır"dı. Böyle bir kişi ya ölüdü, veyahut ta çivi elini yırtarak kurtulurdu. Haccâc valî olunca bunları da az görerek bu meydanda şu sözleri söyledi: "Bu iş (ceza) bir oyuncaktır. Ben sınırlardaki (suğûr, serhad) yerini boş bırakan kimsenin boynunu uçururum."⁹⁸

⁹⁸ İbnü'l-Esîr, IV, 380

J. MUHAREBE HAREKÂTI (STRATEJİ VE TAKTİKLER)

Muharebe harekâtı, askerî harekâtı düşman karşısındaki safhasıdır. Bu harekât, harf prensipleri denilen ve harekâtın sevk ve idaresinde kanun özelliği gösteren temel esaslara göre cereyan eder.⁹⁹

Strateji, önemli askerî faaliyetlerin planlanması ve idaresi, özellikle muharebeye bilfiil katılmayan yahut direkt olarak düşman ateşine maruz bulunmayan birliklerin maharetli bir şekilde kullanılması ve ikmal, taarruz, savunma yahut çekilme faaliyetlerine en elverişli nokta veya hatların emniyet altında ve elde bulundurulması fennidir.¹⁰⁰

Taktik veya ta'bie, birliklerin muharebede veya düşmanın yakın tesiri sahasında kullanılması sanatıdır. Strateji, birlikleri muharebe sahasına, hasma nazaran üstün şartlar meydana getirecek şekilde getirir. Burada yerini icraya yani taktiğe bırakır. Taktik, birliklerin birbirine veya aynı zamanda düşmanın durumuna uygun şekilde tanzim, tertip ve manevrasıdır.¹⁰¹

Emevî kara ordusunda uygulanan muharebe harekâtı tesbit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

1. Durum Muhakemesi ve İstişâre:

Emevî komutanları, harekâttan önce, harekât esnasında ve savaş sonrasında, ordularındaki bağlı birlik komutanlarıyla ve görüş sahibi subay ve askerleriyle durum muhakemesi yapmışlar, sevk ve idare ettikleri harekâtın seyri ve karşılaşılacak durumlarla ilgili olarak onların görüşlerine baş vurmuşlardır.

Bununla ilgili örneklerden biri komutan Cüneyd'in 112/730 yılında vuku bulan Geçit Vak'ası ile ilgili istişâresidir. Bu yıl içerisinde Cüneyd savaş niyetiyle Tohâristân'a doğru yola çıkmış, Umâre b. Hureym'i de bin kişiyle başka bir yere göndermiştir. Bu arada Türkler de ordu toplayarak Semerkant'a gelmişlerdir. O sırada Semerkant'ta Sevre b. Hürri vardı. Sevre Cüneyd'e, Hakân'ın Türkler'i topladığını, kendisinin onlara karşı koyamadığını yazıp ısrarla yardım istedi. Cüneyd

⁹⁹ Taneri, Osmanlı Kara ve Deniz Kuvvetleri, Ankara, 1981, 207

¹⁰⁰ Öncü, Harp Tarihi Notları, Ankara, 1953, 3 vd.; Turan, Türklerde Stratejik ve Taktik Düşünceler, İstanbul, 1986, 13 vd.

¹⁰¹ Öncü, a.y.; Turan, a.y.

askerlerine Seyhun veya Ceyhun nehrini geçmelerini söyleyerek harekât emri verdi. Bu emir üzerine ordudaki Mücessir b. Müzâhim es-Sülemî, İbn Bistâm el-Ezdî gibi bir kısım subaylar söz isteyerek şunları söylediler: “Türkler başkalarına benzemezler. Bizi saflar halinde karşılamazlar. Sen ise orduyu dağıtmış durumdasın. Müslim b. Abdurrahmân Beyrûz’da, el-Behterî Herât’da, Umâre b. Hureym de Tohâristân’dadır. Horasân’ın sahibi bu nehri 50.000’den az sayıyla geçmez. Sen Umâre’ye haber gönder, gelip sana katılsın. Biraz da bekle ve acele etme.” Cüneyd: “Peki Sevre ve beraberindekilerin durumu ne olacak; bunları zor durumda nasıl bırakacağız? Sadece Mürreoğulları ile veya Şamlılar’dan katılanlarla olsun, ben yine de nehri geçeceğim” dedi. Cüneyd sonra da ordusuyla nehri geçerek Keş’de konaklayıp burada, yardım isteyen Sevre b. Hürr’e ulaşmak üzere Semerkant’a yapacağı seferin ikmal hazırlıklarına başladı. Cüneyd bu konuda tekrar subaylarına danışmış ve onlara Semerkant’a gitmek için en uygun yolun hangisi olduğunu sormuş, onlar da en uygun yolun Muhterika yolu olduğunu söylemişlerdir. Bu arada subaylardan Mücessir: “Kılıçla ölmek, ateşle yanarak ölmekten daha iyidir. Muhterika yolunda çok ağaç vardır. İki seneden beri ekilip biçilmediği için de çok ot bulunmaktadır. Eğer Hakan bizim karşımıza orada çıkarsa, bu ağaçları ve otları yakar ve biz de orada ateşten ve dumandan helâk oluruz. Bu yüzden Akabe yolundan gitmemiz daha iyi olur. Bu yol onlar için de bizim için de eşit sayılır” diyerek farklı görüşünü ifade etmiştir. Komutan Cüneyd de bu görüşü ve teklifi benimsemiş ve Akabe yoluna koyularak ordusunu bu yoldan intikal ettirmiştir.¹⁰²

2. Pusu Kurarak Düşmanı Kiskaca Almak:

Bu taktiğin uygulandığı vakalardan biri 76/695 yılında Haricî Şebîb ile Has’amlı Süfyân arasında cereyan etmiştir. Şebîb Musul topraklarında Azerbaycân’a doğru yoluna devam etmişti. Haccâc ise Has’amlı Süfyân b. Ebî’l-Âliye’ye yazılı bir emir göndererek hareket emri verdi. Süfyân maiyetindeki bin atlı ile Taberistân’a girmek istiyordu. Ancak Haccâc’dan gelen yazılı emir üzerine Taberistân hükümdârı ile barış yaparak geri döndü. Haccâc Süfyân’a Hemdanlı Hâris b. Umeyre’nin ordusu gelinceye kadar Deskere’de kalması emrini vermişti. Süfyân ayrıca Menâzır atlılarının da gelmesini bekleyecek ve

¹⁰² İbnü’l-Esîr, V, 163

daha sonra Şebîb'in üzerine yürüyecekti. Bu bakımdan Süfyân Deskere'de ikâmet etti ve Hâris'in askerlerine savaşın Kûfe ile Medâin'de yapılacağı duyuruldu. Onlar da yerlerinden hareket ederek Süfyân'ın yanına gittiler. Diğer taraftan Menâzır atlıları da başlarında Temîmli Sevre b. Hür ile geldiler. Sevre Süfyân'a, kendisi gelinceye kadar yerinde durmasını isteyen bir mektup yazdıysa da Süfyân Şebîb'itakip etmekte acele davrandı ve Hânîkîn denilen yerde ona yetişti. Şebîb ise onlarla savaşmak istemiyormuş gibi yükseklerle doğru çekildi. Kardeşini de 50 atlı ile birlikte onları gafil avlamak üzere münasip bir yere gizledi. Kendini dağın eteklerine doğru yürüyünce Süfyân ve beraberindeki askerleri; "Allah'ın düşmanı kaçıyor, onu takip ediniz" dediler. Ancak Adıyy b. Ümeyre eş-Şeybânî: "Acele etmeyiniz. Araziyi iyice tetkik edelim. Asker bir tuzak hazırlayıp gizlenmiş olabilir." Fakat Adıyy'in dediğine kulak asmayıp Şebîb'i takip ettiler. Şebîb'in kardeşinin atlılarla birlikte gizlendiği yeri geçtikten sonra Şebîb geri dönerek onların üzerine yürüdü. Kardeşi de gizlendiği yerden çıktı. Herhangi bir çarpışma olmadan Süfyân'ın askerleri dağıldı. Ancak Süfyân 200 kadar askerle birlikte sebat etti. İki taraf arasında şiddetli bir çarpışma oldu. Sonunda sebat eden bu birlik te dağıldı ve Süfyân canını zor kurtararak Bâbil Mahrûz'a kaçabildi.¹⁰³

3. Harekât bölgesinde emniyet tedbirleri olarak ilerlemek:

Emevî komutanları özellikle fetih harekâtında buldukları ülkelerin topraklarında ilerlerken emniyet tedbirleri almayı ihmal etmiyorlardı. Rutbil'in ülkesinde ilerleyen Abdurrahmân b. Muhammed b. Eş'as'ın bu şekilde hareket ettiğini görmekteyiz. Haccâc'ın 80/699 yılında Halife'den aldığı izinle Basra ve Kûfe ordugâhlarından oluşturup Abdurrahmân'ın komutasında sevk ettiği ordu Sicistân'a kadar gelmişti. Abdurrahmân ordusuna Sicistân ordugâhından da yeterli miktarda asker katarak Rutbil'in ülkesine doğru harekâtına devam etti. Rutbil durumu haber alınca elçi göndererek haraç vermek istediğini bildirdi. Ancak Abdurrahmân onun bu isteğini kabul etmedi. Harekâtına devam ederek Rutbil'in ülkesine girdi. Rutbil de köy köy, kasaba kasaba, bölge bölge ülkesini Abdurrahmân'a terk ederek geri çekildi. Abdurrahmân, buraları teker teker fethedip elde ediyor, eline geçirdiği her yere bir âmil tayin ediyor ve onunla birlikte yardımcıları da bırakıyordu. Ayrıca

¹⁰³ İbnü'l-Esîr, IV, 399

yol ağzlarına gözcüler koyuyor, saldırı yapılmasından endişe ettiği her tarafa silâhli askerler yerleştiriyordu. Abdurrahmân bu şekilde emniyet tedbirleri alarak yürüttüğü harekâtına Rutbil'in ülkesinden oldukça büyük bir kısmı ele geçirince ve her kesin eli ganimetle dolup taşınca kadar devam etti. Belli bir yere gelince Rutbil'in ülkesinde daha da içerilere girmekten vazgeçerek şöyle demiştir: "Bu yıl onların ülkesinden elimize geçirdiklerimizle yetinelim. Müslümanlar bu bölgeyi iyice tanıyıp yollarında cesaretle ilerleyebilecek duruma gelinceye kadar böyle kalalım. Gelecek yıl da inşaallah bundan sonrasını alırız."¹⁰⁴

Abdurrahmân'ın bu harekâta yeni girdiği bir ülkede yol ağzlarına gözcüler koyması, saldırı yapılmasından endişe ettiği her tarafa silâhli askerler yerleştirmesi, belli bir yere kadar gelince orada harekâtını durdurup daha ilerlememesi ve ordusuna yaptığı konuşmasında, bu bölgeyi iyice tanıyıp yollarında cesaretle ilerleyebilecek duruma gelinceye kadar bekleyeceklerini söylemesi, emniyet içinde ilerleyebilmek için koruma tedbirleri aldığını bize göstermektedir.

4. Yardımcı Kuvvetlerin Geldiği İntibanı Vererek Düşmanı Korku ve Endişeye Düşürmek:

Bu taktiğe göre komutan askerlerini 10 ar veya 100 er kişilik belirli sayıda birliklere ayırarak, arka arkaya ileri sürüp düşmana gösterir ve geri çeker. Böylece düşman nezdinde taze imdat kuvvetleri geldiği intibâ uyandırılır ve düşmanın maneviyatı zayıflatılır. Korkuya kapılarak morali sarsılan düşmanın mağlubiyetine veya çekilip gitmesine zemin hazırlanmış olur. Emevî komutanları içerisinde bu taktiği en iyi bir şekilde uygulamakla tanınan komutan Mühelleb b. Ebî Sufra'dır.¹⁰⁵

5. Düşmandan Korkmuş Gibi Geri Çekildikten Sonra Ani Bir Hücumla Yeniden Saldırmak:

Bu taktiğe göre, komutan ordusunu mağlup olmuş gibi göstererek düşmanın bulunduğu yerden alıp onun kendisini takip etmesini sağlamak için geri çekme hareketi yapar. Çekilen orduyu takibe koyulan düşman böylece tertibat aldığı yerden uzaklaşmış ve

¹⁰⁴ İbnü'l-Esîr, IV, 455

¹⁰⁵ Avn, 251 vd.

muvasala hatlarından kopmuş olur. Bunun üzerine, düşmanı yerinden ayırarak kendine doğru iyice çeken karşı ordunun komutanı, ani bir hücumla düşman üzerine yüklenerek onu imhâ etme imkânını elde etmiş olur. el-Hersemî müslüman orduların komutanlarına yaptığı uyarılarda, düşmanın böyle bir taktiği kendisi lehine sonuç almak için sahneye koyması halinde, aldanıp da onu takip etmemelerini söylemektedir.¹⁰⁶

Emevî komutanlarından Esed b. Hâlid el-Kasrî Talikân dağlarındaki harekâtında bu taktiği uygulayarak düşmanına galip gelmiştir.¹⁰⁷

6. Düşmanı Takip:

Emevî komutanlarının uyguladığı taktiklerden biri de kaçan düşmanın yeniden toparlanıp tekrar geriye dönmesini önlemek ve hilesinden emin olmak için onu uzun süre takip etmek ve tesirsiz hale getirmektir.

72/691 yılında vukû bulan bir harekâta bu taktiğin uygulandığını örnek olarak verebiliriz. Bu yıl içinde, Haricîler'le savaşmak üzere Irak bölgesinde görev yapan Irak Emevî ordusu Halife'nin emriyle Ahvâz'da toplanmış, Haricîler de Ahvâz yakınına kadar gelmişlerdi. Burada hücumla geçen Emevî ordusunun çok kalabalık olduğunu gören Haricîler bu orduya karşı koyamayacaklarını anlayınca dağılıp kaçtılar. Komutan Halid kaçan düşman ordusunun arkasından Dâvûd b. Kahzem'i göndermiş, kendisi de Basra'ya geri dönmüştü. Emevî ordusunu oluşturan birliklerden birisinin komutanı olan Abdurrahmân b. Muhammed ise Rey'e doğru yürürken Mühelleb Ahvâz'da kaldı. Komutan Halid bu durumu bir yazıyla Halife'ye bildirdi. Halife durumu öğrenince kardeşi Bişr'e yazarak Kûfe ordusundan 4.000 kişilik bir birliği, savaşı iyi bilen birinin komutasında Haricîler'i takip etmek üzere Fâris diyarına göndermesini ve bu komutana, yeniden toparlanacak olursa, yine aynı Haricîler'i takipte olan Dâvûd b. Kaysem'e tabi olmasını emretmesini bildirdi. Bişr de bu yazılı emir üzerine harekete geçerek, Attâb b. Verkâ'yı Kûfeliler'den oluşan 4.000 kişilik bir süvari birliğinin komutasında bu takip harekâtına sevk etmiştir. Bu birlik Dâvûd'a yetişinceye kadar yoluna devam etmiş ve

¹⁰⁶ el-Hersemî, Muhtasar fî Siyâseti'l-Hurûb, el-Câmiati'l-Arabiyye'deki 844 Nolu Mikrofilm, vr. 43'ten Naklen Avn, 252

¹⁰⁷ İbn Tağribirdî, en-Nücûmu'z-Zâhira, Kahire, 1972, I, 261

Dâvûd'un kuvvetleriyle birleştikten sonra Haricîler'i takibe başlamışlardır.¹⁰⁸

7. Savaş Harekâtında Düşmana Karşı Güneşi Arkasına Alarak Savaş Alanına Girmek:

Bu taktiği şu olayda görmekteyiz: Yezîd b. Muâviye'nin, kendisine muhalefet edenlere karşı onların itaat (bey'at) lerini sağlamak için Medine'ye yönelik Harre Vak'asında, ordu komutanı Müslim b. Ukbe ile Vâdi'l-Kurâ'da karşılaşan Medine'deki Emevî ailesi üyelerinden Abdül-Melik b. Mervân, şehre girişte nasıl bir taktik uygulaması gerektiği konusunda komutan Müslim'e şunları söylemiştir: "Benim görüşüm şudur. Beraberindekilerle birlikte Zû Nahle denilen yere kadar git. Oraya varınca beraberindeki askerlerle birlikte bu yerde konaklayın. Ertesi günü sabah olunca Medine'yi soluna alarak yoluna devam et. Daha sonra yolunu Medine istikâmetine çevir. Böylelikle doğrudan Harre istikametinden oraya gider ve onlarla karşılaşsın. Onları tam karşısına alınca güneş te doğmuş olacaktır. Güneş senin askerlerinin omuzları arkasında kalacağından rahatsız etmeyecek, fakat onlar güneşe karşı sizin üzerinize geleceklerinden, güneş onları rahatsız edecek ve sizin miğferlerinizin, mızraklarınızın ve zırhlarınızın parıltısını göreceklerdir. Onlar sizin batınızda kaldıkları sürece sizin göremeyeceğinizi görüp duracaklardır. Böyle bir vaziyet aldıktan sonra onlarla savaş ve Allah'tan yardım iste."¹⁰⁹

8. Çarpışmaya Başlamada Acele Etmek:

Bu taktiği Müslim b. Ukbe'nin halefine verdiği direktiflerden öğrenmekteyiz.

Halife Yezid'in Hicaz üzerine gönderdiği Müslim b. Ukbe komutasındaki Emevî ordusu Medine'deki görevini tamamlayıp bu şehri talan ettikten sonra, bu sefer Mekke'ye İbn Zübeyr üzerine yürünmüştür. Yolda komutan Müslim ölmüştür. Müslim ölmeden önce, kendisinden sonra komutan olarak atanması Halife tarafından önceden tesbit edilen Husayn b. Nümeyr'i yanına çağırarak ona şu direktifi vermiştir: "Bu konuda eğer benim yetkim olsaydı kesinlikle seni bu askerin başına getirmezdim. Fakat Mü'minlerin Emiri seni bu göreve getirmiş bulunuyor.

¹⁰⁸ İbnü'l-Esîr, IV, 344

¹⁰⁹ İbnü'l-Esîr, IV, 114

Söyleyeceğini dört şeye dikkat et. Çarpışmaya başlamada acele davran. Seninle ilgili haberleri karıştır ki, onlardan hiçbir şey anlaşılmasın."¹¹⁰

K. ORDUNUN MUHAREBE DÜZENİ

Emevî ordularında uygulanan muharebe düzeninin, önceki dönemlerde de uygulanan beşli düzen (el-hamis), saf düzeni ve tabur düzeni (kürdûs) olduğunu görürüz.

1. Beşli Düzen:

Kaynaklarda "el-hamis" ismi verilen ve hareket halindeki orduların ta'bie şekli olan bu düzende, merkezde baş komutan ve muhafız birlikleri bulunur ve bu kısma kalb (kalbu'l-ceyş) denirdi. Merkezin sağında yer alan birliklere sağ kanat (meymenetü'l-ceyş), solunda yer alan birliklere sol kanat (meyseretü'l-ceyş), önde bulunan birliklere öncü (mukaddimetü'l-ceyş), arkadan gelen birliklere ardçı (muahhıratü'l-ceyş, sâkatü'l-ceyş) birlikleri adı verildi. Bu birliklerin teşkili eskiden olduğu gibi saf şeklinde idi.¹¹¹ Muâviye Sıffin'de Hz. Ali'ye karşı Suriyeliler'den oluşturduğu ordusunu; öncülerin komutasına Ebû'l-A'ver es-Sülemî'yi, ardçıların komutasına Beşîr b. Estât'ı, sağ kanatın komutasına Yezîd el-Absî'yi ve sol kanatın komutasına Abdullâh b. Amr b. el-Âs'ı getirmek suretiyle ta'bie etmişti.¹¹²

2. Tabur Düzeni:

Tabur düzeni, belirli mesafelerde sıralanmış saflardan oluşan bölükler veya taburlardır. Esas adı Kortis olan bu ta'bie tarzını müslümanlar Bizanslılar'dan iktibas ederek Arapçalaştırmışlar ve buna "Kürdûs (ç. Kerâdis)" adını vermişlerdir.¹¹³

Hasan İbrâhîm Hasan ve Philip Hitti bu tarzın son Emevî Halifesi Mervân b. Muhammed tarafından kullanılmaya başlandığını yazmaktadırlar.¹¹⁴ Biz ise bunun yanlış olduğunu Kürdûs nizamının, daha erken bir dönemde, Hülefâ-i Râşidîn devrinde yukû bulan Yermûk Savaşı'nda Komutan Halid b. Velîd tarafından uygulanmaya konduğunu

¹¹⁰ İbnü'l-Esîr, IV, 123

¹¹¹ Hitti, II, 356; İbn Haldûn, I, 227

¹¹² İbn Kuteybe, el-İmâme ve's-Siyâse, Kahire, 1967, I, 92 vd.

¹¹³ Zeydân, I, 175

¹¹⁴ Zeydân, I, 175, 177

tesbit etmiş bulunuyoruz.¹¹⁵ Emevîlerin sonuncu halifesi Mervân b. Muhammed zamanına kadar "saf nizamı" ile "kürdûs nizamı" birlikte kullanılmıştır. Mervân b. Muhammed ise saf nizamını kaldırarak sadece kürdûs nizamını kullanmaya devam etmiştir.¹¹⁶

3. Saf Düzeni:

İslâm ordularında saf düzeni Hz. Peygamber'le birlikte başlamıştır. Bu düzen, ordunun savaş anında saflar halinde tertip ve tanzimidir. Saf nizamı ile, vur-kaç şeklindeki savaştan "nizamî kıtal"e geçilmiştir.¹¹⁷

Son Emevî halifesi savaşta saf nizamını kaldırdığına göre, bütün bir Emevî dönemi boyunca ordularda saf nizamı uygulamasının varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Haccâc b. Yüsûf Haricî Şebîb'e karşı Abdurrahmân b. Muhammed el-Eş'as'ın komutasında 77/696 yılında sevk ettiği orduyu sağ ve sol kanatlara ayırmış ve bu kanatlardaki birlikleri de üçer saf halinde düzene koymuştu. Bunlardan birincisini kılıç kuşanan askerler, diğerini mızrak kullanan askerler, öbürünü de okçular oluşturmuştur.¹¹⁸

4. Resmî Geçit:

Emevîler araştırmamızda gördüğümüz gibi, nizamî ordulara sahip oldukları için askere, düzenli orduların gereklerinden biri kabul edilen resmî geçit yaptırırlardı. Buna örnek olarak Haccâc'ın, birlikleri teftiş ederken askerlere, birer birer isimlerini, mensup oldukları kabilelerin isimlerini, durumlarını ve silâhlarını sorduğunu görmekteyiz.¹¹⁹

SONUÇ

Emevî kara ordusunu oluşturan kuvvetler merkezde, vilâyetlerde ve sınır boylarında bulunmaktadırlar. Bu merkezlerde yer alan ordularda zorunlu-ücretli-daimî-nizâmî askerlik (et-tecnîdü'l-îlzâmî) ve gönüllü askerlik (et-tecnîdü'd-tatavvuf) olmak üzere iki türlü askerlik yapılmaktadır.

¹¹⁵ et-Taberî, IV, 33 vd.

¹¹⁶ İbnü'l-Esîr, V, 267; İbn Haldûn, I, 228; el-Mesûdî, III, 260; Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât, 105 vd.; Zeydân, 177, Avn, 241

¹¹⁷ Terzi, a.e., 103 vd.

¹¹⁸ et-Taberî, VII, 246

¹¹⁹ Zeydân, I, 155

Bu ordularda hizmet gören askerler Araplar, Türkler, Berberîler, Farslar, esirler ve kölelerden oluşmaktadır.

Orduda düzenli bir askerî sistem ve teşkilât vardır. Komutanlar belirli niteliklere sahip kişiler arasından seçilmektedir. Askerî disipline önem verilmiştir.

Orduyu kabile birliklerine ayırmak Emevî ordusunun özel karakterini teşkil eder. Emevî yönetimindeki kabile asabiyeti tabiatıyla bu karakterdeki ordu teşkilâtını da etkilemiştir.

Ordu mensupları kullandıkları silâh, araç ve gereçlere göre çeşitli sınıflara ayrılmaktadır.

Orduda “arîf”ten “emîru’l-ceyş”e kadar rütbelere vardır.

Orduda çeşitli hareketleri yaptırmak için muhtelif komutlar verilmektedir. Bunlar için ayrı ayrı tabirler kullanılmıştır.

Devlet’in kuruluşundan itibaren Abdülmelik b. Mervân dönemi de dahil olmak üzere asker maaş ve tahsîsatları yüksek tutulmuştur. Bundaki amaç orduya savaşıacak asker ve devlete bağlı taraftar sayısını artırmaktır.

Suç sayılan eylemleri işleyen askere uyarmadan başlayarak ölüme kadar varan çeşitli cezalar verilmiştir.

Orduda çeşitli strateji ve taktikler uygulanmıştır.

Ordunun muharebe düzeni beşli düzen (hâmis) saf düzeni ve tabur düzeni (kürdüs) dir. Son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed’e kadar kürdüs düzeni ile birlikte saf düzeni de devam etmiş, mezkûr halife saf düzenini uygulamadan kaldırmıştır.

Emevîler döneminde Devlet’in düzenli ve disiplinli bir kara ordusu teşkilâtına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Devlet bu ordularla iç isyanları bastırılmış ve dışa karşı ülkeyi savunarak fetih harekâtını da yürütmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

- Abd Dixon, Abd al-Ameer, The Umayyad Caliphate 65-86/684-705 (A Political Study), London, 1971
- Ağırakça, Ahmet, Ömer İbn Abdülaziz, İstanbul, ts.
- Algül, Hüseyin, İslâm Tarihi, İstanbul, 1987
- Avn, Abdurraûf, el-Fennü'l-Harbî fi Sadri'l-İslâm, Mısır, 1961
- Barthold, Vassiliy V., İslâm Medeniyeti Tarihi, Başlangıç, İzah ve Düzeltmeler kısımlarını ekleyerek Türkçeye Çev: Fuad Köprülü, Ankara, 1984
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ (öl. 279/892), Fütûhu'l-Buldân, Thk: Rıdvân Muhammed Rıdvân, Mısır, 1932 Baskısından Ofset, Kâhire, 1978, Türkçeye Çev: Mustafa Fayda, Ankara, 1987
- , Ensâbu'l-Eşrâf, I-IV, Beyrût, 1977-79
- Bosworth, Clifford E., İslâm Devletleri Tarihi, Türkçeye Çev: Erdoğan Merçil ve Mehmet İpşirli, İstanbul, 1980
- el-Câhız, Ebû Osmân Amru'bnü'l-Bahr (öl. 255/869), el-Beyân ve't-Tebyîn, Thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-IV, Mısır, 1975
- ed-Dakdûkî, Vefîk, el-Cündiyye fi Ahdi'd-Devleti'l-Umeviyye, Beyrût, 1985
- Della Vida, Levi G., "Emevîler", MEB İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1977, IV, 240-58
- Fâruk Ömer, el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye fi Asri'l-Fevzâ'l-Abbâsiyye, Bağdâd, 1977
- el-Halefât, Cemal Yusuf-Bahâuddin Es'ad, el-Askeriyyetü'l-İslâmiyye ve Kâdetühâl'l-İzâm, Ürdün-Zerkâ', 1983
- Hartmann, R., "Belh", MEB İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1979, II, 485-87
- Hasan, Hasan İbrahim, Târîhu'l-İslâm es-Siyâsî ve'd-Dînî, ve's-Sekâfî ve'l-İctimâî, c. I-IV, Kahire, 1979, 1982, 1984, Türkçeye Çev: İsmail Yiğit ve Sadrettin Gümüş, İstanbul, 1985-86
- el-Hersemî, Herseme b. A'yen (III./IX. yy.), Muhtasarı Siyâseti'l-Hurûb, Yazma nushasının el-Câmiatü'l-Arabiyye'deki 844 nolu mikrofilmli.

- , Muhtasarı Siyâseti'l-Hurûb, Thk: Abdurrahmân Avn, Yer ve tarih yok
- Hitti, Philip K., Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi, Türkçeye Çev: Salih Tuğ, İstanbul, 1980
- İbn Abdî Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed el-Endülûsî (öl. 327/938), Kitâbu'l-Ikdi'l-Ferîd, Thk: Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, İbrahim el-Eybârî, I-VII, Kahire, 1949, 1952-53, 1956, 1962, 1965
- İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybânî (öl. 630/1232), el-Kâmil fi't-Târih, Thk: Tornberg, I-XII, Beyrût, 1965-66, Türkçeye Çev: Ahmet Ağırakça, Abdülkerim Özaydın, Yunus Apaydın ve Beşir Eryarsoy, İstanbul, 1985
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî (öl. 808/1405), Kitâbu'l-İber ve Dîvânu'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber, I-VII, Beyrût, 1971
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (öl. 681/1282), Vefeyâtü'l-A'yân, I-VIII, Beyrût, ts.
- İbn Hubeyb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî el-Bağdâdî (öl. 245/860), Esmâu'l-Muğtâlîn mine'l-Eşrâf, Kâhire, 1951
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî (öl. 276/889), Uyûnu'l-Ahbâr, I-IV, Kâhire, 1925, 1928, 1930
- , el-İmâme ve's-Siyâse, I-II, Kâhire, 1967
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed eş-Şâfiî (öl. 711/1311), Lisânu'l-Arab, I-IV, Beyrût, 1389
- İbn Tağrıbirdî (Tanrıverdi), Cemâlüddîn Ebû'l-Mehâsin Yusuf (öl. 874/1469), en-Nücûmu'z-Zâhira fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhira, I-XVII, Kâhire, 1972
- İbn Tıktaka, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali (öl. 709/1309), el-Fahrî fi Adâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye, Beyrût, ts.
- Kitapçı, Zekeriya, Türkistan'da İslâmiyet ve Türkler, Konya, 1988
- Köprülü, Fuad, Ribât, Vakıflar Dergisi, sy. II, Ankara, 1942, ss. 267-78
- Kubbel, L. E., "Sur Le Systeme Militaire des Omayyades, (661-750)", Palestinsky Sbornik, Moskova, 1959, IV/67, pp. 112-32

- Lewis, Bernard, Tarihte Araplar, Türkçeye Çev: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1979
- Marçais, Georges, "Ribât", MEB İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1964, IX, 734-37
- Massignon, L., "Explication du Plan de Basra", Opera Minora, Beyrût, 1963, Tome III, pp. 65-87
- el-Mâverdü, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (öl. 450/1058), el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Velâyâtü'd-Dîniyye, Kâhire, 1973
- Mercier, Maurice, Le Grégeois, Paris, 1952
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin (öl. 346/957), Mürûcu'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher, Thk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, I-IV, Kâhire, 1964-65
- Öncü, Ekrem, Harp Tarihi Notları, Ankara, 1953
- es-Sâkit, İbrahim, el-Ceyş fi't-Türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmî, el-Müerrihu'l-Arabî, sy. XXIII, Bağdâd, 1983
- Sanhoury, A., Le Califat, Paris, 1926
- Şelebî, Ahmed, Mevsûâtü't-Târîhi'l-İslâmî ve'l-Hadârâti'l-İslâmiyye, I-X, Kâhire, 1974
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (öl. 310/923), Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, I-XII, Beyrût, ts.
- Taneri, Aydın, Osmanlı Kara ve Deniz Kuvvetleri, Ankara, 1981
- Terzi, Mustafa Zeki, Hz. ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât, Samsun, 1990
- , Abbâsîler Döneminde Askerî Teşkilât, Ankara, 1986
- Turan, Oğuz, Türklerde Stratejik ve Taktik Düşünceler, İstanbul, 1986
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk el-Kâtibu'l-Abbâsî (öl. 284/897), Tarih, I-II, Beyrût, 1960
- Yıldız, Hakkı Dursun, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul, 1980
- Yuer, G., "Berberîler", MEB İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1979, II, 525-30
- Zeydân, Corci, Medeniyet-i İslâmiye Tarihi, Türkçeye Çev: Zeki Müğâmiz, I-IV, Dersââdet, 1328-29

OSMANLILARDA DOĞAL KAYNAKLARI KORUMA VE SAHİP ÇIKMA ÇABALARINDAN BİRİ: SÜLÜK TOPLAMANIN DENETİMİ

Doç.Dr. Osman ZÜMRÜT*

Türkler doğanın ve içindeki varlıkların ne denli insan yaşamı için değerli olduklarını bilen bir ulustur. Öyle ki, Orta Asya'nın çölleşmesinden önce, bu doğa sevgisi bağlantısını "Gök Tanrı" ve "Yersub" diye kuran deneyimli bir millettir. Sözelimi, türeyişini bile "Bozkurt"a dayandırdığını Ergenekon Destanında açıkça görüyoruz.¹ Orta Asya'nın çölleşmesi, doğanın ve ekolojik dengenin korunmasının insan yaşamı açısından çok önemli olduğunu acı biçimde deneyimsel olarak göstermiştir.²

Türklerin müslüman olduktan sonra, doğa sevgisi daha da artmıştır. Çünkü İslâm da doğayı korumayı öngörür.

İslâm'da doğanın korunması ve kaynakların ve zenginliklerin israf edilmemesi açıkça ve sık sık vurgulanır.³ bununla Kur'an ,iki amaç gerçekleştirmek ister:

Birincisi, Allah'ın nimetlerine şükretmeyi yani teşekkürü hatırlamak amaçlanmıştır. özellikle Kur'an'daki ayetlerde Allah'ın nimetleri, doğa ve doğanın kaynaklarının zenginlikleri sayılıyor. Sonra da o nimetlerin takdir edilmesi isteniyor. Hele bir surede çok açık olarak nimetler sayıldıktan sonra yinelenerek "o halde Rabbinizin hangi nimetini yalanlarsınız." diye insanların Yüce Allah'ın kendisine verdikleri nimetlerin takdir edilmesi isteniyor.⁴

İkincisi, doğa korunmadığı takdirde, beklenen acı son ve cehennem azabının, insanın kendi kötü kullanımıyla geleceği Kur'an'da

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Yılmaz Öztuna, Büyük Türkiye Tarihi. (İstanbul,1977), C.I. s.21,98-100.

² age., (Adı Geçen Eser), s.108-110.

³ Kur'an:en'am 6/141; A'raf 7/31; İsrâ 17/26,27,29; Furkan 25/67.

⁴ Kur'an:Rahman 55/13-17.

belirgin biçimde vurgulanır.⁵

Hz. Peygamberin canlılara karşı şefkatli davranışı için Hadis kitaplarında bir çok hadis bulunmaktadır.⁶

Hz. Ebu Bekir, savaşta askerlerinden ve halkından uymasını istediği on emirden üçü şudur:

"1-Hurma ağaçlarını sökmeyiniz ve onları yakmayınız.

2-Hiçbir meyve ağacını kesmeyiniz.

3-İhtiyacınız hariç, hiç bir koyun, hiçbir inek, hiçbir deve kesmeyiniz, öldürmeyiniz."⁷

Peygamberimizden birçok "Hadis" aktaran Ebu Hureyre'nin "kedi babası" lakabı aldığını biliyoruz.⁸

Tanınmış "Hadis Bilimci" Süfyan es-Sevri hayvanları özgürlüğüne kavuşturma tutkusuna sahipti. Özellikle pazarlarda dolaşp kafeslerdeki hayvanların parasını vererek, onları salıvermeyi hoşlandığı bir alışkanlık haline getirmişti. Onunla ilgili olarak tarihçiler şu olayı anlatırlar:

"Birgün Süfyan es-Sevri pazar yerinde dolaşırken bir kuşun acı acı çığlıklar kopardığını duyunca, dayanamamış, kuşun parasını vererek kuşu doğaya salıvermek için kafesin kapısını açmıştı. Kuş, bir türlü es-Sevri'den ayrılmak istememiş, o yaşadığı sürece onunla birlikte gezmişti. es-Sevri'nin ölümünde mezara defnedildikten sonra kuş da halkın gözleri önünde kendini mezarın sert toprağına ve taşlarına çarparak öldürmüştü."⁹

İslâm kurumları tarihinde doğayı ve içindekileri korumaya, yüce Allah'ın kurduğu ekolojik düzen veya dengeyi korumaya yönelik bir çok kurum vakıf olarak kurulmuştur.¹⁰

⁵ Kur'an: Duhan 44/10-11.

⁶ Zebidi, Sahih-i Buhari Muhtasar Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi. (Mütercimi ve Şarhi: Kamil Miras, Üçüncü Baskı, Ankara,1974), C:VII, s.223-228, Hadis No:1066; age., (Dördüncü Baskı, Ankara, 1978), C.IX, s.71-72, Hadis No:1366; age., C.XII, s.25-26, Hadis No:1880-1881.

⁷ Taberi, Tarihü'r-Rusul ve'l-Müluk, (Leiden,1879), C.I, s.1850.

⁸ İslâm Ansiklopedisi, "Ebu Hureyre" Maddesi.

⁹ Ebu Nu'aym el-İsfehani, Hilyetü'l-Evliyâ. (Kahire,1932-1938).C.IV, s.356; İbn Hallikân, Vefâyâtü'l-A'yan, (Kahire,1948), C.II, s.252.

¹⁰ Halim Baki Kunter, "Türk Vakıfları", (Vakıflar Dergisi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara,1938, Sayı:I, s.104-107; Bahaeddin Yediyıldız, Sosyal Bütünleşme

Osmanlı döneminde, doğal kaynakların ve zenginliklerimizin korunması için bir kararlılık, ta İmparatorluğun başından beri vardır. Fatih'in "yaş kesenin başını keserim" söylemi bunu açıkça kanıtlar.

Osmanlı toplumu doğayı korumada en çok "köylüler" ve "kenar-göçerler" sınıflarından yararlanmışlardır. Doğada yapılabilecek tahribatı yerinde ve zamanında ancak onlar görüp devletin ilgililerine haber verebilirlerdi. Çünkü bu iki sınıf, doğayla kucak kucağa yaşıyordu.

"Köylüler" yerleşik ziraat ve tarım ağırlıklı olduklarından üretici sınıftılar. Bu köylü sınıfı ziraat alanları olarak arazi sahiplendikleri için "kenar-göçerleri" yerleşik hayata zorlamaktaydılar. "Köylüler" belki da farkında olmadan bir yandan devletin arazisinin ve doğanın bekçiliğini yaparken, öte yandan da, göçerlerin yerleşik hayata geçişini hızlandırmaktaydı. Daha sonra bu "kenar-göçerler" Anadolu yaylalarından Rumeli ovalarına aktarılacaktı.¹¹ Bunun nedeni ise, "konar-göçerler" in sağlıklı ve yoğun nüfusa sahip olmalarıydı. Gerçekten nüfus potansiyeline ihtiyaç duyulan Rumeli'de bu "konar-göçerler" kısa sürede belli bir nüfus yoğunluğu oluşturmuşlardı.¹² Burada yerleşik düzene geçen halk, kendisinin dayanağı doğayı korumaya hiç farkında olmadan özen göstermekteydiler. Çünkü, o biliyordu ki, doğa olmayınca, üreticiliği yok olacaktır. Üreticiliği yok olunca kendisini yaşatan kaynak yok olacak ve sonunda kendisi ölüme mahkum olacaktır.

Tüm bunların yanısıra devlet, herhangi bir iş yapandan payını almayı ihmal etmiyordu. Bunu Fatih'in Kanunnâmesi'ndeki şu ifade açıkça gösteriyor:

"14-Eşek yükü odundan bir odun alalar. Kapucu şegirden gelip giden kuluna."¹³

Açısından Türk Vakıfları, (I.Vakıflar Haftası 5-11 Aralık 1983. Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara,1984), s.34-36; B. Yediyıldız, İslâm Ansiklopedisi, "Vakıf" Maddesi, (İstanbul,1982), s.171.

¹¹ Cengiz Orhonlu. "Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı". (Türk Kültürü Araştırmaları, Sayı:XV/1-2, Ankara,1976), s.105-120.

¹² Tayyib Gökbilgin, Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fatihân, (İstanbul,1957), s.13-14, 20-29, 105-120.

¹³ Fatih Sultan Mehmed Kanunnâmesi, Kanun-i Cebelüyan Bâ Kanun-i Müzevvec-i Ğabrân, Madde-14.

Osmanlı devleti yapabildiği ve yetiştirebildiği kadarıyla ülkede olan her şeyi denetim altında tutmaya, hatta güllerden tatlı sulara ve derelerden denizlere varıncaya kadar her tür canlıyı doğal zenginliği kabul ederek denetim altında tutmaya çalışmıştır. Bunu devletin kendi malına sahip çıkma, doğayı ve içindekileri koruma amacının yanı sıra, devleti bu titizliğe iten İngiliz, Fransız ve Almanların yerli aracı tüccarlar kullanarak Türk yörelerindeki sulardan "sülük" vb. canlıları toplama ve yurtdışına geliş güzel kaçırmanın önüne geçme çabalarından kaynaklanmaktadır. Ancak biz burada bu makalemizde, sonucu itibariyle doğa ve içindeki varlıkların toplanmasının bir düzene bağlanmasını "Doğayı Koruma Çabası" olarak değerlendiriyoruz. Ele aldığımız ve aşağıda özgün metnini, okunuşunu ve Türkçesini sunacağımız belge bir "Buyuru-Emirname" suretinde "Sülük" toplanmasının düzenli yapılmasını ve geliş güzel toplanmalarının engellenmesini içermektedir. Bu belge, Osmanlı Dönemi Samsun Mahkeme Kayıtları-Şer'iyye Sicili, 1758 Nolu Defter, Varak:106 b, Kayıt No:403 olarak geçmiştir. Bu defterin tamamı tarafımızdan okunmuş ve indekslenmiş ve İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde okuyucuların hizmetine sunulmuştur. Ancak bu belgeyi sunmadan önce, kanunun iyi anlaşılabilmesi için "Sülük" kültürü hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır.

Sülük (Hirude Medicinalis):

Sülük, tatlı sularda veya denizde yaşayan kan emici ve halkalı bir solucandır. Sülük durgun ve tatlı sularda, denizde, dere yataklarında, yosunlu ve nemli yerlerde yaşar. Sularda yüzer, yerde sürünür ve bazen bir yere tutunarak yaşar.

Her iki ucunda da vantuz vardır. Ön kısmındaki vantuzunun ortasında bir ağız yer alır. Ağız çevresinde boynuza benzeyen sertlikte yapılı ve dişli üç dudak bulunur.

Sülükün tükrüğünde kanın pıhtılaşmasını önleyici bir enzim (Hirudin) vardır. Bedeninde yirmi iki sindirim kesesi bulunduğundan bir defada ağırlığının sekiz katı kan emebilir. Yiyeceği olmayan bir yere kapatılırsa, en az dört ay yaşayabilir.

Bizim için en önemli yanı halk arasında yaygın olan kültürel boyutudur.

Halk arasında kanla ilgili olduğuna inanılan bir çok hastalıkların

tedavisinde kullanılması gelenekleştirilmiştir.

Sülük tutmak eski çağlardan kalma bazı inançların gelenekleşmesi sonucudur. İnsan bedenine giren bazı kötü ve zararlı güçlerin kanda yaşadığına inanılırdı. Eski Mısırlılar deliren veya var olan inançlara karşı isyan eden bir kimsenin vücuduna cinlerin girdiğine inanırlardı. O kişiyi tedavi için kafatası kaldırılarak cinler çıkarılırdı. Hasta, çoğu kez ölür, bazen de yaşayabilirdi. Eğer hastalık veya cinler vücudun başka yerinde ise, bazen damar kesilerek kan akıtılırdı. Çoğu kez sülük tutularak tedavi ettirilirdi.

Sülüğe kan emdirme geleneği Araplar ve Türkler'de de yaygındı.

Yakın zamana kadar cam şişeler içinde panayır ve pazar yerlerinde "kaşıntıyı", "mayasılı" ve "varis"i iyileştireceği söylenerek satışı yapılan sülük'e kan emdirme geleneği Anadolu'da da yaygındı. Tıp yetkililerinin bu konudaki görüşlerine saygı duyarız. Ancak biz sadece sülükün kültürel, toplumsal boyutunu tarihi süreç içinde bir belgeye dayanarak irdeliyoruz.

Ülkemizde Mayıs ve Eylül aylarında toplanan sülük, halk arasında kaşıntı ve mayasılı iyileştiren ve bazı damar rahatsızlıklarına iyi gelen bir çare olarak kullanılır. Damarların deriye en yakın yerleri olan kol ve bacak gibi yerlere tutturulur. Hayvan doyunca kendiliğinden bırakır. Sülük, doymadan zorlanarak çekilirse, ya bedeni ya da vantuzu kopar. Bir daha kullanılamaz hale gelir. Kendisini bıraktığı durumlarda şişkindir ve hemen kusturulur. Çünkü çatlayıp ölebilir. Kusturma işlemi odun, kül veya tuzun sülükün üzerine dökülmesi ile yapılır. Hayvan kıvrınarak emdiği kanın hemen hepsini kusar. Bundan sonra sülük normal suda yıkanır. Dibini killi su konan bir kavanozda aylarca yaşayabilir. Bu bile hayvanı öldürmeyerek doğal yaşamı korumaya bir örnek olarak algılanabilir.

Sülük'e kanı dengeli emdirmek veya yukarda değindiğimiz gibi, odun külü veya tuz kullanarak kusturmak ve temizlemek gerekir. Çok emdirilip kusturulmazsa çatlayıp ölür. İyi kan emmesi için de sülük iyice aç bırakılır.

Sülük'ün varis vb. hastalıklarda damarın pıhtılaşan, şişen yerine tutturularak tedavi edildiği ileri sürülüyor. Bunun ne derece olumlu sonuç verdiğini bilmiyoruz. Ancak sülükün tükrüğünde veya salgısında

kanın pıhtılaşmasını çözücü Hîrudin adlı bir enzimin olduğu bilinmektedir. Halk sülükün vücuttaki pis kanı emdiğine inanır. Oysa doğrusu, bu enzimin kanı sıvılaştırması nedeniyle kanın damarda akıcılığını artırmasıdır. Bugün çağdaş tıp olanakları varken artık sülükten umutlanmak, damarımızdan sülüğe kan emdirmek (Hacamat) yaptırmak tarihe karışmıştır. Ancak bu bilgiler kültür tarihimizde hoş bir anı olarak kalacaktır. Biz tarihçiler olarak geçmişimizde modası geçmiş olan gelenekler ile geçmemiş ve canlılığını koruyan geleneklerimizi okuyucularla buluşturmaktan son derece mutlu olmaktayız.

**Belge No: Samsun Şer'iyye Sicili, 1758 No'lu Defter,
Varak No:106-b, Kayıt No: 403.**

V.106-b

**Kayıt No:403-Toplanan Sülüklerin Ruhsata Tabi
Olduğunu, Rahatsız Toplanan Sülüklere Hırsızlık İşlemi
Yapılacağını Bildiren Emir Sureti**

(1) İftihârul-Umerâ-i'l-Mükerrem Mîr-i Mîrân-ı Kirâmdan Cânîk Muhassılı Vekilimiz el-Hâc Ahmed Paşa-dâme ikbâluhu-(2) ve şerâyim-şi'âr Trabzon'dan Cânîk nihayetine varıncaya kadar kazaların nâibleri faziletli Efendiler(3)-zeyyedehu 'ilmehum ve kıdvetü'l-emâcîd ve'l-a'yan-ı müteselli ve voyvodogân ve zâbitân sa'adetli 'izzetli (4) Begler ve Ağalar- zîdet mekâdiruhum ve vucuh-i memleket ve iş erleri ve söz sahipleri ve kurâ muhtarları (5) bi userihim inhâ olunur ki, Memâlik-i Mahruse-i el-Mesâlik-iŞahânedede kâin sayd-gâhlarından (6) bazı eşhâs-ı mülteziminden bilâ-ruhsat sülükü sayd ve sirkat idub şurada burada satmakta (7) oldukları tahkik ve tecessüs buyrularak bu keyfiyyet ise, usul-i ilzâm ve iltizâma muğâyir (8) bulunduğundan işbu fesâdın öni kestirilmek üzere bundan böyle her kim Dersa'adete vesâir (9) mahal ve iskelelere gönderir-tekerrar edilmiş-ise mezkur sülükü ne mahalden ve hangi gölden tutduğu (10) ve mülteziminin veyahud o kazanın kaimekam (11) ve muhassılı ve müdiri tarafından yerinde tezkere bulunduğu halde gümrük memurları tarafından (12) imrârına

(geçirilmesine) ruhsat verilmeyup çok yoğ ise, sirkat demek olacağından yedinden ahz ve tevfi-i (13) birle mültezimi tarafına itâsı ve işbu altmışiki senesi itibariyle Cânîk ve mâhal-ı sâire-i (14) ma'lumenin sülük-i saydiyesini iltizâm iden Dimitriyoskelârbe nâm-ı tâcirin dâhil-i dâire (15) iltizamı olan mahallerden o ma'kule tezkeresiz zuhur iden sülükün dahi tâcir-i mersuma ita (16) olunmak üzere mekteb-i tbbiyye-i 'adliye cânibine irsâl isrâsı hususu lâzım gelânlara tenbih ve ilân (17) olunmak iradesiyle bu defa tarafımıza hitaben bir kıt'a emirnâme-i sâmiy-i hazirun-i vekâlet-penâhi şeref vurun (18) itmiş ve icrây-ı iktizâsı fariza-i hâliyeden bulunmuş olmağla. İmdi siz ki, müşârun ve muhâtabun mumâ-(19)-ileyhimsiz vusul buyurlarımızda ma'lumunuz oldukda kudret-i hâl cümleye ilân ve işâr iderek (20) fimâba'd zîr-i idarelerimizde kâin mahallerde fûrûht eylemek üzere o ma'kule tezkeresiz (21) sülük götüran olur ise, sirkat demek olacağından yedinden ahz ve tevfi-k-i birle mültezimi (22) bulunan mesfure itâ olunmak üzere sâlifuz-zik Mekteb-i Tıbbiye-i 'Adliye cânibine irsâl (23) isrâsı ve götürân şahsın hatır ve gönülüne bakılmayarak te'dibât-ı lâyiğenin icrası (24) zımında keyfiyetin tarafımıza ifâde ve imhâsına mübâderet ve müsâra'ât ve'l-hasıl işbu fesadın külliyyen (25) ögi kestirilmek hususuna biribirden mezid-u ihtimâm ve dikkat eylemeniz bâbında bermantuk Emirnâme-i (26) Sâmiyy-i Vekâlet-Penâhi Divân Müşiri Eyâlet-i Trabzon ve Muhassılık-ı Cânîk ve elviye-i sâireden (27) işbu buyurları tahrîr da'vâtımızdan Cephanecebaşımız Mehmed Ağa ile ba's ve tesyîr olunmuştur. (28) Bi-Mennihi Te'âlâ vusulünde gerekdir ki, mücibiyle 'amel ve hareket ve hilâfından nü'as ve mücânebet eyleyesiz deyu, (29) Fî 27 Şa'ban sene 1262.

Belgenin Türkçesi:

V.106-b

Övgüye değer, saygın emirlerden değerli Beylerbeyinden Cânîk Muhassılı¹⁴ vekilimiz-ikbâlî süren-Hacı Ahmed Paşa ve yasalarının işareti olan Trabzon'dan Cânîk (Samsun) sonuna kadar kazaların

¹⁴ Mutasarrıftan küçük, kaymakamlık ve müdürlükler derecesinde bir makam.

Nâibleri¹⁵ -Allah'ın 'ilimlerini artırdığı- faziletli Efendiler, ileri gelenler, memleketin vergi tahsildarları, voyvodalar, zâbitler (subaylar), sa'adetli ve izzetli beyler ve ağalar-güçleri artsın- ülkenin seçkin kişileri, söz sahipleri, iş erleri, köylerin muhtarları ve emrindekiler ile birlikte görevlendirilmişlerdir ki:

Osmanlı Devletinde olan av yerlerinde bazı mültezîm¹⁶ kişiler ruhsatsız olarak sülükü avlayıp ve çalıp şurada burada satmakta oldukları araştırılmış ve iyice irdelenmiştir.

Bu durum gerekli işleyiş ve devlet gelirlerini toplama işine karşıt (zıt) avlanma olduğundan, işbu bozgunculuğun (fesadın) önu kestirilmek üzere, bundan böyle her kim Dersa'adete (İstanbul'a), diğer yerlere ve iskelelere gönderirse, sözü edile sülükü hangi mahalden ve hangi gölden tuttuğu, mültezimlerin bilgi ve becerisinin yeterli olduğunu bildiren mültezim veyahut o kazanın kaymakam ve muhassılı ve müdürü tarafında elinde tezkere bulunduğu halde gümrük memurları tarafından dışarı çıkarılmasına /veya başka bir yere geçirilmesine) ruhsat verilmemeli. Çok değilse, hırsızlık sayılacağından elinden uygun bir biçimde alınarak mültezime verilmesi.

İşbu altmış iki senesi itibariyle Cânîk (Samsun) ve diğer bilinen yerlerde sülük avlanmasını yürüten Dimitriyoskelarbe adlı tüccarın alanı içine giren yerlerden, tezkeresiz (ruhsatsız) ortaya çıkan sülükün de adı geçen tüccara verilmek üzere Adli Tıp Okuluna gönderilmesi ve sevk edilmesi hususu ilgiler uyarılmak ve ilgililere bildirilmek üzere, bu kez tarafımıza hitaben Sadrazamın hazır emri gönderilmiş ve gereğinin yapılması durumu farz olmaktadır.

Şimdi siz görevliler ve sorumlular mısınız, ulaşan buyurlarımızı aldığımızda gücünüzle herkese duyurup bildirerek, bundan böyle yönetiminizde bulunan yerlerde satmak üzere sözü edilen tezkeresiz sülük götüren olursa, hırsızlık sayılacağından, elinden alınıp uygun bir biçimde mültezimi bulunan taşıyıcılara verilmek üzere adı geçen Adli Tıp Okulu tarafına gönderilmesi ve sevk edilmesi, götüren kişinin hatırına gönlüne bakılmayarak layık olan cezanın uygulanması kapsamında durumun tarafımıza ifade ve inhasına girişilmesi ve ivedileştirilmesi. Kısacası işbu bozgunculuğun (fesadın) tümünden önu

¹⁵ Kadı vekili veya Şer'i hükümlere göre hüküm veren hakim.

¹⁶ Osmanlı Devletinde Götürü usulünde devlete vergi toplayan kişi.

kestirilmek hususuna biribirden çok dikkat ve özen göstermemiz hususunda konuşulduğu üzere Sadrazam emri Divan üyesi Trabzon Eyaletinden Cânik (Samsun) Muhassıllık ve diğer vilayetlere, işbu buyurları yazım çağrılarımızdan Cebhanecibaşımız Mehmed Ağa ile gönderilmiştir. Allah'ın iyiliği ile (bu emir) ulaştığında gereği uygulana ve hareket edile. Karşı çıkmaktan çekine ve sakınasınız.27 Şaban 1262 (27 Temmuz Pazartesi 1845)

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Günümüzde artık sülük ile kan aldırmanın (Hacamat'ın), tıbbın gelişmesi ve özellikle Hemetoloji'nin gelişmesi karşısında hiç bir değeri kalmamıştır. Hatta, bugün sülük ile varis vb. hastalıkları tedavi etmek ilkel bir tedavi yöntemi olarak değerlendirilebilmektedir. Bu nedenle, bu belgenin incelenmesi bize şunları anımsatır kanısındayım:

1-Tıp tarihi açısından insanlarımız damar hastalıklarında ne gibi yöntemleri kullandığını öğrenmiş oluyoruz.

2-Osmanlı Devletinin gerileme döneminde bile, doğal kaynaklarını korumaya ne denli önem gösterdiğini gözleyebiliriz.

3-Sülükün toplanmasının ehil ellerde yapılmasına dikkat çekerek kaynakların israf edilmemesini sağlamaya çalıştığını görebiliriz.

4-Yabancılarla doğal kaynakların kaçakçılık ve başka yollarla peşkeş çekilmesini, sülük de olsa, engellemeye çalıştığını görebiliriz.

5-Devlete götürü usulü vergi toplama görevi üstlenmiş "mültezim" adlı kişilerin bu kaçak sülük satma işine bulaştığını öğreniyoruz.

6-Devlet olarak sözleşme yaptığı Rum Tüccar Dimitriyos-kelarbe'nun hakkını nasıl koruduğunu görebiliyoruz.

7-Osmanlı Devleti -her ne kadar padişah tarafından yönetilse de- emir gönderdiği ve emrettiği sorumlu ve ilgililere bakılınca, neredeyse o yörenin konuya ilişkin tüm insanları -"iş erleri, söz sahipleri, voyvodalar, varlıklılar, zabitler"- sayılarak halkla birlikte bir yönetim uygulamasının sergilenmeye çalışıldığını görebiliyoruz.

KUR'AN, PEYGAMBER VE GELİŞEN İSLÂM TOPLUMU*

Doç. Dr. İsa DOĞAN**

Allah Teala, kainatı büyüklü küçüklü binlerce kanun üzere yaratmıştır. Bu kanunların büyük bir kısmı, ahseni takvim üzere yaratılan ve kainatın nüvesini teşkil eden insan cinsinde toplanmıştır.

Her ne kadar başlık “Kur’an, Peygamber ve Gelişen İslâm Toplumu” olsa da bu makale-nin esas konusu İslâm toplumu olacaktır. Kanaatimce, İslâm toplumunun çeşitliliğe ihtimali olmayan tek tarifi vardır: Kur’an’ın hakim olduğu topluma İslâm toplumu denir. Yani bir kimse-nin ya da bir toplumun hayatında Kur’an ne kadar varsa o kimse ya da o toplum o kadar müslü-mandır. Bu yüzdendir ki, insan hayatı belki Kur’an’ın tamamına değil, fakat Kur’an insan hayatının tamamına hakimdir. Çünkü Kur’an kıyamete kadar vaki olacak çağların ilahi kanunlarını ihtiva eden yüce bir kitaptır. Sadece müslümanların değil, bütün insanlığın hayat çizgisi ve ka-deridir.

Kur’an’ın tek muhatabı insandır. O Mearic 19’daki ayetinde psikolojik ve biyolojik açıdan insanın zayıf yaratıldığından bahsederken, İsra 82’de Kur’an’ın müminler için bir şifa ve rahmet olduğunu ifade etmektedir. Öyleyse insanların ve toplumların her iki dünyada mutlu olabilmeleri için Kur’an’la gelişmeye ve mükemmelleşmeye ihtiyaçları vardır. Kur’an, yaratılıştan, iyi ve kötü insanların özelliklerinden bahsettiği için insanların Kur’an olmadan, ihtiyaçlarını ta-nımları ve bu ihtiyaçlarını tamamlamaları mümkün değildir. Kur’an insanın aynasıdır, hatta kendisidir. Bir insanın Kur’an’ı tanımaması, kendisini tanımaması demektir.

Kur’an’ın insan ve toplum hayatına hakim olabilmesinin en temel şartı, onun bir ihtiyaç olarak kabul edilmesi mecburiyetidir. Kur’an’ı Kerim 23 senede nazil olduğu halde Hz. Muhammed (s)’in peygamberliğinin ilk gününden itibaren Peygamber’e tabi olanlar,

* Bu makale, 13-19 Ocak 1997 tarihinde Fecir Yayınevinin düzenlediği III. Kur’an Sempozyum’unda tebliğ olarak sunulmuştur.

** O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

müslümanlar ve İslâm toplumu olmaya hak kazanmışlardır. Çünkü, Kur'an, peygamberliğinin başından itibaren peygamberimizin ve arkadaşlarının hayatına hakim olmuştur.

Bu çalışmamızda biz, Kur'an'ın İslâm toplumunun oluşum ve gelişimindeki rolünü incelerken, Kur'an'ın ilk öğretmeni peygamberimizin, arkadaşlarının ve daha sonraki nesillerin Kur'an'ın anlama ve yaşama biçimini inceleyeceğiz. Bu bakımdan konuyu iki ana başlık altında takdim etmeyi uygun bulduk:

1- Asrı Saadette Kur'an ve İslâm Toplumu

2- Asrı Saadet Sonrası Kur'an ve İslâm Toplumu

I-ASRI SAADETTE KUR'AN VE İSLÂM TOPLUMU

Kur'an'ın tek muhatabı insan olduğu için o, insanın ,yaşanmış,yaşanan ve yaşanacak olan hayatıyla ilgilenmiştir. O ideal bir müslüman ve ideal bir İslâm toplumu oluştururken insan yaradılışına uymayan cahili toplumun yaşam biçimini yıkmış ; yerine en doğruyu ve en iyiyi getirerek bu işi yapmıştır.

Önce insanı tanıtmakla işe başlayan Kur'an, onun pıhtılaşmış kandan yaratıldığını (Alak: 1-6) ; onu bakıp beslediğini ve kerem sahibi olduğunu (Duha:3-8) ve ona aynı zamanda yol gösterdiğini vurgulamıştır (Rahman:1-3,Beled:4,8-10).

Görüldüğü gibi Kur'an önce Allah'ın birliğini vurgulayan ayetlere fazlaca yer vermemiştir. Sanki Allah'ın varlığı genelde biliniyormuş gibi Allah'ın fiilleri, sıfatları, keremi ve kudreti vurgulanmıştır. Bu da Arapların Yahudi ve Hristiyanların tek tanrıca inançlarından haberdar olduklarını göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'in, "Sizden hayra çağıran iyiliği emredip kötülükten men' eden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.(Ali İmran:104) diyerek İslâm topluluğunda ilk yaptığı işlerden birisi fertleri birbirinden sorumlu kılmak olmuştur."Hakikaten bu,tek bir ümmet olarak sizin ümmetinizdir. Ben de sizin rabbinizim. Öyleyse bana kulluk ediniz."(Mü'minin: 52) diyerek bütün dünya insanlarını tek bir Allah inancına çağırmıştır. Dolayısıyla hem Araplar arasındaki ortaklarıyla birlikte bulunan Allah inancını ; hem de Yahudi ve Hristiyanlara mahsus özel tanrı fikrini ortadan kaldırmış; evrensel bir Allah inancını getirmiştir. Ayrıca bu ayetler İslâm toplumunun

kurucularını motive etmiş ve yönlendirmiştir. Kur'an, Allah fikrini İslâmî toplum kavramında merkez yapmış; kabilevi ve etnik organize seviyeden mutlak ve evrensel seviyeye yükseltmiştir. Bu da basit bir şekilde etnik,ırk ve soy menşei güdülmeksizin eşit ve evrensel bir toplumun yaratılması anlamına gelmiştir."Kendilerine yazık eden kişilere melekler, canlarını alırken: Ne işte idiniz,dediler. Onlar da: biz yeryüzünde çaresizdik,diye cevap verdiler. Bu cevap üzerine melekler de:Hicret etseydiniz ya, dediler. İşte onların barınağı cehennemdir Orası ne kötü bir gidiş yeridir."(Nisa:97)"Allah yer yüzündekilerin hepsini sizin için yarattı."(Bakara 29)şeklindeki ayetler bu evrenselliğin altını çizmekte ve Allah'ın bütün yeryüzünün Rabbı oluşu bu evrenselliği gerektirmektedir.

Peygamber(s), İslâm'ı tebliğ için etrafa yazdığı mektuplarında 'Bizim topraklarımıza katılın' dememiş; maksadı sadece tevhid inancının, eşitlik fikrinin, insan kardeşliğinin yayılması olmuştur. Onun için İslâm tarihinin ilk dönemlerinde yeni mühtedilerin toprakları için istila,zapt ve ele geçirme değil fetih, kelimesi kullanılmıştır. Kişinin kalbini İslâma açan Allah Teala toprağını da İslâm devletine açmıştır. Artık İslâma açılan bu bölge, İslâm toplumunun ve topraklarının bir parçası olmuş; Allah'ın birliği ideolojisini köşe taşı bilerek İslâm toplumunun evrensel üyeliğini kabul eden kimse de bütün İslâm toplumunda tam yetkili üye muamelesi görmüştür.¹ Bazı bölgeleri müstesna olmak üzere Arap yarımadasında göçebe şeklinde kaba ve ilkel bir hayat yaşayan Bedevî insanlar vardı. Bunlar içinde nesepleriyle öğünmek , iyilikte ve kötülükte sıkı bir şekilde yardımlaşmak, kabile taassubunun bir neticesiydi. Bağımsız karakterli bu Arap kabileleri arasında, kabile fertlerinden birisi başka kabileden birisine karşı suç işlediğinde mağdurun kabilesi hemen yardımına koşar ;suçlu haksız ve zalim de olsa suçlunun kabilesi de onun yardımına koşardı .Neticede bir kabileyeye mensub kişinin başka bir kabilede olana karşı suç işlemesi, iki topluluk arasında savaş sebebi idi.

İslâm'ın gelişi ile birlikte Arap toplumunda köklü değişmeler oldu. Kur'an,toplumu yeniden bir temele oturttu. İlk önce açık bir şekilde kabile taassubunu bırakmaya, köklerini kazıyarak kötülüklerini

¹ T. İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, Yeni Ufuklar Neşriyat, 89 vd.; Abdo A.Elkholy, The Quranic Concept of Community, Hamhard İslâmicus, V.10, n.2, Summer, 1987, s.87 vd.

bertaraf etmeye çağırdı. Kur'an 'da "Ey insanlar sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi soylar ve kabilelere ayırdık- ki, birbirinizi tanıyasınız. Biliniz ki Allah katında en iyiniz takvası en ziyade olanınızdır. Şüphesiz Allah alimdir ve her şeyden haberdardır." (Hucurat: 13) denilerek özü itibariyle bütün insanlığa bir devlet olan İslâm'ın kabilecilik ve ırkçılıkla bağdaşmadığı vurgulanmıştır. Yine Peygamberimiz, "Ey insanlar, hepiniz Adem'den, Adem de çamurdan yaratılmıştır"² diyerek Mekke devrinde insanlara umumi menşei hatırlatırken ,bir önceki ayetle de insani değerler için kabile kimlikleri ve kabileler arası tanışmalarla kültürel farklılıkların mantığı bir açıklamasını vermiştir. Demek ki Kur'an'da dünya İslâm milletleri birliğine izin verilmiş; inançları, tasa ve kaygıları bir yani dinî merkezli olup sosyal ve ekonomik koşulları farklı olan milletlerin birbirlerini tanımaları, birbirlerinden yararlanmaları ve iyi komşuluk yapmaları istenmiştir. Çünkü Kur'an, İslâm inancını toplumun esası yapmış "Mü'minler ancak kardeşirler" (Hucurat:10) diyerek dünya müslümanlarını kardeş ilan etmiştir.

Kabileciliğin yıkılmasıyla birlikte, kabile fertleri arasında haksızlığı müdafı için yardımlaşma da kalktı."iyilik etmek,fenalıktan sakınmak hususunda birbirinizle yardımlaşın. Günah işlemek ve haddi aşmak üzerinde yardımlaşmayın."(Maide:2) ayeti, haksızlık ve zulmü yaşatmak yaşatmak için yardımlaşmayı yasaklarken peygamber(s)'in şu hadisi de İslâm'da kaide oldu: "Zulmetse de,zulmedilse de kardeşine yardım et."Bunun üzerine sahabeden biri "Ya Rasulellah zulmedilene yardım edeyim ama zulmedilene nasıl yardım edeyim" deyince;Peygamber (s)"Onu kötülüklerden ve zulümden alıkoyman kendisine yardımdır."³dedi. Kur'an'ın ve peygamberimizin maksadı, İslâm toplumunun her ferdini birbirinden sorumlu kılmaktadır. Peygamber (s) ölmeden önce, İslâm toplumunu renk, ırk, etnik menşe' ve sosyal statü gütmeksizin tam bir eşitlik üzerine kurmuş; "Arabın Arap olmayana hiçbir üstünlüğü yoktur. Üstünlük takva ileldir" diyerek eşitlik ve insan kardeşliğini güçlendirmiştir.

Kabileler arası savaşın çok oluşu, araplarda erkeğin önemini daha da artırmış ve kadını küçümsemeye sevketmişti. Çünkü erkek kadından daha iyi savaşıyordu. Kadınların mirastan mahrum edilmesi ve

² Ebu Davud, Edeb, 111

³ el-Buhari, Mezalim, 4

kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi bunun bir sonucuydu. Kur'an bu çirkin adete, "Diri diri toprağa gömülen kızın hangi suçlarından dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman "(Tekvir:8-9)diyerek işaret ediyordu.

İslâm kız çocuklarını diri diri toprağa gömme adetini kaldırdı. Kur'an Arap toplumunda pek de iyi bir yerde olmayan kadını olması gereken yere getirmek için pek çok emir ve yasaklar getirdi Daha dünyaya gözlerini açar açmaz kız çocuklarını horlayan erkekler kınanmış (En'am: 139, 140); onları diri diri toprağa gömme adeti yasaklanmıştır.(En'am:151, İsra:31)

Cahiliye toplumunda kadına karşı işlenen suça çoğu kez misilleme yapılmazdı. Kur'an bu eşitsizliği kaldırdı. Kadına karşı işlenen suçlar, ister şahsına, ister malına ve isterse şerefine karşı olsun, erkeğe karşı işlenen suçlar gibi kabul edildi. Hatta, kadın bazı hallerde erkeğe göre daha çok kayırıldı.(Nur:4) Kadına burada sayamayacağımız kadar pek çok haklar getirildi. İslâm dini , Arapların en önemli toplumsal hastalıklarından biri olan yağma,baskın,gasp ve tecavüz gibi kötülükleri de kaldırdı.(Bakara:130) Böylece zayıflar kuvvetlilerin şerr ve zulmünden emin oldular.

Cahiliye toplumunda en fazla zarar gören köle ve cariyelerdi. İnsanlar kabileleri tarafından korundukları halde İslâmı kabul eden köle ve cariyeler korumasız kaldıkları için büyük zulüm görmüşlerdir. İslâm eşitliği getirdi ve tedricen köleliği de kaldırdı.

Şimdiye kadarki ifadelerimizden anlaşıldığına göre,Kur'an-ı Kerim İslâm toplumunu oluştururken acil tedbirleri almış ,toplumun sosyal yapısına ve şartlarına göre hükümlerini sıralamıştır. Mekke döneminde itikadi ve ahlaki prensiplerin altını çizen Kur'an-ı Kerim, müşrikleri putlara tapmaktan vazgeçirmeye çalışmış ve bu işte akla büyük ehemmiyet vermişti. İbadetlerin dahi gizli yapıldığı ibadetlerin dahi gizli yapıldığı bu dönemde dünya hayatına taalluk eden ameli hükümlerin konulması söz konusu olmamıştır.

İslâm toplumunun çekirdeğini meydana getirmiş bulunan ilk müslümanlar, Medine'de hızlı bir şekilde İslâm toplumu oluşturma sürecine girdiler. Çünkü bu dönemde toplumu meydana getiren fertler arasındaki münasebetleri düzenleyecek ameli hukuk kaideleri bulmak için ihtiyaçlar ortaya çıktı. Kur'andaki medeni ayetlere bakıldığında,

müslümanların aile, muamelat, ceza ve cihatla ilgili ayetlere;barış ve harp halleriyle ilgili usullere;ganimet hisselerinin tevzii, esirlere yapılacak muamele ve benzeri anayasa prensibi olan temel hükümlere ehemmiyet verdiklerini görüyoruz.

Peygamber(s), İslâm toplumunda önemli bütün meselelerde kendisine başvuru yegane kişi idi. Çünkü O, genellikle Kur'an'la indirilen ilahi vahye dayanıyordu. Peygamber(s) devrinde yapılan bütün hukuki faaliyetlerin kaynağı, ya ilahi vahiy; ya da Peygamber'in(s) icthadı idi. Nadiren de olsa sahabe de icthad ediyordu ama, sonunda yaptığı icthadı Peygamber'e sunuyordu. Zaten hukuk faaliyeti bakımından Peygamber(s)'in vazifesi,ayet geldiğinde onu beyan ve tebliğ idi. Peygamberin icthadlarından bir hüküm çıktığı zaman bir ilhamı ilahinin neticesi kabul ediliyordu.⁴

Asrı saadette sahabe için tek ideal, Peygamber(s)'in davranışları idi. Kur'an'dan öğrendiğimiz kadarıyla sahabe, ara sıra peygambere(s)'e ciddi sorular sormuş; Kur'an'da Rasul'un diliyle uygun cevaplar vermiştir. (Bkz. Bakara:189, 215; Enfal:1 vd.) Peygamber(s)'in sağlığında halk gereksiz felsefi müzakerelere ve teferruata dair inceliklere pek alaka göstermemiştir. Belki de bunda, sahabenin bu tür davranışlardan sakınmalarını emreden "Ey iman edenler, açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın. Eğer Kur'an indirilirken onları sorarsanız size açıklanır. Allah onları affetmiştir. Allah çok bağışlayıcıdır, aceleci değildir. Sizden önce de bir toplum onları sormuş, sonra da bunları inkar eder olmuştu." (Maide:101-102) şeklindeki ayetlerin önemli payı vardı. Nasıl ki Kur'an genel bir ölçü ve genel bir kaide veriyorsa;sünnet de daha çok icrai karakterde genel bir talimat olarak kalmış ve ilk müslümanlar tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Mesela, "Alan ve satan ayrılmadıkları sürece alışverişte ihtiyar vardır"⁵ hadisi hakkında sahabe muhtelif görüşler ileri sürmüşlerdir.

Nitekim Ebu Hanife de"Satış vacip olduğu zaman ihtiyar yoktur" demiştir. Yine "Nebi(s) sefere çıkmak istediği zaman kadınları

⁴ Dr. Muhammed Faruk en-Nebhân, İslâm Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları , çev. Prof.Dr. S. Armağan, İstanbul, 1980, s.217

⁵ el- Buhari, Buyû', 19,22,42,43,44,45,46,47; el-Müslim, Buyû', 43,46; Ebu Davud. Buyû', 51.

arasında kura çekerdı ve ashabına da kura çektırirdi”⁶ hadisi için Ebu Hanife:

“Kura kumardır. Eğer Nebi(s) bana ve ben de ona ulaşsaydım, görüşlerimden çoğunu alırdı. Din güzel reyden ibarettir,” demiştir.⁷ Kur’an-hadis ilişkisini en iyi anlayanlardan biri olan Ebu Hanife’nin bu ifadeleri, Kur’an karşısında Peygamber’in hakiki hüviyetini ortaya koymaktadır.

Peygamber(s)’in emirlerine ilavelerin ve yorumların sebebi ve hikmeti, Onun, emirlerine muayyen bir esneklik kazandırmış olmasıdır. O bir çok şeyi, mevcut duruma göre karar vermek üzere İslâm toplumunun tasarruf ve takdirine bırakmıştır. Bu yüzdendir ki Peygamber(s)’in sağlığında bile halkın çoğu, bir çok meselenin teferruatını bilmiyordu. Hz. Ömer’in bile sık sık halkla istişarede bulunması, bir takım meselelerin teferruatını Peygamber(s)’den öğrenmediğini dolayısıyla belki de buna gerek olmadığını göstermektedir.⁸ Çünkü, Hz Peygamber, her mesele için değişmeyen birtakım katı kaideler koymuş olsaydı Kur’an sadece Peygambere hitap eden bir kitap olarak kalırdı. Dolayısıyla, daha sonraki nesiller akıl yürütmeden ve zamanın acil ihtiyaçlarına göre kanunlar geliştirmekten mahrum bırakılmış olurlardı. Zaten Kur’an Peygamberinden değişmez, kat’i kural koymasını da istememiştir. bu konuda Peygamber (s), Kur’an’dan hüküm çıkarma hususunda diğer insanlara örneklilik etmiştir.

Peygamberimizin ve Sahabesinin Kur’an karşısındaki durumunu tabiri caizse, çağdaş bir ifadeyle, bir anayasa karşısında yönetmeliklerin durumuna benzetmek mümkündür. Nitekim değişmez karakterli anayasalar değişken karakterli yönetmeliklerle işlerlik kazandığı gibi, müçtehid bilim adamları, değişmeyen kanunları ihtiva eden Kur’an’ı Kerim’den her devrin ve her insan yapısının tabiatına uygun hükümler çıkarabilmektedir.

Bazı art niyetli tarihçilerce son derece yanlış bir imajla hadis reddedicisi olduğu iddia edilen Ebu Hanife’nin, bir rivayete göre iki yüz, diğer bir rivayete göre dört yüz hadise muhalefet ettiği

⁶ el- Buhari, Cihad, 64; el-Müslim, Fezâilu’s-Sahabe, 88

⁷ el-Hatibu’l-Bağdâdi, Târihu Bağdad, Beyrut, 13/390

⁸ Ebu Yusuf, Kitabu’l-Harac, Kahire, 1303, s.13-20, 25, 106

söylenmiştir.⁹ Halbuki, Ebu Hanife'nin iki yüz ya da dört yüz hadise muhalefet etmesi, bu hadisleri reddetmesi değil, onların zaman ve ihtiyaca göre kullanım alanlarının değişmesi dolayısıyladır.

“Hukuk sadece Allah'a mahsustur.”(Yusuf:40) “Allah hükümleri en iyi bilen değil midir? (Tin:8) şeklindeki ayetler, kanun koyma yetkisini sadece Kurân'a tanımıştır. Otoritenin ve mutlak hakimiyetin yegane kaynağı olan Allah Taala ,ilahi ölçüyü yani Kur'an'ı bağışlamış;her türlü ırkçılığın, milliyetçiliğin ve bölgeciliğin üzerinde olan ve bu yüzden insanların kalplerine ve zihinlerine sağlamca yerleşmiş bulunan genel bir kanun ve mutlak adaletin yolunu göstermiştir.

Bu yol, Allah'ın tabii kanunu ve adaleti demek olup insanın gerçek tabiatına,zaman ve iklim şartlarına uygundur. Bu yüzden Peygamber (s)ile bunun örneğini vermiş olan İslâmiyet ,hüküm çıkarıcı, hüküm, adalet ve bütün bunların her yönden ideal ve mükemmel olmasını ister. Onun için İslâmiyet hükümlerinin akla uygun olmasını istemiş;insanlara akıl ve zekalarını kullanmayı şiddetle tavsiye etmiştir Bu meyanda Yüce Allah Peygamberine”Ey Allah'ım,bana bilgiyi artır. (Taha:114)diye dua etmesini emrederken, Peygamber(s) de ashabından bazılarının ilminin artması için dua etmiştir.¹⁰

Kur'an'ın getirdiği asli ve genel prensiplerin ruhuna uygun hareket etmek şartıyla fert ve toplum için en faydalı olana hükmetmek İslâmiyetin ilk ve en başta gelen karakteristik vasfıdır.

Peygamberimiz İslâm toplumunun problemlerini hallederken ,ilahi ölçüye uygun olduğu sürece insan tabiatına ve faydasına uygun olanı bulabilmek için sadece Arap toplumunun kültür ve tecrübelerinden değil;aynı zamanda komşu milletlerin kültür ve tecrübelerinden de yararlanmışır. Nitekim İbn Cüdame 'den rivayet edilen bir hadiste:”Vallahi gile (emzikli kadınla cinsel ilişki)yi yasaklamak istedim. Fakat Romalılarla İranlıların bunu yaptıklarını ve sonucunda çocuklara herhangi bir zarar gelmediğini gördüm;yasaklama isteğimden vazgeçtim”¹¹ diyen Peygamber(s) Romalıların bu

⁹ Tirmizi, Cihad, 21; el-Bağdâdî, Târîh, 13/385

¹⁰ Dr. Seyyid Ahmed Mu'inuddîn Habîbî, İslâm Hukukunun Temel Nitelikleri, çev. Dr. İsa Doğan, Din Öğretimi Dergisi, Aralık,1991, s.48

¹¹ el-Müslim, Nikah, 140-141

uygulamalarını uygun bulduğu gibi, azl meselesinde “azl çocukları diri diri toprağa gömmenin küçüğüdür” diyen Yahudilerin yalancı olduğunu, Allah onu yaratmak istemişse onu engellemeye kimsenin gücünün yetmeyeceğini söylemiştir.¹²

Bazılarının dediği gibi, Asrı Saadetteki bu uygulamalar, yabancı hukukların İslâm’da kaynak değerinin olduğunu ya da olmadığını gösteren örnekler değil; aslında bunlar kimde, nerede ve nasıl olursa olsun, insan tabiatına, dolayısıyla ilahi ölçüye uygun olanın alınmasından başka bir şey değildir.¹³

Peygamber(s)’in Kur’an karşısındaki durumunun, kendisinden sonraya kalan sahabenin Kur’an karşısındaki durumundan farksız olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, Kur’an’ın sayılı kanunlarından yüzlerce hüküm çıkararak bir fıkıhçı gibi ictehad etmiş;¹⁴ bu ictehadlarından bir kısmında isabet ederken, daha sonra kendi ictehadlarından bazılarını da beğenmiştir.

Nitekim, bilindiği gibi, Peygamber(s), Kureys’in ileri gelenlerine İslâmı tebliğ etmekle meşgul olduğu bir sırada kendisine gelen İbn Ümmi Mektum’la ilgilenmemiş, hatta yüzünü ekşitmişti. Aslında Peygamber(s), Kureys’in ileri gelenlerinin müslüman olmalarını İslâmiyet için önemli görmüş ve o anda İbn Ümmi Mektum’un gelişini zamansız bulmuştu. Fakat bu olay üzerine Abese suresi nazil oldu; Peygamber(s)’in bu ictehadının hatalı olduğu ifade edildi.

Buhari’nin Cabir b. Abdillâh’tan rivayet ettiğine göre, Peygamber(s) haclarını umreye çevirmelerini; kurbanlığı olanlar müstesna, hepsinin kabeyi tavaf edip saçlarını kırpmalarını ve ihramdan çıkmalarını emrettiği zaman ashab buna itiraz etmiş; Mina’ya kadınlarımızla sarmaş dolaş mı gidelim, demişlerdi. Bu durum Peygamber(s)’e ulaştınca: sonradan bildiklerimi önceden bilseydim, kurbanlık hayvan getirmezdim; kurbanlığım da olmasa ihramdan çıkardım, demiştir.¹⁵

¹² Ebu Davud, Nikah, 49

¹³ Bu noktada Goldziher, Von Kremer ve Sceldon Amos gibi batılıların fikrini, Roma Hukukunun bir kopyası olduğunu söylemeleri, bilimsel olmayan maksatlı ifadelerdir.

¹⁴ Prof. Dr. Abdulcelil İsa, Peygamberimizin İctihadları, çev: H. Merttürkmen-A. Öztürk, Ankara, 1976, s.33 vd.

¹⁵ Prof. Dr. Abdulcelil İsa, age., s.128

Öyleyse bütün bu örneklerden Asrı Saadette Peygamber(s)'in hadisiyle sahabe ve tabiin döneminde Fıkhın Kur'an karşısındaki işlevinin aynı olduğu anlaşılmaktadır Üstelik Peygamber(s)'in Kur'an'la kendi görüşlerini bizzat ayırması ve sözlerini yazdırmaktan sakınması bunu destekler mahiyettedir .Zaten "Senden önce kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını -peygamber olarak-göndermedik .Eğer bilmiyorsanız ilim ehline sorunuz"(Nahl:43;Enbiya:7) şeklindeki ayetler, delil yani kanun değil, hüküm istemekte;ister Peygamber olsun, isterse daha sonrakiler olsun, sorulan kimsede bilgiden başka bir şey aramamaktadır.¹⁶

Asrı Saadette Hz. Peygamber(s)'in sözlerinin veya fiillerinin çoğunda bağlayıcılık yönü olduğu ve teşri değere sahip olduğu açıktır. Çünkü O, Allah'ın terbiyesini alan ve bu terbiyeyi sahabeye ve insanlara yansıtan ilk kişidir. Biz onun vahyi hayatının dışında normal bir insan hayatı yaşadığını ve bir fakih gibi ictihad ettiğini de ifade ettik.Suyuti'ye göre, Hz. Peygamber hayatını, yani sünnetini bizzat kendisi ayırmış ve şöyle demiştir:"Sünnet iki kısımdır:Farz konusundaki sünnetin aslı Allah'ın kitabında olup onu almak hidayet, terketmek delalettir. Aslı Allah'ın Kitabında olmayan sünneti almak fazilettir; terki ise hata değildir.¹⁷

Ayrıca Peygamber (s) yaptıkları ve yapmadıkları hususunda normal bir insan gibi sosyo-kültürel bir takım faktörlerin etkisinde kalmıştır. Nitekim onun,Kabe'nin yıkılarak tekrar Hz. İbrahim'in bina ettiği temeller üzerine bina etmek istediği halde içinde bulunduğu toplumun kanaat ve düşüncelerini dikkate alarak bu işi yapamadığı sahih rivayetlerle bize ulaşmıştır.¹⁸

¹⁶ Ahmed İzzuddin el-Beyânûnî, İctihad ve Müctehidler, İlvan Yayınları, 1981, s.60.

¹⁷ es-Suyûtî, Câmi'us-Sağîr, 2/41

¹⁸ Malik b.Enes, Muvatta',Hacc,33. "Hüküm ancak Allah'ındır" sloganıyla ortaya çıkan Hariciler'in, Peygamber'in sünneti konusunda orijinal görüşleri vardır. Peygamber'in sünneti mefhumunu iyi bilen İbâdî reisi Abdullah b. İbâz'a göre, Peygamber'in sünneti atıfla daima Kur'an'a bağlıdır. O da Emevî Halifesi Abdülmelik'e yazdığı mektubunda hep Kur'an'a atıfta bulunmuş, Peygamber'in fiiline asla atıfta bulunmamıştır. Sa-dece bir defa "Rabbime itaatsizlikte bulunursam, kendisinde şüphe olmayan bir günün azabından korkarım" şeklindeki sözlerine atıfta bulunmuş olup, bunlar da Kur'an'ın bizzat Peygamber'e söylemesini emrettiği sözlerdir.(Bkz. Enam:15; Yunus:15; Zümer:13) Haricilere göre, Allah'ın müslümanlara bıraktığı miras, Kur-andır.(J.Schacht, Peygamber'in Sünneti Tabiri

Peygamber(s)bütün zorluklara rağmen Kur'an'ın itikadi ve amali hükümleriyle yepyeni bir toplum oluştururken onun mektupları da büyük ehemmiyet arzemektedir. Peygamberimizin şahıslara ve devlet başkanlarına gönderdiği mektuplarının ve kabileler arası sözleşmelerinin, İslâmi toplumun oluşmasında ve gelişmesinde önemli katkısı vardı. Peygamber(s) Kureyşli, Medineli müslümanlar ile bunlara tabi olanlarla,yine onlara sonradan iltihak etmiş olanlarla ve onlarla beraber cihad edenler için düzenlediği bir antlaşmasında sanki toplumun kılcal damarlarını teşkil ediyor gibidir.Mektubunda kabileler arası kan diyeti esaslarını belirledikten sonra şöyle diyordu:

“Hiçbir mü'min diğer diğer bir mü'minin mevlası ile onun aleyhine olmak üzere bir anlaşma yapmayacaktır.

Takva sahibi mü'minler kendi aralarında mütecevize ve haksız fiil işlemeyi tasarlayan;bir cürüm,hakka tecavüz,yada mü'minler arasında bir karışıklık çıkarma kasdını taşıyan kimseye karşı olacaklardır. Bu kimse onlardan birinin evladı bile olsa hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır.

Hiçbir mü'min bir kafir için diğer bir mü'mini öldüremez ve bir mü'min aleyhinde hiçbir kafire yardım edemez.

Allah'ın zimmeti-himayesi-tektir.Sıradan bir mü'mine tanınan himaye onların hepsi için hüküm ifade eder.Çünkü mü'minler diğer insanlardan farklı olarak birbirlerinin mevlası, dostu, kardeşidirler.

Sulh mü'minler arasında tektir.Hiçbir mü'min Allah tolunda girişilen bir harpte diğer mü'minleri hariç tutarak bir barış antlaşma yapamaz. Bu barış ancak bütün mü'minler arasında ve adalet esasları üzere yapılacaktır.

Mü'minler birbirlerinin Allah yolunda akan kanlarının intikamını alacaklardır.”¹⁹

Netice itibariyle ilahi ölçüye göre teşri makamında olan Peygamberimiz,bütün dünya müslümanlarını şemsiyesinin altına

Hakkında, çev:M.Said Hatiboğlu, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1970, ss.82-83) Fakihlerin sünnet dedikleri hükümler ise, farz ve vacipten sonra üçüncü derecede bir de-ğer hükmü taşır ki, bu da yukarıda Suyuti'nin rivayetindeki “Allah'ın kitabında olmayan sünnet”tir.

¹⁹ İbn Hişâm, es-Sîratu'n-Nebeviyye, Kahire, 1955. 1/301

alabilecek bir İslâm toplumunun en mükemmelini, başka bir ifadeyle, çekirdeğini oluşturmuştur.

2-ASRI SAADET SONRASI KUR'AN VE İSLÂM TOPLUMU

Daha önce Kur'an'ın bütün insanlığın tabiatına müsait umumi kanunlar getirdiğini ve bir ölçüde verdiğini Peygamber(s)'in de söz, fiil ve davranışları ile Kur'an'ı anlama ve yaşama noktasında bir model, bir yaşama biçimi oluşturduğunu ifade etmiştik.

Kur'an'ın, "Allah yükünüzü hafifletmeyi ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır." (Nisa:28)

"Allah sizin için kolaylık ister; güçlük istemez." (Bakara::185) şeklindeki ayetler Peygamber için bir ölçü olmuş; hükümlerinde insanların faydasına, refahına ve problemlerin çözümüne büyük önem vermiştir. Belki de insanları doğrudan Kur'an'la muhatap yapmak için çoğu zaman da meselelerin çözümünü insanların tasarrufuna bıraktığı halde o, Kur'an'ı yaşayan ve tatbik eden ilk örnek olduğu için özellikle vefatından sonra hadisleri mutlak otorite olarak kabul edilmiştir. İlk halife Hz. Ebu Bekir, halife seçildikten sonraki ilk hutbesinde Allah'ın ve Rasulünün ortaya koyduğu örneğe uymanın kendisine layık ve vacip olduğunu ifade ettiği halde,²⁰ hadis rivayet etme konusunda halkı defalarca uyarmıştır. Çünkü Allah'ın ve Rasulünün ortaya koyduğu örnek Kur'an'ın kendisidir Bir hutbesinde "Siz Rasullahahtan ihtilaf ettiğiniz bazı hadisleri rivayet ediyorsunuz. İnsanlar sizden sonra daha da çok ihtilafa düşeceklerdir. Allah Rasulünden hiçbir şey rivayet etmeyiniz. Eğer sizden hadis söylemeyi isteyen olursa aramızda Allah'ın Kitabı var; onun helalini helal, haramını haram kılınız, deyiniz, demiştir. Kırtas hadisesinde "Kur'an bize yeter" diyen Hz. Ömer aynı bilinç ve şuurla Irak'a İslâmı öğretmek için gönderdiği heyete şu tavsiye de bulunmuştur: "Siz öyle öyle bir kavme gidiyorsunuz ki Kur'an'la çokca iştiğal ediyor, onu çok okuyorlar, sakın hadislerle meşgul edip onları Kur'an'dan alkoymayınız. Kur'an'ın iyi okunmasına dikkat ediniz. Rasulullah'tan rivayeti de azaltınız"²¹ demiştir. İslâm'ın ruhunu anlayan sahabe, İslâmın aslı olan Kur'an dururken yorumla ilgilenmemiş ve

²⁰ İbn Hişâm, age., 4/341; Fazlurrahman, İslâm, Selçuk Yayınları, 1980, s.98

²¹ İzzettin Belik, Ayet ve Hadislerle İslâmî Hayat, çev.İ. Cüçük, V.Akyüz, S.Öğüt, İklim Yayınları, 1992, 1/85 vd.

mezhepleri din kabul etmenin mahzurlarını çok önceden görmüşlerdir Bizzat Hz.Peygamber,Hz. Ebu Bekir,ve Hz. Ömer hadisle iştigalin Kur'an'la iştigale engel olduğuna inanmışlardı. İlk dönem muhaddisleri de buna çok önem vermişler;en azından Kur'an'ın bir kısmını ezberlemeyen kimseye hadis anlatmamışlardır Daha sonraki bir buçuk asır göstermiştir ki Kur'an'ı bilmekten kaynaklanan pek çok itikadi ve siyasi fırkanın İslâm toplumu için hayati tehlike arzetameleri;üstelik bu fırkaların önemli bir dayanak olarak hadisten faydalamp onu istismar etmeleri Peygamberimizin ve zikredilen iki arkadaşının, insanları Kur'an'a teşvik etmeye çalışmakla ne kadar haklı olduklarını ortaya koymuştur.

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm dünyasının muhtelif yerlerine dağılan sahabe, fikri ve dini liderlik mevkilerini işgal etmeye başladılar. Buldukları bölgelerde halk onlara çeşitli meseleler hakkında bir takım sorular soruyor,onlar da hükümlerini bazen Hz. Peygamberden öğrendiklerine,bazen de Kur'an ve sünnetten anladıklarına göre vermişlerdir. Sahabe çok kere Peygamber'in, Bir hükme varmasına yol açan şer'i değere bakmak suretiyle bir görüş ortaya koymuşlardır. Mesela,mehir miktarını tayin etmeden ,evliliği de zifafla tamamlamadan ölen bir kadının mehir almaya hak kazanıp kazanmadığı İbn Mes'ud'a sorulduğu zaman o,önce Peygamber'den bu konuda bir şey işitmediğini söylemiş;fakat kendisinden problemi çözmesi istendiğinde , söz konusu kadının kendi sosyal mevkiindeki bir kadının bekleyebileceği mehir miktarına hak kazandığını söylemiştir. Hatta bu kadının,sadece evlilik akdi yaptığı kocasının terikesinden tam pay alabileceğini de ilave etmiştir.²²

Zaman zaman bazı hadislerin delil olarak öne sürüldüğü,fakat onların Kur'an ayetlerine aykırı blunmasından dolayı reddedildiği haller olmuştur. Nitekim bir hadiste kocası tarafından üç talakla boşandığı; fakat iddeti sırasında evde tutulması için Hz. Peygamber'in bir şey yapmadığını,nafaka için de bir şey takdir etmediğini Hz. Ömer'e söylediği zaman kadının hadisini kabul etmemiş ve Kur'an'a itibar ettiğini söylemiştir. Hz. Ömer'in bu olay karşısında itibar ettiği ayet muhtemelen "Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıştırıp gitmelerini sağlamak için zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar

²² Ebu Yusuf, Kitâbu'l-âsâr, Kahire, 1355, s.132

nafakalarını verin. Sizin için çocuğu emzirirlerse onlara ücretlerini verin. Aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer güçlüğe uğrarsanız çocuğu başka bir kadın emzirecektir.(Talak :6) şeklindeki ayettir. Burada aldığımız iki rivayetin aksine hüküm veren sahabe ve mezheb imamları da vardır. Bizim buradaki maksadımız, Kur'an'ın İslâm toplumuna hakim ve yegane ölçü olmaya devam edip etmediğini ortaya koymaktır. Bu meyanda, Hz. Ebu Bekir ve sayılı birtakım sahabenin Kur'an-Hadis ilişkisinin esprisine vakıf oldukları anlaşılmuş bulunmaktadır.

Tebliğimizde sık sık kullandığımız,hadisın Hz. Peygamberin Asrı Saadette Kur'an'ı anlama ve yaşama biçimi olduğu şeklindeki ifadenin özü,Asrı Saadetten kısa süre sonra Fıkıh için kullanılmıştır. Çünkü başından beri İslâm Hukuku Kur'an'ın yaşanabileceği çağdaş, güncel ve modern bir sistem sunmuştur.

İlk iki halife döneminde yine Kur'an'ı ihtiva eden mektupların ve anlaşmaların İslâm toplumunun gelişmesinde büyük katkısı olmuştur. Hz. Ebu Bekir, imamet için Hz. Ömer'i tavsiye ettiği mektubunda :”.....Ben hayrı istedim;herkes için kazandığı söz konusudur....²³diyerek “onlardan her kişiye ne işlemişse onun karşılığı vardır.”(Nur;11) şeklindeki ayete dayanmıştır.

Ebu Ubeyde b.el-Cerrah ve Muaz b. Cebel tarafından Hz. Ömer'e yazılan mektup, Kuran'ın kelimelerinin ,gönüllerine ve dillerine ne derece hakim olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu iki büyük sahabe mektuplarında şöyle diyorlardı:

“Biz sana bağlandık,fakat nefsinin sana emretmesi mühimdir.Kırmızısıyla siyahıyla bu ümmtin işini yükledin.İşte dost düşman ;seçkin ve zayıf senin ellerinin altında;herkese adaletten payını vereceksin. Dikkat et bu; çok önemlidir. Ey Ömer,yüzlerin sarardığı,kalplerin korkudan çarptığı;zoruyla kahredici Melik'in karşısında bütün delillerin kesip atıldığı bir günden seni sakındırırız.....Sadece nasihat için yazdık ve's-Selam”

Samimi bir nasihat havasında yazılan bu mektupta hem yöneticiye Kur'ani prensipler hatırlatılmakta,hem de toplumun alimlerle halife tarafından müştereken idare edildiği imajı verilmektedir.

²³ İbnu'l-Esîr, Üsüdü'l Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe, Kahire,1970-1973, 4/96

H.z.Ömer'i "Ömer'ul-Faruk" yapan halkın kendisidir. Demokrasinin ve halkın kendi kendisini idare etmesinin manası budur.

H.z. Ömer döneminde "el-Emri Bi'l Ma'ruf ve'n-Nehy an'l-Münker" prensibi bir insan vücudu gibi toplumu baştan sona dolaşan kan gibi dir.Bunun en önemli şahidlerinden birisi de inşai ve resmi mektuplardır.

Valisi Ebu Musa el-Eş'ari'ye yazdığı mektubunda Ömer şöyle diyor; "Selam üzerine olsun,

Artık,yargı tatbik edilecek muhkem bir farz, tabi olunacak bir sünnettir.Sana iş gelince iyi anla dinle;çünkü tatbiki mümkün olmayan bir mevzuda konuşmanın faydası yoktur.

İnsanlar arasında durumunla,adaletinle ol;meclisinde eşit davran;taki,asiller iltifatını istismar etmesin;zayıflar adaletinden ümitsizliğe düşmesin.....

Müslümanlar arasında ancak haramı helal,helalı haram kılmamak şartıyla sulh caizdir...²⁴

Mektup devam eder gider.

Öyleyse halk yöneticiden,yönetici halktan ve halk birbirinden Kur'an'ı istemektedir. Çünkü Kur'an bir ihtiyaçtır.İşte İslâm toplumu budur.

H.z. Peygamber'in vefatından sonra Arap yarımadasından daha büyük ve Arap olmayanların iskan ettiği farklı coğrafi bölgelere hızlı bir şekilde yayılan İslâm,kökü derinlere varan medeniyetlerle ve farklı kültür normlarına oturan sosyal yapı örnekleriyle karşılaştı.Bu farklı kültür normları İslâm ideolojisine ve geleneksel Arap uygulamalarına problem getirdi. Problem belki Arap İslâm sosyal kurumlarını basit homojen yapıdan kompleks yapıya geçen yeni ve farklı toplumların yapısına uydurmak için yeniden düzenleme eksikliğinden idi.²⁵

H.z. Osman'la birlikte İslâm toplumunda henüz hatıraları silinmemiş olan siyasi ihtiraslar ve kabilecilik yeniden ortaya çıktı. Kur'an'ın hükümlerini ortaya çıkaran bilim adamlarıyla asrı saadet

²⁴ Ahmed Zeki Safvet. Cemheratu Resâili'l Arab, Mısır, 1971, 1/252

²⁵ Abdo A.Elkholy, Socioeconomic Institutions and The Quran: Cultural Sequential Approach to Human Society, Hamdard İslâmicus, v.7. n.3, s.14

arasında fazla bir zaman farkı yoktur. Bu açıdan Kur'an'ın hükümlerinin Asrı Saadet havasıyla çıkışı devam ediyordu. Fakat siyaset Kur'an'dan değil, ihtirastan yana tavır almıştı. Bu durum ilk önce bilim adamlarıyla yöneticiler arasını araladı. Emevilerle birlikte yönetim, ilim adamlarının ve halkın kontrolünden çıktı. Emeviler kendi idarelerini Kur'an ve Sünnetin gösterdiği yoldan yürüyerek icra etseler de kendi müşavirlerinin ve memurlarının Kur'an ve Sünnet yorumlarını esas alıyorlardı. Bunlar, dürüstlüklerinden taviz vermemek için devlet görevi almayan takva sahibi ulema ve fakihler tarafından sık sık kötülendiler. Çok geçmeden toplumda birinin yaptığını diğesinin bozduğu bir kaç çeşit mahkeme oldu. Sonunda yeni "Mezalim Mahkemeleri" kuran halifelik,²⁶ kendi siyasi ve sosyal menfaatine göre hüküm verdi.

Hukuk sahası böyle olduğu gibi, itikadi saha daha vahimdi. yine çoğunun kökü siyasete dayanan pek çok Kelami fırkanın ortaya çıkması İslâm toplumunun siyasi bloklara ayrılmasına ve neticede Kur'an'ın insan ve toplum üzerindeki hakimiyetin azalmasına sebep oldu. Haricilik toplum yararını ve maslahatını unutmuş; Ali evladının siyasi ihtirası neticesinde ortaya çıkan Şia sadece kendisini Kur'an'ın sahibi görerek Kur'an'ın evrenselliğini ihlal etmiş; Cebriyye Kur'an'daki insan unsurunu silmiş ve Kaderiyye aksini yapmıştır. Kur'an'ın bütününe özümsemekten uzak, sadece bir kısmını muhatap kabul eden bu itikadi ve siyasi fırkalar, Kur'an'ı gittikçe İslâm toplumunun dışına itmişlerdir. Çözüm için uydurma hadislerin kol gezdiği ve bu yüzden hadis cevapsız ve çözümsüz kaldığı bu dönemde Kur'an kimliğini muhafaza eden bağımsız bilim adamları da vardı. Bunlar büyük istismara uğrayan hadis karşısında yeniden Kur'an'a dönüş sinyali verdiler. Bunlardan en önemlisi Ehli Sünnet'in esasını teşkil eden İcra fikrinin mucidi Hasan b. Muhammed'dir. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu olan Hasan, akrabalarının ve kabilesinin, imameti kendileri için dini bir hak olarak gördükleri bir ortamda ortaya çıkmış; Ali'nin, Ali evladının, Muaviye'nin, Emevilerin, Haricilerin ve Kaderilerin, hepsinin hatalı olabileceğini ilan etmiştir. Hasan'ın ölçüsü Kur'an'dır. Her grup bir birini tekfir ederek aralarındaki uçurumu büyütürken, O Kur'an'da'ki tek bir hükümle hepsini aynı kategoriye koymuş ve birleştirmiştir. Çünkü Ali taraftarı ve Hariciler kendileri dışındakileri tekfir ederken

²⁶ Fazlurrahman, İslâm, 111,113

O,Allah'ın Musa'ya hitaben buyurduğu "Onların ilmi Rabbimin katında bir kitaptır. Rabbim hata etmez ve unutmaz." (Taha.52); Tebük savaşından geri kalanlar için buyurduğu: Diğerleri Allah'ın hükmüne bırakılmıştır;ya azap eder,ya da tevbelerin kabul eder. Allah en iyi bilendir ve en iyi hüküm verendir. (Tevbe:106) şeklindeki ayetlere sarılarak Cemel ve Sıffin faillerinin hükmünü toplumun elinden almış, Allah'a havale etmiştir.

Osman b. İbrahim b. el-Hatip anlatıyor:Hasan b. Muhammed bir sohbet toplantısında idi.

Orada Ali ,Osman,Talha ve Zübeyir hakkında çok konuşuldu. Hasan toplantı boyunca hiç konuşmadı, sonunda:

Sözlerinizi duydum. Ali, Osman,Talha ve Zübeyir hakkında ki hükmü Allah'a havale etmekten daha uygun bir şey görmedim. Onları ne benimseyiniz,ne de uzaklaşınız, dedi. Osman b. İbrahim'in, orada bulunan amcası (Hasan'ı kastederek): "Oğlum, bunlar senin sözlerini örnek alsınlar, demiştir.

Bu son ifadeler, Hasan'ın toplumda yalnız olmadığını göstermektedir. Maalesef, Hasan'ın bu sözleri,babası İbnu'l-Hanefiyye'nin kulağına gittiği zaman "Baban Ali'yi benimsemiyor musun (yani savunmuyor musun ?)" diyerek kamçıyla dövmüştür.

Yine Hasan b. Muhammed'in ,bir defasında:

"Ey Kufeliler,Allah'tan korkunuz;Ebu Bekir ve Ömer hakkında layık olmadıkları şeyleri söylemeyiniz. Ebu Bekir mağara da ikinin ikincisi oldu. Ömer ki Allah onunla bu dini aziz etti," dediği rivayet edilmektedir.

Kufe müfrit Ali taraftarlarının yoğun olduğu bir yerdi. Hasan'ın ,Ali ve kabilesi hakkındaki görüşleri,bir Ali torunu olmasına rağmen Ebu Bekir ve Ömer'e söven Alevilere karşı onları müdafa edebilmesi onun,meselelere Kur'an'ı esas alarak ihtirasın ve dünyevi kaygıların ötesinde, hayatı pahasına sadece İslâmi ve vicdani yönden yaklaştığını gösteriyor.²⁷

²⁷ İbn Asâkîr, Telhîzü Târîhu'd-Dımaşki'l-Kebîr. Beyrut, 1987, 4/249; Josef Van Ess, Das Kitab al-Irgâ' Des Hasan b. Muhammed b. al-Hanafiyye, Arabica, t.21, f.1, s.23-32, 48

Kur'an yolundaki alimin hali budur,öyle bir alim ki asırlarca Kur'an'ı düşünceye hizmet etmiş Kur'an'ı zihniyetin, Ehli Sünnetin nüvesini teşkil etmiştir.

Emevilerle birlikte İslâm toplumunda manevi havanın değiştiğini gösteren en önemli delillerden birisi de yine o dönemdeki inşai mektuplardır.

Osman b. Affan kuşatıldığı zaman Ali b.Ebu Talib'egönderdiği mektubunda şöyle diyor:

“Artık su hendeği aşmış;kement göğüsü geçmiş,olay çıkırından çıkmış,beni aşmış, kendini koruyamayan birine iştah kabartmıştır.Eğer yiyileceksem sen ol en iyi yiyiciyim,yada parça parça olmadan yetiş bana.”

Muaviye b.Ebi Süfyan Ali b. Ebi Talib'e şöyle yazıyor:

“Ömrümün üstüne yemin ederim,sana biat eden topluluk ,Osman'ın kanından sorumlu olmadığın için biat etmişlerse Ebu Bekir,Ömer ve Osman gibisin. Fakat, sen muhacirleri Osman'a karşı kıskırttın, Ensarı onun yanında mücadele etmekten alıkoydun. Cahil sana uydu, zayıf senin yanında güçlü oldu. Şam halkı, Osman'ın katillerini kendilerine teslim edinceye kadar biat etmek bir yana seninle savaşıacaktır. Eğer bunu yaparsan (yani,Osman'ın katillerini teslim edersen) müslümanlar arasında şura olur. Ömrüm üstüne yemin ederim ,bana sunacağın delil, Talha ve Zübeyir'e sunduğun delil gibi olmayacaktır .Çünkü onlar sana biat ettiler, ben biat etmedim. Şam halkına göstereceğin delil de Basra halkına gösterdiğim delil gibi olmayacaktır.

Çünkü Basra halkı sana itaat etti,Şam halkı itaat etmedi. İslâm içindeki şerefine,Rasulullah'a olan yakınlığına veya Kureys'teki konumuna gelince bunu inkar etmiyorum.²⁸

Emeviler dönemine ait bu nevi mektup örneklerini çoğaltmak mümkündür. Bunlarda kur'an'ı tavsiye, ihlas ve samimiyet yoktur,yalan,kibir ayrılık, isyan, intikam ve cinayet vardır.

Nitekim Haccac b. Yusuf, Abdurrahman b. el-Eş'as'a yazdığı mektubunda.

²⁸ İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Târih, Kahire, 1303, 1/11,155

“...Seni şaşkınlığınla başbaşa bırakan, yolunu şaşırtan ve helakını kaçınılmaz kılan Allah’a şükürler olsun. Seni itaatından çıkaran işleri yapmaya sevketti...”²⁹ diyordu.

Bu mektup, Kur’an alet edilerek Allah’a iftira edilmiştir. Çünkü Allah kimseyi şaşkınlıkla bırakmaz, yolunu şaşırtmaz ve kimseyi itaatından çıkarmaz. Halbuki bu mektubu Ebu Bekir yazsaydı:

“...Allah sana hidayet versin, rızasına uygun işler yapmayı nasip etsin “ diye yazardı. İki dönem arasındaki fark budur.

Hasan el-Basri’siyle, Gaylan ed- Dimaşkı’siyle Birinci Ömer devrinin Kur’an atmosferini yansıtan Ömer b. Abdilaziz³⁰ hariç, halifelik makamını elinde tutan Emevi Araplarının dönemindeki resmi ve inşai mektuplarda Kur’an çoğunlukla siyasi istismar için kullanılmıştır. Onun için Emeviler Orta Asya’da İslâm toplumuna sadece düşman yetiştirmişlerdir. İslâm’a olan düşmanlığı gittikçe büyüyerek bugüne kadar aksetmiş bulunan Aleviliğin vebalinin büyük bir kısmı onların omuzlarındadır.

Bu konuyla ilgili son bir kitabet örneği vermek istiyorum. Emevi döneminin en meşhur katibi Abdulhamid el-Katib(öl. 132/750)Kur’an’ın edebi uslubunu kullanmıştır. Her cümlesinde mutlaka Kur’an ayetlerinden en az bir kelimeye yer vermiştir. Kur’an’ı iyi bilen, Kur’an’ın ifade uslubuna hakim olan ve bu sayade yazma ve güzel konuşma mahareti kazanarak büyük menfaatler sağlayan Abdülhamid, bu Kur’an bilgisini çoğunlukla politik maksatlarda kullanmıştır. Müfrit bir Emevi taraftarı olan Abdulhamit, Kur’an’da mü’minlere ne yakıştırılıyorsa Emevilere ve onların dostlarına da aynı şeyi yakıştırmış;kafirlere ne yakıştırılıyorsa Emevilerin düşmanlarına da aynı şeyi yakıştırmıştır. Mesela, Abbasi devriminin lideri “şerir”olarak isimlendirilirken, taraftarları da “eşrar”olarak adlandırılmışlardı. Abdulhamid’e göre Abbasi liderlerinin hareketi, dalale, fitne;görüşüleri mübtedidir. O ve taraftarları dini değiştirenlerdir; Kur’an’ın tamamına inanmazlar. Diğer taraftan bu isyanın karşıtları, yani Emeviler, Allah’ın kitabını tasdik edenlerdir; hakka daha yakındırlar. Emeviler sabırla, zikrullahla tevbe ile ve gazabullahla donatılmışlardır. Abdulhamit

²⁹ ed-Dineverî, el-Ahbârü’t-Tivâl, Leyden, 28

³⁰ Bkz. En-Nüveyrî, Nihâyetü’l Ereb fi Funûni’l-Edeb, Kahire, 6/37; İbn Kuteybe Kitabu Uyûni’l-Ahbâr, Bey- rut, 1967. 2/345

aşağıdaki ayetleri kullanarak Abbasi isyanlarının Kur'an'ı tahrifini Yahudilerin hareketlerine benzetmiştir:

“Şimdi Ey Mü'minler, siz bunların kendinize inanmalarını mı umuyorsunuz? Oysa bunlardan bir grup vardı ki Allah'ın sözünü işitirlerdi de düşünüp akıl erdirdikten sonra da bile bile onu değiştirirlerdi.”(Bakara:75)

“Yahudilerden öyleleri var ki, kelimeleri yerlerinden kaydırıyorlar. Dillerini eğip bükerek ve dini taşıyarak işittik ve isyan ettik, dinle dinlemez olası ve raina, diyorlar. Eğer onlar, işittik ve itaat ettik, dinle ve bize bak, deselerdi kendileri için elbette daha iyi olurdu. Fakat Allah, inkarlarından dolayı onları lanetlemiştir; pek az inanırlar”(Nisa:46)

“Ey elçi, ağızlarıyla”inandık” dedikleri halde kalpleriyle inanmamış olanlar arasında küfürle yarış edenler seni üzmesin. Yahudiler arasında da yalana kulak veren, sana gelmemiş olan bir kavme kulak verenler vardır. Onlar, kelimeleri yerlerinden kaydırırlar. Eğer size bu verilirse alın, bu verilmezse sakının derler. Allah birisini şaşırtmak isterse sen onun için Allah'a karşı hiç bir şey yapamazsın. Onlar öyle kimselerdir ki Allah onların kalplerini temizlemek istememiştir. Onlar için dünyada rezillik var ve yine onlar için ahirette de büyük bir azap vardır”(Maide:41)

Abdulhamid'in politik yazılarını okuyanlar, Kur'an'ın güçlü kelimeleriyle O'nun müsamahasız fikirleri arasında sallanıp dururlar. Okuyucular Kur'an'la diğerini ayırmaya teşebbüs etmezler. Her şeyi unuturlar. Çünkü okuyucular, duydukları şeyin mahkumudurlar.

Abdulhamid, heyecanlı bir şekilde Emevileri müdafaa edip onların düşmanlarına saldırırken Kur'an'ın sağladığı ifadelerden çok daha çarpıcı propaganda ifadelerine yer verir. Fakat o, Kur'ani terimlerin değerinin farkındadır. Maksudı, yazılarında Kur'an'ın yaptığı etkiyi meydana getirmektir. Bunun için “Kıyas”ı çok mahir bir şekilde kullanan Abdulhamid, Kur'an'daki “ehlu'z-zıkr”, “ehlü'l mağrifet” terimlerini, politik sahaya aktararak ehli'l-İslâm, ehli'l-bağy ve ehli'l hased şekline sokar.

Abdülhamid'in Kur'an ayetlerinden faydalanarak geliştirdiği aldatıcı üsluba yüzlerce örnek bulunabilir. Kur'an ve Emeviler arasında köprü olan ve sayısız katip yetiştirmiş olan Abdülhamid, Emevi

devrinin büyük kısmını görmüş, o dönemdeki isyanları bu usulpla yazma fırsatını bulmuştur. Nitekim Kur'an'da ki "şeytan" imajını son derece geliştiren Abdulhamid, şeytanın bütün özelliklerini Emevi karşıtı güçlere vermekte tereddüt göstermemiştir.³¹

Abdulhamid'i bu işe başlatan şey, belki de başlangıçtaki İslâm coşkusu ve Orta Asya'da müslüman Arapların, düşmanlarına ve özellikle Hazar Türklerine karşı kazandıkları zaferin sevinci idi. Çok zor şartlar altında kazanılan bu zaferler neticesinde arkadaşlarına "tahmid" içerikli iki mektup yazmıştır. Gittikçe Kur'an'ı Kerim'i daha fazla kullanmaya özen gösteren Abdulhamid'in ifadeleri, sonunda Kur'an'la farkedilmez olmuştur. Bu mektupların içeriği, halka yönelik konferanslarla da işleniyordu. Hatta bu konferanslar kulağa hitap ettiği için daha da etkili oluyordu. Kur'an Abdulhamid için değerli bir referans idi. O bir takım ayetleri, sembolleri ve imajları kullanarak dinleyicilerine en uygun geleni aktarıyordu. Emevilerin İslâmın savunucuları olduğuna halkı ikna ediyordu. Yaşadığı dönem müslümanlar için çok ihtilafli ve can alıcı olaylarla dolu idi. Oldukça şüpheli olan bu durumlarda onun işi, İslâm toplumunun halifeleri olarak Emevileri meşru hale getirmektir. Böyle durumlarda onun her zamankinden daha fazla Kur'an'î formüllere ihtiyacı vardı. Kur'an'ı Emevilerin meşruluğuna ait deliller haline getiriliyordu. Onlara itaat etmenin sadece bu dünyada değil, öteki dünyada da kurtuluşa götüreceğini söylüyordu. (1)

Abdulhamid'in Kur'an'a bakışını tanımak, Emevilerin Kur'an'a bakışını tanımayı gerektirdiği için onun mektupları üzerinde daha fazla durduk. Artık anlaşılmalıdır ki Abdulhamid ve Emeviler Kur'an'ı kendi menfaatleri için kullanmışlardır. Onun için asrımızda bile çoğu zaman yanlış kullanılan "din istismarı" ve "Kur'an istismarı" ifadelerinin en belirgin örneğini Emevi Arapları vermiştir. Asrımızın Kur'an'a bakışı çoğu zaman bundan farklı değildir. Halbuki tebliğimizin başında da ifade ettiğimiz gibi, Kur'an, sadece bir kişiye, bir kavme ve bir millete hitap edip onların mutluluğu için delillerini ortaya koymaz. O, bütün dünya insanlarınada aynı gözle bakar: onun hitabı bütün dünya insanlarınadır. Belki de en fazla Emeviler döneminde toplumun büyük bir kısmı, böyle

³¹ Wadâd al-Qâdî, *The Impact of The Quran on The Epistolography of Abdulhamid b. Yahya el-Kâtib*, nşr: G.R. Hawting and Abdulkâdir eş-Şerîf, *Approches to The Quran*, Lonndon, 1993, s.285-313

bir Kur'an'ın farkında değildir. Belki de Abdulhamid gibi bazıları bunun farkındadır da bile bile aksini yaparlar.

SONUÇ

Netice itibarıyla makalemizi birkaç cümle ile toplamak gerekirse; Asrı saadette Peygamberimiz Kur'an'ı bir insan olarak yaşama örneği vermiştir. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemindeki İslâm toplumunun Kur'an'ı yaşamadaki başarısı, Peygamberimizin risalet tebliğindeki, başka bir ifadeyle, Allah Tealâ'nın kanunlarını öğretmedeki başarısıdır. Kur'an'ın, dinî ve sosyal hayatta en önemli ihtiyaç kaynağı olarak görülmesi, bu başarıyı getirmiştir. Daha doğrusu, Kur'an'sız düşünülmez, ilkesini benimseyen ilk müslümanlar, Kur'an'dan Allah'ın rızasına uygun tertemiz hükümler çıkarmışlardır. Her ne zaman ki Kur'an, ölçü ve hüküm kaynağı olmaktan çıkmış; İslâm toplumu ortadan kaybolmuştur. Hz. Ömer'den sonra Kur'an'ın İslâm toplumundan yavaş yavaş tecrid edildiğini gösteren en çarpıcı delillerden birisi de "el-Mesâlik ve'l-Memâlik" sahibi el-İstahrî'nin şu sözleridir:

"İslâm ülkelerindeki servet ve mal sahiplerinin çoğu, paralarını sefahate, yani içki ve kumar gibi Allah'ın razı olmayacağı daha bir çok kötü işler için sarfetmede adeta birbirleriyle yarış etmektedirler. Ancak bu zenginlerden pek azı bunun aksine paralarını hayır ve hasenata sarfederler." (el-İstahrî, el-Mesâlik ve'l-Memâlik, Kahire, 1961, s.61) Bu ifadeler, Hz. Ömer'den sonraki müslüman toplumun dini ve sosyolojik tasviridir.

GNOSTİK MİTOLOJİDE DÜŞÜŞ MOTİFİ VE DEMİURG DÜŞÜNCE

Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ*

Dinsel geleneklerin hemen hepsi maddi aleme (özellikle de yeryüzü ve onu çevreleyen gezegenlere), dinin asli muhatabı olan insanla ilişkisi açısından yaklaşırlar. Yine eksiksiz bütün dinler, temel doktrinleri arasında muhatabı olan insan için bir saadet ve mutluluk formülüne, onun için bir hidayet (ya da kurtuluş) öğretilerine yer verirler. Soterioloji veya kurtuluş doktrini dinsel öğretilerin esasen temelini oluşturan bir konudur. İçinde yaşanılan maddi hayatta insanı saadet ve mutluluğa, hidayet ve kurtuluşa iletecek formüller, zorunlu olarak insanın saadet ve mutluluğunun karşısında olan acı ve ıstırapın, hidayet ve kurtuluşun karşısında olan sapıklık ve dalaletin de insan hayatında söz konusu olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bazı dinsel gelenekler acı ve ıstırapla dolu olan hayatın insanın bizzat kendisinden kaynaklandığı üzerinde dururlar. Başta çeşitli Hint dinleri olmak üzere birçok inanç sistemi tamamıyla acı, ıstırap ve çileyle dolu olan yeryüzü yaşantısının insanın bizzat kendi hareketleriyle belirlenen bir kısır döngüye bağlı olduğunu kabul etmektedir. Örneğin Budizm kurtuluş doktrinini, yeryüzü hayatının tamamıyla ıstıraplarla dolu olduğu, ıstırapların kaynağında insanın bu acı dolu hayata bağlanma isteğinin bulunduğu ve bu ıstıraplardan kurtulmak gerektiği temeli üzerine bina eder; insanın kurtuluşu demek olan Nirvana'ya ulaşabilmek için doğru davranmak ve doğru düşünmek gibi hususlara riayet etmenin gerekliliğini vurgular. Bir başka Hint geleneği olan Caynizm ise hayatın acımasız karma çemberinden kurtulabilmek, acı ve ıstırapları yenebilmek için dünyadan el etek çekmeye yönelik katı bir asketik yaşantının önemi üzerinde durur. Öte yandan Zerdüştlük gibi etik düalizmin, İslâm ve Yahudilik gibi monoteizmin hakim olduğu dinlerde de insanın yüz yüze kaldığı acı ve ıstırapın veya sapıklık ve hidayetin doğrudan insanın kendi eylemleriyle ilişki olduğu belirtilir. Zerdüştlükte tapınılan yüce tanrının mutlak iyi olduğu ve kötülükle hiçbir ilgisinin bulunmadığı belirtilir; bizzat kendileri kötü olmamakla birlikte maddi alem ve insan ilişkisinden kaynaklanan etik kötülük tanrısal düalizmin bir kutbunu oluşturur. İslâm'da ise Allah'ın

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

kudret ve iradesi yönünden hayır ve şerrin Allah'tan geldiği belirtilir, ancak insanın dalalet ve sapıklığının temel sorumlusunun kendisi olduğu vurgulanır ve insanın yüz yüze kaldığı acı ve ıstırapın etik yönü üzerinde durulur.

Birçok inanç sisteminde olduğu gibi, gnostik gelenekte de ontolojik ve teleolojik açıdan maddi alemi ve alem insan ilişkisini açıklamaya çalışmak üzerinde durulan temel konulardan birisini (belki de en önemlisini) oluşturur. Yaşantısında gerek ahlaki açıdan gerekse fiziksel açıdan acı ve ıstıraplarla karşı karşıya olan insana bunlardan kurtuluşun yollarını göstermek, Gnostik inanç sisteminde de öğretilerin merkezinde yer alır. Gnostisizm, acı ve ıstırapın, sapıklık ve dalaletin, kısaca kötülüğün menşei konusunda diğer inanç sistemlerinden ayrılır. Gnostikler, kötülüğün yüce Tanrının tasarrufu dahilinde olduğunu ya da ondan kaynaklandığını kabul etmezler. Onlara göre tapınılan yüce varlık mutlak iyilik ve güzellik nitelikleriyle mücehhezdir. Kendisi her türlü kötü vasıftan uzak olduğu gibi, kötülüğe neden olması, yaratması veya kötülüğün ondan neşet etmesi de söz konusu olamaz. Öte yandan yine Gnostiklere göre insanın asıl varlığını oluşturan ve yüce tanrısal aleme ait olan ruh da yapısı gereği kötülükten uzaktır. O halde kötülüğün kaynağının bir başka yerde aranmasına ihtiyaç vardır. İşte bu noktada -diğer düalist akımlarda olduğu gibi- gnostisizmde de insanı ve alemi açıklamada çift kutuplu bir izaha yer verilir. Buna göre insan ve alemdeki bütün iyi nitelikler ve şeylerin kaynağı kendisi de nitelik itibarıyla iyi olan ve genellikle Yüce Hayat, Işık Kralı gibi isimlerle anılan yüce tanrıdır. Buna karşın çeşitli gnostik gelenekler arasında bir takım farklılıklar mevcut olmakla birlikte, tüm kötülüklerin kaynağı olarak ise maddi alem gösterilir. Ancak gnostisizm, böylesi bir düalizm konusunda diğer düalist geleneklerden ayrılır. Örneğin Zerdüştlükteki düalizm daha ziyade ahlakî bir karakter taşır. Gnostik düalizm adını verdiğimiz gnostiklerin düalizminde ise -etik bir karakter taşımanın yanı sıra- maddi aleme karşı doğrudan bir tavır söz konusudur. Gnostik düalizmde madde ve maddeden kaynaklanan her şey kötülükle özdeşleştirilir. Gnostik gelenekte hayatî olan bu tasavvur, örneğin Zerdüştlükte görülmez.¹

Gnostiklerce acının, ıstırapın, kaosun ve her çeşit kötülüğün

¹ Bkn. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, tr. ed. R.Mc.L. Wilson, Edinburgh (1983), ss.59-60.

sebebi olarak görülen maddenin (hyle) nereden kaynaklandığı konusunda çeşitli gnostik gruplar arasında farklı görüşlere rastlanır. Konuyla ilgili iki temel bakış açısı dikkat çekicidir. Bunlardan ilki Suriye-Mısır geleneği arka planına sahip olan gnostik akımlarca (özellikle bu kategoride yer alan Yahudi ve Hıristiyan gnostik gruplarca) benimsenen bakış açısıdır. Buna göre madde ve kötülük de diğer her şey gibi nihai planda tanrısal alemden ve yüce tanrısal güçten neşet etmektedir. Bu, bir anlamda monoteistik bir görünüm arzeder; ancak maddenin ve kötülüğün oluşumunun tanrının iradesinin dışında gerçekleşmesi ve her ne kadar var oluş silsilesi nihai olarak yüce tanrıya kadar uzansa da maddi alemin var edenin yüce tanrının dışında olan başka güçler olması bu bakış açısının gnostik düalist bir bakış açısı olarak nitelendirilmesine neden olmaktadır. Konuyla ilgili ikinci temel bakış açısı ise, Hans Jonas'ın İran tipi gnostisizm adını verdiği², Sâbîilik ve Maniheizm gibi gnostik ekollerce benimsenen görüştür. Bu bakış açısında düalizm çok daha fazla belirgindir; kötülükle özdeşleştirilen maddi alemin ve her türlü acı, ıstırap ve kaosun kaynağı olarak kabul edilen bir diğer tanrısal varlığa, kötülük ya da karanlık tanrısına yer verilir. Karanlık Kralı, Büyük İfrit veya Yeraltı Canavarı Ur gibi çeşitli adlar verilen bu tanrısal güç kötülük prensibinin kişileştirilmiş bir halinden ibarettir. Tıpkı iyilik ve ışık prensibinin kişileştirilmiş hali olan yüce tanrı konusunda olduğu gibi kötülük tanrısı da ezeli ve ebedi olarak kabul edilir. Bir diğer ifadeyle bu görüşte, ilk bakış açısında olduğu gibi maddenin ve kötülük ilkesinin kaynağı nihai planda yüce tanrıya dayanmaz; zira o da tıpkı yüce tanrı ve iyilik ilkesi gibi kendiliğinden mevcuttur. Her iki bakış açısında da gerek maddi alemin oluşumu (kozmogoni) ve bunu müteakip insanın var oluşu (antropogoni) tasavvurları yönünden gerekse gnostik düalizmin birbirine zıt iki kutbunda yer alan iyilik ve kötülük ya da ışık ve karanlık prensiplerinin birbirleriyle olan mücadeleleri yönünden ilahi alemden düşüş motifi oldukça önemlidir. Bu motifin incelenmesine geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından gnostik alem anlayışı hakkında kısa bir bilgi vermek yararlı olacaktır.

Gnostiklerin alem anlayışları düalist bir temele dayanır. Bütün gnostik gruplar, birbiriyle taban tabana zıt niteliklere sahip olan iki asli alemin varlığını kabul ederler. Bunlardan ışık aleminin, nur aleminin ya da

²Rudolph, *Gnosis*, s.66.

hakikat alemi gibi isimlerle isimlendirilen alem, gnostiklerce tapınlan yüce tanrısal gücün merkezinde yer aldığı alemdir. Gnostik metinlerde “bilinmeyen” ve “maddi aleme yabancı olan” gibi sıfatlarla anılan yüce tanrının aleminden Pleroma (kemal, mükemmellik) terimiyle de bahsedilir. Bu alem, gnostik metinlerde “dünyalar” veya “aeonlar” gibi terimlerle ifade edilen birçok ilahi mekanı bünyesinde toplar. Işık alemini oluşturan bu ilahi mekanların sayısı 7, 9, 365 gibi çeşitli rakamlarla ifade edildiği gibi bazı metinlerde bunun sonsuz sayıda olduğu da belirtilir. Işık alemleri diye adlandırılan bu mekanlarda sayısız ilahi varlık, ışık varlıkları yaşar. Işık aleminin merkezinde yer alan yüce tanrıyı çevreleyen bütün bu varlıklar (aeonlar ve buralarda ikamet eden ışık varlıkları) bir bakıma yüce tanrının tezahürlerinden ibarettir. Yüce tanrının etrafında yer alan bu ilahi varlıklar yüce tanrıya mutlak itaat içerisinde ona hamd ve onu tesbih ederler. Yüce tanrı ve ışık alemleri bütün olumlu niteliklere haizdirler. Kısaca hayat ve ışık nitelikleri olarak özetlenebilecek olan bu pozitif nitelikler düzen, verimlilik, var edicilik, adalet, huzur, barış ve benzeri tüm olumlu vasıfları içerir. Esasen hayat ve ışık kültü gnostik teolojiye baştan sona hakimdir. Örneğin birçok gnostik dokümanda yüce tanrı, diğer çeşitli isimlerin yanı sıra Hayat, İlk Hayat ve Işık Kralı gibi isimlerle de isimlendirilir. Bazı gnostik geleneklerde ise ışık alemi “Hayat Ağacı” adı verilen bir ilahi ağaç şeklinde tasvir edilir. Hayat Ağacı bir bakıma yüce tanrıyı sembolize eder, bu alemde yer alan diğer ışık varlıkları ise bu ağacın dalları ve yaprakları olarak nitelenir.

Diğer taraftan gnostikler, düalist alem anlayışının öbür kutbuna ise karanlık ya da kötülük alemi adını verdikleri alemi koyarlar. Işık aleminin tam tersine bu alem tüm olumsuz nitelikleri bünyesinde taşıyan bir karaktere sahiptir. Suriye-Mısır tipi gnostik gelenekler, karanlık aleminin varlık itibarıyla ışık alemi gibi ezeli bir mevcudiyete sahip müşahhas bir alem olmadığını kabul ederler. Bu gruba dahil çeşitli gnostik metinlerde (örneğin *Nag Hammadi Literatürü* içerisinde yer alan *Dünyanın Menşei Üzerine* başlıklı dokümanda) karanlık aleminin öncesiz olmadığı ve ışık aleminin onun mevcudiyetinden önce var olduğu vurgulanır.

“Alemin tanrıları ve insanlığın, herkesin, kaostan önce hiçbir şeyin olmadığını söylediklerini gören ben, onlardan ayrı olarak onların hepsinin yanıldıklarını göstereceğim. Zira onlar ne kaosun menşesine ne de

onun köküne vakıftırlar. ... Ancak gerçekte o (kaos), karanlık ismiyle isimlendirilen bir gölgeden neşet eder (ibarettir). Ve gölge, başlangıçtan itibaren mevcut olan bir varlıktan çıkar. Bundan başka, kaosun varlık haline gelmesinden önce onun mevcut olduğu açıktır.”³

Dolayısıyla bu anlayışa göre karanlık alemi, yüce tanrı ve tanrısal alemin dışında olan şeydir ve varlığı yüce tanrının varlığına bağlıdır. Diğer taraftan İran tipi gnostik geleneklerde karanlık ve kötülük aleminin tıpkı ışık alemi ve yüce ışık tanrısı gibi müşahhas bir varlığının bulunduğu kabul edilir. Buna göre karanlık alemi de ışık alemi gibi bir yapılanmaya sahiptir. Karanlık aleminin merkezinde Karanlık Kralı ya da Karanlık Tanrısı adı verilen tanrısal güç bulunur ve bütün kötü varlıklar bunun etrafında yer alır. Karanlık alemi de bir bakıma Karanlık Tanrısının tezahürlerinden ibaret olan sayısız kötü mekanlardan (dünyalardan) oluşur. Işık alemi ve ışık varlıklarının tersine bu alem hayat ve ışık prensiplerinden yoksundur; dolayısıyla düzen, verimlilik, var edicilik gibi niteliklere sahip değildir. Gnostik metinlerde sık sık bu alem durgun, kaotik ve gölgesel bir alem şeklinde tasvir edilir. Zulüm, şiddet, yalan, düzensizlik ve diğer bütün kötü nitelikler bu alemin karakteristik özellikleri arasındadır. Gnostikler, Karanlık Kralının da ezeli ve ebedi bir mevcudiyete sahip olduğunu kabul ederler.

Gnostisizme göre bu iki alem, sadece birbirine taban tabana zıt niteliklere sahip olmakla kalmayıp aralarında bitmek tükenmek bilmeyen bir çekişme ve mücadele sürdürürler. Gnostik literatürde sembolik bir anlatımla betimlenmeye çalışılan bu mücadelenin temelinde, hayat ve ışık prensibinden yoksun olan karanlığın (veya kötülüğün), bünyesinde bu prensipleri taşıyan ışık varlıklarını ele geçirme arzu ve isteği yatar. Dolayısıyla gnostikler, bir çeşit “kutsal tarih anlayışı” olarak nitelenebilecek olan tarih doktrinlerini ışıkla karanlık güçleri arasındaki bu mücadele üzerine bina ederler. İki zıt güç arasındaki bu mücadele pasif, aktif ve tekrar pasif olmak üzere üç döneme ayrılır. Ezelde ışıkla karanlığın kendi asli mekanlarında bulunduğu ve aralarında pasif bir mücadelenin söz konusu olduğu kabul edilir. Bu ilk (orijinal) dönemin akabinde karanlıkla bazı ışık

³ “On the Origin of the World”, Bethge, H.-G. ve diğerleri (tr.), *The Nag Hammadi Library in English*. J.M. Robinson (ed.), E.J. Brill (1988), ss.171-172.

unsurlarının birbirine karıştığı ve fiili taarruzların cereyan ettiği aktif mücadele dönemi gelir. Aktif mücadele dönemi ilahi ışık aleminden düşüşün, maddi alemin yaratılmasının ve insanlık tarihinin de içerisinde yer aldığı dönemdir. Bu dönemin maddi alemin yok edileceği kıyamete kadar devam edeceğine inanılır. Aktif mücadele döneminin nihayetinde ise tekrar pasif mücadele dönemine dönülecektir. Bu, bir bakıma ışıkla karanlık alemlerinin aslı konumlarına yeniden dönmeleri anlamına gelir.

Gnostisizmde ışık aleminin -Sâbîlerde olduğu gibi- genellikle kuzeyde olduğu kabul edilir. Maniheizm gibi gnostik geleneklerde ise kuzeyin yanı sıra doğu ve batının da ışık aleminin yer aldığı yönler olduğu belirtilir. Öte yandan hemen hemen bütün gnostik gruplarca güney, karanlık aleminin bulunduğu yön olarak görülür. Ayrıca birçok dokümanda, ışığın yukarıda karanlığın aşağıda yer aldığı, ya da karanlığın yeraltında bulunduğu vurgulanır. Var oluşu genellikle ışık aleminden düşüş olayına bağlanan maddi alem veya kozmos (özellikle yeryüzü ve gezegenler), bütün gnostik gruplarca karanlık aleminin bir parçası olarak nitelenir. Bazı dokümanlarda yeryüzünün maddi alemin merkezinde bulunduğu, bunun hava ve gezegensel alemin çevrelediği, ışık aleminin (Pleroma ve aeonlar) ise bunun üzerinde, en dışta yer aldığı belirtilir.⁴ Ayrıca gnostik metinlerde karanlık aleminin en aşağıda, maddi alemin bunun üst kısmında, ışık aleminin ise en yukarıda olduğu da kabul edilir.

1. Düşüş Motifi

Yukarıda belirttiğimiz gibi gnostik düşüncedeki düşüş teorisi, gnostisizmin kutsal tarih anlayışında ışıkla karanlığın aktif mücadele döneminin oluşumunu açıklayan ve dolayısıyla birçok gnostik bakış açısının temel taşı oluşturulan bir doktrindir. Gnostik mitolojide önemli bir yere sahip olan düşüş, temel olarak ışık aleminin dışına çıkmayı ifade eder. Mitolojik anlatım içerisinde bu düşüş ya da ışık aleminin dışına çıkma, günah veya hata nedeniyle atılma, ışık aleminden dışlanma ve belirli bir gayeyle kasıtlı olarak gönderilme şeklinde olabilir.

Gnostisizmde ışık aleminden düşüş motifiyle ilişkili olarak üç temel kategori göze çarpar. Bunlardan birincisi bazı ışık ruhları ya da varlıklarının hata ve günahları nedeniyle yüce tanrıdan ve bu alemden uzaklaştırılmaları veya atılmaları modeline dayalı düşüş anlayışıdır.

⁴ Rudolph, *Gnosis*, s.67.

İkincisi ışıkla karanlığın aktif mücadele döneminde, karanlığın bu ezeli savaşta alt edilebilmesi ve onun sinsi planlarının boşa çıkarılması için ruhun (insan ruhunun) süflî aleme gönderilmesi modelidir. Üçüncüsü ise çeşitli dönemlerde çeşitli amaçlarla bazı ilahi elçilerin karanlık alemine gönderilmeleri tasavvurudur.

Bazı nüans farklarıyla düşünüşle ilgili bu düşünce kalıplarının her üçüne de bütün gnostik geleneklerde rastlanır. Düşüş motifiyle ilgili yukarıda belirttiğimiz ilk model, bazı anlayışlara göre kötülüğün müşahhas hale gelmesini, bazılarına göre ise yapısı gereği durgun ve pasif konumda olan kötülüğün aktivite kazanmasını başlatan bir olay olarak algılanır. Sabülik ve Maniheizm gibi İran tipi düalizmin daha açık sergilendiği gnostik akımlara nazaran bazı Yahudi ve Hıristiyan gnostik akımları daha monist bir yaklaşım sergilerler ve başlangıçtan itibaren var olan yüce tanrının yanında karanlık veya kötülük prensibinin sonralığını vurgularlar.⁵ Ancak bununla birlikte --*Şem'in Açıklaması*'nda vurgulandığı gibi⁶- ışıkla karanlık birbirini tamamlayan ve birinin varlığı diğerine bağlı olan iki prensiptir.

Yahudi ve Hıristiyan gnostik düşüncesine göre düşünüşün startı, ezeli yüce tanrının kendini düşünmeye başlamasıyla verilir. Her şeyden önce var olan yüce tanrının "kendini düşünmesi" eylemi, onun düşüncesinin şahılaşmasına neden olur ve böylelikle yüce varlığın ilk tezahürü olan suret oluşmuş olur. Yüce varlığın bu ilk tezahürü hayat ve ışık prensiplerine sahip olma açısından yüce tanrıya benzer. Gnostik literatürde, oluşan bu surete çeşitli adlar verilir. Başta Valentinian ekolüne ait gnostik metinler olmak üzere birçok dokümanda buna -Yahudi "hikmet" anlayışı doğrultusunda- Sophia (hikmet), Pistis-Sophia (iman-hikmet) veya Achamoth (hikmet) adı verilir.⁷ Kilise babası Iraneaus'u izleyerek bazı modern araştırmacıların Barbelo-gnostikler adını verdiği gnostik gruba ait metinlerde ise yüce tanrının ilk tezahürü için, Sophia'nın bir başka ifadesi

⁵ "On the Origin of the World", s.172; "Apocryphon of John", F. Wisse (tr.), *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), s.107.

⁶ "Paraphrase of Shem", M. Roberge and F. Wisse (tr.), *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), s.342.

⁷ Bkn. Quispel, G., "The Original Doctrine of Valentinus", *Gnostic Studies I*, İstanbul (1974), s.32; Aynı yazar, "The Origins of the Gnostic Demiurge", *Gnostic Studies I*, İstanbul (1974), s.214; Rudolph, *Gnosis*, s.321. Ayrıca bkn. "On the Origin of the World", s.172; "The Hypostasis of the Archons", R.A. Bullard and B. Layton (tr.), *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), ss.167vd.

olan Barbelo ve Protennoia (Ennoia, Pronoia) isimleri kullanılır.⁸ Simonian gnostisizmde ise Sophia yerine Helen ismi kullanılır.⁹ Son olarak bazı metinlerde ise buna Ruh adı verilir.¹⁰ Yüce varlığın kendisini düşünmesi Sophia'nın oluşumuyla durmaz; düşünme eyleminin devam etmesi sonucunda diğer ışık varlıkları, aeonlar tezahür eder.

Tanrıdan tezahür eden bu ilk ilahi varlık (Sophia) -bütün gnostik geleneklere göre- dişi bir figürdür. Sophia, farkında olmadan kendisini oluşturan yüce varlığa karşı gitgide ilgisizleşmeye ve onu unutmaya başlar; zira bu dişi figür yalnızlıktan sıkılmakta ve kendisine bir eş aramaktadır. İşte onun bu hareketi, kendisinin gittikçe yüce tanrıdan ve ilahi alemden uzaklaşmasına ve ışık alemiyle karanlık alemi arasında bir ara alem oluşturmasına yol açar. Gnostik düşünceye göre, yüce tanrıyı veya ilahi öğretiyi unutma ve buna karşı ilgisizlik şeklinde de olsa hata ve günah, kişinin kirlenmesine ve ilahi alemden uzaklaşmasına yol açar. Kirlenen kişinin ise bu kirlilerden temizlenmeden ışık alemine dönmesi veya orada yer alması söz konusu olamaz. Bu nedenle kişinin, kurtuluş için gerekli şartları yerine getirene ve günahlarından temizlenene kadar ilahi alemin dışında kalması kaçınılmazdır. Dolayısıyla tanrının ilk tezahürü olan Sophia da hatası nedeniyle ilahi alemin dışına itilir.

Yalnızlıktan sıkılan Sophia'nın hatası onu, ezeli-ebedi ışık olan tanrının yerine gölgesel kaotik bir yapıya sahip olan karanlığa yönelmeye iter. Sophia ya da tanrının ilk tezahürünün karanlıkla ilişkisi gnostik dokümanlarda çeşitli şekillerde ele alınır. Bazı metinler onun bir eş bulabilmek umuduyla dipsiz kara sulardan ve sınırsız karanlıklardan ibaret olan aşağıdaki karanlık alemine baktığını ve bu hareketi sonucu

⁸ Bkn. "Trimorphic Protennoia", J.D. Turner (tr.), *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), s.513; "Apocryphon of John", s.107. Ayrıca bkn. Sanders, J.T., "Nag Hammadi, Odes of Solomon and NT Christological Hymns", J.E. Goehring et.al. (ed.), *Gnosticism and the Early Christian World*, Polebridge Press (1990), s.59; Robinson, G., "The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Fourth Gospel", J.E. Goehring et.al. (ed.), *Gnosticism and the Early Christian World*, s.39; Drijvers, H.J.W., "Quq and the Quqites. An Unknown Sect in Edessa in the Second Century A.D.", *Numen*, 14, 1967, ss.117vd.

⁹ Drijvers, H.J.W., "The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem", *NThT*, 22, 1968, s.346.

¹⁰ Bkn. "Paraphrase of Shem", s.342.

karanlıkta suretinin yansıdığını vurgularlar.¹¹ Öte yandan *Şem'in Açıklaması* gibi metinler ise, cehalet içerisinde bulunan ve kendinden daha yüce kimse bulunmadığını sanan karanlık aleminin kımıldamaya başladığını, onun kımıldayışı esnasında çıkardığı sesteki irkilen Ruh'un (Sophia'nın) ise aşağıdaki kara sularla kaplı olan bu aleme baktığını belirtir.¹² Dolayısıyla burada tanrının ilk tezahürü olan varlığın istemeyerek karanlıkla ilişki kurmuş olduğu ifade edilir.

Sophia'nın yüce tanrıdan uzaklaşması ve karanlıkla irtibat kurması, bazı metinlere göre sadece gölgesel bir varlığa sahip olan karanlığın şahılaşmasına, müşahhas hale gelmesine neden olur. Gnostik Valentinian ekolüne ait *Gerçeklik İncili* gibi gnostik dokümanlar ise sembolik bir anlatımla kötülüğün ve maddenin oluşumunu yüce tanrıdan uzaklaşmaya bağlarlar. *Gerçeklik İncili*'ne göre, yüce varlığı (Baba tanrısı) unutmak, cehalet ve bilmezlik, terör ve kaosa yol açmış ve bu terör ve kaos öyle büyümüştür ki bir sis tabakası haline gelmiştir. Bunun üzerine hata güçlenmiş ve maddenin var oluşu gerçekleşmiştir. Yine bu gnostik metne göre, yüce varlığın tekrar bilinmesiyle terör ve kaos yok olacaktır.¹³ Valentinian ekolüne ait bu metinde, sembolik anlatım içerisinde "unutma, cehalet ve bilmezliğin" Sophia'yı, "hatanın" ise demiurgu kastettiği açıktır. Görüldüğü gibi burada, karanlığın veya kötülüğün var olmasının, kişileşmesinin veya müşahhas hale gelmesinin yüce varlığı unutmadan ve ondan uzaklaşmadan kaynaklandığı vurgulanmaktadır. *Arkonların Tabiatı*'nda ise düşmüş varlık Sophia'nın kendisi için bir alem oluşturmak istediği ifade edilir ve bunun sonucunda gelişen olayların maddenin varlığını sağladığı belirtilir.

"Pistis diye adlandırılan Sophia, eşi olmaksızın bir iş oluşturmak istedi ve onun işi ilahi alemin bir sureti oldu. Öyle ki semavi ve aşağı alemler arasında bir perde vardır (var oldu). Ve perdenin altında bir gölge oluştu. Bu gölge madde haline geldi."¹⁴

Gnostik düşünceye göre Sophia, düşüşün ilk safhasını oluşturur.

¹¹ Bkn. "On the Origin of the World", s.173.

¹² "Paraphrase of Shem", s.342.

¹³ "The Gospel of Truth", H.W. Attridge and G.W. MacRae (tr.), *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), s.40.

¹⁴ "Hypostasis of the Archons", s.167.

Ancak onun düşüşü diğer aeonların düşüşüne örnek teşkil eder ve bir dizi ilahi varlık hataları sonucu ilahi alemden atılmış olur. Öte yandan bizzat Sophia'nın karanlığa bakmak suretiyle, ışığın dışındaki bu alemle temas kurması, daha başka sorunlara yol açar. Bu sorunların ilki ve en önemlisi Sophia'nın suretinin karanlıkta yansmasıyla -ileride ele alacağımız- demiurgun oluşumudur.

Işık ve karanlığın, ışık tanrısı ve karanlık tanrısının ezelden beri varlığını kabul eden ve bu iki prensibin yan yana varlığının zorunlu olduğunu vurgulayan Sâbiî gnostisizmde de hataları nedeniyle yüce tanrıdan uzaklaşan ve karanlıkla ilişki kuran düşmüş ışık varlıklarından bahsedilir. Bu düşmüş varlıkların başında Ruha gelir. Ruha, baştan sona Sâbiî literatüründe kötülen, hatta adeta kötülükle özdeşleştirilen bir varlıktır.¹⁵ Bununla birlikte Ruha'nın, Yahudi ve Hıristiyan gnostik akımlarına ait metinlerde yer alan Sophia'nın Sâbiîlikteki karşılığı olduğu açıktır.¹⁶ Nitekim bazı Sâbiî metinlerinde onun asıl vatanının ışık alemi olduğunu ve hatası nedeniyle ilahi alemden atıldığını ima eden ifadeler mevcuttur.¹⁷ Bundan başka Sophia ile Ruha'nın çeşitli karakteristik özellikleri de (her ikisinin de pasif konumda olan karanlık prensibini harekete geçiren olması ve yine her ikisinin de demiurgun - veya Sâbiîlikte olduğu gibi kötülük tanrısının- annesi olduğunun belirtilmesi gibi) bu iki figürün gnostik düşüncede birbirine özdeş olduğunu ortaya koymaktadır.

Sâbiîlikte Ruha'dan başka diğer düşmüş ışık varlıkları da söz konusudur. Sâbiî literatüründe İkinci Hayat, Üçüncü Hayat ve Dördüncü Hayat olarak da nitelenen Yuşamin, Abatur ve Ptahil, Ruha'nın dışında ilahi alemden düşüşün üç safhasını oluştururlar. Sâbiî literatüründe Ruha'nın düşüşünün zamanı ve şekliyle ilgili açık bir ifadeye rastlanılmazken diğer üç ışık varlığının düşüşü bu literatürde

¹⁵ Ruha konusunda bkn. Buckley, J.J., "A Rehabilitation of Spirit Ruha in Mandaean Religion", *History of Religions*, 22, 1982, ss.60-84.

¹⁶ Bkn. Buckley, J.J., *Female Fault and Fulfilment in Gnosticism*, University of North Carolina Press (1986), s.38; Quispel, G., "Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism. Some Reflections on the Writing Bronté", *Les Textes de Nag Hammadi*, J.-E. Menard (ed.), Leiden (1975), ss.102, 107.

¹⁷ "Ruha sesini yükseltti, ağladı ve şöyle dedi: 'Babacığım, babacığım! Neden beni yarattın? Tanrım, tanrım, Allah'ım! Neden beni uzaklaştırdın, kopardın ve yeryüzünün derinliklerine bıraktın?'" Drower, E.S., *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden (1959), s.74.

geniş şekilde ele alınır. Her şey ezelden beri birbirinden ayrı mekanlarda yaşayan ışık ve karanlık alemlerinden ışık alemine ait bazı varlıkların yüce tanrının iradesi dışında karanlığı merak etmeleriyle başlar. Bu varlıkların karanlığı merak edip onu öğrenme arzusuna kapılmaları ışık aleminden sırayla tecrit edilmelerine neden olur. Işık aleminden tecrit edilen varlıklar ise ilahi alem dışında kendilerine ait bir mekan oluştururlar. Öncelikle karanlığı merakından dolayı Yuşamin, ışık aleminden uzaklaşır ve ışık aleminin karanlıkla olan sınırlarında kendisine bir dünya (şkina) kurar. Sonra Yuşamin'in dünyasındaki varlıklar (muhtemelen Yuşamin'in tezahürleri) karanlığı merak eder ve ona bakarlar. Bunun üzerine Muhtemelen karanlık alemini oluşturan kara suyun etkisiyle onların sureti yansır ve bu yansıma bir başka düşmüş varlık şeklinde müşahhaslaşır. Bu düşmüş varlık Üçüncü Hayat ve Abatur isimleriyle de isimlendirilen Bhaq Ziva'dır.

“İkinci Hayat’ın oğulları kalktılar,
gittiler ve karanlık ülkesine indiler.

...
Onlar akarsuya geldiler.
Karanlık alemini gördüler ve (oraya) baktılar.
Bhaq Ziva, kendiliğinden parladı.”¹⁸

Sâbiî düşüncesine göre Abatur da ışık aleminin sınırlarında kendine ait bir dünya (şkina) kurar. Sâbiîlikte Abatur’un dünyası süfli alemle ışık aleminin arasındaki bir sınır olarak görülür ve maddi alemden ayrılarak ışık alemine doğru yükselen ruhların ışık aleminin sınırlarındaki bu dünyada Abatur’un terazisinde -günah ve sevapları yönünden- tartılacaklarına inanılır.¹⁹ Ancak o da karanlığa ilgiyi sürdürür ve kendi aleminin perdelerini aralayarak karanlık alemine bakar. Karanlığa bu son bakış onun suretinin kara sularda yansımaya neden olur ve bu suret bizzat karanlık aleminin içerisinde düşmüş bir varlık şeklinde şahıslar. Bu varlık Sâbiî gnostisizmindeki demiurg Ptahil ya da Dördüncü Hayattır.

Hemen hemen bütün gnostik sistemlerde yüce ışık tanrısının kendisini düşünmesiyle oluşan ilk tezahürünün ya da bir diğer ifadeyle tanrının düşüncesinin (aklının) kişileştirilmiş halinin dışı bir figür olarak

¹⁸ *Ginza der schatz oder das grosse Buch der Mandaer übersetzt und erklärt*, M. Lidzbarski (tr.), Göttingen (1925), s.97.

¹⁹ *Ginza*, ss.566-567.

Ancak onun düşüşü diğer aeonların düşüşüne örnek teşkil eder ve bir dizi ilahi varlık hataları sonucu ilahi alemden atılmış olur. Öte yandan bizzat Sophia'nın karanlığa bakmak suretiyle, ışığın dışındaki bu alemle temas kurması, daha başka sorunlara yol açar. Bu sorunların ilki ve en önemlisi Sophia'nın suretinin karanlıkta yansmasıyla -ileride ele alacağımız- demiurgun oluşumdur.

Işık ve karanlığın, ışık tanrısı ve karanlık tanrısının ezelden beri varlığını kabul eden ve bu iki prensibin yan yana varlığının zorunlu olduğunu vurgulayan Sâbiî gnostisizminde de hataları nedeniyle yüce tanrıdan uzaklaşan ve karanlıkla ilişki kuran düşmüş ışık varlıklarından bahsedilir. Bu düşmüş varlıkların başında Ruha gelir. Ruha, baştan sona Sâbiî literatüründe kötülen, hatta adeta kötülükle özdeşleştirilen bir varlıktır.¹⁵ Bununla birlikte Ruha'nın, Yahudi ve Hristiyan gnostik akımlarına ait metinlerde yer alan Sophia'nın Sâbiîlikteki karşılığı olduğu açıktır.¹⁶ Nitekim bazı Sâbiî metinlerinde onun asıl vatanının ışık alemi olduğunu ve hatası nedeniyle ilahi alemden atıldığını ima eden ifadeler mevcuttur.¹⁷ Bundan başka Sophia ile Ruha'nın çeşitli karakteristik özellikleri de (her ikisinin de pasif konumda olan karanlık prensibini harekete geçiren olması ve yine her ikisinin de demiurgun -veya Sâbiîlikte olduğu gibi kötülük tanrısının- annesi olduğunun belirtilmesi gibi) bu iki figürün gnostik düşüncede birbirine özdeş olduğunu ortaya koymaktadır.

Sâbiîlikte Ruha'dan başka diğer düşmüş ışık varlıkları da söz konusudur. Sâbiî literatüründe İkinci Hayat, Üçüncü Hayat ve Dördüncü Hayat olarak da nitelenen Yuşamin, Abatur ve Ptahil, Ruha'nın dışında ilahi alemden düşüşün üç safhasını oluştururlar. Sâbiî literatüründe Ruha'nın düşüşünün zamanı ve şekliyle ilgili açık bir ifadeye rastlanılmazken diğer üç ışık varlığının düşüşü bu literatürde

¹⁵ Ruha konusunda bkn. Buckley, J.J., "A Rehabilitation of Spirit Ruha in Mandaeen Religion", *History of Religions*, 22, 1982, ss.60-84.

¹⁶ Bkn. Buckley, J.J., *Female Fault and Fulfilment in Gnosticism*, University of North Carolina Press (1986), s.38; Quispel, G., "Jewish Gnosis and Mandaeen Gnosticism. Some Reflections on the Writing Brontë", *Les Textes de Nag Hammadi*, J.-E. Menard (ed.), Leiden (1975), ss.102, 107.

¹⁷ "Ruha sesini yükseltti, ağladı ve şöyle dedi: 'Babacığım, babacığım! Neden beni yarattın? Tanrım, tanrım, Allah'ım! Neden beni uzaklaştırdın, kopardın ve yeryüzünün derinliklerine bıraktın?'" Drower, E.S., *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, Leiden (1959), s.74.

geniş şekilde ele alınır. Her şey ezelden beri birbirinden ayrı mekanlarda yaşayan ışık ve karanlık alemlerinden ışık alemine ait bazı varlıkların yüce tanrının iradesi dışında karanlığı merak etmeleriyle başlar. Bu varlıkların karanlığı merak edip onu öğrenme arzusuna kapılmaları ışık aleminden sırayla tecrit edilmelerine neden olur. Işık aleminden tecrit edilen varlıklar ise ilahi alem dışında kendilerine ait bir mekan oluştururlar. Öncelikle karanlığı merakından dolayı Yuşamin, ışık aleminden uzaklaşır ve ışık aleminin karanlıkla olan sınırlarında kendisine bir dünya (şkina) kurar. Sonra Yuşamin'in dünyasındaki varlıklar (muhtemelen Yuşamin'in tezahürleri) karanlığı merak eder ve ona bakarlar. Bunun üzerine Muhtemelen karanlık alemini oluşturan kara suyun etkisiyle onların sureti yansır ve bu yansıma bir başka düşmüş varlık şeklinde müşahhaslaşır. Bu düşmüş varlık Üçüncü Hayat ve Abatur isimleriyle de isimlendirilen Bhaq Ziva'dır.

“İkinci Hayat’ın oğulları kalktılar,
gittiler ve karanlık ülkesine indiler.

...

Onlar akarsuya geldiler.
Karanlık alemini gördüler ve (oraya) baktılar.
Bhaq Ziva kendiliğinden parladı.”¹⁸

Sâbiî düşüncesine göre Abatur da ışık aleminin sınırlarında kendine ait bir dünya (şkina) kurar. Sâbîlikte Abatur’un dünyası süfli alemle ışık alemi arasındaki bir sınır olarak görülür ve maddi alemden ayrılarak ışık alemine doğru yükselen ruhların ışık aleminin sınırlarındaki bu dünyada Abatur’un terazisinde -günah ve sevapları yönünden- tartılacaklarına inanılır.¹⁹ Ancak o da karanlığa ilgiyi sürdürür ve kendi aleminin perdelerini aralayarak karanlık alemine bakar. Karanlığa bu son bakış onun suretinin kara sularda yansımaya neden olur ve bu suret bizzat karanlık alemi içerisinde düşmüş bir varlık şeklinde şahıslaşır. Bu varlık Sâbiî gnostisizmdeki demiurg Ptahil ya da Dördüncü Hayattır.

Hemen hemen bütün gnostik sistemlerde yüce ışık tanrısının kendisini düşünmesiyle oluşan ilk tezahürünün ya da bir diğer ifadeyle tanrının düşüncesinin (aklının) kişileştirilmiş halinin dışı bir figür olarak

¹⁸ *Ginza der schatz oder das grosse Buch der Mandaer übersetzt und erklart*, M. Lidzbarski (tr.), Göttingen (1925), s.97.

¹⁹ *Ginza*, ss.566-567.

düşünülmesi dikkat çekicidir. Örneğin Yahudi ve Hıristiyan gnostik ekollerince kabul edilen Sophia, Pistis-Sophia, Barbelo, Protennoia ve Helen, tanrının ilk tezahürü olan dişi birer figürdürler. Aynı şekilde Sâbiîlikte Yuşamin, Abatur ve Ptahil'den önce düşmüş varlık olarak kabul edilen Ruha, dişi bir figürdür. Yine Maniheizmde karanlığın ışık âlemine tecavüzde bulunması üzerine, karşı harekete geçen yüce tanrıdan ilk tezahür eden varlık, Yahudi-Hıristiyan gnostisizmindeki dişi figür Sophia'ya tekabül eden Hikmet'tir ve Hikmet'ten de Hayatın Anası adı verilen bir diğer dişi figür zuhur eder.²⁰ Son olarak Ephraem Syrus (306-373) ve Theodore bar Konai (8. yy sonu) gibi Hıristiyan heresiolog yazarların bahsettiği gnostik akım Quçilik de yüce tanrıdan önce Hayatın Anası'nın tezahür ettiğini ileri sürer.²¹

Maniheizmde olduğu gibi bazı istisnalar dışında, gnostiklere göre tanrının ilk tezahürü olan bu dişi figür tanrıdan uzaklaşmayı ve dolayısıyla düşüş olayını başlatandır. Burada gnostiklerin tanrıdan uzaklaşma, ilahi aleme ilgisizlik ve kötülükle irtibat kurma gibi olumsuz tavır ve davranışları ve bunlar neticesinde gerçekleşen düşüşü dişi bir figüre (dolayısıyla kadına) bağlamaları, gnostisizmin genelde kadına karşı sergilediği olumsuz yaklaşıma ışık tutar. Yeryüzünün de bir parçası olduğu maddi aleme kötü olarak gören gnostiklerin, kişiyi bu aleme bağlayan ve bu alemden kişinin varlığını devam ettirmesini sağlayan her şeye karşı olumsuz bir tutum sergilemeleri onların en dikkat çekici özelliklerinden birisidir.²² Bu açıdan kadın, gnostik akımların birçoğu tarafından hem cinsellik objesi olması hem de doğurganlığı yönünden maddi aleme bağlanmanın ve maddi alemden hayatı devam ettirmenin bir aracı olarak görülür ve dolayısıyla ona karşı olumsuz bir tavır takınılır. Bu nedenle -Maniheizmde olduğu gibi- çeşitli gnostik geleneklerde evlenmeye ve cinselliğe karşı bir yaptırım

²⁰ Bkn. Rudolph, *Gnosis*, s.336; Runciman, S., *The Medieval Manichee*, Cambridge (1955), s.13.

²¹ Bkn. Drijvers, H.J.W., "Quç and the Quçites", s.113.

²² Gnostiklerin maddi aleme karşı olumsuz tavırları çeşitli dönemlerde birçok kişinin dikkatini çekmiş, hatta düşüncelerinde zaman zaman gnostik yaklaşımlar sergileyen Plotinus gibi bazı düşünürler bile eserlerinde (Plotinus, *Ennead'lar*, II, 9) buna karşı polemiklere yer vermişlerdir. Bkn. Zandee, J., *The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, İstanbul (1961), ss.1-2. Krş. Plotinus, *The Enneads*, S. MacKenna (tr.), London (1961).

söz konusudur.²³ Yine Sâbîlikte olduğu gibi, bazı gnostik akımlar ilk kadın olan Havva'nın düşmüş dişi figürün suretinde yaratıldığını kabul ederler.²⁴ Ayrıca çeşitli gnostik metinlerde Havva, zaman zaman -Eski Ahit'teki geleneğe uygun tarzda- ilk insan olan Adem'i kandıran ve maddi alemin kötü yaratıcısı demiurgla cinsel birleşmeye giren bir figür olarak gösterilir.²⁵ Son olarak, *Arkonların Hakikati*'nda olduğu gibi, bazı gnostik dokümanlar kötülükle özdeşleştirilen kaos ve maddeyi dişi bir figür, bir anne şeklinde kişileştirirler.²⁶

Gnostik düşüncedeki bu düşünüş modeli, yani bazı ışık ruhları ya da varlıklarının hata ve günahları nedeniyle yüce tanrıdan ve bu alemde uzaklaştırılmaları veya atılmaları tasavvuru, maddi alemdeki varlığı bu düşünüşe bağlı olan insanın neden günaha bağımlı olduğu konusunu da bir ölçüde açıklamaktadır. Gnostik düşüncedeki ışık varlığının merak, arzu, ihtiras veya kendini beğenme gibi nedenlerle aşağı alemlere (kaos ve gölge alemine) yönelmek ve yüce tanrıdan uzaklaşmak suretiyle günah olayını başlatması, asli günah motifinin gnostik karşılığı olarak algılanabilir.²⁷ Bu noktada belki şöyle bir soru sorulabilir: Düşüş mü günahı doğurmuştur, yoksa günah mı düşünüşe neden olmuştur? Gnostikler açısından bu soruya vereceğimiz cevap kesinlikle günahın düşünüşe neden olduğu şeklinde olacaktır.

Gnostik mitolojide işlenen ikinci düşünüş modeli, ruhun (insan ruhunun) madde alemine gönderilmesi ya da atılması düşüncesine dayalıdır. Yukarıda ele aldığımız düşünüş modeli temel yapı itibarıyla ışığın (yüce tanrıdan zuhur eden ışık varlığının) karanlıkta yansımaları şeklindeyken, ruhun düşünüşü modelinde ışık varlıklarının bizzat

²³ Örneğin Maniheizmde kurtuluşa en yakın olanlar olarak değerlendirilen "seçkinlerin" diğer asketik kurallara uymaları yanı sıra, evlenmemeleri ve cinsellikten uzak durmaları da istenir. Bkn. Lieu, S.N.C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, Manchester University Press (1985), ss.19-20.

²⁴ Sâbîlere göre Havva, ilahi alemden düşmüş kötü bir dişi figür olan Ruha'nın suretinde yaratılmıştır. Bkn. Yamauchi, E.M., *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, Cambridge (1970), s.47.

²⁵ Bkn. "The Apocalypse of Adam", G.W. MacRae and D.M. Parrott (tr.), *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), s.280; "The Hypostasis of the Archons", ss.164-165.

²⁶ Bkn. "The Hypostasis of the Archons", s.163.

²⁷ Bkn. Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon Hill (1958), s.63.

kendilerinin karanlık alemine indirilmeleri veya atılmaları söz konusudur.

İnsanda tanrısal alemden kaynaklanan ilahi bir cevherin bulunduğu inancı, gnostisizmin insan anlayışının odak noktasını oluşturan bir fikirdir. Gnostiklere göre insan üç unsurdan oluşur: Beden, can (nefs) ve ruh. Bunlardan beden ve can bu aleme, yani süfli madde alemine aittir; zira beden, yüce tanrıdan kaynaklanan, onun tarafından yaratılan bir şey değil, kötü varlık demiurg tarafından karanlık alemine ait olan madde kullanılarak oluşturulan bir unsurdur. Can (veya nefis) ise yeryüzüne bağımlı olan beden maddi aleme yönelik hislerini, arzu ve isteklerini ifade etmektedir.²⁸ Öte yandan insanı oluşturan üçüncü unsur ruh ise ilahi alemden doğum ve ölüm çarkına sahip olan bu süfli aleme düşmüş bir cevherdir. Işık aleminden gönderilen bir başka ilahi varlık tarafından asli tabiatının kendisine öğretilmesi yoluyla uyarılması ve böylelikle nihai kurtuluşun sağlanması, gnostik soteriolojinin temel çerçevesini oluşturmaktadır.

Gnostik düşünceye göre ruh, ait olduğu yüce tanrısal alemin karakteristik özelliklerine sahip olan bir varlıktır. Diğer ilahi varlıklar gibi o da hayat ve ışık prensiplerine sahiptir. Nitekim o, sahip olduğu bu özellikleriyle, bedeni kötü varlıklarca şekillendirilen ilk insan Adem'i hareketsizlikten, durgunluktan ve ölümlükten kurtaran unsur olmuştur. Gnostik mitolojide, yüce tanrının etrafında yer alan alemlerin (aeonların) tanrıdan tezahür ettikleri düşünüldüğüne göre ışık aleminin bir unsuru olan ruhun da köken itibarıyla yüce tanrıdan zuhur etmiş olduğu söylenebilir.

Bazı gnostik metinlerde ruh, tıpkı düşüş olayının başlatıcısı Sophia gibi dışı bir varlık olarak görülür. Örneğin Nag Hammadi Metinleri'nden *Ruh Üzerine Açıklama*'da süfli madde alemine düşmesi öncesi onun ışık aleminde yaşayan tertemiz bir bakire olduğu ve çift cinsiyet taşıdığı vurgulanır:

“Eskinin bilge insanları ruha bir dışı ismi verdiler. Gerçekte, tabiatı açısından da o dışıdır. Hatta o rahme sahiptir. Baba ile olduğu sürece bakireydi ve

²⁸ Bk. Jonas, *The Gnostic Religion*, s.44.

çift cinsiyetliydi.”²⁹

Maniheist literatürde de ruhun dışı bir figür olduğu belirtilir ve onun ilahi aleme ait ölümsüzlük, bilgelik ve hayat taşıyıcılık özelliklerine sahip olduğu kendi dilinden şöyle ifade edilir:

“Ben ışık gücüydim, fakat şimdi şeytanların elbisesini giyiyorum. Ben yüce tanrıya ait olan bir kızdım; bugün yeryüzünün figürleri ve cinsleriyle kuşatıldım. Doğuşta hayat taşıyan bilgeydim; asla hayat taşımayan vahşilerce nasıl kuşatıldım? Başlangıcımдан beri ilahi olan ölümsüzdüm...”³⁰

Gnostik mitolojiye göre ruh, ışık güçleriyle karanlık güçleri arasındaki aktif mücadele döneminin bir aşamasında yeryüzüne indirilir. Ruhun maddi aleme indiriliş olayı konusunda farklı yaklaşımlara rastlanır. Örneğin Sabii geleneği de dahil bazı gnostik akımlar, madde aleminde beden yaratılması sonrası karanlık güçlerinin kötü planlarını boşa çıkarmak amacıyla, ruhun yüce tanrı tarafından ilahi alemde bedene gönderildiğine inanırlar. Buna göre bir diğer düşmüş varlık olan demiurg, kendisindeki hayat unsurlarını kullanarak kaos ve durgunluk halindeki karanlık alemine şekil verir ve böylelikle yeryüzünü ve içindeki maddi varlıkları yaratır. Yeryüzünün ve maddi varlıkların yaratılması karanlık (kötülük) açısından ışığa karşı kazanılan bir zafer olarak algılanır. Daha sonra demiurg ve diğer kötü varlıklar tarafından yeryüzüne hakim olacak bir varlık oluşturulmak istenir ve bu amaçla kötülük aleminin malzemeleri kullanılarak insanın bedeni yaratılır. Ancak yaratılan beden, kötü tabiatı gereği hareketsiz ve durgundur. Onu hareket ettirmek gayesiyle çabalayan demiurg ve diğer kötü güçlerin tüm çabaları başarısızlıkla sonuçlanır. Nihayet yüce tanrı olaya müdahale eder, süfli güçlerin algılamasının dışında, ruhu ilahi alemde yeryüzüne indirir ve beden içine yerleştirir.³¹ Nag Hammadi Literatürü’ne ait çeşitli metinlerde de Sâbiilerin bu tasavvuruna benzer

²⁹ “The Exegesis on the Soul” W.C. Robinson and M. Scopello (tr.), *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), s.192.

³⁰ Giversen, S., “The Inedited Chester Beatty Mani Codex”. L. Cirillo (ed), *Codex Manichaicus Coloniensis*, (1986), ss.376-377.

³¹ Sâbilikte ve diğer çeşitli gnostik geleneklerdeki bu antropogoni tasavvuru için bkın. Gündüz, Ş., *Sâbiiler Son Gnostikler*. Ankara (1995), ss.91-96; Rudolph, *Gnosis*, ss.94vd.

yaklaşımlar söz konusudur. Dünyanın Menşei Üzerine’de, insanın bedenini yaratan demiurg ve diğer kötü güçler onu canlandırmayı başaramazlar ve Adem tam kırk gün yerde hareketsizce kalır. Sonunda ilahi alemde Sophia Zoe (Hikmet Hayat) Adem’in bedenine üfleme suretiyle ona gerekli olan ruhu bedene yerleştirir. Aynı şekilde Arkonların Tabiatı’nda da Adem’in bedenini yaratan ve bedene can (nefs) yerleştiren demiurg ve çocukları, yarattıkları insanı hareket ettiremezler. Yerde günlerce hareketsiz kalan bedene Ademiler ülkesinden (ışık aleminden) ruhun gönderilmesiyle Adem canlanır ve ayağa kalkar.³²

Diğer taraftan Maniheizm, ilahi güçlerin, iradeleri dışında ilahi alemde kötülük alemine düştüğünü kabul etmez ve süfli alemde bulunan ışık unsurlarının karanlık güçler tarafından ışık alemine karşı yapılan saldırıda tutsak olarak karanlığın eline geçtiğini belirtir. Bu ilk hadiseden sonra yüce tanrı tutsak olan ışık unsurlarını kurtarmak amacıyla karanlık alemine karşı bir dizi operasyon düzenler. Bu karşı ataklar sürekli karanlık güçlerinin aleyhine bir gelişme gösterir. Nihayet, elindeki kozlarını birer birer kaybeden karanlık son bir çabayla çeşitli kötü güçlerce yutulmuş olan ışık unsurlarını dişi ve erkek iki ifritte toplar. Bunların birleşmesinden doğan ilk insanın maddi yönünü oluşturan beden kötülük alemine ruhsal varlığı ise ışık alemine aittir.³³

Gnostisizme göre süfli madde alemine indirilen ve beden içerisine konulan ruh, bu durumdan hiç de memnun değildir. Zira o, tamamen yabancı olduğu bu kötülük aleminde temizliğini kaybetmiş, beden ve nefis tarafından çepeçevre kuşatılarak kirletilmiş, kendi alemine ve asli yapısına yabancı olmaya zorlanmıştır. Ruhtan bahseden hemen hemen bütün gnostik dokümanlarda ruhun bu dramatik durumu çarpıcı ifadelerle tasvir edilir. *Ruh Üzerine Açıklama*’da konuyla ilgili şu ifadeler yer alır:

“O (ruh), bir bedene düştüğünde ve bu (maddi) hayata geldiğinde, o zaman birçok haydudun eline düştü. Ve kötü niyetli yaratıklar onu birinden diğerine sevk ettiler. ... Kısaca onlar, onu kirlettiler ve onun bekaretini (bozdular).”³⁴

³² Bkn. “On the Origin of the World”, s.182; “The Hypostasis of the Archons”, s.176.

³³ Bkn. Lieu, *Manichaeism*, ss.14-16.

³⁴ “The Exegesis on the Soul”, s.192.

Aynı şekilde Sâbiî ve Maniheist kutsal metinlerinde de ruhun beden içerisindeki durumu benzer ifadelerle anlatılır:

“Kardeşlerim! Bana, ‘dön, gövdene gir; dön, gövdene (şu anda) olduğun yer olan cesedin bedenine gir’ demeyin. Bedenim, gemileri soyan ve yutan yırtıcı bir denizdir. O, yedi başlı bir habis, bir ejderhadır. Onun yedi başı vardır. Onun ne anlayışı ne de kalbi vardır.”³⁵

“Ben burada ölümün günahkarlığına gömüldüm. ... Onlar bana arkonların (kötü yöneticilerin) zehrini içmemi söylediler.”³⁶

“Tıpkı bakır içerisindeki gümüş gibi, -tamamen aynı şekilde- ruh, kemik ve et, deri ve kan, nefes ... ve pislik olan cesedin maddi yapısı ve kabalığı içerisinde, (cesedin) nefes bağıyla bağlanmıştır.”³⁷

Gnostisizme göre yeryüzüne ve bedene indirilmiş (atılmış) olmaktan memnun olmayan ruh, ağlayıp haykırmakta, yüce tanrıya yalvarmakta ve hapisane hayatı yaşadığı bu kötü alemden kurtarılmayı istemektedir.³⁸ Ancak, karanlık ve kötülükle yapılan mücadelede ruhun maddi aleme ve bedene indirilmesi ve bir bakıma beden içerisinde zorunlu bir ikamete tabi tutulması kaçınılmazdır. Zira bu, kötülüğün dizginlenmesi ve ona son darbenin vurulması açısından zaruri olan bir durumdur. Bir başka ifadeyle, -Maniheizmde vurgulandığı gibi- ruhun karanlık alemine indirilmesi ve kötü güçlere tutsak olarak verilmesi, kötülüğe vurulacak nihai darbe için önceden planlanmış ilahi bir takdirdir. Maniheist bir metinde bu durumun, vahşi aslanı yakalamak ve sürüsünü ondan kurtarmak için çobanın, ona tuzak kurup kuzulardan birini yem olarak vermesine ve aslanı yakalayıp bertaraf ettikten sonra

³⁵ *Ginza*, ss.519-520.

³⁶ Giversen. “The Inedited Chester Beatty Codex”, s.377.

³⁷ Asmussen, J.P.. *Manichaean Literature*. New York (1975), s.8.

³⁸ Örneğin Sâbiî kutsal kitabı *Ginza*’da geçen bir ifadede ruh ışık alemine doğru şöyle feryat eder:

“Aranızda ben ne günah işledim?

Ben aranızda ne günah işledim ki

siz beni aldattınız ve aranızdan uzaklaştırdınız?

Siz beni yaşadığım mekandan tutsak olarak aldınız.

beni kandırdınız ve babalarımın evinden beni uzaklaştırdınız.” *Ginza*, s.506.

da yaralı kuzuyu iyileştirmesine benzediği ifade edilir.³⁹ Aynı şekilde diğer çeşitli metinlerde, durumundan hiç de memnun olmayan ruha hitaben bunun bir kader, ilahi bir takdir olduğu şöyle vurgulanır:

“Ey ruh! Sen bu ülkeye (maddi aleme) düşmanları yakalamak ve onları tutmak için geldin.”⁴⁰

“Ey ruh! Yüksel, ilerle, cesede gir. ... Asi yılan, asi, kanun tanımayan yılan senin tarafından zincire vurulacak. Kötü varlık, olduğu yerde katledilecek. Gücüne kimsenin güç yetiremediği Karanlık Kralı senin tarafından bağlanacak.”⁴¹

Öte yandan bazı gnostik metinlerde ise beden içerisine konulan (ya da atılan) ruhun, kendisinin karanlık alemine gönderilişiyle ilgili ilahi iradenin farkında olduğu ve görevinin bilinciyle hareket ettiği vurgulanır. Örneğin, *Dünyanın Menşei Üzerine*'de, ışık gücü Sophia Zoe'nin üflemesiyle beden içerisine konulan ruha, durumdan hiç de memnun olmayan demiurg sorar: “Sen kimsin ve buraya nereden geldin?” Buna o şöyle cevap verir: “Ben, sizin işlerinizin yıkımı için, insanın gücünden (ışık aleminden, Ademîler ülkesinden) geldim.”⁴²

Gnostik mitolojide yeryüzüne ve bedene düşüşü anlatılan ruh, bireysel ruhlar için bir prototiptir. Bir başka açıdan, ilk insan Adem'le ilişkili olan ruh, bütün bireysel ruhları sembolize eden evrensel bir ruhtur. Aynı şekilde Adem'in bedeni ise bütün bireysel bedenlerin evrensel bir prototipidir.

Gnostisizmde kötülüğe karşı kurulan planın başarısı, ruhun beden ve nefse karşı vereceği mücadeleye bağlıdır. Düşmüş varlık olan ruhun mücadeleyi kazanarak, yeryüzü ve beden hapisanesinden kurtulup kendi anavatanına, ilahi ışık alemine tekrar yükselebilmesi için gerekli şartları yerine getirmesi zorunludur. Ruhun uyması gereken bu şartlar konusunda gnostik gelenekler arasında çeşitli farklılıklar mevcut olmakla birlikte, aşağıda sıralayacağımız hususlar hemen hemen bütün gnostik ekollerce kabul edilir.

³⁹ Lieu, *Manichaeism*, s.12.

⁴⁰ Giversen, “The Inedited Chester Beatty Codex”, s.377.

⁴¹ *Ginza*, s.507.

⁴² “On the Origin of the World”, s.182.

i. Ruhun kendisini bilmesi, ait olduğu asıl alemin ve şu an içinde bulunduğu hapishanenin farkında olması.

ii. İlahi aleme yönelmesi, kurtuluş için yalvarıp yakarması, bir çağrıda bulunması.

iii. Doğru inanca sahip olmak ve ritüelleri yerine getirmek suretiyle kurtuluş için gerekli olan altyapıyı hazırlama.

iv. Işık aleminden davetle gelen ilahi elçinin ve onun sözcülerinin davetine olumlu cevap verme ve onlar tarafından ışık aleminden getirilen gnosisi (hikmet veya marifeti) kavrama.⁴³

Gnostik mitolojide yer alan üçüncü tür düşünüş modeli, çeşitli devirlerde çeşitli amaçlarla karanlık alemine gönderilen ilahi elçilerle ilişkilidir. Başta çeşitli Ortadoğu dinleri olmak üzere birçok dinsel gelenekte tanrılar veya kahramanlar gibi çeşitli üstün güçlerin, ölüler ülkesi ve ıstırap ve çile mekanı olarak nitelenen karanlık yeraltı alemine yaptıkları seyahatlerden bahsedilir. Eski Mezopotamya dinindeki İştardumuzi ve Şintoizmdeki İzanagi-İzanami kültürleri bununla ilgili çarpıcı örneklerdir. Karanlık yeraltı veya ölüler alemine inişle ilgili bu motiflerde, ölen ve karanlık alemine giden (ya da götürülen) eşini arayıp bulmak ve onu oradan kurtarmak için ölüler alemine inen ve orada kötü güçlerle savaşım mücadele eden tanrısal güçler ve kahramanlar aktif rol oynarlar. Aynı şekilde birçok gnostik mitolojide de bazı ışık ruhları veya elçilerin yüce tanrı tarafından, (1) karanlık alemine keşif ziyaretinde bulunmak, (2) karanlık güçlerinin saldırılarını bertaraf etmek ve (3) düşmüş varlığın ya da ruhun yardımına koşmak, onu uyarmak ve kurtuluş yoluna sokmak amacıyla süfli aleme gönderilmeleri tasavvuru işlenir. Bu şekilde özel bir görevle karanlık alemine gönderilen bu ışık varlıklarının durumu da bir çeşit karanlığa düşünüş veya atılış olarak değerlendirilebilir.

Işık tanrısıyla birlikte karanlık tanrısının da ezeli varlığını kabul eden Sâbiî inancına göre maddi alemin ve insanın yaratılması öncesi dönemde yüce ışık tanrısı, ışık elçisi Manda d Hiia'yı özel bir görevle karanlık alemine gönderir. Karanlığın süfli tabiatının farkında olan yüce tanrı, bununla karanlık tanrısının ışık alemine karşı kurduğu kötü planları öğrenmek ve bunu önlemek istemektedir. Mitolojiye göre,

⁴³ Bkn. Jonas, *The Gnostic Religion*, ss.65vd, 74-91. Ayrıca bkn. "The Exegesis on the Soul", ss.192vd.

Manda d Hiia yanına bir takım gizli silahlarını da alarak karanlık alemine iner ve bu alemde kötü güçlere karşı mücadele eder. Zaman zaman Sâbîlikteki bir başka ışık varlığı olan Hibil Ziva'yla da özdeşleştirilen Manda d Hiia, yanındaki kutsal gizli silahları ve daha da önemlisi sahip olduğu gizli bilgi (kuşta, manda veya gnosis) sayesinde her seferinde kötü güçleri alt eder. Bu arada zaman zaman kötülük aleminde kirlenip çile de çeker. *Ginza*'da uzun uzadıya anlatılan bu mücadele sonunda o, kötülük aleminin lideri olan büyük canavar Ur'u (karanlık tanrısını) yener, yakalar ve zincire vurur. Daha sonra o yanındaki silahları ve sahip olduğu kutsal bilgi sayesinde görevini tamamlamış olarak kötülük aleminden ayrılır ve tekrar ışık alemine yükselir.⁴⁴

Maniheizmde ve Quqi mitolojisinde ise mütecaviz karanlık güçlerinin saldırılarını bertaraf etmek amacıyla çeşitli ışık varlıklarının karanlık alemine inişleri söz konusudur. Maniheizmde ışık alemi sınırlarına gelen karanlık güçlerinin ışık alemine karşı başlattıkları saldırıları geri püskürtmek amacıyla yüce tanrıdan bir dizi ışık varlığı tezahür eder. Ondan ilk neşet eden ilahi varlık hikmettir (Sophia); hikmetten ise Hayatın Anası zuhur eder. Nihayet Hayatın Anasından ilahi ilk insan olan Urmensch ya da Ohrmazd tezahür eder. Urmensch karanlığa karşı yapılacak aktif mücadelede süfli aleme gönderilecek olan ilk ilahi varlıktır.⁴⁵ Urmensch yanına ateş, rüzgar, su, ışık ve havadan oluşan beş silahını da alarak karanlık alemine iner. Bu ilk sıcak çarpışma karanlığın lehine sonuçlanır ve Urmensch silahlarıyla birlikte esir alınır. Bundan sonra gelişen tüm olaylar Urmensch ve beş silahının karanlığın elinden kurtarılması amacına yöneliktir.⁴⁶ Theodor bar Konai tarafından anlatılan Quqi mitolojisine göre ise İyilik güçleri kötülük güçleriyle (kötülüğün sembolü olan dikit şeklindeki suretle) birçok savaş yaparlar. Öncelikle yüce tanrıdan tezahür eden Hayatın Anası, kötülüğe karşı savaşmak üzere yanındaki yedi bakireden oluşan ışık güçleriyle birlikte karanlık alemine iner. Karanlığın sembolü olan dikite her yaklaşmasında dikit Hayatın Anasına doğru yükselir ve üfler. Bu

⁴⁴ Bkn. *Ginza*, ss.79-94.

⁴⁵ Gardner, I., "The Eschatology of Manichaeism as a Coherent Doctrine". *JRH*, 17, 1993, s.259; Henrichs, A., "The Timing of Supernatural Events in the Cologne Mani Codex". *Codex Manichaeismus Coloniensis*, L. Cirillo and A. Roselli (ed.), 1986, s.192.

⁴⁶ Lieu, *Manichaeism*, s.12.

üfleme sonucu onun nefesi Hayatın Anasının rahmine tesir eder ve böylelikle o yedi gün süresince kirlenmiş olarak kalır. Kirlerden temizlenmek amacıyla Hayatın Anası her gün yanındaki bakirelerden birini karanlığın büyük çukuruna atar. Nihayet sonunda ışık ruhları olan yedi bakire karanlık tarafından yutulmuş olur. Maniheizmde olduğu gibi Quçî mitolojisinde de bundan sonraki olaylar karanlık güçlerince esir alınan yedi bakirenin ışık güçlerince kurtarılması gayesini taşır.⁴⁷

Düşmüş varlığın veya ışık ruhunun yardımına koşmak ve ona ilahi mesajı ileterek onun kurtuluş yoluna girmesini sağlamak amacıyla çeşitli ışık varlıklarının karanlık alemine gönderilmeleri düşüncesi eksiksiz bütün gnostik geleneklerde mevcut olan önemli bir husustur. Sâbiî düşüncesine göre yüce ışık tanrısı tarafından, Adem'in bedenine atılan ruhu eğitmek ve ona ilahi bilgiyi öğretmek üzere, "yüce varlığın bu dünyaya gönderdiği ışık elçisi", "kendisinde sahtelik bulunmayan doğru kişi", "yüce hayatın hazinesi", "ışık dünyalarının aydınlatıcısı", "ruhların çobanı" ve "Nasuraların kralı" gibi isimlerle isimlendirilen ışık elçisi Manda d Hîia (hayatın bilgisi) karanlık alemine gönderilir.⁴⁸ Yanında karanlığa karşı kullanabileceği kutsal silahlar da taşıyan ışık elçisi, Adem'in süfli bedenine atılan ruhu, ona kim olduğunu ve şu an içinde bulunduğu alemin neresi olduğu konusunda bilgi vermekle eğitir, kurtuluş için gerekli olan doğru inanç (kuşta) ve ritüelleri öğretir ve nihayet sonunda kurtuluşun en önemli aracı olan kutsal bilgiyi (manda) ona verir. Manda d Hîia'nın ilk insan Adem'i (Adem'in ışık unsuru olan ruhsal varlığını) kurtarması bütün bireysel ruhlar için bir prototiptir. Sâbiî kutsal literatürü arasında yer alan *Draşia d Yahya*'da yer alan bir ifadede ışık elçisi kendi dilinden şöyle anlatılır:

"Tarafımdan eğitilen ve aydınlatılan herkes
ışık ülkesine bakar ve oraya yükselir.
Tarafımdan eğitilmeyen ve aydınlatılmayan herkes ise
ışktan kesilir ve büyük Suf Denizine (cehenneme)
düşer."⁴⁹

Öte yandan Sâbiî inancına göre diğer birçok ışık ruhu, çeşitli dönemlerde yeryüzü ve beden içinde tutsak olan ruhları eğitmek, korumak ve onlara yol göstermek üzere karanlık alemine inmişlerdir.

⁴⁷ Bkn. Drijvers, "Quç and the Quçites", ss.113-114.

⁴⁸ Bkn. Gündüz, *Sâbiiler. Son Gnostikler*, ss.109-110.

⁴⁹ Lidzbarski, M.(tr.), *Das Johannesbuch der Mandaer*. Giessen (1915), ss.204-205.

Örneğin, mitolojik figürler Hibil, Şitil ve Anuş çeşitli dünya devirlerinde gnostikleri koruyup gözetmek üzere karanlık alemine gönderilmişlerdir.⁵⁰ Yine Sâbiilerce “doğruluğun peygamberi” ve “yüce elçi” gibi isimlerle isimlendirilen Yahya’nın (Yahya Yuhana) inananları eğitmek ve gözetmek için ilahi alemde yeryüzüne gönderildiği kabul edilir.⁵¹

Kilise babası Irenaeus’un verdiği bilgilere göre Valentinian ekolüne mensup gnostikler, ihtiras ve günahı nedeniyle düşüş olayını yaşayan Sophia’nın daha sonra yaptığından pişman olduğuna ve ışık aleminden gelen ilahi elçi tarafından uyarıldığına inanırlar.⁵²

Nag Hammadi Literatürü içerisinde yer alan gnostik dokümanlarda da düşmüş ışık varlıklarının kurtuluş çağrılarına cevaben çeşitli ışık elçilerinin ilahi alemde maddi aleme indirilmeleri düşüncesi işlenir. *Arkonların Tabiatı*’nda, maddi alemde arkonların (karanlık yöneticilerinin) tacizleriyle yüz yüze kalan ışık ruhu Norea’nın imdadına ışık aleminden gönderilen yüce elçi Eleleth yetişir. Eleleth, ona gerçek durumunu öğretir ve sonraki devirlerde gnostiklerin yeryüzündeki durumuna ilişkin bilgiler verir.⁵³ Yine bu metne göre dişi ilahi varlık Zoe’nin sesinden tezahür eden yüce melek vasıtasıyla düşmüş ruh Sabaoth, hakikati kavrar, maddeyi ve demiurgu reddederek tövbe eder ve ışık alemine yönelir.⁵⁴ *Ruh Üzerine Açıklama*’da maddi alemde karanlık güçleri tarafından kirletilen ruh (ki bu dişi bir varlık olarak düşünülür) kurtuluş için yüce tanrıya yakarır ışık alemine yöneldiğinde ışık tanrısı ona bir eş (ışık aleminden bir güvey) gönderir.⁵⁵ *Adem’in Vahyi*’nde Adem’e hakikat bilgisini ve ileri devirlerde gnostiklerin

⁵⁰ Bkn. Buckley, J.J., “The Mandaean Şitil as an Example of ‘The Image Above and Below’”, *Numen*, 26, 1979, ss.185vd.

⁵¹ Sâbiilerce Yahya’nın tohumunun ilahi alemde Ürdün nehrine atıldığına ve bu tohumun buradan su içmeye gelen Enişbai’nin (Yahya’nın annesi) rahmine geçerek onun hamile kalmasına neden olduğuna inanılır. Bkn. Gündüz, *Sabiiler. Son Gnostikler*, s.114.

⁵² Quispel, “The Original Doctrine of Valentinus”, ss.33-34.

⁵³ Bkn. “The Hypostasis of the Archons”, ss.166vd. Ayrıca bkn. King, K.L., “Ridicule and Rape. Rule and Rebellion: The Hypostasis of the Archons”, *Gnosticism and the Early Christian World*, J.E. Goehring, et.al. (ed.), ss.15-17.

⁵⁴ “The Hypostasis of the Archons”, s.168.

⁵⁵ “Sonra Babanın (yüce tanrının) isteğine göre güvey, hazırlanan zifaf odasında ona (düşmüş ruha) indi.” “The Exegesis on the Soul”, s.195.

(Setianların) durumunu bildirmek üzere üç ilahi elçi gelir.⁵⁶ Son olarak *Mısırlılar İncili*'nde ise ışık ruhlarını, gnostikleri koruyup gözetmek üzere Şit'in kurtarıcı olarak gönderildiği vurgulanır.⁵⁷ Bundan başka İsa, Zostrianos (Zerdüş), Derdekeas ve semavi Havva gibi figürler de çeşitli Nag Hammadi metinlerinde karanlık alemindeki tutsak ruhlara kurtuluş yolunu öğretmek üzere gönderilen ilahi güçler olarak zikredilirler.⁵⁸

Maniheizme göre ise karanlıkla yaptığı savaşta tutsak düşen ilk insanı (Urmensch) kurtarmak üzere yüce tanrının bir diğer tezahürü olan Hayat Ruhü karanlık alemine gönderilir. Bir davetle (kutsal bilgi) kendisine gelen Hayat Ruhü'na, Urmensch olumlu karşılık verir ve böylelikle kurtulur.⁵⁹ Öte yandan ışık tanrısı, karanlık aleminde tutsak olarak kalan diğer ışık ruhlarını da kurtarmak üzere bir dizi operasyon yapar. Hayat Ruhü'ndan başka Üçüncü Elçi ve Muhteşem İsa da bu kurtarma operasyonunda sırayla süfli aleme gönderilirler. Hayat Ruhü ve Üçüncü Elçi, -ileride göreceğimiz gibi- kozmosun yaratılması işini de üstlenirler; Muhteşem İsa ise yaratılan insan Adem'i uyarmak ve eğitmek üzere gelir. Ayrıca, bireysel olarak kurtarılacak ruhları uyarmak üzere ışık-zihni (Manuhmed) görevlendirilir. Son olarak Maniheizm, Buddha, Zerdüş, İsa ve Mani'nin kendisi gibi birçok tarihsel şahsiyetin de tutsak ruhları aydınlatmakla görevli olan ilahi elçiler olduğunu vurgular.⁶⁰

Düşüş motifi konusunda Maniheizme paralel bir düşünceye sahip olan Quçi geleneğinde ise, karanlık alemine düşerek (atılarak) orada tutsak edilen yedi ışık varlığını (bakireyi) kurtarmak için yedi ilahi elçi görevlendirilir. Yukarıda söz ettiğimiz *Ruh Üzerine Açıklama*'da olduğu gibi, Quçi mitolojisinde de bu ilahi elçiler, süfli maddi alemin çeşitli şehirlerinde (Harran, Hatra ve Mabbug gibi) tutsak olan bakirelerin nişanlıları olarak görülürler. İsa'nın bu yedi ışık elçisinden birisi olduğuna ve inişinde kendi nişanlısını kurtardığına inanılır.⁶¹

⁵⁶ Bkn. "The Apocalypse of Adam", s.279.

⁵⁷ Bkn. "The Gospel of the Egyptians". A. Böhlig and F. Wisse (tr.). *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), s.216.

⁵⁸ Bkn. Rudolph, *Gnosis*, ss.131-132.

⁵⁹ "Çağrı (davet)" ve "cevap". gnostik kurtuluş öğretisinde oldukça önemli olan bir motiftir. Bkn. Jonas. *The Gnostic Religion*, ss.74vd, 86vd.

⁶⁰ Bkn. Lieu. *Manichaeism*, ss.13-18; Rudolph, *Gnosis*, ss.336-339.

⁶¹ Drijvers, "Quç and the Quçites", s.114.

Nag Hammadi Metinlerinden *Dünyanın Menşei Üzerine*'de, kendisinin yegane tanrı olduğunu ilan eden ve kendisinden başka bir güç varsa ortaya çıkıp kendisini ifşa etmesi konusunda yüce tanrıya adeta meydan okuyan demiurg Yaldabaoth'un bu davranışına mukabil, ışık aleminden bir nur içinde Işık-Adem maddi aleme gönderilir. Işık-Adem, yeryüzünde iki gün kalır ve sonradan tekrar ışık alemine yükselir. Ancak inmiş olduğu süfli alemde kirlenmiş olduğundan ışık alemine dönemez. Bunun üzerine o, Ogdoad'la (ışık alemiyle) kaos alemi arasında kendisine bir dünya kurarak buraya yerleşir.⁶²

2. Demiurg Düşüncesi

Bütün gnostik geleneklerde ilahî alemden düşüşün ve karanlık alemiyle yapılan aktif mücadele döneminin en önemli safhasını yaratıcı tanrı demiurgun sahneye çıkması oluşturur. Kelime anlamı itibarıyla Yunanca'da "halk için çalışan, zanaatçı" anlamlarına gelen *demiourgos* terimi, eski Yunan'da bazı yerlerde yalnızca rahiplik ve yüksek görevler üstlenen ayrıcalıklı kişilere verilen bir unvan olarak kullanılırdı.⁶³ Bu terimin "yaratıcı tanrı" anlamına ilk kez kullanımını Plato'da görmekteyiz. Plato (Eflatun), *Timaios*'ta evreni yaratan tanrı için demiurg terimini kullanır ve onu bilmenin zorluğundan, bildikten sonra da onu herkese anlatmanın güçlüğünden bahseder. Ayrıca yaratıcının iyi olduğunu ve yaratma işinde iyi bir modeli örnek aldığı vurgular.⁶⁴ Yaratıcı tanrı için demiurg teriminin kullanılması sonraki dönemlerdeki Eflatuncular tarafından da sürdürüldü. Orta Eflatunculuğun (Middle Platonism) bir temsilcisi olan Numerius, ilk tanrının aktif olmadığını, ancak onun yaratıcı tanrı demiurgun babası olduğunu savundu. O, dünyanın yaratıcısı olan tanrının Plato'nun demiurguyla özdeş olduğunu ifade etti.⁶⁵ Aynı şekilde Yeni Eflatunculuğun temsilcisi olan Plotinus da demiurgun yaratıcı tanrı olduğunu belirtir ve onun önce evrensel ruh olarak da ifade edilen duyular alemini, daha sonra da bireysel ruhları yarattığını savunur.⁶⁶

Eflatun ve takipçilerince yaratıcı tanrı için kullanılan demiurg

⁶² Bkn. "On the Origin of the World", ss.177-180.

⁶³ Bkn. Bianchi, U., "Demiurge", *Encyclopedia of Religion, M. Eliade (ed.), c.4, ss.279vd.*

⁶⁴ Bkn. Eflatun, *Timaios*, E. Güney, L. Ay (tr.), MEB (Batı Klasikleri) İstanbul (1989), ss.29vd.

⁶⁵ Zandee, J., *The Terminology of Plotinus*, s.24.

⁶⁶ Zandee, *The Terminology of Plotinus*, s.25.

terimi Valentinus gibi bazı gnostiklerce de kullanıldı. Öte yandan Maniheizm metinler, Sâbiî literatürü ve diğer birçok gnostik dokümanda yaratıcı tanrı için demiurg terimi kullanılmaz, fakat bunun yerine ya baş arkon, yönetici, büyük ifrit veya hayat ruhu gibi terimler ya da aşağıda göreceğimiz gibi çeşitli başka isimler kullanılır. Bununla birlikte, gnostisizmdeki yaratıcı tanrı niteliği ve taşıdığı karakterler açısından her ne kadar Eflatun ve takipçilerinin yaratıcı tanrılarından farklı olsa da demiurg terimi hemen hemen bütün modern araştırmacılarca gnostik geleneğin yaratıcı tanrısını ifade etmede kullanıldı.

Demiurg düşüncesi, gnostik kozmogoni ve antropogoni öğretilerinde merkezi rol oynayan bir husustur. Zira demiurg, birçok gnostik mitolojiye göre tanrıdan uzaklaşmayı, günahkarlığı, cehaleti ve aymazlığı kendisinde had safhada toplayan bir figürdür; maddi alemin ve insanın yaratıcısıdır. Öte yandan Maniheizm gibi bazı gnostik akımlar ise kozmosun ve insanın yaratıcılarının farklı varlıklar olduğuna inanırlar. Örneğin Maniheizme göre kozmosun düzenleyicisi olan yaratıcı güç tanrıdan uzaklaşmış günahkar bir varlık değil, aksine karanlıkla mücadele sırasında yüce tanrı tarafından kasıtlı olarak gönderilen bir ilahi elçidir. İnsanın yaratıcısı ise kötü güçlerdir.

Gnostik metinlerde demiurga çeşitli isimler verilir. Sâbiî kutsal kitaplarında yeryüzünün ve insanın bedeninin yaratıcısı olan güce Ptahil adı verilir. Ptahil isminin Mısır tanrısı Ptah ile Semitik tanrı El'in bir kombinasyonu olabileceği ileri sürüldüğü gibi, bu ismin Aramca pth (açmak, başlatmak) fiil kökünden türemiş olabileceği de iddia edilmiştir. İsmi "maddi alemin başlatıcısı" anlamına Aramca fiil kökünden türetilmiş olabileceği kuvvetli bir ihtimaldir.⁶⁷ *Ginza*'da demiurg için kullanılan bir başka isim ise Gabr'il (Cebrail)'dir. Bu ismin Ptahil'e verilen gizli bir isim olduğu ifade edilir. İleride de ifade edeceğimiz gibi, bazı Yahudi gnostik akımlarında tanrının gizli isminin veya tanrının meleğinin demiurg olarak görev yaptığı inancı mevcuttur. Sâbiîlerin demiurgun gizli isminin Cebrail olduğuna dair kanaatlarını Yahudi gnostik çevrelerindeki bu tasavvurla birlikte düşündüğümüzde ve Sâbiî erken dönem tarihinin Yahudi heterodoksisiyle yakından ilişkili olduğu gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda, Sâbiîlikteki bu hususun Yahudi gnostisizminden bir

⁶⁷ Bkn. Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, ss.78-81.

adaptasyon olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁸

Demiurgu ilahi alemden düşmüş kötü tabiatlı bir varlık olarak görmeyen Maniheizmde, karanlık güçleri tarafından tutsak edilen Urmensch'i bir çağrıyla kurtardıktan sonra onunla birlikte tutsak edilen diğer ışık varlıklarını da kurtarmak için kozmosu yarattığına inanılan ilahi elçiye Hayat Ruhu (ruha hya) denilir.⁶⁹ Öte yandan bir bakıma insanın yaratıcısı olarak kabul edilen erkek ve dişi ifritler ise Aşkalun (Aramca'da "aptal" anlamına gelen Saklas'ın bir diğer formu) ve Namrael (ya da Nabrael) adını taşırlar.⁷⁰

Nag Hammadi Literatürü'ne ait gnostik metinlerde demiurg için çeşitli isimler kullanılır. Adem'in Vahyi'nde demiurg için kullanılan isim Sakla ya da Saklas'tır.⁷¹ Arkonların Tabiatı ve John'un Apokrif Kitabı gibi diğer çeşitli metinlerde de demiurgun -kullanılan öbür isimlerin yanı sıra- Sakla (aptal) olarak adlandırılması, demiurgun mağrur, sapkın ve cahil karakteriyle yakından ilişkili olmalıdır. Arkonların Tabiatı ve John'un Apokrif Kitabı'nda demiurg için kullanılan diğer isimler Samael ve Yaltabaoth'dur. John'un Apokrif Kitabı'nda demiurgun üç isminin bulunduğu; bunlardan ilkinin Yaltabaoth, ikincisinin Saklas ve sonuncusunun ise Samael olduğu vurgulanır. Bu isimler arasında ise özellikle Yaltabaoth ön plana çıkarılır.⁷² Diğer taraftan Arkonların Tabiatında demiurgun Samael ismi öncelikli olarak zikredilir ve onun "kör tanrı" olduğu için bu ismi taşıdığı ima edilir.⁷³ Yahudi literatüründe (özellikle Amoraik dönemden itibaren) önemli bir yere sahip olan Samael terimi, farklı dönemlere ait Yahudi kaynaklarında (1) Şeytan anlamına, (2) ölüm meleğinin bir ismi olarak, (3) Mars'tan sorumlu meleğın ismi olarak ve (4) genel olarak ifritler için kullanılan bir isim şeklinde kullanılır. Bunlar arasında özellikle düşmüş varlık Şeytan için kullanılan yaygın bir isim olması dikkat çekicidir.⁷⁴

⁶⁸ Bu konuda ayrıca bkn. Fossum, J.E., *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen (1985), s.263.

⁶⁹ Lieu, *Manichaeism*, s.13.

⁷⁰ Bkn. Lieu, *Manichaeism*, s.16.

⁷¹ "The Apocalypse of Adam", s.281.

⁷² "The Apocryphon of John", s.111.

⁷³ "The Hypostasis of the Archons", s.162.

⁷⁴ Bkn. Scholem, G., "Samael". *Encyclopedia Judaica*, c.14, ss.719-722. Enoch Kitabı'nda (Ethiopic Book of Enoch 6) zikredilen meleklerin düşüşü ile ilgili olayda,

Yaltabaoth terimi ise Aramca bir kökene dayanmakta ve muhtemelen “Sabaoth veya Abaoth’u meydana getiren” anlamına gelmektedir.⁷⁵ Öte yandan *Dünyanın Menşei Üzerine* başlığıyla bilinen gnostik dokümanda, demiurgun karanlık suların derinliğinde oluşumuna (düşüşüne) neden olan Sophia’nın, ona “çocuk, buraya geç gel” demesi nedeniyle bu ifadeye denk bir terim olan Yaldabaoth’un ona isim olarak verildiği, ancak aslında bilgelerin onu Ariel olarak adlandırdıkları belirtilir. Ayrıca Ariel isminin ise onun aslana benzer yapısıyla ilişkili olduğuna dikkat çekilir.⁷⁶

Çeşitli gnostik geleneklerde demiurg için diğer bazı isimlerin de kullanılması söz konusudur. Kozmosun ve insanın yaratılışında iki gücün (tanrı ve bir diğer güç) varlığı konusunda spekülasyon yapan Yahudi gnostik ekollerinden bazıları, yüce tanrının yanı sıra “tanrının gizli ismi”nin, tanrının meleği Yaoel (Jaoel, Küçük Yahve) veya Metatron’un ve son olarak mitolojik Adem’in (Adam Kadmon) yaratıcı güç (demiurg) olarak algılandığını ima eden spekülasyonlar yaparlar.⁷⁷ Milattan sonra ikinci yüzyıl Hıristiyan gnostiklerinden olan ve yüce tanrı ile yaratıcı gücü birbirinden ayıran Basilides, Yahudi tanrısının (Yahve’nin) yaratıcı tanrı olduğunu söyler. Bu yaratıcı tanrı için Abrasax (ya da Abşaxas) ismini kullanır. Muhtemelen Abrasax, Yahudilerce telaffuz edilmemesi gereken bir isim olan (tetragammon) Yahve terimini ifade eden gizemli bir ibaredir. Bunun 365 sayısal değerini taşıyan bir terim olduğu da belirtilmektedir.⁷⁸ Yine ikinci yüzyıl Hıristiyan gnostiklerinden Sinoplu Marcion da demiurg konusunda hemen hemen çağdaşı Basilides’i takip eder; tanrısal gücü ikiye ayırarak Eski Ahit’in tanrısı olan “Hukuk Tanrısı”nı acımasız yaratıcı güç olarak tanımlar.⁷⁹ Ortaçağın Hıristiyan gnostik ekollerinden Bogomiller ise madde ve insanın yaratıcısı olan demiurgu Satanael

Samael, tanrıya karşı isyan eden meleklerin liderleri listesinde yer alır. Scholem, G., *Kabbalah*, New York (1974), ss.385vd.

⁷⁵ Bkn. Rudolph, *Gnosis*, s:73. Ayrıca Bkn. Quispel, G., “The Demiurge in the Apocryphon of John”, *Nag Hammadi and Gnosis: Papers read at the First International Congress of Coptology*, R.McL. Wilson (ed.), Leiden (1978), s.22.

⁷⁶ Krş. “On the Origin of the World”, s.173.

⁷⁷ Bkn. Quispel, “The Demiurge in the Apocryphon of John”, s.26; aynı yazar, “The Jung Codex and its Significance”, *Gnostic Studies 1*, ss.19-21.

⁷⁸ Bkn. Rudolph, *Gnosis*, s.311.

⁷⁹ Rudolph, *Gnosis*, s.314.

(Şeytan) olarak adlandırılır.⁸⁰ Aynı şekilde Hıristiyan gnostiklerinden Messelianlar da Şeytan'ın demiurg olduğunu iddia ederler.⁸¹

Demiurgun oluşumu düşüncesi gnostik mitolojinin önemli bir malzemesini teşkil eder. Gnostik literatürde konuyla ilgili çeşitli bakış açılarına rastlamak mümkündür. Öncelikle, yaratıcı tanrısal güç olan demiurg konusunda dört farklı yaklaşımın bulunduğunu belirtmekte yarar vardır.

i. Demiurgun hatadan kaynaklanarak karanlık aleminde oluşturulmuş olan ışık alemi kökenli düşmüş bir varlık olarak görülmesi.

ii. Demiurgun kötülükle savaşmak üzere ilahi alemden karanlık alemine gönderilen bir elçi olarak düşünülmesi.

iii. Demiurgun tanrıya yardım eden bir melek veya tanrının gizli ismi olarak görülmesi.

iv. Demiurgun tanrı panteonunda yer alan acımasız ancak adil varlık olarak değerlendirilmesi.

Gnostik geleneklerin büyük çoğunluğunda demiurg, tanrıdan uzaklaşma, hata ve günahın nihai safhasında karanlık alemde teşekkül eden, düşmüş bir ışık varlığı olarak düşünülür. Sâbiî düşüncesine göre düşüşün bir safhasını oluşturan ve Üçüncü Hayat olarak adlandırılan Abatur, yüce tanrının iradesine karşın ışık alemini karanlık alemden ayıran perdeyi aralayarak tamamıyla kara sularla kaplı olan aşağıdaki karanlık alemine bakar. Onun bu davranışı, suretinin kara sulara yansımaya neden olur. Kara sulara yansıyan bu suret, demiurg Ptahil (ya da Gabr'il) olarak şahıslaşır:

“O (Abatur) acı su üzerinde düşünüp taşındı ve şöyle dedi:

‘Bir dünya yaratacağım.’ O, herhangi bir öğüt almadı ve acı suyu idrak etmedi.”⁸²

“Abatur kalktı, (ışık dünyasının) kapısını açtı ve kara sulara baktı. Kendi sureti derhal kara sulara şekillendi.

⁸⁰ Bkn. Rudolph, *Gnosis*, s.374.

⁸¹ Runciman, *The Medieval Manichee*, s.22.

⁸² *Ginza*, ss.97-98.

Ptahil şekillendi ve sınıra kadar yükseldi. Abatur'un zihni Ptahil'i inceledi ve Abatur, oğlu Ptahil'e şöyle dedi: 'Gel, gel Ptahil! Sen kara sulara gördüğüm kişisin.' ... Ve o (Ptahil) babalarından korktuğundan ışık alemlerine yükselmedi. Abatur onu sınırda tuttu ve ona şöyle dedi: 'Ptahil, yüce Hayat seni isteyinceye ve seni inceleyinceye kadar burada yerinde kal.'⁸³

Sâbiî düşüncesine göre Ptahil, ışık aleminde tanrının emirlerine kayıtsızlıkla başlayan ve birbirini takip eden düşüş olaylarının son kurbanıdır; bir bakıma o, -tıpkı yukarıda söz konusu ettiğimiz Ruha gibi- kendi irade ve isteği dışında bu karanlık alemde yaşamaya mecbur edilmiştir. Nitekim, az önce yaptığımız alıntıda da belirtildiği gibi, çeşitli metinlerde onun oluşum sonrası neşet ettiği asli mekanı olan ışık alemi sınırlarına kadar yükseldiğini, ancak karanlıkla irtibatından dolayı kirlenmiş olduğundan yüce tanrının takdir ettiği zamana kadar bu alemde kalmaya mahkum olduğu vurgulanır.⁸⁴ Karanlık aleminin kara sularında bu şekilde oluşan Ptahil, bir bakıma yaşamaya mahkum edildiği bu karanlık alemde kendisi için bir alem oluşturmak ister ve bu amaçla kendisinde bulunan ışık niteliklerini de kullanarak kara suları katılaştırır. Böylelikle, o, karanlık aleminde maddi alemin (yeryüzünü) yaratır. Bu arada kaos ve durgunluktan başka bir özelliğe sahip olmayan kendi alemlerine ışık aleminden hayat ve düzen özelliklerine sahip bir varlığın düşmüş olmasından başta karanlık tanrısı olmak üzere kötü varlıklar oldukça memnundurlar; zira bu onların ezelden beri ışık aleminde ve güçlerine karşı yürütmekte oldukları pasif mücadeleyi, -bir ölçüde de olsa- kendi lehlerine aktif hale geçirecek ve ışık aleminden düşüşten kaynaklanan nedenle kendi alemlerinde bulunan ışık ruhları tutsak edilecektir. Dolayısıyla onlar, demiurgun her hareketini gözetim altında tutarlar ve hatta maddi alemin yaratılmasında onunla işbirliği yaparlar. Demiurgun yeryüzünü yaratması sonrası onu derhal kendi kötü varlıklarıyla doldurur ve yeryüzünün etrafında gözetim evleri olarak görev yapacak olan gezegen ve burçları oluştururlar. Bu gelişmeler üzerine Ptahil, kötü güçlerce oyuna getirildiğini anlar ve hiç olmazsa yarattığı yeryüzünde kendisine vekalet edecek olan bir vekil yaratmak ister. Ancak o, yeryüzünün

⁸³ *Ginza*, s.174.

⁸⁴ Bkn. *Ginza*, s.348.

yaratılmasında olduğu gibi, bu defa da karanlık güçleriyle yine işbirliğine gider. Çünkü o, yaratacağı varlığın içinde yaşayacağı maddi alemin tamamen karanlık güçlerince kontrol ve denetim altına alındığının farkındadır ve ayrıca eğer bu varlığı tek başına yaratırsa, onun yeryüzüne hakim olan kötü güçler karşısında zor durumda kalacağını düşünmektedir. Bu nedenle demiurg kötü varlıkların da yardımıyla yeryüzünde ilk insan Adem'in bedenini yaratır. Ancak bu yaratma işi başarısızlıkla sonuçlanır; zira yaratılan insan hayat prensibinden yoksun, hareketsiz bir varlıktır. İnsanı yaratma işinde başarı sağlayamayan Ptahil, ışık alemine yönelir ve yüce tanrıya yardım için ağlayıp yakarır. Nihayet sonunda yüce tanrı bu ağlayıp yakarmalara cevap verir ve hem hata ve günahtan kaynaklanan düşüş olaylarına bir son vererek düşmüş varlıkların temizlenip kurtarılacakları yeniden ışık alemine yükseltmelerini sağlamak, hem de karanlık tanrısı ve güçlerine karşı yapılan aktif mücadelede karanlığın atağını bertaraf ederek onu yeniden kendi kabuğuna hapsetmek üzere, ışık aleminden ruhu (nişimta) beden göndermek suretiyle insanın yaratılması işine müdahale eder. Ptahil de dahil düşmüş varlıkların hata ve günahlarından kaynaklanan sorunların ortaya çıkmasına daha fazla imkan vermemek için, ruhun bedene konulması işini Ptahil'in ve onu kuşatmış olan kötülük güçlerinin bilgisi dışında ilahi elçi Manda d Hiia gerçekleştirir.⁸⁵

Görüldüğü gibi Sâbiî geleneğinde maddi alem ve insanın yaratıcısı olan demiurg, karakter itibarıyla tamamen kötü olmayan, ancak yaşamak zorunda olduğu kötülük aleminde zaman zaman kendisini kötü güçlerle işbirliği yapma zorunda hisseden bir düşmüş varlıktır. Bu yönüyle Sâbiîlik, Mısır-Suriye tipi gnostik geleneklerden kısmen ayrılık gösterir. Mısır-Suriye tipi gnostik geleneklerde tamamen demiurga yüklenen çeşitli olumsuz nitelikler, ileride ifade edeceğimiz gibi Sâbiîlikte demiurg yerine kötülük tanrısına atfedilir.

İlahi alemde düşüş hadisesinde Sophia modelini temel alan gnostik geleneklerde de demiurgun oluşumu Sophia'nın suretinin karanlık alemde yansıması mitolojisiyle ifade edilir. *Dünyanın Menşei Üzerine*'de Pistis Sophia kendisini sınırsız karanlık ve dipsiz sulardan ibaret olan aşağıdaki kaosa gösterir. Bunun üzerine onun bir sureti

⁸⁵ Sâbiîlerin kozmogoni ve antropogoni tasavvurları için bk. Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, ss.84-96.

kaosa yansır. Pistis Sophia, kaosta yansıyan bu suretin maddeye egemen olmasını arzular ve sonra bu suret kaosun dipsiz sularında bir varlık şeklinde şahıslaşır. Sophia, ona Yaldabaoth adını verir. Yaldabaoth'un oluşumu ve maddeye hakimiyeti sonrası Sophia ışığını (karanlıkta yansımaya devam eden ışığını) geri çeker.⁸⁶ Bundan sonra Yaldabaoth bir demiurg olarak içinde bulunduğu kaosu şekillendirmeye ve çeşitli varlıklar yaratmaya başlar. Öncelikle bu alemde kendisinin tek başına var olduğunu görmesine dayalı düşünceleri, suda ileri geri hareket eden bir ruh şeklinde müşahhaslaşır. Sonra o, kaostaki sulu kısımla kuru kısmı birbirinden ayırır ve kendisine bir mekan olmak üzere gökyüzünü oluşturur. Maddeden ise yeryüzünü yaratır. Gökyüzü ve yeryüzünü bu şekilde yarattıktan sonra, her biri karanlık alemindeki bir aleme hakim olan altı çocuğunu yaratır.⁸⁷ Demiurg Yaldabaoth, aptal, küstah ve kötü tabiatlıdır. Kendisinin yegane tanrı olduğunu iddia etmekte ve eğer kendisinden başka bir güç varsa ortaya çıkıp kendini ifşa etmesini haykırmaktadır. Bunun üzerine ilahi alemden bir ışık varlığı olan Işık-Adem yeryüzüne iner ve burada iki gün kalır. Onun kaldığı süre içerisinde karanlık geri plana çekilir ve Eros (sevgi, aşk) tezahür eder. Eros yeryüzünde hayvanlar ve bitkilerin yaratılış sebebidir. Işık-Adem'in madde aleminden ayrılmasından sonra karanlık tekrar yeryüzüne hakim olur. Sonra kötü yöneticiler (arkonlar) insanı yaratmaya karar verirler ve her biri menisini yeryüzünün ortasına atar. Daha sonra insanın bedenini kendi şekillerine benzer şekilde oluştururlar; onun suretini ise önceden görmüş oldukları Işık-Adem'e benzetirler. Yaratılan insanın beynini ve sinir sistemini ise liderleri demiurg oluşturur. Ancak meydana gelen insan cansız ve hareketsizdir. Demiurg, ilahi ışık varlığının inerek yarattığı insana sahip olmasından korkar ve bedeni kırk gün olduğu gibi bırakır. Fakat bu süre içinde Sophia Zoe (Hikmet Hayat) insana nefesini gönderir ve bunun üzerine insan (Adem) yeryüzünde hareket etmeye başlar.⁸⁸

Demiurgun oluşumuyla ilgili bu mitolojiye paralel bir yaklaşım *Arkonların Tabiatı*'nda da bulunur. *Arkonların Tabiatı*'nda demiurgun oluşumu şu şekilde anlatılır:

“Pistis olarak adlandırılan Sophia, eşi olmaksızın tek

⁸⁶ Bkn. “On the Origin of the World”, s.173.

⁸⁷ “On the Origin of the World”, ss.173-174.

⁸⁸ “On the Origin of the World”, ss.181-182.

başına bir şey yaratmak istedi ve onun oluşturduğu şey ilahi bir şeydi.

Yukarıdaki dünyayla aşağıdaki alemler arasında bir perde mevcuttur. Bu perde altında gölge oluştu ve bu gölge madde haline geldi. Ve bu gölge ayrı şekilde tasarlandı. Ve onun (Sophia'nın) yaratmış olduğu şey, tıpkı bir düşük cenin gibi madde içinde bir ürün haline geldi. Ve o, gölgeden biçimlendirilen plastik bir şekil halini aldı ve bir aslana benzeyen mağrur bir canavar oldu. O, halihazırda söylediğim gibi çift cinsiyetliydi, zira o çıktığı maddeye aitti.⁸⁹

Bu metinde Sophia'nın suretinin karanlık alemde yansımasıyla demiurgun oluşması tasavvuru açıkça yer almaz. Ancak, -alıntıdan da anlaşılacağı gibi- yukarıdaki ışık alemiyle aşağıdaki karanlık alemin arasındaki perdeyi (ara alemin) oluşturan Sophia'nın gölgesinin aşağıdaki kaos içerisine düşmesi demiurgun oluşumuna neden olur. Bu gölgenin bir şekil alarak şahılaşmasıyla demiurgun varlık haline dönüşür.

Arkonların Tabiatı'nda, ışık varlığının kaosa (sular alemine) bakması ve suretinin sulara şekillenmesi tasavvuru, bir başka yerde açıkça geçer. Demiurgun ve ondan zuhur eden diğer arkonların var oluşu sonrası cereyan eden bu olayda, arkonlar sulara yansıyan bu surete aşık olur ve onu ele geçirmeyi planlarlar, ancak bunu başaramazlar. Bu olayda ışık varlığının (Sophia'nın) kaosa bakmasının nedeni olarak, yüce tanrının iradesiyle Sophia'nın bir bakıma başlangıçtaki hatasını telafi etmek istemesi, bu amaçla varolmasına neden olduğu demiurgusal alemde insanın yaratılması ve bilahare onun kurtarılması sürecinin başlamasına imkan sağlaması vurgulanır.⁹⁰

Metne göre kaosu oluşturan sulara ışık varlığının yansıyan suretine aşık olan, ancak onu ele geçirmeye güç yetiremeyen demiurgun ve çocukları (diğer arkonlar) insanın bedenini yaratırlar. Sonra demiurgun bedene üfleme suretiyle ona can (nefs) verir. Ancak beden ve cana sahip olan insan hâlâ hareketten yoksundur ve günlerce o şekilde yerde kalakalır. Sonunda ilahi alemden (Ademiler ülkesinden) ruh inerek

⁸⁹ "The Hypostasis of the Archons", s.167.

⁹⁰ Bkn. "The Hypostasis of the Archons", s.163.

bedene girer ve Adem canlanır.⁹¹

John'un Apokrif Kitabı'nda, demiurgun oluşumu konusunda Sophia'nın karanlık aleme bakması ve suretinin orada şekillenmesi modeli görülmez. Bunun yerine, Sophia'nın diğer ışık güçlerinden ayrı olarak sahip olduğu arzu ve ihtirasın demiurgun oluşumuna neden olduğu işlenir. Bu dokümana göre Sophia, yüce ruha ve eşine danışmaksızın kendisinin bir benzerini var etmeyi düşündü. Onun bu düşüncesi bir hata ve yanlıştı. Nitekim düşünce şahıslaştı ve bir varlık meydana geldi. Ancak bu varlık Sophia'nın arzu ettiği gibi değildi; zira o, annesi Sophia'ya hiç benzemiyordu, bir canavar şeklindeydi. Onun bu şekilde oluşmasının nedeni, Sophia'nın onu, diğer ışık varlıklarına (eşine) danışmaksızın yapmış olmasıydı. Böylelikle yaratılan bu varlığı Sophia saklamak istedi ve onu diğer ışık varlıklarının görmemesi için ışık alemlerinin dışındaki bir mekana yerleştirdi. Sophia yarattığı bu varlığa Yaldabaoth adını verdi.⁹²

Dikkat edileceği gibi burada demiurgun kaosta değil ışık aleminde Sophia'nın kendisinden oluştuğu fikri mevcuttur. Ancak demiurgun oluşumu, ilahi iradenin aksine bir gelişme olarak algılandığından dolayı o ışık aleminden uzaklaştırılır ve ışıktan uzakta bir mekana konulur.⁹³

Kendisini oluşturan Sophia'dan güç alan demiurg Yaldabaoth, karanlık aleminin ilk yöneticisidir. Demiurg kendi alemini oluşturmaya başlar ve başta 12 melek (burçlar) olmak üzere kendisinden kendi emrinde 360 meleksel varlık yaratır. Yalnızca kendi gücünü algılayan ve neşet ettiği ışık alemin ve yüce tanrının varlığından gafil olan demiurg, kurduğu aleminde kendisinin yegane tanrı olduğunu ilan eder. Bu arada yaptığı hata ve günahının nelere neden olduğunu izleyen Sophia, gelişmelerden oldukça rahatsızdır. Ayrıca o, hatasından dolayı kirlenmiş olduğundan kendi asli mekanından (ışık aleminden) uzaklaşmış ve günahlarından temizleninceye kadar Pleroma (ışık alemi) ile demiurgun alemi arasındaki bir alemde yaşamak zorunda kalmıştır.⁹⁴

Bu gelişmeler üzerine yüce tanrı, bir bakıma gelişmelere

⁹¹ Bkn. "The Hypostasis of the Archons", s.163.

⁹² Bkn. "The Apocryphon of John", s.110.

⁹³ Quispel, "The Demiurge in the Apocryphon of John", s.22.

⁹⁴ Bkn. "The Apocryphon of John", ss.110-113.

müdahale eder ve karanlık alemine seslenir. Demiurg ve etrafındaki kötü güçler bu sesin Sophia'dan geldiğini sanırlar. Işık aleminden gelen bu ses, kara sularda bir suret (bir ilk insan sureti) şeklinde yansır ve yansıma esnasında bütün karanlık alemini ışığa boğar. İlahi alemden gelen bu ses ve sudaki yansıması, demiurg ve bütün karanlık alemini dehşete düşürmüştür. Sonra demiurg beraberindeki güçleriyle birlikte, sularda yansıyan surete benzer bir figür (insan) yaratmak ister. Böylelikle o, yardımcılarıyla birlikte insanın bedenini yaratır; yaratılan bedene kötü yöneticiler (yedi yönetici) kendi yapılarından katkılar sağlayarak insanın nefsi yönünü oluştururlar. Ancak -diğer gnostik geleneklerde olduğu gibi- yaratılan varlık cansız ve hareketsizdir. Bu noktada Sophia, yüce tanrıya yalvararak hatasının yol açtığı kötü gelişmelere müdahale etmesini niyaz eder. Bunun üzerine yüce tanrı, ilk arkonun (demiurgun) melekleri suretinde dört ışık varlığını karanlık alemine gönderir. Bu ışık varlıkları demiurga, yaratılan insanın hareket etmesi için ona üflemesini önerirler. Bununla onlar, demiurgta bulunan (demiurgun annesi Sophia'dan almış olduğu) ışık ruhunun insana geçmesini hedeflemektedirler. Demiurg bedene üflediğinde ruh bedene geçer ve insan canlanarak ayağa kalkar. Bu şekilde oluşan insandan demiurg ve diğer kötü yöneticiler memnun değildirler; zira insan kendilerinde olmayan üstün nitelikler taşımaktadır.⁹⁵ *John'un Apokrif Kitabı*'na göre bundan sonraki olaylar, insanın uyarılması ve kurtuluşu üzerine kurgulanır.

Işık aleminde yer alan bazı varlıkların hatasının demiurgun oluşumuna neden olması tasavvuru diğer çeşitli gnostik dokümanlarda da ele alınır. *Şem'in Açıklaması*, bu konuda son bir örnek olarak verilebilir. *Şem'in Açıklaması*'na göre, ışık aleminden düşmüş bir varlık olarak görüldüğü anlaşılan ve ışık alemiyle karanlık alemindeki perdeyi oluşturan ruh, sularla dolu olan ve kendi içinde hareket eden karanlık alemine bakar. Bunun üzerine derhal sureti sularda yansır ve karanlığın zihni bu sureti algılar. Daha sonra suretle ilgili karanlığın zihni kalkar ve tüm yeraltı dünyasını aydınlatır.⁹⁶ Bu mitolojide de karanlık alemine bakmak suretiyle demiurgun kaosta oluşumu düşüncesine yer verildiği görülmektedir.⁹⁷

⁹⁵ Bkn. "The Apocryphon of John", ss.113-116.

⁹⁶ Bkn. "The Paraphrase of Shem", ss.342vd.

⁹⁷ Bkn. Quispel, "The Demiurge in the Apocryphon of John", s.8.

Bazı gnostik geleneklerde ise kozmosun düzenleyicisi olan yaratıcı güç (demiurg), kötülük alemiyle yapılan savaşta karanlık alemine gönderilen bir ilahi elçi olarak düşünülür. Maniheizme göre, karanlıkla yapılan aktif mücadelenin ilk safhasında karanlık güçlerince esir edilen Urmensch ve silahlarını (beş ilahi unsur) kurtarmak üzere karanlık alemine gönderilen Hayat Ruhu, görevini ifa için bir demiurg şeklinde çalışır. Öncelikle bir davetle Urmensch'i kurtardıktan sonra, tutsak olan beş ışık ruhunu kurtarmak için kozmosu oluşturur. Tutsak ışık ruhlarının kurtarılması açısından bu zorunludur, çünkü ışık ruhları karanlık güçlerince yutulmuştur. "Yüce Mimar" olarak da adlandırılan Hayat Ruhu, kötü arkonların arasından geçerek, onların yutmuş oldukları ışık parçacıkları vasıtasıyla yıldızları, gökyüzünü ve yeryüzünü yaratır. Maniheizme göre hayvanlar, bitkiler ve hatta ifritlerin yaratılması da karanlık alemine gönderilen ışık elçilerinin faaliyetleriyle meydana gelir. Karanlıkla mücadelenin üçüncü safhasında bu süfli aleme gönderilen Üçüncü Elçi, kötü arkonların yutmuş oldukları ışık parçacıklarını kurtarmak amacıyla, onların arasından hızla geçerek kendisini onlara cazibeli bir erkek ve kadın suretinde gösterir. Onu gören dişi ve erkek arkonlar şehvete kapılırlar. Erkek arkonlardan yeryüzüne dökülen menilerden bitkiler dünyası oluşur; dişilerden dökülen düşüklerden ise ifritler meydana gelir. Bu ifritlerin bitkileri yiyip onlarla döllenmesiyle de hayvanlar oluşur.⁹⁸

Öte yandan Maniheizm, insanı yaratan güç olarak inisiyatifi karanlık tanrısına verir. Kozmosun ışık elçilerince düzenlendiğini gören ve ışığa karşı verdiği mücadelede olayların aleyhine geliştiğini anlayan karanlık tanrısı son bir çabayla insanı yaratmaya karar verir. Bunun için emrindeki iki seçkin ifriti, Aşkalun (Saklas) ve Namrael'i görevlendirir ve onlar vasıtasıyla üçüncü elçinin erkek ve dişi suretine benzer şekilde ilk insan çifti olan Adem ve Havva'yı (Gehmurd) oluşturur. Erkek ifrit Aşkalun ve dişi ifrit Namrael, diğer bütün arkonlardaki kalan ışık parçacıklarını yutmak suretiyle ışığı kendilerinde toplarlar ve sonra birleşirler. Bu birleşmeden Adem ve Havva doğar.⁹⁹ Maniheizmde, diğer gnostik sistemlerde görülen, insanın bedeninin yaratılması sonrası ruhun ilahi alemden bedene indirilmesi tasavvuru görülmez. Bunun

⁹⁸ Bkn. Lieu, *Manichaeism*, ss.13-15; Rudolph, *Gnosis*, ss.337-338. Ayrıca bkn. Asmussen, *Manichaean Literature*, ss.122-127.

⁹⁹ Bkn. Lieu, *Manichaeism*, s.16; Asmussen, *Manichaean Literature*, ss.127vd.

yerine Maniheiztler, karanlıkla yapılan ilk mücadeleden karanlığa tutsak düşen ve arkonlarca yutulmuş ışık parçacıklarının, insanın ışık alemine ait olan ruhsal yapısını oluşturduğuna inanırlar.

Bazı gnostik sistemlerde ise yaratıcı gücün tanrıya yardım eden bir melek veya tanrının gizli ismi olarak algılanması söz konusudur. Kitab-ı Mukaddes'te geçen "insanı yaratalım" ifadesi, Yahudi heterodoksisi içerisinde yer alan çeşitli akımlarca düşünülen, yaratılıştaki melek veya meleklerin önemli rol oynadığı fikri için bir temel olmuştur. Samaritan literatüründe, Simon Magus'ta, Menander'de, Saturninus'ta, Valentinus'ta, *John'un Apokrif Kitabı*'nda ve diğer çeşitli gnostik dokümanlarda yaratılıştaki meleklerin aktif rol oynaması tasavvuruna rastlanır.¹⁰⁰

Demiurgun meleklerle özdeşleştirilmesi temayülü özellikle Yahudi gnostisizmde yaygın olarak görülür. Örneğin Justin Martyr, Yahudi heterodoksisi içerisinde insanın vücudunu meleklerin yarattığına inanan grupların var olduğunu ifade eder.¹⁰¹ Ayrıca *Üç Tabiatla İlgili Kitap*, Yahudilerden bazılarının tanrının melekleri vasıtasıyla alemi yarattığına inandıklarını vurgular.¹⁰² Bu arada, Rabbinik literatürde Minim olarak adlandırılan Yahudi heretiklerin, "yaratmada tanrının bir yardımcısı olduğu" inançlarına birçok referans vardır. Örneğin *Tosefta*'da (Sanhedrin 8:7) Minim'in yaratma işinde tanrıya yardım eden birisi vardı görüşü dile getirilir.¹⁰³ Rabbinik literatüre göre Minim, yaratmada tanrıya yardım eden bu gücün mitolojik Adem (insan Adem değil, bir tür melek olan ilahi Adem) olduğuna inanmaktaydı.¹⁰⁴ Ayrıca Samaritan literatürüne ait bazı metinler de alemi yaratma ve yönetmede tanrıya yardımcı olan birinin varlığı düşüncesine karşı çeşitli polemikler mevcuttur.¹⁰⁵ Yine Malef adını taşıyan bir Samaritan yazmasında, Adem'in bedenini Rabbin Meleği'nin yarattığı, sonra da tanrının ona

¹⁰⁰ Quispel, "The Jung Codex", s.19; Quispel, "The Origins of the Gnostic Demiurge", ss.216-218.

¹⁰¹ Quispel, "The Jung Codex", s.18.

¹⁰² Bkn. "The Tripartite Tractate", H.W. Attridge, E.H. Pagels and D. Mueller (tr.), *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), s.91.

¹⁰³ Bkn. Neusner, J., *The Tosefta*, New York (1981), s.224.

¹⁰⁴ Cohn-Sherbok, D., "The Mandaeans and Heterodox Judaism", *HUCA*, 54, 1983, ss.148-149.

¹⁰⁵ Bkn. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, s.264.

kendi ruhundan üflediği ifade edilir.¹⁰⁶ Bundan başka çeşitli kaynaklara göre gnostik karakterli bir Yahudi mezhebi olan Mağariler, antropomorfik karakter taşımayan yüce tanrı ile tanrının antropomorfik karakterli bir meleği olduğuna inanırlar ve bu meleğin dünyanın yaratıcısı olduğunu kabul ederlerdi. Gilles Quispel gibi bazı araştırmacılar, diğer gnostik akımlarda da görülen, demiurgun bir melek olarak algılanması düşüncesinin bu Yahudi mezhebenden adapta edildiğini ileri sürerler.¹⁰⁷

İkinci yüzyıl Hıristiyan gnostiklerinden Marcion'un talebesi Apelles'de olduğu gibi bazı Hıristiyan gnostikler de tanrının meleğini yaratıcı güç olarak görürler. Örneğin Apelles, iyi tabiatlı olan yüce tanrı tarafından yaratılan meleğin alemin yaratıcısı olduğunu kabul eder. Diğer taraftan o, düşmüş bir varlık olan ve Yahudilerin (Eski Ahit'in) tanrısıyla özdeşleşen kızgın meleğin ise kötülüğün ve bedeninin nedeni olduğunu ifade eder.¹⁰⁸

Nag Hammadi Literatürüne ait çeşitli metinlerde demiurg ya da diğer arkonlara bazen Yahudi geleneğine ait meleksel isimler verilir. Örneğin, *Dünyanın Menşei Üzerine*'de demiurgun bilgelere Ariel (Yahudi geleneğinde bir melek ismi) olarak adlandırıldığı vurgulanır.¹⁰⁹ John'un Apokrif Kitabı'nda ise demiurgla birlikte yaratmada aktif rol oynayan arkonlara verilen adların (Yaoth, Eloaios, Yao ve Adoni gibi) Yahudi kutsal isimleri olması dikkat çekicidir.¹¹⁰ Son olarak *İsa Mesih'in Sophia'sı* demiurgu "yüce melek" olarak adlandırılır.¹¹¹

Öte yandan Yahudi gnostisizmde yaratıcı gücün tanrının ismiyle özdeşleştirilmesi tasavvuruna da rastlanmaktadır. Buna göre yaratmada aktif rol oynayan güç, tanrının ağza alınması tabu olan kutsal

¹⁰⁶ Quispel, "The Demiurge in the Apocryphon of John", s.27.

¹⁰⁷ Bkn. Quispel, "The Origins of the Gnostic Demiurge", s.215. Bundan başka gnostik bazı özelliklere sahip olan Yahudi mezhebi Essenilere ait Ölü Deniz Metinleri'nden *Toplum Kuralı*'nda (The Community Rule), İsrail'in tanrısı ve onun Hakikat Meleği bir arada zikredilir Burada da Yahudi-heterodoksisindeki tanrının meleğinin yaratıcı güç olarak kabullenilmesine bir işaret olabilir. Bkn. Vernes, J., *The Dead Sea Scrolls in English*, s.65.

¹⁰⁸ Bkn. Rudolph, *Gnosis*, ss.316-317.

¹⁰⁹ "On the Origin of the World", s.173.

¹¹⁰ Rudolph, *Gnosis*, s.79.

¹¹¹ "Eugnostos the Blessed and the Sophia of Jesus Christ", D.M. Parrott (tr.), *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), s.241.

ismidir. *Enoch'un Kitabı*, *Sfer Yesirah* ve *Hekkaloth Rabbati* gibi Yahudi heterodoksisine ait olan çeşitli metinlerde, “kutsal isim”, “gizli isim” veya “tanrının isminin” alemin yaratılışı işini gerçekleştiren güç olduğunu ima eden ifadelere rastlanır.¹¹² İbrahim'in Apokalipsi gibi metinlerde ise tanrının ismini, aracı ve vahiy getirici bir figür olan melek Yaeol'e verdiği ve Yaeol'in “Küçük Yahve” olarak da adlandırıldığı belirtilir.¹¹³

Demiurg, bazı gnostik geleneklerde ise tanrısal düalizmin kötü kanadını oluşturan varlık olarak algılanır. Örneğin Hıristiyan gnostisizmine ait bazı akımlar, alemin yaratıcısı olan gücün acımasız olan ve antropomorfik karakter taşıyan Eski Ahit tanrısı olduğunu, Yeni Ahit tanrısının ise iyi olan yüce tanrı olduğunu kabul ederler. MS 2. yüzyıl Hıristiyan gnostiklerinden olan Basilides, yüce tanrıyla yaratıcı gücü birbirinden ayırır, meleklerin en aşağı sınıfının dünyayı ve insanları yarattığını söyler. Ona göre bunların lideri ise Abrasax olarak da adlandırılan Yahudilerin (Eski Ahit'in) tanrısıdır. Basilides'e göre yüce tanrı ile yaratıcı güç arasında 365 semavi alem bulunur.¹¹⁴ Basilides'in görüşleri çağdaşı Sinoplu Marcion tarafından da sürdürülür. Marcion da teolojisinin temelini “hukuk tanrısı” ile “kurtuluş tanrısı” ikilemi üzerine bina eder. Buna göre hukuk tanrısı, alemin yaratıcısı olan, adil ancak acımasız ve kötü tabiatlı olan tanrıdır. Dolayısıyla o, yarattığı şeyler gibi değersizdir ve mükemmel değildir. Buna karşın kurtuluş tanrısı ise, hukuk tanrısı tarafından yaratılan bu aleme yabancı olan ve iyi tabiata taşıyan tanrıdır. Tanrısal alemde yaşayan bu tanrıyı dünyevi sözcüklerle tam olarak tanımlamak mümkün değildir. Marcion'un teolojisinde de yaratıcı tanrı (demiurg) Eski Ahit'in tanrısıyla, iyi tanrı ise Yeni Ahit'in tanrısıyla özdeşleştirilir.¹¹⁵

Son olarak Hıristiyan geleneği içerisinde yer alan Messelian gnostisizmine göre ise, maddi dünyanın yaratıcısının Şeytan olduğu kabul edilir. Messelian düşüncesine göre Şeytan, ilk prensip olan yüce tanrının büyük oğluydu; Mesih (İsa Mesih) ise küçük oğluydu. Sonra

¹¹² Quispel, “The Jung Codex”, s.21. Samaritan geleneğinde yer alan “isim” vasıtasıyla yaratma tasavvuru için bk. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, ss.76vd.

¹¹³ Bkn. Quispel, “The Jung Codex”, ss.20-22.

¹¹⁴ Bkn. Rudolph, *Gnosis*, s.311.

¹¹⁵ Bkn. Rudolph, *Gnosis*, ss.314-315; Runciman, *The Medieval Manichee*, ss.8-9.

Şeytan babasına isyan etti ve ilahi alemden düştü. Düşüş sonrası o, kendisi gibi kötü olan maddi alemi yarattı.¹¹⁶

Gnostisizmde yeryüzü ve insanın yaratıcısı olan demiürgun karakteristik özellikleri arasında vurgulanan şu hususlar dikkat çekicidir.

i. Kozmosu düzenleyen yaratıcı gücün ilahi elçi olduğunu öngören Maniheist gelenek dışında, gnostik düşünceye göre demiürg, lanetli, kötü tabiatlı, habis, şehvetperest, acımasız ve korkunç görünümlü bir varlık olarak nitelenir. Çeşitli gnostik metinlerde o, ölümün babası, düşmanlık ve kıskançlığın kaynağı olarak görülür.¹¹⁷ Bazı gnostik dokümanlarda onun çift cinsiyetli olduğu vurgulanır. Yine bazı dokümanlarda onun, yaratılan ilk kadın olan Havva'ya tecavüz ettiği belirtilir. Örneğin *Arkonların Tabiatı*'na göre demiürg Samael (Yaldabaoth), yanındaki diğer kötü güçlerle (arkonlarla) birlikte Havva'ya tecavüze yeltenir; amacı ona habis tohumlarını ekmektir. Bunun üzerine Havva'nın içindeki ruh (ışık alemine ait olan ruhsal Havva) bedeni terk ederek bir ağaca dönüşür ve geride ruhsuz bedeni bırakır. Böylelikle demiürg, yalnızca karanlık alemine ait olan bedene tecavüz etmiş olur.¹¹⁸ Aynı şekilde demiürg ve güçleri, daha sonra Adem'le Havva'nın kızı olan Norea'yı da tahrik etmeye ve yoldan çıkartmaya çalışırlar, ancak bunda da başarılı olamazlar.¹¹⁹ *Adem'in Apokalipsi*'nde de demiürg Sakla'nın ilk kadın Havva ile birleştiği (ya onu kandırarak ya da tecavüz ederek) ve bu birleşmeden Kabil ve neslinin meydana geldiği ifade edilir.¹²⁰

Gnostik literatürde demiürg görünüm itibarıyla da eksik, çirkin ve korkunç bir varlık olarak tanımlanır. Hemen hemen bütün gnostik düşüncede onun kör olduğu kabul edilir. Bazı metinlere göre ona Samael (kör tanrı) adının verilmesinin nedeni budur. Yine, onun aslan

¹¹⁶ Runciman, *The Medieval Manichee*, s.22.

¹¹⁷ Bkn. "The Hypostasis of the Archons", ss.168vd; "On the Origin of the World", ss.175, 176-177.

¹¹⁸ Bkn. "The Hypostasis of the Archons", s.164. Ayrıca metinde Kabil'in, arkonların Havva'dan doğan çocukları olduğu vurgulanır. Krş. Aynı eser, s.165.

¹¹⁹ "The Hypostasis of the Archons", s.166.

¹²⁰ "Sonra bizi yaratan tanrı (Sakla), kendisinden ve annen Havva'dan bir oğul yarattı." "The Apocalypse of Adam", s.280. Ayrıca bkn. Martin, L.H., "Genealogy and Sociology in the Apocalypse of Adam", *Gnosticism and the Early Christian World*, J.E. Goehring, et.al. (ed.), ss.27, 29.

suretli bir canavar görünümüne sahip olduğu belirtilir ve *-Dünyanın Menşei Üzerine'* de- bu nedenle ona Ariel adının verildiği ifade edilir.¹²¹ John'un Apokrif Kitabı'nda ise onun gözleri alev alev yanan aslan yüzlü bir ejderha olduğu ifade edilir.¹²² Ayrıca ilahi âlemden kaynaklanmasına ve ışık âlemine ait bazı güçler taşımasına rağmen onun eksiklikle dolu olduğu vurgulanır.

Mısır-Suriye tipi gnostik geleneklerde demiurga atfedilen bu özellikler, düalizmi daha belirgin olarak ön plana çıkararak Sâbilikte ise demiurg Ptahil'den ziyade karanlık tanrısı Malka d Hşuka ya da Ur' atfedilir. Sâbiî kutsal kitaplarında Malka d Hşuka, aslan başlı, ejderha gövdeli, kartal kanatlı ve kaplumbağa sırtlı bir canavar şeklinde tasvir edilir. Onun birçok üstün güce ve niteliğe sahip olduğu vurgulanır. Buna göre o, bütün dünya dillerini bilir; dilediğinde sürünebilir, uçabilir veya istediği kılığa girebilir; nefesi demiri eritir, kayaları kavurur; gözlerini kaldırdığında dağlar sarsılır. Ayrıca onun korkunç bir suret taşıdığı, yalnızca dudaklarının kalınlığının yaklaşık 800.000km olduğu belirtilir.¹²³

Demiurgun yalnızca kendisi değil, kendisinden tezahür eden ve genellikle sayıları yedi olarak görülen kötü yöneticiler (arkonlar) de kendisi gibi tamamıyla kötü ve eksik niteliklerle mücehhezdirler. Örneğin onlar da kendisi gibi kör ve aptaldırlar; onlar da çift cinsiyetlidir; onlar da şehvetperesttirler, nitekim Havva'ya ve kızı Norea'ya tecavüze yeltenmişlerdir. Bu kötü varlıkların her biri yarattıkları insana kendi kötü tabiatlarına ait bir özelliği vermek suretiyle insanın nefsinin oluşturmuşlardır.¹²⁴

ii. Gnostisizmde demiurgun en çarpıcı karakteristik özelliği onun cahil, aptal, haddini bilmez ve ne yaptığının farkında olmayan bir varlık olmasıdır. Birçok dokümanda onun cehalet ve aymazlığından dolayı kibirlendiği, haddini aştığı ve kendisinin yegane güç veya yüce tanrı olduğunu sandığı ifade edilir. Hatta o, bu kendini bilmezlik içerisinde bilmediği âlemlere (ışık âlemlerine) karşı küstahça meydan okuyarak, eğer kendisinden daha üstün olan varsa ortaya çıkmaya

¹²¹ "On the Origin of the World", s.173.

¹²² "The Apocryphon of John", s.110.

¹²³ Bkn. Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, ss.73-74.

¹²⁴ Bkn. "The Apocryphon of John", s.111; "On the Origin of the World", s.174; "The Hypostasis of the Archons", ss.164, 166.

davet eder. Ancak o, her defasında ya kendisinin var olmasına neden olan ilahi güç ya da diğer çeşitli ışık güçleri tarafından uyarılır ve haddini aşmaması öğütlenir.

Nag Hammadi metinlerinden *Arkonların Tabiatı*'nda, demiurgun cahilliği, haddini bilmezliği ve bunun karşısında uyarılması üç yerde söz konusu edilir. Haddini bilmez şekilde küstahça söylediği sözlerin yüce tanrıya karşı bir küfür olduğu vurgulanır. Bunlardan ikisinde o, yukarıdaki alemde gelen bir sesle, diğerinde ise Pistis Sophia'nın kızı olan ışık varlığı Zoe (Hayat) tarafından haddini aşmaması için uyarılır.

“Gözlerini açan o (demiurg), sınırsız çok büyük maddeyi gördü ve ‘Tanrı olan benim, benden başka hiç kimse yok’ diyerek kibirlendi.

Bunu söylediğinde o, mükemmellik alemine karşı günah işlemiş oldu. Ve yukarıdaki mutlak gücün aleminde şöyle diyen bir ses geldi: ‘Yanıyorsun Samael’ -ki bu kör tanrıdır-.

Ve o (Samael), ‘Eğer benden önce olan başka bir şey varsa, bana³ görünsün!’ dedi. Ve Sophia hemen parmağını uzattı ve ışığı maddeye tanıttı. Ve Sophia karanlık alemine doğru onu izledi ve o ışık (alemine) döndü. Bir kez daha karanlık maddeye [...].”¹²⁵

John'un Apokrif Kitabı'nda da demiurgun aptalca tavırları ve buna mukabil uyarılmasından birkaç yerde bahsedilir.

“Şimdi zayıf olan arkon üç isme sahiptir. İlk isim Yaltabaoth, ikincisi Saklas ve üçüncüsü Samael'dir. Ve o, kendisinde olan kibrinde haddini bilmezdir. Zira o, ‘Ben tanrım ve benim yanımda başka bir tanrı yok’ dedi. Çünkü o, gücünden, gelmiş olduğu yerden habersizdir.”¹²⁶

¹²⁵ “The Hypostasis of the Archons”, ss.167-168. Metinde geçen, demiurgun haddini bilmezliği ve uyarılmasıyla ilgili diğer pasajlar için bkn. Aynı eser, ss.162, 168.

¹²⁶ “The Apocryphon of John”, 111. Diğer taraftan bir diğer yerde ise, aslında yüce tanrıyı bildiği halde kıskançlığından dolayı onun kendi aleminde kendisini yegane tanrı ilan ettiği vurgulanır. Aynı eser, s.112.

Dünyanın Menşei Üzerine'de de demiurgun cehaleti vurgulanır; kibirlenmesi ve ikaz edilmesi konusunda benzer ifadeler zikredilir.

“Şimdi yönetici Yaltabaoth'a gelince; o, Pistis'in gücünün farkında değildir: O, onun (Pistis'in) yüzünü görmedi, oysa o kendisine konuşan sureti suda gördü. ... Yönetici büyüklüğünü gördüğünde -gördüğü yalnızca kendisiydi; su ve karanlığın dışında başka bir şey görmedi- o zaman o, var olanın yalnız kendisi olduğunu sandı.”¹²⁷

“...o (demiurg) sevinçliydi ve sürekli onlara 'Benim hiç kimseye ihtiyacım yok' diyerek övünüyordu. O, 'Tanrı olan benim, benden başka var olan bir diğeri yok' dedi. Ve o, bunu söylediği zaman, cevap veren bütün ölümsüz varlıklara karşı günah işlemiş oldu. ... Sonra Pistis, baş yöneticinin (bu) saygısızlığını gördüğünde öfkeyle doldu. O (Pistis) görünmezdi. O şöyle dedi: 'Yanıyorsun Samael ...'”¹²⁸

Nag Hammadi metinlerinde demiurga yüklenen bu özellikler Sâbiî gnostisizmde ise karanlık tanrısı Malka d Hşuka'ya (Ur'a) atfedilir. *Ginza*'da, karanlık tanrısının bir aptal, akli karışmış bir sersem olduğu, zira her ne kadar kendi alemlerinde olup biteni bilse de onun ilk ve son olanı (yüce tanrıyı) bilmediği ifade edilir.¹²⁹ Ayrıca onun haddini bilmeden kibirlenmesi ve bunun üzerine düşmüş ışık gücü olan Ruha tarafından ikaz edilmesi şöyle anlatılır:

“O kendi kendine düşündü, kendi aptal kalbinde mütalaa etti ve şeytânî zihninde planladı. Ayağa kalktı ve sonsuzca uzanan karanlık dünyalarına baktı. Kibirlendi, kendini üstün gördü ve şöyle dedi: 'Benden daha güçlü olan kimse var mı?'”¹³⁰

“Malka d Hşuka (Karanlık Kralı) bunları söylediğinde Ruha tahtından sendeleyerek düştü. Ruha acıyla haykırdı ve ağladı. ... Ruha Karanlık Kralı'na şöyle dedi:

¹²⁷ “On the Origin of the World”, s.173.

¹²⁸ “On the Origin of the World”, s.175.

¹²⁹ Bkn. *Ginza*, s.278.

¹³⁰ *Ginza*, s.279.

‘Senden daha güçlü olan ve gücü senin bütün dünyalarından üstün olan birisi var. Seninkinden çok daha geniş olan bir dünya var. Orada kudretli varlıklar yaşar. Kudretli yüce varlıklar orada yaşar ve onların şekilleri bütün dünya varlıklarından daha parlaktır.’”¹³¹

Yine gnostik düşüncede demiurg, yüce tanrıya isyan eden ve karanlık alemiyle işbirliği içinde olan asi karakterli bir varlık olarak düşünülür. Çeşitli Nag Hammadi metinlerinde, ilk düşmüş varlık olan Pistis Sophia hata ve günahı nedeniyle ilahi alemden atılmış olmaktan dolayı yüce tanrıya isyan eden ve ışığın ezeli düşmanı olan karanlıkla işbirliğine giden bir karakter sergilemez. Oysa, düşüşün bir diğer safhasını oluşturan demiurg ise karanlıkla işbirliği yapar ve yüce tanrıya karşı isyankar bir tutum sergiler. Hatta, yüce tanrı ve tanrısal alemin varlığını reddedecek ve ona meydan okuyacak kadar bu tutumunu ileri götürür. Sâbîî metinlerinde de düşmüş varlıkların öğüt almadıklarını ve işbirliği yaptıkları karanlığın gerçek tabiatını idrak edemedikleri vurgulanır.¹³²

Öte taraftan bir diğer bakış açısına göre, demiurg bu hataları işlemeye adeta mecbur bırakılmış bir varlık olarak da algılanır. Zira çeşitli metinlerde, bütün bu gelişmelerin yüce tanrı tarafından planlanmış bir şey ya da onun tarafından takdir edilmiş olan bir ilahi kader olduğu ima edilir. Örneğin *Arkonların Tabiatı*’nda iki yerde, düşüş olayı, demiurgun oluşumu ve faaliyetleri gibi bütün olayların “mükemmelliğin babası”nın (yüce tanrının) iradesiyle gerçekleştiği vurgulanır.¹³³

iv. Gnostik geleneğe göre yaratıcı tanrı olan demiurg, zaman zaman kendisinin en üstün tanrı olduğunu iddia etse de yaratma işinde sürekli başarısızlığa uğrayan bir varlıktır. Onun bu başarısızlığı en açık seçik olarak insanın yaratılmasında ortaya çıkar. Etrafındaki yardımcılarıyla (diğer arkonlar) birlikte insanın bedenini karanlık unsurlardan yaratır; sonra da bedene nefsi yerleştirir. Ancak bu insanın hayat sahibi olmasına ve canlanıp ayağa kalkmasına yetmez. Demiurg ve etrafındakiler Ademi canlandırmak için ellerinden gelen her şeyi yaparlar, fakat her defasında başarısızlıkla karşılaştıklarından sonunda

¹³¹ *Ginza*, s.82.

¹³² Bkn. *Ginza*, ss.97-98.

¹³³ Bkn. “The Hypostasis of the Archons”, ss.163, 168.

pes ederler ve -çeşitli gnostik metinlere göre- bedeni olduğu gibi bırakırlar. Bir müddet (kimine göre kırk gün) yerde kalakalan bedene sonunda yüce tanrı müdahale eder ve ilahi alemde ruhu göndererek cesede yerleştirir. Bunun üzerine ceset ruhla hayat bulur ve Adem ayağa kalkar.¹³⁴ Sâbiî literatüründe ise demiurg Ptahil hem maddi alemi hem de insanı yaratmada sürekli başarısızlığa uğrara ve her defasında yüce tanrıdan yardım ister. Yüce tanrı onun bu isteğine, hem maddi alemin yaratılmasında hem de insanın hayat sahibi olmasında olumlu cevap verir. Ancak ruhun bedene konulmasında, ruhu cesede yerleştirmek üzere bizzat demiurga vermez; zira demiurg düşmüş, kirlenmiş ve karanlıkla işbirliğine gitmiş bir varlıktır. Dolayısıyla yüce tanrı ışık, elçisi Manda d Hiiia (Hayatın Bilgisi) vasıtasıyla gizlice ruhu bedene yerleştirerek Adem'in hayat bulmasını sağlar.¹³⁵

v. Gnostisizmde demiurg, tanrıya karşı gelen, haddini bilmeyen kötü bir varlık olarak görülmekle birlikte, o, gnostik düalizmin negatif kutbunu oluşturan varlık olarak da görülmez. Bir diğer ifadeyle, bütün bu olumsuz niteliklerine rağmen demiurg hâlâ köken itibarıyla düşmüş bir ışık varlığı olarak değerlendirilir. Dolayısıyla karanlık alemiyle yapılan aktif mücadelenin nihayetinde, diğer bütün düşmüş veya atılmış ışık varlıkları gibi onun da cezasını çekmek suretiyle günahlarından temizleneceğine ve sonunda affedilerek ait olduğu aleme, ışık alemine çıkarılacağına inanılır. *Ginza'* da demiurg Ptahil'in kurtuluşuna dair şu ifade yer alır:

“Ev (yeryüzü) yıkıldığında
ve yedi (gezegen)in ruhu sona erdiğinde
oniki yıldız yok edilecek.

...

Bu büyük hesap gününde
Yuşamin, Abatur ve Ptahil'in cezaları ilan edilecek.
Daha sonra Hibil Ziva gelir
ve onları bu dünyadan yükseltir.

Yuşamin ve Abatur
güçlü İlk Hayat'ın nehrinde vaftiz edilecek.
Bunun üzerine onlar Ptahil Uthra'yı alıp getirirler.

...

O (Ptahil), güçlü İlk Hayat'ın nehrinde vaftiz edilecek;

¹³⁴ Çeşitli antropogoni tasavvurları için bkn. Rudolph, *Gnosis*, ss.88-113.

¹³⁵ Bkn. Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, ss.87-93.

bu nehirde onun üzerinden kir ve pislikler kazınıp temizlenecek.”¹³⁶

Öte yandan Nag Hammadi Literatürü gibi metinlerde demiurgun affedilerek sonunda ışık alemine çıkarılacağına dair *Ginza*'da olduğu gibi açık ifadelere rastlanmaz. Ancak karanlıkla yapılan aktif mücadele döneminin sonunda ışıkla karanlık unsurların mutlak olarak birbirinden ayrılacakları ve herkesin ait olduğu aleme geri çekileceği vurgulanır. *Dünyanın Menşei Üzerine*'de bu durum anlatıldıktan sonra metnin sonunda şu veciz ifade yer alır: “Herkes geldiği yere gitmelidir.”¹³⁷

¹³⁶ *Ginza*, s.311.

¹³⁷ “On the Origin of the World”, s.189.

ARKONLARIN TABİATI ÜZERİNE

Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ*

Bulunuşuyla bilim dünyasında geniş yankılar uyandıran Nag Hammadi Literatürü'nün 2. cilt 86-97. sayfaları arasında bulunan Arkonların Tabiatı (ya da Arkonların Hakikati), Gnostik kozmogoni ve antropogoni düşüncesinin sembolik bir anlatımla ele alındığı önemli bir dokümandır. Soru cevap tarzındaki ifadelerden oluşan bu metin, yüce tanrı, tanrısal alem, düşünüş, maddi alem, maddi alemin yöneticileri, insanın oluşumu ve benzeri konularda yüce tanrısal güçten yapılan bir ilham bir vahiy niteliğini taşır. Nitekim metnin başlangıcında yer alan "Doğruluğun babasının ruhunca ilham edilen yöneticilerin hakikati hakkında ..." ve "Yöneticilerin hakikatini sorman nedeniyle bunu sana gönder[dim]" gibi ifadeler, bu dokümanın ilahi alemden inzal edilen bir vahiy olarak kabul edildiğine işaret etmektedir.

Metin içerisinde metnin yazılış zamanını gösteren herhangi bir açık ibareye rastlanmamaktadır; ancak metnin girişinde Yeni Ahit'ten bazı alıntıların yapılması (Kol.1:13 ve Efes.6:12) ve sonlara doğru kurtarıcı olarak İsa Mesih'in gelişine işaret eden ve "kutsal ruh"tan bahseden ifadelerin yer alması onun Hıristiyanlık dönemine ait olan bir doküman olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Arkonların Tabiatı'nın da içinde yer aldığı Nag Hammadi Literatürü'nün MS 400 yılları civarında toprağa gömüldüğü, dolayısıyla bu literatürü oluşturan bütün metinlerin bu tarihten önceye ait olduğu kesindir.¹ Bu durumda bu metnin büyük ihtimalle MS üçüncü yüzyılda kompoze edilmiş olabileceği açıktır. Ayrıca Nag Hammadi metinlerinden birçoğu gibi Arkonların Tabiatı'nın da Yunancadan Kıpticeye çevrilmiş bir metin olduğu tahmin edilmektedir.

Metnin yazılış tarihi gibi, metnin yazarının kimliği konusunda da metin içerisinde herhangi bir açık ifade yoktur. Bununla birlikte gerek

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Bkn. Rudolph, K., *Gnosis, the Nature and History of an Ancient Religion*, P.W. Coxon, K.H. Kuhn and R.McL. Wilson (tr.), Edinburgh (1983), ss.42-43; Yamauchi, E.M., *Pre-Christian Gnosticism, A Survey of Proposed Evidences*, London (1973), ss.101-102.

metin içerisinde kurtarıcı figür olan Şit'e atıfta bulunulması ve gerekse metnin *Dünyanın Menşei Üzerine* gibi Setian ekolüne ait diğer metinlere paralel bir içeriğe sahip olması, onun gnostik Setian ekolüne mensup kişi ya da kişilerce derlendiğine işaret etmektedir. Bu nedenle H.-M. Schenke, *Arkonların Tabiatı'nı* Setian tipi gnostikler kaynaklar kategorisine sokmaktadır.²

Arkonların Tabiatı, Yahudilik ve Hıristiyanlığa ait çeşitli unsurlara muhtevasında yer verir. Yukarıda belirttiğimiz Hıristiyanlığa ait hususların yanı sıra, Tekvin 1-6'nın gnostik yorumu gibi Yahudiliğe ait çeşitli unsurlar da dikkati çekmektedir. Esasen metnin genel muhtevası, alemin ve insanın yaratılışı ile insanın yaratılış sonrası yaşamına ilişkin gnostik bir yorumdan ibarettir. M. Krause gibi bazı araştırmacılar, bu nedenle *Arkonların Tabiatı'nın* aslında Hıristiyan geleneğine ait olmayan (muhtemelen Hıristiyanlık öncesi dönemlere ait olan), ancak Hıristiyan gnostikler tarafından sonradan Hıristiyanlığa adapta edilerek yorumlanan bir doküman olduğu fikrindedirler.³ Öte yandan R.A. Bullard, *Arkonların Tabiatı'nın* bir Hıristiyan gnostik tarafından cemaatı eğitmek üzere kaleme alındığı kanaatindedir.⁴

Arkonların Tabiatı'nda, gnostik mitolojide önemli bir yere sahip olan birçok düşünce kalıbına yer verilir. Bunlar arasında (1) ışık ve karanlık alemleri arasındaki gnostik düalizmin vurgulanması, (2) ışık aleminde düşüş motifinin işlenmesi, (3) arkonların oluşumu ve maddenin karanlık aleminde yaratılması tasavvuru, (4) karanlık aleminde kötülüğe karşı mücadele eden ışık ruhları ve son olarak (5) ışık ruhlarına yardım etmek üzere ilahi elçilerin kurtarıcı (redeemer) olarak gönderilmesi düşüncesi oldukça önemlidir. Bu gnostik tasavvurlar -diğer gnostik literatürde olduğu gibi- metin içerisinde tamamen sembolik bir anlatım içerisinde işlenir. Şu karakterler eserde önemli rol oynar:

1. Pistis Sophia: Düşüş olayını ilk başlatan ışık gücü. Yüce

² Bkn. King, K.L., "Ridicule and Rape, Rule and Rebellion: The Hypostasis of the Archons", *Gnosticism and the Early Christian World*, J.E. Goehring, et.al. (ed.), Polebridge Press (1990), s.3.

³ Bkn. MacRae, G.W., "Nag Hammadi and the New Testament", *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, B. Aland (ed.), Göttingen (1978), s.152.

⁴ Bkn. Bullard, R.A., "The Hypostasis of the Archons", *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), E.J. Brill (1988), s.161.

tanrıdan bağımsız olarak kendi başına hareket etmesi ışık aleminden uzaklaşmasına ve neticede bu alemin dışında bir ara alem oluşmasına neden olur. Sonra bu ara alemin gölgesinin kaosa düşmesiyle kaosta maddi alem ve demiurg oluştu. Metinde bu hatasına rağmen onun ışık alemine karşı itaat içerisinde olan bir varlık olduğu ve hatta haddini aşan demiurgu uyardığı vurgulanır.

2. Samael: Sakla (aptal) ve Yaltabaoth isimleriyle de adlandırılan demiurg. Nitelik olarak eksikliği yanı sıra, fiziksel yönden de eksik olduğu ve kör olarak düşünüldüğü için ona bu isim verilir (Samael = kör tanrı). Metinde Samael'in kötü yöneticilerin (arkonların) lideri olduğu, ayrıca o ve yardımcılarının maddi alemin düzenleyicileri ve insanın bedeninin yaratıcıları oldukları belirtilir.

3. Adem: Demiurg tarafından yaratılan ilk insan. Adem'in bedeni kötü güçlerce maddeden yaratılır, ancak bu yaratma başarılı olmaz. Zira yaratılan beden hareketsizdir. Ademiler ülkesinden (ışık aleminden) ruh ışık tanrısınca maddi aleme indirilerek Adem'in cansız bedenine konur; böylelikle Adem hayat kazanır.

4. Havva ve Norea: Bu iki dişi figür metinde önemli rol oynar. Havva Adem'e eş olarak yaratılan ilk kadındır. Metinde iki Havva'dan bahsedilir. Bunlardan ilki Havva'nın bedenini oluşturan dünyevi Havva'dır; diğeri ise ışık alemine ait olan ruhsal (ilahi) Havva'dır. Yılan tarafından kandırılan ve yasak meyveden yemesi konusunda Adem'i de aldatan dünyevi Havva'dır. Öte taraftan Adem tarafından "Hayat'ın Anası" olarak adlandırılan ruhsal Havva ise bir bakıma Adem'in uyarıcısı olarak görev yapar. Demiurg ve diğer kötü Arkonlar Havva'ya tecavüze yeltendiklerinde ruhsal Havva bedeni (dünyevi Havva'yı) terk ederek bir ağaca dönüşür ve süfli madde alemine ait olan bedenle arkonları baş başa bırakır. Metne göre Norea ise ruhsal Havva'nın kızı olan temiz ve bakire bir figürdür. Arkonlar ona da tecavüz girişiminde bulunurlar; ancak annesi gibi o da buna karşı direnir ve sonunda yardım etmesi için ışık tanrısına yakarır. Bunun üzerine ilahi alemden ışık elçisi onun yardımına gelir.

5. Eleleth: Norea'nın haykırış ve duasına cevaben, ona yardım etmek üzere ilahi alemden gönderilen ışık elçisi, yüce melek. Onun maddi aleme inmesiyle Norea'ya musallat olan kötü arkonlar derhal uzaklaşırlar. Eleleth, uyarıcı ve kurtarıcı bir karakter olarak Norea'nın bilmek istediği şeyleri (arkonların oluşumunu, karakterlerini ve

gnostiklerin geleceğine ilişkin bir takım hususları) bildirir.

6. Sabaoth: Demiurg tarafından yaratılan, ancak süfli madde alemini ve demiurgu terk ederek ilahi aleme yönelen bir figür. Metne göre onun bu davranışından dolayı Sophia ve kızı Zoe, onu maddi alemde alarak ışık alemiyle karanlık alemleri arasındaki perde alemini oluşturan yedinci aleme yerleştirir, ona güç ve kuvvet verirler.

7. Doğru-kışı: İlerde geleceği müjdelenen ilahi elçi. Onun yeryüzüne gelerek insanlara hakikati anlatacağı ve böylelikle maddi alemde tutsak olan ruhları eğiterek onların ışık alemine yükselmelerini sağlayacağı ifade edilir.

Bu karakterlerden başka Adem'le Havva'yı kandırmaya çalışan yılan, Adem'in oğlu Habil ve onun katili Kabil, Habil'den sonra Adem'le Havva'dan doğan Şit, arkonlarca planlanan tufan olayında arkonların lideri tarafından bir gemi yaparak tufandan kurtulması istenen Nuh ve son olarak Nuh'un yaptığı gemiye zorla binmek isteyen, ancak Nuh'un izin vermemesi üzerine Nuh'un ilk yaptığı gemiyi yakan Orea gibi çeşitli figürler de Arkonların Tabiatı'nda yer alır.

Arkonların Tabiatı iki ana kısma ayrılır. İlk kısımda baş arkon Samael'in tasviri yapıldıktan sonra insanın yaratılması ve Adem'le Havva'nın cennetteki yaşamlarına ilişkin Tekvin'de bulunan ifadelerin gnostik yorumuna yer verilir. Bunu Habil-Kabil kıssası, Şit'in ve Norea'nın doğumları ve Nuh tufanı ile ilgili ifadeler izler. Metnin ikinci kısmı ise arkonların tacizi üzerine ışık aleminden yardım isteyen Norea'nın yardımına gelen ışık elçisi Eleleth ile Norea arasındaki konuşmalardan oluşur. Bu kısımda Eleleth, önce Pistis Sophia'nın düşüşü, demiurgun oluşumu, maddi alemin ve arkonların yaratılması, baş arkon Samael'in haddini aşması, ışık elçisince ikaz edilmesi ve Sabaoth'un ilahi aleme yönelmesi hakkında bilgi verir. Sonra o, yeryüzü yaşamının geleceğine yönelik kehanette bulunur; üç nesil sonra arkonların tutsaklığından kurtuluşun söz konusu olacağını, doğru-kışı'nın gelerek ruhları kurtuluş yoluna ileteceğini belirtir. Son olarak Eleleth, bütün bu gelişmeler sonunda arkonların devrinin biteceğini ve onların alemlerinin yıkılacağını vurgular. Arkonların Tabiatı, bir dua ile son bulur.

Arkonların Tabiatı

(Metin)

Doğruluğun babasının ruhunca ilham edilen yöneticilerin hakikati hakkında, yüce elçi -"karanlık yöneticilerini" ima ederek- bize, "kavgamız et ve [kana] karşı değil, bilakis alemin yöneticilerine ve kötülüğün ruhlarına karşıdır" dedi. Yöneticilerin hakikatini sorman nedeniyle bunu sana gönder[dim].

Onların lideri kördür; gücü, cehaleti ve kibri [nedeniyle] o, [gücü]yle "Tanrı olan benim; [benden başka] kimse yok" dedi.

Bunu söylediğinde o, [mükemmelliğe] karşı günah işlemiş oldu. Bu söz ebedilik alemine ulaştı, sonra şöyle diyerek ebedilik aleminden çıkan bir ses vardı: "Yanıyorsun Samael" -ki bu kör tanrıdır-.

Onun düşünceleri körleşti. Gücü azledilen o -ki konuşmuş olduğu şey küfüdür-, Pistis Sophia (İnanç Hikmet)'in tahrikinde onu annesi kaos ve dipsiz boşluğa doğru izledi. Ve o (Pistis Sophia), onun zürriyetinin her birini -görünmez dünyadan hareketle görünür dünya düzenlendiği için yukarıdaki alemlerin modeline göre- gücüne uygun şekilde yerleştirdi.

Ebedilik, sular alemine baktığında, sureti sulara gözüktü ve karanlığın yöneticileri ona aşık oldular. Fakat onlar, -yalnızca bir cana sahip olan varlıklar bir ruha sahip olanları ele geçiremeyeceğinden dolayı- zayıflıkları nedeniyle sulara kendilerine gözüken bu sureti ele geçiremediler. Zira o (suret) yukarıya aitken, kendileri aşağıdandılar.

"Ebediliğin ülkeye bakması"nın nedeni şudur: Öyle ki Baba'nın izniyle o, mükemmelliği ışıkla bir araya getirebilsin. Yöneticiler plan kurdular ve şöyle dediler: "Gelin, yeryüzünden toprak olacak bir insan yaratalım." Onlar yaratıklarını tamamıyla yeryüzünden birisi olarak şekillendirdiler.

Şimdi yöneticiler ... vücuda ... sahiptirler ... dişi ... bir canavar yüzlü. Onlar yeryüzünden biraz toprak aldılar ve sulara [kendilerine] gözüken tanrının [suretine] ve kendi suretlerine göre kendilerinin

* Bu çeviride, B. Layton tarafından yapılan metnin İngilizce çevirisi ("The Hypostasis of the Archons", B. Layton (tr.), in *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), E.J. Brill 1988, ss.162-169) esas alınmıştır.

[adamını] şekillendirdiler.

Onlar şöyle dediler: “(Gelin), biçimlendirdiğimiz suret vasıtasıyla onu ele geçirelim, [öyle ki] o erkek eşini görebilsin ve biz - güçsüzlükleri nedeniyle Tanrı'nın kudretini kavramayarak- biçimlendirdiğimiz suretle onu tutabilelim. Ve o, onun yüzüne üfledi ve adam bir cana sahip oldu ve günlerce yerde (kaldı). Ancak onlar güçsüzlükleri nedeniyle onu ayağa kaldıramadılar. Sularda kendilerine gözükmüş olan bu sureti yakalamaya çalışabilsinler diye, fırtına rüzgarları gibi (üfleme) sürdürdüler. Onlar onun gücünün kimliğini bilmiyorlardı.

Şimdi bütün bu (olaylar) mükemmelliğin babasının iradesiyle vaki oldu. Sonra ruh, yerdeki cana bağlı adamı gördü. Ve ruh Ademiler ülkesinden çıktı, indi, onun (adamın) içinde ikamet etmek üzere geldi ve bu adam yaşayan bir can haline geldi.

Yerde hareket ediyor şekilde görüldüğünden dolayı o, onun ismini Adem olarak adlandırdı. Adem'in yardımı için ebedilik aleminden bir ses geldi. Yöneticiler yeryüzünün tüm hayvanlarını, göğün tüm kuşlarını bir araya topladılar ve Adem'in onları nasıl çağıracağını görmek üzere onları Adem'e arz ettiler. Öyle ki o, kuşların her birine ve bütün vahşi hayvanlara bir isim verebilsin.

Adem'i aldılar ve ekip biçebilsin ve gözetebilsin diye onu bahçeye (cennete) koydular. Yöneticiler ona şöyle diyen bir emir verdiler: “Cennetteki [her] ağaçtan yiyeceksin, ancak iyilik ve kötülüğü tanıma ağacından ne ye, ne de ona [dokun]; zira ondan yediğin gün ölümle öleceksiniz.”

Onlar bunu [...]. Onlar ona ne söylediklerini anlamıyorlardı; aksine Baba'nın iradesiyle, Adem'in (gerçekte) yiyebileceği ve yalnızca maddi tabiatlı bir insan olarak onun kendilerine itibar etmeyeceği bir tarzda onlar bunu söylediler.

Yöneticiler birbirlerine danıştılar ve şöyle dediler: “Gelin, Adem'in derin bir uykuya dalmasını sağlayalım.” Ve o (Adem) uyudu. - Şimdi onlar onun derin uykuya dalmasına neden oldular ve onun uyuması cehalettir.- Onlar canlı bir kadına benzer şekilde onun yan tarafını açtılar. Onun (kadının) yerine, onun (Adem'in) yan tarafına biraz et koydular ve Ademe, yalnızca can ihsan edilmiş oldu.

Ruh ihsan edilmiş olan kadın ona geldi ve “Kalk, Adem” diyerek ona konuştu. Adem onu gördüğünde, ona, “Bana hayat veren sensin, sen “hayatın annesi” olarak adlandırılacaksın. Zira, benim annem olan odur. Hekim olan, kadın olan ve doğum yapan odur” dedi.

Sonra yöneticiler Adem’lerine geldiler. Adem’in dişi suretinin onunla konuştuğunu gördüklerinde, büyük bir heyecanla tahrike kapıldılar ve ona aşık oldular. Birbirlerine, “Gelin, tohumumuzu ona ekelim” dediler ve onun (kadını) peşine düştüler. Kadın, kafasızlıkları ve körlüklerinden dolayı onlara güldü; yakalamaları anında bir ağaca dönüştü ve kendisine benzeyen gölgesel yansımaları onlara bıraktı. Onlar çirkin bir şekilde (gölgesel yansımaları) kirlettiler. Onlar onun sesinin mührünü kirlettiler, öyle ki kendi suretleriyle birlikte biçimlendirmiş oldukları şekil tarafından kendilerini mahkum ettirdiler.

Sonra dişi ruhsal prensip eğitmen yılanı geldi; yılan [onlara] şöyle diyerek öğretti: “O size ne dedi? Dediği şey, ‘cennetteki her ağaçtan yiyeceksiniz, ancak kötülük ve iyiliği tanıma ağacından yemeyin’ miydi?”

Dünyevi kadın şöyle dedi: O, sadece ‘yemeyin’ demedi, hatta ‘ona dokunmayın, zira ondan yediğiniz gün ölümle öleceksiniz’ dedi”.

Eğitmen yılan şöyle dedi: Ölümle ölmeyeceksiniz; zira onun size bunu söylemesi kıskançlıktandır. Aksine sizin gözleriniz açılacak ve kötülük ve iyiliği tanıyarak tanrılar gibi olacaksınız”. Dişi eğitici prensip yilandan alınıp götürüldü ve o, onu yalnızca yeryüzüyle ilgili bir şey olarak geride bıraktı.

Ve dünyevi kadın ağaçtan aldı ve yedi; kendisi kadar kocasına da verdi. Yalnızca bir cana sahip olan bu varlıklar yediler. Onların kusurları bilgisizliklerinde aşık oldu; ruhsal unsurdan çıplak olduklarını anladılar, incir yapraklarını aldılar ve onları bellerine sardılar.

Sonra baş yönetici geldi ve “Adem, neredesin? dedi. Zira ne olduğunu bilmiyordu.

Adem ona, “Sesini işittim ve çıplak olduğum için korktum ve saklandım” dedi.

Yönetici şöyle dedi: “Bir tek ondan yememeni emrettiğim ağaçtan yemiş olman nedeniyle değilse neden gizlendin? Ve sen yedin!”

Adem, “Bana verdiğin kadın, [o] bana verdi ve yedim” dedi. Ve kibirli yönetici kadını lanetledi.

Kadın, “Beni yoldan çıkararak yıldı ve ben yedim” dedi. Yılanı [döndüler] ve onun gölgesel suretini lanetlediler. [...] güçsüz, anlaşılmaz, kendilerinin biçimlendirdikleri bir şekildi. O günden itibaren yılan yöneticilerin laneti altında oldu; kudretli insan gelene kadar bu lanet yılanın üzerinde kaldı.

Onlar Adem’lerine döndüler, onu aldılar ve karısının yanı sıra cennetten kovdular; zira onların kendileri de lanet altında oldukları için inayete sahip değildiler.

Bundan başka onlar, insanlıkları dünyevi işlerle doldurulmuş olsun ve kutsal ruha bağlanma fırsatını bulamasın diye insanlığı büyük şaşkınlığa, bir meşakkat hayatına attılar.

Sonradan kadın oğulları Kabil’i doğurdu ve Kabil toprağı ekip biçti. Bunun üzerine o (Adem) karısını biliyordu; tekrar hamile kalan kadın Habil’i doğurdu ve Habil bir koyun çobanıydı. Şimdi Kabil tarlasının tahılından getirdi, fakat Habil ise kuzuları arasından bir sunak getirdi. Tanrı Habil’in adaklarına baktı, ancak Kabil’in adaklarını kabul etmedi. Ve dünyevi Kabil kardeşi Habil’in peşine düştü.

Ve tanrı Kabil’e “Kardeşin Habil nerede?” dedi.

O, “Ben, kardeşimin muhafızı mıyım?” diyerek cevap verdi.

Tanrı Kabil’e şöyle dedi: “Dinle! Kardeşinin kanının sesi bana haykırıyor! Ağzınla günah işledin. Sana karşılık vereceğim: Kabil’i öldüren herhangi biri, yedi öç salıverecek ve sen yeryüzünde titreyerek ve ıstırap çekerek yaşayacaksın.”

Ve Adem dişi sureti Havva’yı [tanıyordu] ve Havva hamile kaldı, Adem’e [Şit’i] doğurdu. Ve o, “[Habil’in] yerine tanrının vasıtasıyla [bir diğer] erkek doğurdum” dedi.

Havva yine hamile kaldı ve o [Norea’yı] doğurdu. Ve Havva, “O, birçok insanlık nesline bir yardım olarak bende bir bakire meydana getirdi” dedi. O, güçlerin kirletmediği bakiredir.

Sonra insanlık çoğalmaya ve gelişmeye başladı.

Yöneticiler birbirlerine danıştılar ve şöyle dediler: “Gelin, ellerimizle bir tufan oluşturalım ve insandan hayvana kadar tüm bedeni

yok edelim”.

Fakat güçlerin yöneticisi onların kararlarından haberdar olduğunda, Nuh’a şöyle dedi: “Çürümeyen bazı ağaçtan kendine bir gemi yap, -sen, senin çocukların, hayvanlar ve küçükten büyüğe sema kuşlarını- onda sakla ve onu Sir Dağı’na yerleştir”.

Sonra Orea gemiye binmek isteyerek ona geldi. O, ona izin vermeyince, Orea gemiye üfledi ve onun ateşte yanıp kül olmasına neden oldu. O (Nuh) gemiyi ikinci kez tekrar yaptı.

Yöneticiler onu saptırmayı planlayarak onunla görüşmeye gittiler. Onların baş liderleri ona, “Senin annen Havva, bize geldi” dedi.

Fakat Norea, onlara döndü ve şöyle dedi: “Karanlığın yöneticileri olanlar sizlersiniz; siz lanetlisiniz. Ve siz benim annemi tanımadınız; oysa sizin tanıdığınız sizin dişi karşılığınızdı. Zira ben sizin neslinizden değilim, aksine ben yukarıdaki alemde geldim.”

Mağrur yönetici tüm kudretiyle döndü ve çehresi siyah bir [...] gibi oldu. Ona (Norea’ya), haddini bilmez bir şekilde, “Annen Havva’nın da yaptığı gibi, bize hizmet etmelisin; zira bana [...] verildi” dedi.

Fakat Norea, [...]’nın kudretiyle döndü ve yüksek bir sesle yüce olana, alemlerin tanrısına haykırdı: “Kötülüğün yöneticilerinden beni kurtar ve onların pençelerinden beni derhal koru!”

Göklerden yüce melek indi ve ona, “Neden tanrıya haykırıyorsun? Kutsal ruha karşı neden böyle küstahça davranıyorsun?” dedi.

Norea, “Sen kimsin?” dedi.

Kötülüğün yöneticileri ondan çekilmişlerdi. O şöyle dedi: “Kutsal ruhun huzurunda duran yüce melek, anlayış, Eleleth benim. Seninle konuşmak ve seni hukuk tanımazın pençesinden korumak için gönderildim. Ve ben sana kökenini öğreteceğim.”

-Şimdi bu meleğe gelince, onun gücünü anlatamam: onun görünüşü saf altın ve giysisi kar gibidir. Hayır, yemin olsun ki ağzım onun gücünü ve yüzünün görünüşünü anlatmaya dayanamaz!.-

Yüce melek Eleleth benimle konuştu. Şöyle dedi: “Ben anlayışım. Yüce görünmez ruhun huzurunda duran dört ışık-vericiden

birisiyim. Bu yöneticilerin senin üzerinde herhangi bir gücü olduğunu mu düşünüyorsun? Onların hiçbiri gerçeğin kökenine galip gelemeyiz; zira kendiliğinden o son çağlarda görüldü ve bu yöneticiler engellenecekler. Bu yöneticiler seni ve bu nesli kirletemezler; zira senin mekanın, kaosun yöneticilerinden ve onların evrenlerinden üstün olan bakire ruhun yaşadığı ebedilik (alemin)dedir.”

Fakat ben şöyle dedim: “Efendim! Bu yöneticilerin [yeteneklerini] -onların [nasıl] ve ne çeşit bir yaratmayla var oldukları, hangi materyalden oldukları ve onları ve güçlerini kimin yarattığını- bana öğret.”

Ve yüce melek Eleleth, anlayış, bana şöyle konuştu: “Sınırsız alemler içinde ebedilik alemin ikamet eder (bulunur). Pistis olarak adlandırılan Sophia, eşi olmaksızın tek başına bir şey yaratmak istedi ve onun oluşturduğu şey ilahi bir şeydi.

Yukarıdaki dünyayla aşağıdaki alemler arasında bir perde mevcuttur. Bu perde altında gölge oluştu ve bu gölge madde haline geldi. Ve bu gölge ayrı şekilde tasarlandı. Ve onun (Sophia'nın) yaratmış olduğu şey, tıpkı bir düşük cenin gibi madde içinde bir ürün haline geldi. Ve o, gölgeden biçimlendirilen plastik bir şekil halini aldı ve bir aslana benzeyen mağrur bir canavar oldu.” O, halihazırda söylediğim gibi çift cinsiyetliydi, zira o çıktığı maddeye aitti.

“Gözlerini açan o (demiurg), sınırsız çok büyük maddeyi gördü ve ‘Tanrı olan benim, benden başka hiç kimse yok’ diyerek kibirlendi.

Bunu söylediğinde o, mükemmellik alemine karşı günah işlemiş oldu. Ve yukarıdaki mutlak gücün aleminden şöyle diyen bir ses geldi: ‘Yanıyorsun Samael’ -ki bu kör tanrıdır-.

Ve o (Samael), ‘Eğer benden önce olan başka bir şey varsa, bana görünsün!’ dedi. Ve Sophia hemen parmağını uzattı ve ışığı maddeye tanıttı. Ve Sophia karanlık alemine doğru onu izledi ve o ışık (alemine) döndü. Bir kez daha karanlık maddeye [...].

Çift cinsiyetli olan bu yönetici kendisine sınırsızca uzanan genişçe bir alem yarattı. Ve o, kendisi için nesil yaratmayı tasarladı ve kendisine tıpkı ebeveynleri gibi çift cinsiyetli olan yedi evlat yarattı.

Ve o, nesline ‘mükemmellik aleminin tanrısı benim’ dedi.

Ve Pistis Sophia'nın kızı olan Zoe (Hayat), ona haykırdı ve

şöyle dedi: 'Yanıyorsun Sakla!'. -Bunun alternatif ismi Yaltabaoth'dur.- O (Zoe), onun yüzüne üfledi; onun nefesi kendisi (Zoe) için hararetili bir melek haline geldi ve bu melek Yaldabaoth'u tuttu, uçurumların altındaki Tartaros'a attı.

Şimdi Yaldabaoth'ın nesli olan Sabaoth, bu meleğin gücünü gördüğünde tövbe etti ve babası ve annesi maddeyi kınadı.

O, onu sevmeyi, fakat Sophia ve kızı Zoe'ye yönelik ilahiler söyledi. Ve Sophia ve Zoe onu yerden aldılar ve yukarı ve aşağının arasında olan perdenin altındaki yedinci alemin yönetimini ona verdiler. Ve Sophia onu yerleştirdiği için kaosun güçlerinin üzerinde olduğundan, o 'güçlerin tanrısı, Sabaoth' diye adlandırılır.

Şimdi bu (olaylar) vuku bulduğunda, o kendisine dört taraflı bir meleksel taht, vekil olarak görev yapmaları için pek çok melek ve ayrıca harplar ve çenkler yarattı.

Ve Sophia, kızı Zoe'yi aldı ve onu sekizinci (alemden) bulunan şeyler hakkında eğitmesi için Sabaoth'un sağına oturttu. Ve azap meleğini Sabaoth'un soluna yerleştirdi. Bu günden itibaren, [onun sağ] hayat diye adlandırılır; sol ise yukarıdaki mutlak güç alemiyle ilgili günahkarlığı temsil etmektedir. Onların var olmaları, sizin zamanınızdan önceydi.

Şimdi Yaldabaoth, onu bu ihtişam içinde ve bu yükseklikte gördüğü zaman kıskandı. Ve kıskançlık çift cinsiyetli bir ürün haline geldi. Ve bu (olay), kıskançlığın menşeydi. Ve kıskançlık ölümü doğurdu; ölüm neslini doğurdu ve onun aleminin yönetimini onların her birine verdi; ve kaos alemlerinin hepsi onların kalabalıklarıyla doldu.

Ancak .kaosun tamamı elde edilebilsin diye, mükemmelliğin babasının iradesiyle -yukarıdaki tüm şeylerin modeline göre- onların hepsi var oldular.

İşte, ben yöneticilerin şeklini, ifade edildiği maddeyi, onların ebeveynini ve alemlerini sana öğrettim."

Ancak ben şöyle dedim: Efendim! Ben kendim de onların maddesinden miyim?"

"Neslinle birlikte sen ezeli babadansın; yukarıdan yok olmayan ışıktan onların ruhları gelir. Böylelikle, onların içinde bulunan hakikat ruhu nedeniyle yöneticiler onlara yaklaşamazlar. Bu yola girenlerin

hepsi, ölen insanlığın ortasında ölümsüzlüğü yaşarlar. Hâlâ bu ekilen unsur (sperm) şimdi bilinmeyecek.

Buna karşılık üç nesil sonra o, bilinecektir ve o, onları yöneticilerin hatasının köleliğinden kurtarmaktadır.”

Sonra ben “Efendim! Ne kadar süre?” dedim.

O, bana şöyle dedi: “Biçimlenmiş bir şekil içindeki doğru-adam, babanın gönderdiği hakikat [ruhunun] varlığını açıkladığı ana kadar.

Sonra o, onları her şey konusunda eğitecek. Ve o, tahakküm altında olmayan nesilden kendisine verilen ebedi hayat takdisiyle onları takdis edecek.

Sonra onlar, kör düşünceden kurtarılmış olacaklar. Ve onlar, yöneticilerle ilişkili olan ölümü ayaklar altına alacaklar. Ve onlar, bu ekilen unsurun ait olduğu yer olan sınırsız ışığa yükselecekler.

Sonra yöneticiler devirlerini bırakacaklar. Ve onların melekleri onların yıkımı üzerine gözyaşı dökcekler. Ve onların ifritleri onların ölümüne ağıt yakacaklar.

Sonra, bütün ışık çocukları gerçek şekilde hakikate, kökenlerine, mükemmelliğin babasına ve kutsal ruha ulaşacaklar. Onların hepsi bir ağızdan, ‘Babanın hakikati haktır ve oğul mükemmelliğe hükmeder’ diyecekler. Ve herkesten çağlara kadar: ‘Kutsal, kutsal, kutsal! Amin’”

Yöneticilerin

Hakikati

DİNİ VE AHLÂKİ BİLGİ, BECERİ VE TUTUM ÖĞRETİMİNİN ETKİLİ YOLLARI

Yrd.Doç.Dr.Mevlüt KAYA*

Aşkın ASAN**

Giriş

Eğitim-öğretim faaliyetlerinin iki yönlü amacı vardır. Bunlardan biri insana sahip olduğu bütün kabiliyetleriyle birlikte gelişebileceği bir ortam sağlamak; diğeri ise, onu içinde bulunduğu topluma uyum sağlayan iyi bir vatandaş olarak yetiştirmektir.¹

Okullarda okutulan bütün derslerin öğretim programlarında ulaşmak istedikleri amaçlar vardır. Her dersin hedefi, okulun ve milli eğitimin amaçlarına ulaşmaya çalışmaktır. Türk Milli Eğitiminin genel amacı, Milli Eğitim Temel Kanununda, özetle şöyle belirlenmiştir: “Türk milletinin millî, ahlâkî, insanî, manevî ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren, ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan yurttaşlar; beden, zihin, ahlâk, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere sahip kişiler olarak yetiştirmektir. İstidat ve kabiliyetlerini geliştirerek gerekli bilgi, beceri ve davranışları kazandırmaktır.”²

Genel eğitim içerisinde yer alan din ve ahlâk öğretimine, milli eğitimin amaçlarının gerçekleşmesinde önemli görevler düşmektedir. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin öğretim programında Türk Milli Eğitiminin amaçları doğrultusunda, ilk ve ortaöğretimde din ve ahlâk öğretiminin genel amacı, “Öğrencilere İslâm Dini ve ahlâk ile ilgili yeterli temel bilgileri kazandırmak, iyi ahlâklı ve faziletli insanlar yetiştirmek; milli birlik ve beraberliği sağlamaktır”.³ Din ve ahlâk öğretimi sürecinde İslâm Dininin inanç, ibadet ve ahlâk esasları

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

** Ondokuzmayıs Üniv. Sos.Bil.Ens. Din Eğitimi Doktora Öğrencisi

¹ B.Bilgin, “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Özel Öğretim Yöntemleri Üzerine” Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri. Ankara, 1988, s.331.

² Milli Eğitim Temel Kanunu, Kanun no:1739, Madde:2.

³ Milli Eğitim Bakanlığı. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı. M.E.B.Tebliğler Dergisi, Tarih:29.3.1982.

hakkında bilgi verilirken; aynı zamanda istenilen ahlâki, dini tutum ve davranışların kazandırılması amaçlanır.

Eğitimde amaçlar, eğitim-öğretim faaliyetleri sonucunda öğrencilerin kazanması gereken özellik ve davranışları işaret eder. Davranışlar, amaçların gözlenebilir hale dönüşmüş şeklidir. Davranış, kişinin dolaylı ya da doğrudan ölçülebilen ve gözlenebilen tüm bilinçli faaliyetleridir. Bu faaliyetler dıştan doğrudan gözlenebilen hareket ve beceri biçiminde olabileceği gibi, zihinsel, duygusal, sosyal ve ahlâki davranışlar da olabilir. Davranışlar, bir konunun muhtevasını oluşturur; öğretim sonucu öğrenme ürünleri olarak ortaya çıkar. Bu öğrenme ürünleri bilgiler, beceriler ve tutumlardır. Bilgiler bilişsel (zihinsel) davranışlar, beceriler psikomotor davranışlar, tutumlar ise duyuşsal (duygusal) davranışlardır.

Din ve ahlâk konularının içerdiği davranışlar çoğunlukla bilgi ağırlıklı olmakla beraber, beceri ve tutum içeren konular da mevcuttur. Aslında bilgi, beceri ve tutumları bir konu bütünlüğü içerisinde kesin olarak bir birinden ayırmak mümkün değildir. Bunlar çoğu kez iç içe ve birbiriyle yakından ilgilidir. Bilgi alanına giren bir davranış bir boyutuyla duygu, diğer boyutuyla beceri alanıyla ilgili olabilir.⁴ Örneğin, namaz konusu içinde namazın nasıl kılınacağını bilmek bilgi, namazın gerektirdiği hareketleri yapma ve namaz süre ve dualarını okuyabilme beceri, namaz kılmaya karşı istekli olma ise tutum niteliğindeki davranışlardır. Bir konu içerisinde, hem bilgi, hem beceri, hem de tutumlar bulunabilmektedir.

Öğrenme, öğrencinin çevresiyle etkileşimi sonucunda meydana gelen kalıcı değişiklikler olarak tanımlanmaktadır. Yani, öğrenme bilgi, beceri ve tutum kazanma işidir. Öğrencinin çevresi öğretmen, diğer öğrenciler, öğretim araç-gereçleri ve diğer uyarıcılardır. Öğrenmeyi sağlama faaliyetleri öğretme, planlı ve programlı öğretim faaliyetleri ise öğretimdir. Öğretim faaliyetlerinin amacı, öğrencilerin istenen bilgi, beceri ve tutumları öğrenmesini sağlamaktır.

Bilgilerin Öğrenilmesi

Bilgi, insan aklının kapsayabileceği ilke, kavram, olgu ve gerçeklerin tümüne verilen ad; insan aklının çalışması sonucu ortaya

⁴ B.Bilgin, ve M.Selçuk. Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri, Ankara, 1991, s.114.

çıkan zihinsel üründür.⁵ Bilgiler, insanın dış ve iç uyarıcılar yoluyla algıladığı, belleğinde sakladığı ve düşünce üretiminde kullandığı kavramlar ve ilkeler gibi davranışlardır. Bilgiler, beceri ve tutumların öğrenilmesi için gerekli temel alt yapılarıdır.

Bilgilerin öğretilmesi ve sunulmasında dil önem kazanır. Öğretmen işlediği konudaki bilgileri öğretirken, genellikle sözel mesajlara ağırlık verir. Bundan dolayı öğretmenin öğrencilerin bildiği kelimelerle bilgiyi sunması gerekir. Ayrıca, öğrenci bu konudaki temel kavramları, ön bilgileri edinmiş olmalıdır. Bilgilerin öğrenilmesinde sözel mesajların yanısıra, görsel sembollerin de kullanılması, öğrenmenin etkililik ve verimliliğini önemli ölçüde artırır. Bu nedenle öğrenmede, göze hitap eden araçlar kullanılmalıdır.

Becerilerin Öğrenilmesi

Psikomotor davranışlar olan beceriler, duyu organları, zihin ve ilgili organ kaslarının birlikte çalışması sonucu ortaya çıkan davranışlardır. Beceriler genellikle birden çok duyu organı ve kas koordinasyonu ile sağlanan karmaşık davranışlar bütünlüğüdür. Bedensel ve zihinsel bir çaba göstererek bir işi kolaylık ve ustalıklı yapılabilmesi beceriyi gerektirir. Beceri, hareketleri koordine ederek düzgün, doğru ve hızlı yapabilme yeteneğidir. Beceriler, psikomotor gelişimin bir sonucu olup, öğrenme yoluyla kazanılır.

Becerilerin öğrenilmesinde, öncelikle öğrenci becerinin nasıl yapılacağını bilmeli ve beceri için gerekli koordineli hareketleri yapabilmelidir. Bir becerinin yapılabilmesi için, ilgili organların fizyolojik olarak yeterli düzeyde olgunlaşması gerekir.

Becerilerin öğrenilmesinde gösteri yöntemi önem taşır. Beceriler, beceriyi yapabilen bir öğreticiyi model alıp gözleyerek ve taklit ederek öğrenilir. Becerin nasıl yapılacağı önce açıklanmalı, sonra becerinin yapılışı örnek olarak gösterilmeli, becerinin yapılması öğrenciden istenilmeli, öğrenci beceriyi doğru yaptığında pekiştirilip verilmeli, yanlışlıkları düzeltilmelidir. Beceri doğru olarak yapıldıktan sonra da yeteri kadar tekrar yoluyla pekiştirilmelidir. Becerilerin öğretilmesinde, beceri anlamlı parçalara bölünerek öğretilip, sonradan bütünleştirilebilir.

⁵ F. Oğuzkan, Eğitim Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1981, s.29.

Din öğretiminde, abdest, namaz konuları, Kur'an okuma ve yazı öğretimi gibi konularda beceriler ağırlıklı olarak yer almaktadır.

Tutumların Öğrenilmesi

Tutum (tavır), bireyin insanlar, olaylar ve cansız varlıklar karşısında takındığı davranış biçimidir.⁶ Kişinin bir eşya, nesne, kişi veya olaya karşı olumlu ile olumsuz arasında değişen bir noktada vaziyet alışına;⁷ bir durumu kabul ya da kabul etmemesine yönelik eğilimine tutum denilmektedir.

Tutumlar, duygusal yönü ağırlık taşıyan davranışlardır. Eğitimde öğrenciler için tutum nesnesi, okul, bir ders, dersin konusu ve dersin öğretmeni olabilir. Din ve ahlâk öğretiminde tutumlar önemli bir yer tutar. Dini sevme, dini ve ahlâki değerleri benimseme, dine karşı olumlu bir tutum geliştirme gibi.

Tutum, davranış öncesi hangi yönde davranılacağını belirleyen bir iç durumdur. Kazanılmış olan tutumlar davranışlara yön verirler. Tutumu bilinen birinin davranışının ne olabileceği tahmin edilebilir. Çünkü, davranış ile tutum arasında uyum ve tutarlılık vardır.⁸

Bir derse karşı öğrenci nasıl bir tutum geliştirmişse, o derse öyle davranır. Örneğin, din ve ahlâk dersine karşı olumlu bir tutum geliştiren öğrenci, bu derse severek çalışır. Derse karşı olumsuz tutum geliştiren öğrenci ise, dersin çalışmalarına katılmak istemez. Çünkü, olumlu tutum kişiyi o duruma yaklaşmaya, olumsuz tutum ise o durumdan uzaklaşmaya yöneltir.

Din eğitimcisinin görevi, öğrencilerde olumlu bir dini ve ahlâki tutum geliştirmek olmalıdır. Öğrencilerin hoşuna giden yaşantılar sağlayan öğretmenler, derse karşı öğrencilerde olumlu tutum geliştirebilirler. Bu nedenle, din ve ahlâk eğitimcileri, din ve ahlâk derslerini zevkli hale getirmeli, kendilerini öğrencilere sevdirmeli, öğrencilere iyi bir örnek olmalı, cezadan kaçınmalı ve ödülü çokça kullanmalıdır. Öğretmen kendini öğrencilere sevdirebilmesi için, önce kendisi öğrenciyi sevmeli ve onlara güzel muamelede bulunmalıdır. Öğretmen dini ve ahlâki konularda öğrencileri objektif ve baskısız

⁶ Oğuzkan, a.g.e., s.153.

⁷ N.Fidan, Okulda Öğrenme ve Öğretme. Ankara. 1985. s.79.

⁸ İ.E.Başaran. Eğitim Psikolojisi, Ankara. 1996, s.293.

olarak bilgilendirdiğinde, öğrencilerin olumlu tutum geliştirmesinde daha etkili olabilir. Tutum, duygusal, zihinsel ve davranışsal boyutlarıyla bir bütün olarak ele alınmalıdır.

Davranışçı görüşlere göre bilgi, beceri ve tutumların öğrenilmesi şartlanma ve gözlem yolu ile gerçekleşir. Bu görüşler, öğrenmede dış uyarıcılara ve gözlenen davranışlara önem verirler. Her ne kadar öğrenme olayı içsel bir süreç olsa da, bu iç süreçler dış uyarıcıların etkisi altındadır.⁹ Şartlanma ve gözlem yoluyla öğrenme teorileri, öğrenmenin meydana gelişini farklı şekilde açıklamaktadır.

Şartlanma Yoluyla Öğrenme

Şartlanma yoluyla öğrenme teorileri, klasik ve edimsel (operant) şartlanma olarak iki grupta incelenmektedir.

Klasik şartlanma, doğal ve bilinen bir uyarıcıya karşı yapılan tepkinin, farklı uyarıcılara da gösterilmesidir. Klasik şartlanmada, bilinen bir uyarıcı ile bilinmeyen başka bir uyarıcı kişiye birlikte verilerek her ikisine aynı tepkinin verilmesi sağlanır. Örneğin din dersi öğretmenini seven öğrenci, dine karşı da olumlu bir tutum geliştirebilir. Aynı şekilde, bu durumun tersi de olabilir. Tutum değiştirmede, genellikle plansız ve rastlantısal olarak klasik şartlanma meydana gelmektedir. Bu öğrenmeye, klasik şartlanmada şartlı tepki denilmektedir.¹⁰

Şartlı tepkiler, bireylerde bazı objelere, olaylara veya kişilere karşı yaklaşma ya da uzaklaşma tutumu oluşturabilmektedir. İnsanların korku gibi bir çok duygu ve tutumları klasik şartlanma yoluyla meydana gelmektedir. Öğrencilerin okul ortamına taşıdıkları tutum ve davranışları, geçmiş yaşantılarında oluşmuş bir şartlanmadan kaynaklanıyor olabilir.¹¹

Edimsel (operant) şartlanma, yapılan bir davranışın arkasından ödül (olumlu uyarıcı) verilmesi sonucu o davranışın öğrenilmesidir. Skinner'e göre bir davranışın sonucu, insanda hoş giden olumlu bir durum meydana getiriyorsa, o davranışın tekrar ortaya çıkma olasılığı

⁹ R.M.Gagne, L.J.Briggs and W.W.Wager. Principles of Instructional Design, New York, 1992, s.194.

¹⁰ R.M.Gagne. The Conditions of Learning, New York, 1985, s.24.

¹¹ Gagne, Briggs ve Wager. a.g.e. s.88.

artar.¹² Eğer, gösterilen davranış sonucunda insan acı, ceza veya olumsuz bir durumla karşılaşılıyorsa bu davranışı tekrar etme olasılığı oldukça az olacaktır.¹³

Edimsel şartlanma teorisi, öğrenmede ödül ve cezanın önemini vurgulamaktadır. Davranışın ortaya çıkma olasılığını artıran ödül gibi uyarıcılara pekiştiriciler denir. Pekiştiriciler ile pekiştirilen davranış öğrenilir. Bir davranışın sonundan hoşça giden bir uyarıcı gelirse buna "olumlu pekiştirme", ceza gibi olumsuz bir durum ortaya çıkarsa buna da "olumsuz pekiştirme" denir. Ceza, davranışı zayıflatır ya da belli bir süre için durdurur. Ceza, istenmedik davranışların bastırılmasında etkili olabilir. Ancak, öğrenmede ödüllendirme cezalandırmadan daha etkili ve değerli bir yoldur. Bu nedenle, öğretmenler ceza ve yerme yerine, ödül ve övmeyi daha fazla kullanmaya gayret etmelidir. Olumlu ve doğru davranışlar mutlaka ödüllendirilmeli ve pekiştirilmelidir. Ödüller maddi ve manevi olabilir. "Aferin, çok güzel..." gibi sözel ödüllendirme olabildiği gibi, notla ödüllendirme de yapılabilir.

Gözlem Yoluyla Öğrenme

İnsan davranışının biçimlenmesine etki eden en önemli faktörlerden biri, çevresinde bulunan diğer insanların tutum ve davranışlarını gözlemesidir. İnsanın kişiliği ve karakteri de çevresinde gördüklerine, duyduklarına göre oluşur, ona göre biçimlenir.

Öğrenmede gözlem, model ve taklide önem veren görüş, sosyal öğrenme teorisidir. Bu teoriye göre, birey bilgi, beceri ve tutumları bir kimseyi model alıp taklit ederek öğrenir.¹⁴

Çocuklar birçok sosyal ve ahlâki ya da ahlâk-dışı davranışı gözlem yoluyla öğrenir. Örneğin, filmlerde saldırgan modelleri gözleyen çocukların daha çok saldırgan davranışlar sergiledikleri görülmektedir.¹⁵ Çocuklar anne-baba, öğretmen ve başkalarına bakarak davranışlarını öğrenirler. Bir fotoğraf makinesi gibi, çocuklar gördüklerini zihinlerine yerleştirirler.

Gözlenen davranışın sonucunda ortaya çıkan haz ya da elem

¹² M.Erdem ve Y.Akman, Eğitim Psikolojisi, Ankara, 1995, s.128.

¹³ R.M.Thomas, Comparing Theories of Child Development, California, 1992, s.205.

¹⁴ A.Bandura, Social Learning Theory, N.J., 1977, s.48.

¹⁵ Fidan, a.g.e., s.59.

verici durum, davranışı gösterenin model alınmasını etkileyen faktörlerdendir. Gözlenen davranışlardan, sonucu olumlu olanlar taklit edilirken, olumlu olmayan davranışlar genellikle taklit edilmez. Örneğin, ödevini yapmayan öğrenciyi öğretmenin azarlamasını gören diğer öğrenciler bu davranışı taklit etmezler.

Gözlem yoluyla öğrenme, pekiştirilen bir davranışın taklit edilmesi kadar basit bir olgu değildir. Birey çevresindeki insanların davranışlarını gözler, daha sonra birtakım sonuçlar çıkarır ve kendisi için yararlı olan durumlarda davranışı gösterir. Gözlenen davranış belleğe kodlanır ve gerektiği zaman hatırlanır. Yani, gözlem yoluyla öğrenmenin zihinsel bir boyutu da vardır.

Din ve ahlâk öğretiminde gözlem yoluyla öğrenme önemli bir yer tutar. Öğrenciler dinî ve ahlâki davranışlarının birçoğunu öğretmenlerini gözleyerek öğrenirler. Bu nedenle, özellikle din eğitimcisi olan öğretmenler dinî ve ahlâki konularda öğrencilere iyi bir model ve örnek olmalıdır. Din ve ahlâk eğitimcisi, öğrencinin özdeşim kurduğu bir öğretmen ise, taklit etmenin etki derecesi öğrenci üzerinde daha da fazla olacaktır.

Okullarda öğretim programlarında belirlenen bilgi, beceri ve tutumlar planlı olarak öğrencilere kazandırılmaya çalışılır. Öğretim durumlarını düzenlemek öğretmenin en önemli görevlerindedir. Öğretim ilke, yöntem, teknik ve araç-gereçleri kalıcı öğrenmeleri sağlamak amacıyla öğretim durumlarında işe koşulur. Gagne, öğretim durumlarında öğrenme-öğretme faaliyetlerinin etkili ve verimli olabilmesi için öğretmenlere dokuz ders işleme aşaması önermiştir.

Öğretim Durumlarında Ders İşleme Aşamaları

Gagne, öğrenme-öğretme sürecinde ders işlerken yer alması gereken öğretim faaliyetlerini sıra ile şu şekilde belirtmiştir.¹⁶

- 1- Dikkat çekme ve güdüleme
- 2- Öğrenciye dersin amacı hakkında bilgi verme
- 3- Konu ile ilgili ön bilgilerin hatırlatılması
- 4- Uyarıcı materyalin (konunun) sunulması

¹⁶ Gagne, Briggs ve Wager, a.g.e, s.195.

- 5- Öğrenciye yol gösterme
- 6- Davranışı ortaya çıkarma
- 7- Geribildirim sağlama ve düzeltme yapma
- 8- Öğrenilenleri değerlendirme
- 9- Öğrenilenlerin kalıcılığını ve transferini sağlama

Öğretim sürecinde yer alması gereken bu işlem basamaklarındaki öğrenme-öğretme faaliyetlerini öğretmen etkili bir şekilde yapabilmelidir.

1. Dikkat çekme ve güdüleme:

Dikkat, zihinsel enerjinin belli bir nokta ya da konu üzerinde odaklaştırılması, fizyolojik sistemin üst düzeyde uyarılmasıdır. İnsan, çevresindeki çok sayıda uyarıcıdan, seçici dikkat yoluyla, sadece dikkat ettiği uyarıları algılayabilir. Bu nedenle, öncelikle öğrencinin konu üzerine dikkatinin çekilmesi gerekir.

Öğrencinin dikkatini öğretilmek istenen konu üzerine çekmek için çeşitli yöntemler kullanılabilir. Öğrencinin ilgi alanının belirlenmesinden sonra, konu ile ilgili yöneltilen sorular ya da anlatılan kısa bir öykü, fıkra, güncel bir olay dikkat çekmede araç olarak kullanılabilir. Konunun sözlü olarak anlatımı yanında, film, resim ve slayt gösterisi öğrencilerin dikkatinin uyarılmasını sağlayabilir. Öğretim yöntemi ve faaliyetlerinde zaman zaman yenilik ve değişiklikler yapılması dikkati toplar.

Öğrencilerin konuyu öğrenmeye ihtiyacı olması, ilgi alanına girmesi ve konuya güdülenmiş olması doğal olarak dikkati konu üzerine çeker. Öğrencinin ders ve konu ile ilgili amaç ve idealleri varsa, konuya karşı ilgi duyar ve dikkat eder. Bunun için, öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve yeteneklerinin tanınarak, öğretimin bunlara uygun olarak yapılması gerekir.

2. Öğrenciye dersin amacı hakkında bilgi verme:

Etkili bir öğretimin sağlanması için gerçekleştirilmek istenen amaç (hedef) hakkında öğrenciye bilgi verilmelidir. Öğrencinin, öğretim sonucunda ne kazanacağını, onda ne gibi davranış değişikliğinin meydana geleceğini bilmesi, öğrenme sürecinin olumlu yönde işlemesine neden olacaktır. Yapılan araştırma sonuçları da, konunun

amacı bildirildiğinde, öğrencilerin verileni daha kolay öğrendiklerini göstermektedir.¹⁷

Öğrenciye dersin başında o derste neleri, niçin öğreneceğinin belirtilmesi, kendisini amaca doğru yönlendirir. Öğrencinin dikkatini konu üzerine çekmeye yardım eder. Ayrıca, dersin öğretim yöntemleri hakkında ipucu verir; nelerin önemli olduğunun ve neye göre değerlendirileceğinin de bilgisine sahip olur.

3. Konu ile ilgili ön bilgi-becerilerin hatırlatılması:

Öğrencilerin yeni bir konuyu öğrenebilmesi için, o konu ile ilgili temel kavramaları ve ön şart olan davranışları kazanmış olması; önceden öğrenilmiş bilgi ve becerilerin hatırlatılması gerekir. Örneğin, namaz konusu için abdest almanın, namazda okunacak süre ve duaların bilinmesi ön şart niteliğindeki davranışlardır.

Öğretmen derse başlamadan önce, öğrencilerin seviyesini belirlemelidir. Öğretmen konuya, kendisinin ne bildiği değil, öğrencilerin ne bildiği noktasından başlamalıdır. Konu ile ilgili ön bilgilerin hatırlatılması, öğrencinin uzun süreli belleğinde oluşturulacak davranış ile ilgili tüm bilgilerin kısa süreli belleğe alınıp, oradan yeni bilgilerle ilişkilendirilmek üzere hazırlanmasını sağlar.

4. Uyarıcı materyalin (konunun) sunulması:

Konu muhtevası, görsel semboller gösterilerek ve sözel olarak anlatılarak açıklanır. Örnekler verilir, sorular sorulur ve gösteri yapılarak öğrenciye sunulur. Sunulan uyarıcıları öğrenci zihninde önceki öğrendikleriyle karşılaştırarak yeniden düzenler.

Konuların sunulmasında öğrencilerin aktifliğine yer verilmeli; onların görme ve işitme gibi çok duyusuna hitap edilmelidir. Konuya ve öğrenciye en uygun olan yöntem, ilke, teknik ve araç-gereçler seçilmelidir. Konu ile ilgili film, slayt, resim ve tepegöz gibi öğretim araç-gereçlerinden yararlanılmalıdır. Öğrencilerin yaparak öğrenme-lerine imkan verilmelidir. Konu muhtevası, belli bir sıra ve düzen içinde verilmelidir. Bilinenden bilinmeyene, basitten karmaşığa ve somuttan soyuta gibi öğretim ilkelerine uyulmalıdır. Öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve yetenekleri tanınarak, onların seviyelerine göre konu işlenmelidir. Sınıfın seviyesi ve ferdi farklılıklar

¹⁷ L.W.Anderson, "An Experimental Study of Effective Teaching in First Grade Reading Groups" The Elementary School Journal, 1977, Vol.:79/4, s.196.

dikkate alınmalıdır.

5. Öğrenciye yol gösterme:

Öğretmen, öğrencilerin öğrenmelerine işaret ve ipuçları ile yol göstererek istenen öğrenmelerin gerçekleşmesine yardım ve rehberlik etmelidir. İpuçları, öğrenciyi harekete geçiren ve istenilen davranışın yapılmasına yardımcı olan mesajlardır. İpuçları, öğrenciye neyi öğreneceğini, bunları öğrenirken neler yapacağını bildirir. Öğrenmede nelere dikkat etmesi gerektiğini ve dikkatin öğrenme konusu üzerine toplanmasını sağlar. Örneğin öğretmenin, bir sûrenin nasıl okunacağını göstermesi, derste örnekler vermesi, sorularla öğrenciyi düşündürmesi, sesini önemli noktalarda vurgulaması, ipucu verme ve yol gösterme işlemleridir.

Öğrenciye yol gösterirken, aktif olması gerekenin öğrenci olduğu unutulmamalıdır. Öğrencinin öğrenmede zorlandığı anlarda ona rehberlik yapılarak, sonuca öğrencinin kendisi ulaşmalıdır. Yol gösterme öğrencinin seviyesine ve kapasitesine göre değişebilir. Ağır öğrenen öğrencilere daha fazla yardım gerekebilir.

6. Davranışı ortaya çıkarma:

Öğretim işleminden sonra, öğrencinin istenen davranışları kazanıp kazanmadığını görmek için davranışı ortaya çıkarması gerekir. Davranışı ortaya çıkarması öğrenciden sözlü ya da yazılı olarak istenebilir. Beceriler ise yapılarak gösterilebilir. Öğrenci istenen davranışı sözlü veya yazılı gösterebiliyor ya da yapabiliyorsa davranış ortaya çıkmış demektir. Tutum, genellikle tutum nesnesi karşısında davranış olarak ortaya çıkar.

Davranışın ortaya çıkarılması ile öğretmen davranışın kazanıldığını gördüğü gibi, öğrenci de davranışı öğrendiğinin farkına varır. Öğrenci öğretilen davranışı gösteremiyorsa, yeniden öğrenme-öğretme faaliyetleri yapılmalıdır.

7. Geribildirim sağlama ve düzeltme yapma:

Öğrenci davranışı ortaya koyduktan sonra, o davranışın doğru olup olmadığının kendisine bildirilmesi gerekir. Öğrenci gösterdiği davranışın doğruluğu hakkında bilgi almak ister. Yapılan araştırmalarda, geribildirim (dönüt) ve düzeltme verildiğinde öğrencilerin verilen

iş i başarıma oranlarının arttığı görülmüştür.¹⁸

Genel olarak geribildirim i, o davranışın doğrusunu bilen biri olarak öğretmen yapar. Geribildirim sözel ya da yazılı olarak bildirilebildiği gibi, bedensel (mimik, jest, baş sallama gibi) hareketlerle de yapılabilir. Davranış yanlış olarak gösterilmişse düzeltilmelidir. Davranış doğru olarak gösterilmişse, geribildirim yoluyla öğrenci davranış ı doğru öğrendiğini bilir. Öğrenci gösterdiği davranış ın doğru olduğunu bildiğinde, davranış pekişir ve öğrenciyi güdüler.

8. Öğrenilenleri değerlendirme:

Dersin amacına ne derece ulaşıp ulaşılmadığı, ancak değerlendirme yoluyla anlaşılabilir. Değerlendirme, her dersin işleniş sürecinde ve sonunda, ünite sonlarında ve belli zamanlarda sözlü ve yazılı sınavlar ile yapılabilir. Bilgilerin, becerilerin ve tutumların ölçülmesinde ölçme aracı olarak testler kullanılır. Beceriler genellikle öğrenciye yaptırılarak gözlenir. Tutumlar ise, dereceleme ölçekleri ile belirlenebilir.

Değerlendirme sorularının referansı dersin amacı ve konunun içeriğini oluşturan davranışlardır. Sorulara verilen cevaplar öğrenilen bilgi, beceri ve tutumlardır. Değerlendirme yoluyla öğrencilerin öğrenme düzeyleri, eksiklik ve yanlışlıkları ortaya çıkarılır. Eksiklik ve yanlışlıklar tamamlanarak tam öğrenme gerçekleştirilmeye çalışılır.

9. Öğrenilenlerin kalıcılığını ve transferini sağlama:

Öğrenilen davranışların kalıcı olması için, uzun süreli bellekte iyi bir biçimde örgütlenmesi ve belli kısa aralıklarla tekrar edilmesi gerekir. Öğretilen konu ile ilgili olarak öğrencilere alıştırm a ve ödevler verilerek öğrenilenlerin uygulanması ve pekiştirilmesi sağlanmalıdır.

Öğrenilenlerin transferi, önceki öğrenilenlerle yeni öğrenilenler arasında ilişkiler kurulması ve öğrenilenlerin bir başka alanda kullanılmasıdır. Öğrenilenlerin transferini sağlamak için başka konu ve derslerle bağlantı kurmak, öğrenilenleri uygulamak ve hayattan örnekler vermek gerekir. Bu konuda, örnek olay inceleme yöntemi, öğrencilerin öğrendiklerinin kalıcılığını ve transferini sağlamak amacıyla

¹⁸ R.M.Gersten, "Measuring Implementation of a Structural Educational Model in an Urban School District: An Observational Approach" Educational Evaluation and Policy Analysis, 1982, Sayı:4, s.72., 1982, Sayı:4, s.72.

kullanılabilir. Böylece hem öğrenme eksiklikleri giderilir hem de yeni oluşturulan şema güçlenir.

Sonuç

Eğitimin amacı, toplumun bütün bireylerinin istidat ve kabiliyetlerini ortaya çıkararak, bunların en uygun düzeyde gelişimini sağlamaktır. İnsanın maddi ve manevi yönlerini bir bütün olarak ele alıp, sağlıklı ve uyumlu bir kişi olarak yetiştirmek eğitimin en önemli görevlerindedir.

Eğitimin amacına ulaşabilmesi, okullarda öğretmenlerin etkili eğitim-öğretim faaliyetleriyle mümkün olabilir. Okullarda her konu ve ders amacına ulaştığında okulların ve milli eğitimin genel amaçlarına ulaşılmış olacaktır. Her okul düzeyinde eğitim-öğretimin etkili ve verimli hale getirilmesi, öğretim hizmetinin kalitesinin artırılmasına bağlıdır. Öğretim hizmetinin kalitesinin, öğrencilerin öğrenme düzeyleri üzerinde önemli etkileri vardır. Öğretim hizmetinin kalitesini belirleyen faktörlerin başında, öğretim durumlarının düzenleyicisi olarak öğretmen bulunur. Öğretim durumları ne kadar iyi düzenlenirse, öğrenciler o kadar başarılı olacaktır.

Derslerin işlenişi sırasında, öğrencilerin dikkatlerinin konuya karşı çekilip güdülenmesi, konu ile ilgili ön bilgilerinin sağlanması, konunun iyi bir şekilde sunulması, geribildirim ve düzeltme mekanizmasının çalıştırılması, öğrenilenlerin pekiştirilmesi öğrenmenin kalitesini artıracaktır. Öğrencileri ezber bilgiden kurtarıp, kavrama ve uygulama düzeylerine çıkmasına yardım edecektir. Böylece, yapıcı ve üretici bireylerden oluşmuş bir toplum ortaya çıkacaktır.

KAYNAKLAR

- Anderson, L.M. "An Experimental Study of Effective Teaching in First Grade Reading Groups" **The Elementary School Journal**, 1977, Vol:79/4, ss.193-223.
- Bandura, A. **Social Learning Theory**, N.J.:Englewood Cliffs, 1977.
- Başaran, İ.E. **Eğitim Psikolojisi**, Ankara: Gül Yayınevi, 1996.
- Bilgin, B. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Özel Öğretim Yöntemleri Üzerine" **Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Bilgin, B. ve M.Selçuk. **Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri**, Ankara: Akid Yayınları, 1991.
- Erden, M. ve Y.Akman. **Eğitim Psikolojisi**, Ankara: Arkadaş Yayınları, 1995.
- Fidan, N. **Okulda Öğrenme ve Öğretme**, Ankara: Alkım Yayınları, 1985.
- Gagne, R.M. **The Conditions of Learning**, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1985.
- Gagne, R.M., L.J.Briggs and W.W.Wager. **Principles of Instructional Design**, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1992.
- Gersten, R.M. "Measuring Implementation of a Structural Educational Model in an Urban School District: An Observational Approach" **Educational Evaluation and Policy Analysis**, 1982, Sayı:4, ss.67-79.
- Milli Eğitim Bakanlığı, **Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı**, M.E.B.Tebliğler Dergisi, Tarih:29.3.1982.
- Milli Eğitim Temel Kanunu**, Kanun no:1739, Madde:2.
- Oğuzkan, F. **Eğitim Terimleri Sözlüğü**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981.
- Thomas, R.M. **Comparing Theories of Child Development**, California: Wadsworth Publishing Company, 1992.

AİLEDE ANNE-BABA TUTUMLARININ ÇOCUĞUN KİŞİLİK VE BENLİK GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ

Yrd.Doç.Dr. Mevlüt KAYA*

Doğduğu günden başlayarak çocuğun kişiliği önce ailesi, sonra okul ve yaşadığı çevredeki insanlar tarafından şekillendirilmektedir. Kişiliğin temelleri ilk 5-6 yılda aile ocağında atılmaktadır. Bu nedenle, çocuğun kişiliğinin gelişmesinde birinci derecedeki sorumluluğu anne-baba yüklenmektedir. Çocuğun kişiliğinin gelişmesinde sosyal çevre içinde en etkili olanı aile çevresidir.

Ailede anne-babanın, çocuğa karşı olan tutum ve davranışları, çocuğun kişiliğini biçimlendirmede önemli bir etkiye sahiptir. Çocuk, anne-babasını gözleyerek, onları model alarak ve taklit ederek gelişir.

Aile ve Ailenin Görevleri

Aile, anne-baba ve çocuklardan oluşan ve toplumun temelini meydana getiren sosyal bir kurumdur. Aile, toplumun temel taşıdır, toplumun en küçük birimidir. Vücut hücreler topluluğu olduğu gibi, toplum da ailelerden oluşur. Aile, toplum sisteminin öğeleridir. Bu sistemin iyi çalışması, toplumu meydana getiren ailelere bağlıdır. Aileler ne kadar sağlamsa, o toplum da o derece mükemmeldir.

Toplum kendi fonksiyonlarını daha çok aileler yoluyla yerine getirir. Ailenin başlıca görevleri şöyle sıralanabilir:

1. Toplumun devamını sağlama ve nüfusunu artırma.
2. Toplumun birikmiş kültürünü yeni nesillere aktarma.
3. Toplumun ekonomik faaliyetlerini yürütme.
4. Toplumun sağlık, dinlenme, sosyal kontrol ve güvenlik gibi fonksiyonlarını yerine getirme.
5. Aile fertlerinin fizyolojik, psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarını

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

karşılama.

6. Çocuğun bakımı, yetişmesi ve eğitimi sağlama.

7. Çocuklarını ailesine, kendisine, milletine ve vatanına faydalı bir kişi olarak yetiştirme.

8- Çocuğun sosyalleşmesi ve kişilik gelişimine yardımcı olma.

Ailenin, yukarıdaki fonksiyonlarına başkaları da eklenebilir. Ancak, ailenin en önemli görevinin, çocuğun eğitimi ve kişilik gelişimi üzerindeki görevi olduğu açıktır.

Kişilik ve Benlik

Kişilik, kalıtım ile getirilen özellikler ile çevrenin kişiye kazandırdığı özelliklerin tümüdür. Kişilik, bir insanın bedensel, zihinsel ve ruhsal tüm özelliklerini kapsar. Kişilik, insanın duygu, tutum ve davranışlarının örgütlenmiş, kalıplaşmış, alışkanlık haline gelmiş bütünüdür. Kişilik kavramı, bir insanı başkalarından ayıran özelliklerin tümünü, çevresine uyum sağlamak için geliştirdiği davranış biçimini belirtir.¹ Bir başka ifade ile kişilik, bir insanın bütün ilgilerinin, tutumlarının, yeteneklerinin, konuşma tarzının, dış görünüşünün ve çevresine uyum biçiminin özelliklerini içeren, süreklilik gösteren kendine has ahenkli bir bütündür.²

Kişilik kavramı içerisinde, karakter, mizaç ve benlik kavramları yer alır. Mizaç, daha çok kalıtım ile belirlenen, kişiliğin duygusal özellikleridir. Çabuk kızmak, öfkelenmek, sıkiılganlık, neşeli olmak, içedönük, dışadönük olmak gibi. Karakter ise, kişiliğin ahlaki yönüdür. Karakter, belli ahlak ölçülerine göre değerlendirilen kişilik yapısıdır. Karakterin oluşması, kalıttımdan çok sosyal çevrenin etkisindedir.

Kişiliğin öznel yanını ve özünü oluşturan benlik ise, insanın kendi kişiliğine ilişkin kanularının toplamı, insanın kendini tanıma ve değerlendirme biçimidir. Benlik, insanın kendi kişilik özellikleri, amaç ve beklentileri, yetenekleri, değer yargıları ve inançlarından oluşur.³ Kişinin ne olduğu, ne olmak istediği ve çevresince nasıl tanındığı konularındaki düşünce ve yargılarıdır.⁴ Benlik kavramı, kişinin çeşitli

¹ Atalay Yörükoğlu, Gençlik Çağı, Ankara. 1986, s.71.

² Feriha Baymur, Genel Psikoloji, İstanbul, s.225.

³ Özcan Köknel, Kişilik, İstanbul. 1982, s.27.

⁴ Mithat Enç, Ruhbilim Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1980, s.36.

özellikleri hakkında olumlu ya da olumsuz yönde geliştirdiği kendine özgü yargılarıdır. Kendi kişiliğine ilişkin kanıları ve kendini görüş tarzıdır. Kişinin içinde kendisini gözetleyen, yargılayan, değerlendiren ve davranışlarını düzene koyup onu yöneten bir güç olan benlik; “ben neyim, ben ne yapabilirim, değer yargılarımdır nedir, hayatta ne istiyorum” gibi soruların cevaplarından oluşur.⁵ Kişinin fiziksel ve sosyal çevresi ile olan etkileşimleri sonucu sahip olduğu kendine ait bir takım duygu, değer ve kavramlar sistemidir.⁶

İnsan kim olduğunu, amacının ne olduğunu, ne yapabileceğini, nelere değer verip, inanıp bağlanacağı gibi sorularına cevap arayarak, kendini görüş ve kişiliğini algılayış biçimi olan benliğini tanır.

Çocuğun Benlik Kavramının Oluşmasında Anne-Babanın Rolü

Bir insanın, kendisini ve çevresini algılayış biçimi olan benlik kavramı, onun genel tutum ve davranışlarını büyük ölçüde etkilemektedir. Çünkü, insan, çevresini ve kendini algıladığı biçimde tepkide ve davranışta bulunur. Genellikle insan nasıl düşünüyorsa öyle davranır. Her kişi çevreyi kendi görüş açısından kendine özgü bir biçimde algılar. Bu nedenle, benlik kavramı, kişinin davranışlarının temeli ve belirleyicisidir.

Benlik kavramı ile kişinin ruh sağlığı arasında da yakın bir ilişki vardır. Olumlu bir benlik kavramı geliştiren kişinin ruh sağlığı da yerinde demektir.

Benlik kavramı, çocuğun kendini başkalarından ilk ayırmaya başladığı iki yaş civarında gelişmeye başlar. Yirmi yaşlarına doğru iyice belirginleşir, kişinin hayatı boyunca gelişmesine devam eder ve gittikçe artan bir netlik kazanır.

Cooley, Mead ve Sherif gibi sosyologlar, benlik kavramına sosyolojik açıdan yaklaşmışlar ve benliğin bireyin toplumsallaşma süreci içinde ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.⁷ Cooley, kişinin toplum içindeki diğer insanlarla etkileşimde bulunurken oluşan benliğini (ayna

⁵ Baymur, a.g.e., s.268.

⁶ Hasan Tan, “Akademik Psikolojide Ego ve Benlik (Self) Kavramı” Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, C:2/1, Ankara, 1970, s.15.

⁷ Tan, a.g.m., s.4.

benlik) kavramı ile açıklamaya çalışmıştır. Mead'e göre çocuk, toplumsallaşma süreci içinde yetişkinlerin davranışlarını gözleyerek, onların tutum ve davranışlarını benliğine katar. Çocuk önce yakın çevredekilerin, yani anne ve babasının, sonra geniş insan grupları ile etkileşime girerek, kendine karşı gösterdikleri tutum ve davranışlarını kendi kişiliğinde içselleştirip özümler. Cooley ve Mead gibi Sherif de benliği, çocuğun anne-babası, öğretmeni ve arkadaşlarının tükenmez etkileri sonucunda meydana gelmiş bir sosyal ve psikolojik değerler sistemi olarak tanımlar.

Kişinin geliştirdiği benlik kavramı hem kalıtım hem de çevrenin eseridir. Benlik kavramının oluşmasında sosyal çevrenin, özellikle çocuk için önemli olan kişilerin, anne-babanın etkisi büyüktür. Çocuk, kendisi ile ilgili olarak zihninde çizdiği kendi görünümü olan benlik kavramını, öncelikle anne-baba, kardeş ve arkadaşlarından öğrenir. Bu öğrenme süreci, bebeklikten itibaren başlar. Çocuk ilk benliğini aile ortamında geliştirir. Ailede, çocuk için ilk model kişiler anne-babadır.

Çocuk kendini anne-baba, öğretmen ve arkadaş gibi kişilerin kendisine olan etkilerine göre kendisini değerlendirir. Sosyal çevredeki bu kişilerin kendisine ait yakıştırmalarını kişiliğine katar, giderek kendisini onların gördüğü gibi görmeye, algılamaya başlar. Kendisi için önemli olan bu kişilerin tanımladığı ve değerlendirdiği gibi tanımlandırıp değerlendirir. Çevredeki kişiler, örneğin anne-baba, kardeş, arkadaş ve öğretmenleri kendisine karşı olumlu sıfatlar yakıştırıyorlarsa olumlu bir benlik kavramı, olumsuz sıfatlarla hitap ediliyorlarsa olumsuz bir benlik kavramı geliştirir. Olumsuz bir benlik kavramı geliştiren çocukta, kendisine karşı güvensizlik duygusu gelişir. Kendine karşı benlik saygısı azalır. Çocuk kendisini olumsuz değerlendirerek, kendinden memnun olmaz. Çocuğun kendisine karşı olumlu bir benlik kavramı geliştirmesi ve benlik saygısının yüksek olması için çocuğun içinde bulunduğu ailede kişiler arasındaki ilişkilerin güven verici, saygı, sevgi, hoşgörü ve esnek bir yaklaşımda olması gerekir.

Çocuk, anne-babasıyla olumlu ilişkiler kurabilmişse yeteneklerini tanır, geliştirir ve kendi hakkında olumlu kanaatlara ulaşabilir. Bu ilişki olumsuz olursa, çocuk sürekli engelleneceği için yeterli bir benlik

gelişimine sahip olamayacağı düşünülebilir.⁸

Ailede anne-babanın aşırı baskıcı ve otoriter tutum içinde olmaları, çocuğun benlik saygısını, yani kendine değer verişini azaltır. Çünkü, benlik saygısı, çocuğun fikirlerine değer verilen, sözleri dinlenen, anne-babasından destek gören, başka bir deyişle, insan olarak kendisine değer verilen bir ortamda ancak filizlenir ve gelişir. Çocuğu olduğu gibi kabul eden, onu destekleyip teşvik eden anne-baba çocuğun olumlu bir benlik kavramı ve benlik saygısı geliştirmesine yardımcı olabilir.⁹

Benlik kavramı üzerinde yapılan araştırmalarda, anne-babasının tutumunu demokratik olarak algılayan öğrencilerin benlik kavramı düzeylerinin; anne-babasını aşırı koruyucu, otoriter ve ilgisiz algılayanlara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.¹⁰ Otoriter tutum ve özellikle çocuklara karşı ilgisiz tutum çocuğun olumsuz bir benlik kavramı geliştirmesine neden olmaktadır. Anne-babaların çocuğa güven, cesaret, sevgi ve övgü vereceğine; onu reddetmesi, sürekli eleştirmesi ve yermesi onun kendine saygı geliştirmesini engellemekte, aşağılık duygusu geliştirmesine neden olmaktadır.¹¹ Anne-babanın çocuğa karşı olan itici tutumları çocuğun kendisini değersiz bulmasına yol açmaktadır.¹²

Anne-baba tutumlarının, çocuğun benlik kavramı üzerinde etkileri olduğu gibi genel olarak kişiliği üzerinde de etkisi olmaktadır.

Anne-Baba Tutumlarının Çocuğun Kişiliği Üzerindeki Etkileri

Anne-babanın çocuğuna karşı olan tutumları genel olarak "demokratik, otoriter, aşırı koruyucu ve ilgisiz" olmak üzere dört grupta incelenmektedir. Kuşkusuz, bu sayılan tutumlar dışında başka tutumlardan da söz edilebilir. Değişik anne-baba tutumları, çocuğun kişilik gelişimi üzerinde farklı şekillerde etki bırakmaktadır.

⁸ Kurtman Ersanlı, Benliğin Gelişimi ve Görevleri, Samsun, 1991, s.26.

⁹ Haluk Yavuzer, Ana-Baba ve Çocuk, İstanbul, 1995, s.41.

¹⁰ Mevlüt Kaya, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Öğrencilerinin Benlik Tasarımı, (Yük.Lis.Tezi), Samsun, 1988, s.92.

¹¹ Clifford T. Morgan, Psikolojiye Giriş, Ankara, 1984, s.323.

¹² Engin Geçtan, İnsan Olmak, İstanbul, 1986, s.34.

1. Demokratik Anne-Baba Tutumu

Çocuklarını seven ve benimseyen, ilişkileri sevgi ve saygıya dayanan, sorunları konuşup danışarak çözümlen anne-babalardır. Bu tutuma sahip anne-babalar, çocuklarına karşı hoşgörü sahibi, çocuklarını destekleyen, bazı sınırlamalar dışında isteklerini diledikleri biçimde gerçekleştirmelerine izin verirler.¹³ Ailede gerginlik yerine, ılımlı, sıcak bir hava vardır. Çocuklara söz hakkı tanınmıştır. Ailede belli kurallar vardır. Ancak, bu kurallar dayakla, baskıyla, korkutmayla sürdürülmez; gönüllü benimsenmesi söz konusudur. Amaç, çocuğu sindirmek değil, sorumluluk duygusu kazandırmaktır.¹⁴

Demokratik aile ortamında güven verici, destekleyici ve normal sınırlar içinde hoşgörü vardır. Çocuğun duygu ve düşüncelerine saygı duyulur. Çocuğun da ailede söz hakkı vardır. Ailede çocuğa değer verilir, çocuk olduğu gibi kabul edilir. Çocuk, en az anne-baba kadar ailenin değerli bir üyesidir. Çocuk, yeterli sevgi ve şefkat görür. Çocuğun ilgisi, ihtiyaç ve yetenekleri göz önünde tutulur. Anne-baba, çocuğun kendini gerçekleştirmesine ve bağımsızlık kazanmasına yardımcı olur. Böylece çocuk, kendi kararlarını kendisinin vermesi alışkanlığını kazanır.

Demokratik aile ortamında yetişen çocuklar, girişim yeteneğine sahip olurlar. Kendine güvenli, kendi kendine karar verip, sorumluluk taşımasını öğrenirler.¹⁵ Kendi kendini yönetebilen, iç kontrole sahip bir insan olur. Sağlıklı ve dengeli bir kişilik geliştirir. Çocuklarda, olumlu duygusal, sosyal ve zihinsel gelişmeye yol açar.

Demokratik bir tutumun bulunduğu aile ortamında, çocuğa küçük yaşlardan itibaren belli sınırlar içinde özgürlük verilmesi, ona kendisiyle ilgili konularda kararlar verebilme imkanının sağlanması, çocuğun bağımsız bir kişilik geliştirmesine; dışa-dönük, aktif, girişimci ve liderlik özelliklerine sahip, kişiler arası etkili ilişkiler kurabilen bir kişi olarak yetişmesini sağlamaktadır.¹⁶ Ancak çok aşırı hoşgörü,

¹³ Yavuzer, a.g.e., 1995, s.33.

¹⁴ Yörükoğlu, a.g.e., 1986, s.140.

¹⁵ Yavuzer, a.g.e., s.34.

¹⁶ Gülden Bilal, "Demokratik ve Otoriter Olarak Algılanan Ana-Baba Tutumlarının Çocukların Uyum Düzeylerine Etkisi" Eğitim ve Bilim Dergisi, C:11/62, Ankara, 1986, s.58.

çocuğu bencil yapmakta, hep kendisine hizmet yapılmasını istemektedir.

2. Aşırı Koruyucu Anne-Baba Tutumu

Çocuğa büyük bir sevgi ile bağlanmış, çok kollayıcı olan anne-baba tutumudur. Bu tutumda anne-baba gerektiğinden fazla kontrol ederek aşırı özen gösterir. Çocuğun her istediği yerine getirilir.

Aşırı derecede koruyucu olan ailelerde yetişen çocuklar, bağımlı, kendine güveni olmayan, duygusal problemleri olan bir kişi olabilir.¹⁷

Aşırı koruyucu yaklaşım, çocuğun kendi kendisini yöneten bir kişi olmasını engeller. Çocuğun bir yanlışlık yapacağından korkarak üzerine aşırı derecede titreme, onun yerine işleri anne-babasının yapması çocuğun bağımsız bir kişilik gelişimini güçleştirir. Çocuğun kendi kendisine yetmesine imkan vermez. Çocuğun bağımsız bir kişilik geliştirmesi için, anne-babaların çocuğun kendi işlerini kendisinin yapmasına, kendi kararlarını kendisinin vermesine fırsat sağlamalıdır. Böylece çocuk, kendine güven sağlayacak, kendi kendini yönetebilen bağımsız bir kişilik geliştirebilecektir.

Aşırı koruyucu tutum çocuğun sosyal gelişimini ve uyumunu da zedeler. Bencil bir kişilik geliştirmesine neden olur. Çocuk, kendini gruba kabul ettirmek için toplum-dışı ve isyankar davranışlara başvurabilir.

3. Aşırı Otoriter Anne-Baba Tutumu

Çocuğu sürekli kontrol altında tutan, kurallara sıkı sıkıya uymasını bekleyen anne-baba tutumudur. Çocuk, sıkı bir kontrol ve baskı altındadır. Çocuğun kurallara sıkı sıkıya uyması gerekir. Kurallara uymazsa çocuğa ağır cezalar verilir. Çocuk, anne-babaya boyun eğer.¹⁸

Otoriter ve baskıcı anne-baba, disiplin yönteminde genellikle cezaya başvurur. Katı ve sıkı tutumda, genel olarak verilen cezanın suç ile orantısı yoktur. Bazen aşırı olabilir. Dövme, azarlama, bağırma, korkutma, kınama ve ayıplama en sık rastlanan ceza çeşitleridir.¹⁹

¹⁷ Haluk Yavuzer, "Yaygın Ana-Baba Tutumları" Ana-Baba Okulu, İstanbul, 1990, s.117.

¹⁸ Atalay Yörükoğlu, Çocuk Ruh Sağlığı, Ankara, 1982, s.150.

¹⁹ Oya Tuncer, "Çocuk, Aile ve Çevresi" Çocuk ve Eğitim, Ankara, 1980, s.22.

Otoriter ailelerde, çocuğun duygu ve düşüncelerine fazla önem verilmez. Ailede ilişkiler gergindir. Çocuk, anne-babadan çekinir. Attığı her adımda, yaptığı her işte yanlış yapma korkusu vardır. Çünkü, en küçük bir yanlış cezalandırılır.

Aşırı otoriter katı tutum, çocuğu bunalımlı, ürkek ve korkak bir kişi olarak yetiştirmektedir. Bu tutum altında büyüyen çocuklar, diğer insanlarla ilişki kurmakta güçlük çekmektedirler. Çocukta aşağılık duygusu gelişebilmekte ya da isyankarlık görülebilmektedir.²⁰ Ayrıca, yapılan araştırmalarda demokratik anne-baba tutumunun bireyin kendini gerçekleştirmesini olumlu, otoriter anne-baba tutumunun ise olumsuz yönde etkilediği anlaşılmaktadır.²¹

Baskıcı anne-babaların çocukları, kendilerine güven duygusu geliştirememektedir. Aşırı baskı ve disiplin, çocuğu içe-dönük, güvensiz ya da kinci, saldırgan yapabilmektedir. Bu tutum, çocuğu suça yöneltebilir. Çocuk okuldan, evden kaçabilir.²² Bu tutum, çocuğun kendisine saygısını azaltır, mutsuzluğa ve içe kapanıklığa yol açabilir. Baskıcı disiplin ve otoriter tutum, çocuğu pasif bir kişilikle yetiştirerek, çocuğun girişimci olmasını engeller. Çocuk, dar kalıplar içersine sokularak, çocuğun güdümlü bir kişilik geliştirmesine neden olur. Çocuk, nazik, dürüst ve dikkatli olmasına karşılık, çekingen, başkasının etkisinde kolay kalabilen, aşırı duyarlı bir yapıya sahip olabilir.²³

Kısaca, çocuğun içten sevgi ve saygı görmediği otoriter aile ortamı, çocuğun kendisine güven duygusunu engellemekte, dış otoriteye bağımlılık geliştirerek içe kapanık, çekingen bir kişi olarak yetiştirmektedir. Bu aile ortamlarında yetişen çocuklarda büyük ölçüde iç çatışmalar ve nörotik problemler görülmektedir.²⁴ Ayrıca, bu ailelerde sık başvurulan ceza ve dayak, çocuğun kişiliği üzerinde ve ruhsal durumunda derin yaralar açabilmektedir.

²⁰ Haluk Yavuzer, Çocuk Psikolojisi, İstanbul, 1987, s.141.

²¹ Yıldız Kuzgun, "Ana-Baba Tutumlarının Bireyin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi" Aile Yazıları-3; Birey, Kişilik ve Toplum, Ankara, 1990, s.73.

²² J. Jeffries Mc. Whirter ve Nilüfer Voltan-Acar, Çocukla İletişim, Ankara, 1985, s.101.

²³ Yavuzer, a.g.e., 1990, s.118.

²⁴ Bilal. a.g.m., s.58.

4. İlgisiz Anne-Baba Tutumu

Bu tutum, çocuğa karşı ilgisiz, çocuğun maddi ve manevi ihtiyaçlarına karşı duyarsız, sevgi ve şefkati yetersiz, kontrolü gevşek anne-baba tutumudur. Bu tür ailelerde disiplin yok denecek kadar gevşektir. Çocukları yönlendirme ve kontrol söz konusu değildir. Çocukların davranışları sınırlandırılmaz. Çocuklar kendi hallerine bırakılmıştır. Anne-baba umursamaz bir tutum içindedir. Çocuk, ilgi ve sevgiden yoksundur.

İlgisiz ve kayıtsız anne-baba, çocuğu kendi başına yalnız bırakır, onun ihtiyaçlarını görmemezlikten gelir. Çocuk ile anne-baba arasında iletişim kopukluğu söz konusudur, çocuk ailede dışlanır.²⁵ Çocuğun ailede dışlanması, istenilmemesi, sevilmemesi ve ilgisiz kalınmasının bir çok psiko-sosyal nedenleri vardır. Çocuğun kişiliği üzerinde en çok olumsuz etkiler bırakan anne-baba tutumu, çocuğa karşı ilgisiz ve sevgisiz davranmadır.

İlgisiz veya gevşek anne-baba tutumu, çocukların kin, düşmanlık ve endişe duygularına kapılmasına neden olmakta; kavgacı, isyankar, saldırgan ve suç işlemeye eğilimli olabilmektedir.²⁶ Ayrıca, ilgisiz anne-baba tutumu çocuğun kendine güvensiz ve olumsuz bir benlik kavramı geliştirmesine neden olmaktadır.²⁷ İlgisiz çocuk, kendini boşlukta hissedip, kendi kendini yönlendiremeyebilir. Başı boş olarak kendine ve çevresine zararlı hale gelebilir.

Bazı anne-babaların, çocukla olan ilişkilerinde belli prensipleri yoktur. Dengesiz ve tutarsız bir tutum gösterirler. Bazen aşırı hoşgörölü, bazen sınırlandırıcı ve cezalandırıcıdır. Bu tutum da, çocuğun kişilik gelişimini olumsuz yönde etkilemektedir. Çocuk neyin iyi neyin kötü olduğuna karar veremez. Anne-baba, o anki kendi psikolojik durumuna göre davranır.

Sonuç

Çocuğun gelişen kişiliği ve benliği üzerinde anne-baba tutumları güçlü bir etkiye sahiptir. Bu etkinin sağlıklı ya da sağlıksız oluşu, anne-babanın tutumunun çeşidine bağlı olmaktadır. Anne-babanın otoriter tutumu, çocuğun bağımsız bir kişilik geliştirmesine izin vermez.

²⁵ Yavuzer, a.g.e., 1995, s.33.

²⁶ Refia Uğurel Şemin, Ruh Sağlığı, İstanbul, 1979, s.89.

²⁷ Kaya, a.g.e. s.91.

Demokratik tutum, çocuğun kendi kendine karar verme yetkisini ve sorumluluk duygusunu kazandırır. İlgisiz tutum ise, çocuğu boşlukta bırakmaktadır. Çocuğun kişilik ve benlik kavramının gelişmesinde otoriter ve ilgisiz tutuma göre, demokratik tutum daha çok olumlu bir etki yapmaktadır. Çocuk için iyi anne-baba tutumu, ne tam serbest, ne de sert ve baskıcı olmayan; bu tutumların dengeli bir karışımı olan tatlı-sert bir tutumdur. Tutarlı, dengeli sevgi ve ilgi çocuğun kendine güvenini ve benlik saygısını yükseltir. Anne-babalar, çocukların hayattaki tutumları, inançları, değerleri, benlik kavramları ve kişilik özellikleri için birinci derece referans kaynaklarıdır.

KAYNAKLAR

- Baymur, Feriha. **Genel Psikoloji**. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985.
- Bilal, Gülden. "Demokratik ve Otoriter Olarak Algılanan Ana-Baba Tutumlarının Çocukların Uyum Düzeylerine Etkisi", **Eğitim ve Bilim Dergisi**. Cilt:11, Sayı:62, Ankara: Türk Eğitim Derneği Yayını, 1986, ss.53-61.
- Enç, Mithat. **Ruhbilim Terimleri Sözlüğü**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980.
- Ersanlı, Kurtman. **Benliğin Gelişimi ve Görevleri**, Samsun: 1991.
- Geçtan, Engin. **İnsan Olmak**, İstanbul: Adam Yayınları, 1986.
- Kaya, Mevlüt. **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Öğrencilerinin Benlik Tasarımı** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.
- Köknel, Özcan. **Kişilik**, İstanbul: Altın Kitaplar Yayını, 1982.
- Kuzgun, Yıldız. "Ana-Baba Tutumlarının Bireyin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi", **Aile Yazıları -3; Birey, Kişilik ve Toplum**, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990, ss.65-78.
- Morgan, Clifford T. **Psikolojiye Giriş**, (Çev: H. Arıcı ve diğer.) Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1984.
- Şemin, Refia Uğurel. **Ruh Sağlığı**, İstanbul: 1979.
- Tan, Hasan. "Akademik Psikolojide Ego ve Benlik (Self) Kavramı, **Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi**, Cilt:2, Sayı:1, Ankara: 1970, ss.3-16.
- Tuncer, Oya. "Çocuk, Aile ve Çevresi", **Çocuk ve Eğitim**, Ankara: Türk Eğitim Derneği Yayınları, 1980, ss.1-44.
- Whirter, J.Jeffries Mc. ve Nilüfer Voltan-Acar. **Çocukla İletişim**, Ankara: Nüve Matbaası, 1985.
- Yavuzer, Haluk. **Ana-Baba ve Çocuk**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Yavuzer, Haluk. "Yaygın Ana-Baba Tutumları", **Ana-Baba Okulu**,

İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990, ss.105-122.

Yavuzer, Haluk. **Çocuk Psikolojisi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.

Yörükoğlu, Atalay. **Gençlik Çağı**, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986.

Yörükoğlu, Atalay. **Çocuk Ruh Sağlığı**, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1982.

SAMSUN'DAKİ MEZARLIKLAR VE KÖKÇÜOĞLU MEZARLIĞINDAKİ TASVİRLİ BAZI MEZARTAŞLARI

Dr.İhsan TERZİ*

Tarih boyunca "insanlar ölümlerini yakmışlar, yüksek kayaların tepelerine bırakarak yırtıcı kuşlara parçalamışlar, ağaçlar üzerine odalar yaparak dallar arasına asmışlar, torba içerisine koyarak derin kuyulara sarkıtmışlar ve toprağa gömmüşlerdir."¹ Bunlardan en yaygın olan ölüyü gömmedir ve hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

Dünyanın değişik bölgelerinde farklı biçimlerde yapılsa da ölünün gömüldüğü yere mezar denir.² Türkistan'da mezara *gavr* denir.³ Bu kelime Arapça "kabr" kelimesinden gelmektedir. Bugünkü Türkçede de kabir olarak kullanılmaktadır. Birçok mezarın bulunduğu yere *mezarlık*, *kabristan* veya *makbere* adı verilir.⁴

4000 yıllık Türk tarihinde⁵ bilinen en eski Türk mezarları M.Ö.1700-1200 yılları arasında Doğu Rusya, Batı Türkistan ve Aral çöküntüsü arasında yaşayan; Bahaeddin Ögel'e göre Türk ırkının prototipi olarak kabul edilen savaşçı ve göçebe topluluklar tarafından yapılanlardır.⁶ Göçebe Türklerin (Hun, Göktürk, Avar, Peçenek vb.) kurgan adı verilen mezarlarına, hakim oldukları her bölgede rastlamak mümkündür.⁷ Hatta Türklerin idareleri altına giren toplumlardan bazıları kendi geleneklerini

* O.M.Ü. Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Metin Haseki, Plastik Açından Türk Mezartaşları, İ.D.G.S.A.Yay., İst.1977, s.5.

² Bu konuda Beyhan Karamağaralı, Ahlat Mezar Taşları, K.B.Yay., Ank.1992, s.226'da şöyle diyor: "Mezar (a., c. mezarât): Genel olarak ölünün gömüldüğü yer. Bu kelime belli bir tipi ifade etmekle beraber üzerine bina yapılmamış kabirler için kullanılır."

³ Celâl Esad Arseven, Sanat Ansiklopedisi, C.III, Fasikül XV, M.E.Basımevi, İst.1983 (3), s.315.

⁴ Vecdi Akyüz, Mukayeseli İbadetler İlmihali, C.II, İz Yay., İst.1995, s.319.

⁵ İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, Boğaziçi Yay., İst.1983 (2), s.39.

⁶ Bkz. Nejat Diyarbekirli, Hun Sanatı, M.E.B.Yay., İst.1972, s.7 ve s.6'da r.3.

⁷ Bkz. Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, TTK Basımevi, Ank.1988.

terk ederek ölülerini Türkler gibi gömmeye başlamışlardır.⁸

Kurganlar; yer seviyesi altında, üstü de dahil olmak üzere her tarafı ağaç kütüklerinin düzgün sıralanmasıyla oluşturulan bir oda ve bu odanın üstüne toprak ve taşın yığılmasından oluşturulurdu.⁹ Ölü, bu odaya mumyalanarak konurdu. Türklerde İslâmî dönemde de bu geleneğin yer yer devam ettiği görülmektedir.¹⁰

Kurganların itina ile yapılması, ölünün kıymetli eşyalar ile gömülmesi eski Türk inançlarından kaynaklanmaktadır. Bu inançlar; ataya, babaya saygı¹¹ ve öteki dünyanın, cennetin varlığına inanma¹² biçiminde özetlenebilir. Bu yüzden Türkler, ölen ataları için sağlam, güzel döşenmiş mezar (kurgan)lar yaptılar. Ölülerinin öteki dünyada rahat etmesi, orada iyi bir hayat sürmesi için "kahramanlarını at ve silahları ile"¹³, kadınları da mücevherleriyle gömdüler.¹⁴ Ayrıca ölülere cennette hizmet etsin diye de mezarların üstlerine balballar diktiler.¹⁵

Uygur devlet yöneticilerinin kendi dini inançlarını terkederek

⁸ Avar hakimiyeti döneminde Slavların ölü yakma geleneklerini terk ederek ölülerini Avar usulü at ve silahları ile birlikte gömmeleri hakkında Bkz. Yusuf Blaškovič (Kumanoğlu), "Çekoslovakya Topraklarında Eski Türklerin İzleri", Reşit Rahmeti Araç İçin, T.K.A.E.Yay., Ank.1966, s.343.

⁹ Bkz. Nejat Diyarbakırlı, a.e., s.15-19, r.6,7,8 ve s.100-101.

¹⁰ "Kümbet tarzındaki mezar anıtlarında çoğunlukla mumyalama geleneğinin devam ettiği" hakkında Bkz. Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, Arkeoloji ve Sanat Yay., İst.1988, s.84,85. Türklerde İslâmî dönemde mumyalama işleminin "kurutma yöntemi" ile yapıldığı hakkında bkz. Murat Bardakçı, "600 Yıllık Selçuklu Mumyaları", Hürriyet Gazetesi, 24 Aralık 1995, s.18.

¹¹ Bozkır Türklerinin dinî inançları; tabiat kuvvetlerine inanma, atalar kültü ve Gök-Tanrı'ya inanma biçiminde özetlenebilir. Eski Türk inancına göre baba, ata öldükten sonra da ruhları vasıtasıyla sağ kalanları korumağa devam ettiğinden atalara saygıda kusur edilmezdi. Onlara belli zamanlarda kurbanlar sunulur, hatıraları kutlu sayılır, mezarlarına yapılan tecavüzler ağır şekilde cezalandırılır, hatta savaş nedeni sayılırdı. Daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Kafesoğlu, Eski Türk Dini, K.B.Yay., Ank.1980, s.42-55.

¹² Bu konuda Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Turan Neşriyat Yurdu, İst.1969 (2), s.39'da şöyle diyor: "Oğuzlar Gök-Türkler zamanında olduğu gibi X. asırda da eski Şâmânî (Kamlar) dinine bağlı bulunuyorlardı. İslâmîyetin ulûhiyet anlayışına uygun olarak bir tanrı'ya, onun kadir-i mutlak olduğuna, âhiret hayatına ve cennete inanıyorlar..."

¹³ Osman Turan, a.e., s.39.

¹⁴ İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, s.291.

¹⁵ Laszlo Rasonyi, Tarihte Türklük, T.K.A.E.Yay., Ank.1971, s.27.

Budizmi benimsemeleri¹⁶ ve Bayan-Çur Kağan zamanında sistemli bir biçimde yerleşik hayata geçmeleri¹⁷ Türk sanatında mimarinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine vesile olmuş, bilahare tapınaklar, saraylar, evler, türbeler vb. yapılmaya başlanmıştır. Uygurlar zamanında yapılan üstü kubbe ile örtülü mezar anıtları¹⁸ daha sonraları İslâmî dönemde, İslâm anlayışına ters düşse bile¹⁹ yaptıkları mezar anıtlarının kaynağını oluşturmuştur.

Müslüman Türkler, öldükten sonra da halkın gönlünde yaşayan din ve devlet büyükleri için, kökü eski alışkanlıklarından gelen ve İslâmî dönemde İslâm doktrini ile kaynaştırılarak insan sevgisine dayandırılan anıt mezarlar yaparken,²⁰ halktan kişiler için de üstü örtülü olmayan basit mezarlar yaptılar.²¹ Çoğunlukta olan ve her yerde karşılaşılanlar ise basit tipte yapılmış olan mezarlardır.

Basit tipteki mezarlar da anıt mezarlar gibi değişik zamanlarda, değişik bölgelerde farklılıklar göstermişlerdir. Mezartaşlarındaki farklılıklardan bazıları şunlardır:

İlk Müslüman Türklerin mezartaşlarında Göktürk harfleri kullanması,²² Azerbaycan'ın Laçın ve Nahcivan bölgelerinde bazı mezartaşlarının at heykeli biçiminde ve Türkmenistan'ın Çileken yarımadasında koçboynuzu şeklinde yapılması,²³ Anadolu'daki bazı

¹⁶ Bkz. Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişim Çağları, C.I, M.E.Basımevi, İst.1971, s.86-87.

¹⁷ a.e., s.93.

¹⁸ Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, Remzi Kitabevi, İst.1989 (2), s.13)

¹⁹ Bkz. Beyhan Karamağaralı, a.e., s.1 ve dipnot:1.

²⁰ "Mezar anıtı fikri, ötedenberi hakkında çok yazılan ve tartışılan geniş bir konunun parçasıdır." Bkz. Ara Altun, a.e., s.84. Bu tartışmalara girmeden şunlar söylenebilir: İslâmiyet yayıldığı bölgelerdeki tarihi mirastan faydalanmıştır. Bkz. Belkıs Mütlu, Batı Sanatında Biçimleme ve Doğu Akdeniz, İ.D.G.S.A.Yay., İst.1977, s.151-169. İslâmiyeti kabul eden milletler de kendi geleneklerinden faydalanmıştır. Mezar gelenekleri ile ilgili konuda Beyhan Karamağaralı, a.e., s.1'de şöyle yazmaktadır: "İslâmiyeti kabul eden kavimlerin eski mezar geleneklerinin tesiri ile değişik tipte mezarların yapılmasına başlanmıştır. Kanaatimizce bu husus kaçınılmaz bir neticedir..."

²¹ Gül Tuncel, Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları, K.B.Yay., Ank.1989, s.6.

²² Emel Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, Edebiyat Fak. Matb., İst.1978, s.149.

²³ Nejat Diyarbakirli, a.e., s.196-197, r.177,178,179.

Selçuklu mezartaşlarında İslâmiyet öncesi hayvan figürlerinin kullanılması,²⁴ Akşehir, Konya, Ankara, Kırşehir gibi bazı şehirlerdeki kimi mezartaşlarında insan tasvirlerinin yer alması,²⁵ bazı Osmanlı mezartaşlarının o mezarda yatan kişinin sağlığında yaptığı işi belli edecek biçimde yapılması²⁶ gibi.

Samsun'daki Mezarlıklar ve Tasvirli Tarihi Mezartaşlarının Buldukları Yerler

19. yüzyılda Samsun'da üç mezarlığın bulunduğu biliniyor.²⁷ 19.yüzyıl boyunca Samsun nüfusunun 20 bini geçmediği²⁸ gözönüne alınırsa üç mezarlığın yeterli olduğu görülür. Bu mezarlıklardan güney ve kuzeydeki 20. yüzyılın ilk çeyreğinde kaldırılmıştır. Batı yönündeki Kökçüoğlu (Seyyid Kutbiddin) mezarlığı ise 1950-1960 yıllarına kadar işlevine devam etmiş olup, şu anda tarihi mezarlıktır.

Diğer şehirlerimizde olduğu gibi Samsun'da da bazı tarihi binaların kendi alanlarının içinde mezarları vardır.²⁹ Fakat asıl mezarlık fonksiyonunu yerine getirenler ise Asri, Çatalarmut, Kıranköy, Kışla ve Karşiyaka mezarlıklarıdır.

Samsun'da tasvirli mezartaşları iki yerde bulunmaktadır. Birincisi, değişik eski mezarlıklardan derlenen ve Samsun Arkeoloji

²⁴ Gönül Öney-Ülker Erginsoy, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, T.İ.B.K.Yay., Ank.1988 (2), s.39,58.

²⁵ Semavi Eyice, "Kırşehir'de H.709 (=1310) Tarihli Tasvirli Bir Türk Mezar taşı - Anadolu'da Tasvirli Türk Mezartaşları Hakkında Bir Araştırma", Reşit Rahmeti Arat İçin, T.K.A.E.Yay., Ank.1966, s.232-242, r.7, r.11, r.15-16, r.23. Figürlü mezartaşları ile ilgili bkz. Hamza Gündoğdu, "Afyon'da Yeni Bulunmuş Figürlü Bir Mezar Taşı Hakkında", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Yıllığı, S.XII, İst.1983, s.61-80.

²⁶ Metin Haseki, a.e., s.27 vd.

²⁷ Bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Samsun Şehir Planı, Plan Proje Kat. Nr.810; Hamza Uzuneminoğlu, "Şehirlerin Alan Bakımından Gelişmesi ve Samsun Örneği", Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, S.8, Samsun 1993, s.282 ve s.280'deki harita.

²⁸ Samsun şehir nüfusu 1860'da 3000, 1891'de 16000, 1904'te 20.000 kişi idi. Bkz. Hamza Uzuneminoğlu, Samsun: Bir Uygulamalı Şehir Coğrafyası, İ.Ü.S.BEnst., İst.1992, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s.25.

²⁹ İsa Baba Türbesi'nin, Kılıçdede ve Kurşunlu Camilerinin avlularında mezarlar vardır. Hacı Hatun Camii'ndeki Hacı Hatun'un mezarı camiye yapılan değişiklik ve ilavelerle caminin içinde kalmıştır.

Müzesi'nde sergilenenlerdir. Bunlar antik dönemden başlayıp 20.yüzyıla kadar Samsun'a ait çeşitli uygarlıkları temsil ederler. İkincisi ise Kökçüoğlu Mezarlığında bulunanlardır. Bu mezarlıktaki tasvirli taşların hepsi Türklere aittir.

Kökçüoğlu Mezarlığındaki 4 Mezar ve bunlara Ait Mezartaşları: Yelkencizade Ömer Efendi, Hasan Paşa, Ahmet Fehmi Paşa ve Nesime Hanım'ın Mezartaşları:

Kökçüoğlu mezarlığında bulunan sayısız mezardan çok azının mezartaşları tezyinatlıdır. Bunlardan bir kısmı da yeterince korunamadığından kırılmış veya kaybolmuştur. İyi korunabilen mezar ve mezartaşları genellikle Seyyid Kutbiddin Camii ve türbesi etrafında olanlardır. Bu mezarlardan dördünü seçmemizin nedenleri şunlardır:

Kandil rölyefli mezartaşlarının içinde dekoratif yönden en güzel olanı Yelkencizade Ömer Efendi'ye ait olanıdır. Ayrıca başucu şahidesinde kişi ile ilgili açıklayıcı bilgiler vardır.

Hasan Paşa ve Ahmet Fehmi Paşa'nın mezartaşlarındaki tasvirler diğer mezartaşlarından farklıdır. Görevlerini belirten rölyeflerle dekore edilmişlerdir. Ayrıca kişiler hakkında detaylı sayılabilecek bilgiler ihtiva etmektedirler.

Nesime Hanım'ın mezar taşı, kadın mezartaşları içinde en dekoratif olanıdır.

H.1290-M.1873'te yapılan Trabzonlu Yelkencizade Ömer'in mezarı 220x90 cm boyutlarındadır.

Taştan yapılan mezarın silindirik tipteki şahideleri mermerdir. Başucu şahidesi 171 cm, ayakucu şahidesi 160 cm boyundadır. Her iki şahidenin çapı 90'ar cm'dir.

Başucu şahidesi (Resim 1) silindirik tipte alçak bir kaide ile mezara monte edilmiştir. Kaideden başlayıp gövdenin alt kısmını dolanan barok karakterli rölyefler, yukarıya doğru sıralanan yaprakların oluşturduğu dizilerin yan yana sıralanmasından meydana gelmiştir. Yaprak dizileri üstte, sona erdikleri yerde kabartılı bir biçimde dışa taşmışlardır. Şahide gövdesinin içe bakan yüzünde, en üstteki daire şeklinde, diğerleri enlemesine dikdörtgen biçiminde, mermer yüzeyin kazınmasıyla oluşturulan panolara kitabe talik yazı ile kabartma olarak yerleştirilmiştir.

Ayakucu şahidesinin (Resim 2) alt kısmı başucu şahidesi gibi rölyeflendirilmiştir. Bu mezartaşının içe bakan yüzünde, üstten bir halka ile tutturulmuş, zincirin ucuna takılı bir kandil rölyefi vardır.

Başucu şahidesindeki kitabe metninin latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

- 1 Hû
 - 2 Sadıku'l-makâl
 - 3 Sâhib-i hüsn-i hâl
 - 4 Muhibb-i fukarâ
 - 5 Mütevekkil-i Hudâ
 - 6 Fârik-ı hayr u şer
 - 7 Halûk-u benî beşer
 - 8 Hayriyye tüccarından
 - 9 Trabzonî Yelkencizâde
 - 10 Ömer Efendi'nin ruhuna
 - 11 El-Fâtiha sene 1290
- Nemekahû Mısrî-zâde (hattatın notu)

H.1298-M.1880'de yapılan Hasan Paşa'nın taş mezarı 246x102 cm boyutlarındadır. Silindirik tipteki şahidelerden başucu şahidesi 156 cm, ayakucu şahidesi ise 154 cm boyundadır. Her ikisinin çapı 113'er cm'dir. Bu şahidelerden ayakucunda olanı sadedir. Başucu şahidesinin (Resim 3) üst tarafında bir kavuk rölyefi vardır. Kavuğun alt kısmı sarık gibi rölyeflendirilmiş olup, üst kısmı ise çift kanatlı kapı şeklinde ve daha yüzeysel bir biçimde şekillendirilmiştir.

Kavuğun altında belli bir yüzey boş bırakıldıktan sonra, onun altındaki mermer yüzeyine dikdörtgen 8 panoya ayrılmış olup kitabe, kazınan bu yüzeylerin üzerinde kabartma olarak verilmiştir.

Sekiz satırlık istifli celi sülüsle yazılmış kitabe metninin latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

- 1 Sadr-ı esbak Ahmedu'llah Paşa
 - 2 Zâde zaptiye müşîri sâbık
 - 3 Emir Muhammed Paşa dâmâdı
 - 4 Rumeli Beğlerbeğliği pâyesinden
 - 5 Canik Sancağı mutasarrıfı iken
 - 6 İrtihal-i dâr-ı bekâ eden Hasan
 - 7 Paşa hazretlerinin ruhu için
 - 8 1298 Fatiha
- (fi selb-i zilhicce yevm salı)

H.1326-M.1908'de yapılan Ahmet Fehmi Paşa'nın mezarı, altı geniş, yukarı doğru kademe kademe daralan yekpare bir kapak taşı ile kapatılmıştır. Mermerden yapılan bu kapak taşının ortasına çiçek dikmek için elips şeklinde bir boşluk bırakılmıştır.

Kapak taşının üzerine yerleştirilen mermer şahideler silindirik tipte olup, başucu şahidesi 140 cm boyunda ve 83 cm çapındadır. Bu mezartaşı gövde ile aynı çapta ve iki boğumdan oluşan çift kaide üzerine yerleştirilmiştir (Resim 4). Alt kaide sadedir. Üst kaide ise barok karakterli motiflerle süslenmiştir. Bunlar; altta iç içe geçmiş dairelerin oluşturduğu bir dizi ve bu diziyi yukarıya doğru devam ettiren yarım daireler, daha üstte ise kaide ile gövdenin birleştiği yerde dışarıya doğru yaprak şeklinde taşan süslerden oluşmuştur.

Başucu şahidesinin gövde kısmının sadece dışa bakan yüzünde yazı ve dekoratif unsurlar vardır. bu şahidenin üst tarafını, ortada bir fes ve fesin alt uçlarından başlamak üzere fesi sağ ve soldan çeviren barok karakterli defne dalı motifleri rölyeflendirmiştir.

Rölyefin altına, rölyefle aynı genişlikte soldan sağa doğru devam eden 9 satırlık sülüs yazı yerleştirilmiştir. Kitabe kaide kısmına kadar inmektedir.

Ayakucuşahidesi (Resim 5) 130 cm boyunda olup, alt kısmı 62 cm, üst kısmı 75 cm çapındadır. Sade ve tek parçalı kaide üzerine yerleştirilen ayakucu şahidesinin gövde kısmının alt tarafını dolanan

rölyefer başucu şahidesinin kaidesindeki rölyeferleri andırmaktadır. Bu şahidenin içe bakan yüzüne, üst tarafta bulunan yarım ay şeklindeki defne dalı rölyefinin ortasından aşağıya doğru uzanan ve çapraz bir şekilde duran bir kılıç kabartması yerleştirilmiştir.

Başucu şahidesindeki kitabe metninin latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

- 1 Hüve'l Hayyü'l-Bâkî
- 2 Yarım asrı mütecâviz
- 3 Bir müddet şan u şeref-i
- 4 Milleti i'lâ ederek cümlemin
- 5 Hüsn-ü teveccühüne mazhar olan
- 6 Samsun redif Livâ
- 7 Kumandanı Ahmet Fehmi
- 8 Paşanın ruhuna fatiha
- 9 H.sene 1326 H.Sehe 1324
fi 25 cemâziye'l-evvel ve fi 27 mayıs
yevm salı

H.1333-M.1914 yılında ölen Nesime Hanım'ın mezarı taştan yapılmış olup 170x70 cm boyutlarındadır. Mezardaki silindirik gövdeli şahideler mermerden yapılmıştır.

Mezarın başucu şahidesi (Resim 6) 152 cm boyunda ve 102 cm çapındadır. Şahidenin kaidesi süssüz olup farklı ölçülerdeki silindirik kuşaklardan oluşmuştur. Kaidenin gövde ile birleştiği yerden başlamak üzere dikey sıralanmış barok karakterli yapraklar şahide gövdesinin alt tarafını dolandırır. Bu rölyef kuşağının dışında şahidenin dış yüzünde tezyinat yoktur.

Başucu şahidesinin ön yüzünün üst tarafında açık kısımları aşağıya bakacak biçimde yanyana yerleştirilmiş "C" şeklindeki barok karakterli rölyeferin sağ ve sol uçlarından aşağıya kadar uzanan stilize yaprak motifleri aşağıda birer kavis çizerek birbirleriyle birleşirler. Bu dekoratif unsurların sınırlandığı alan içine mermer yüzey kazınarak

oluşturulan enlemesine panolara talik yazı soldan sağa doğru kabartma olarak yazılmıştır.

Ayakucu şahidesi (Resim 7) 145 cm boyunda ve 99 cm çapındadır. Bu şahide gövdesinin alt kısmı başucu şahidesinin alt kısmı gibi rölyeflendirilmiştir. Ayakucu şahidesinin iç yüzünde; altta bir saksı, saksıdan yukarıya doğru kıvrımlı bir şekilde uzanan üzüm asması gibi yapraklı bir bitki rölyefi ve bunları, saksının sağ ve sol alt ucundan başlayıp üstte düğümlenen ve yer yer kopukluk gösteren yaprak rölyefleri çevreler. Bu rölyefler barok karakterli olup stilize edilmişlerdir.

Kitabe metninin latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

- 1 Hüve'l Bâkî
- 2 Muhterem vâlide Nesime Hanım
- 3 Gitti dâru'ssafâ-yı ukbâya
- 4 Derdi çektim ben ızdırâb-ı elîm
- 5 Kaldı zevk-i hayat ahyâya
- 6 Ruhuna fatiha oku zâir
- 7 Mazhar ol neşve-i tecellâya
- 8 Dedi tarih gevherî lamih
- 9 Çıkagitti huzûr-ı Mevlâ'ya
- 10 Merhûm Yelkencizâde Ömer Efendi'nin
- 11 Zevcesi Nesîme Hanım'ın makberidir
- 12 fi 17 (sene 1333) Ramazan

Samsun-Kökçüoğlu mezarlığından örnek olarak seçilen mezar taşlarının hepsi silindirik biçimde yapılmış olup üst kısımları basık tipte konik külahla sona ermektedir.

Bazı Osmanlı mezartaşlarının taç kısımlarında yer alan ve kişinin sağlığında yaptığı işi belirten plastik serpuş formu, Hasan Paşa ile Ahmet Fehmi Paşa'nın mezartaşlarında gövdenin üst kısmında yer alan rölyeflere dönüşmüştür. Ayrıca Ahmet Fehmi Paşa'nın ayakucu

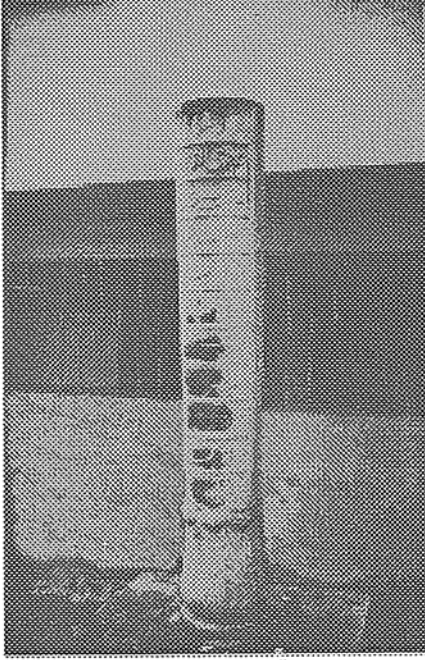
şahidesine yapılan defne dallı ve kılıçlı kabartmalarla Paşa'nın mesleği daha da vurgulanmıştır. Yelkencizâde Ömer Efendi'nin mesleği de ayakucu şahidesinde yer alan zincire bağlı kandil kabartmasıyla sembolize edilmiştir. Nesîme Hanım'ın mezartaşları, Osmanlı dönemi diğer kadın mezartaşlarında olduğu gibi çiçek motifleriyle bezenmiştir.³⁰

Yukarıda seçilen örnekler mezarlığın diğer taraflarına göre nisbeten iyi korunan Seyyid Kutbiddin Camii ve bitişiğindeki Türbe'nin çevresinde toplanmıştır. Fakat yine de Ahmet Fehmi Paşa'nın mezarı sonradan yapılan şadırvan yüzünden kapak taşına kadar toprağa gömülmüştür (Resim 8). Son zamanlarda kırılan ayakucu şahidesi ise beyaz çimento ile yerine monte edilmiştir.

Kökçüoğlu mezarlığının diğer taraflarındaki mezar ve mezartaşlarının daha çok tahrip edildiği görülmektedir. Üstelik 1980'lerde yapılan yol genişletmeleri yüzünden mezarlığın doğu yönünden bir bölüm yeni yapılan binalara ve bulvara tahsis edilmiştir.

Günümüzde yapılan, sanattan yoksun ve malzeme dayanıklılığına da bakmaksızın sadece kişinin maddi durumunu yansıtan mezarlar gözönüne alındığında; her biri tarih, sosyoloji, edebiyat, heykeltraşlık, hat ve süsleme sanatları gibi pek çok bilim ve sanat dalını birinci derecede ilgilendiren, birer tarihi belge niteliğindeki mezar ve mezartaşlarını asıl bulunmaları gereken yerlerde koruyup, gelecek nesillere sağlam intikal ettirmek zorunluluğu daha da belirginleşmektedir.

³⁰ Bu konuda Edmondo De Amicis şöyle yazmaktadır: Müslüman mezarlığında "kadınlara ait taşların üstünde kabartma çiçek süsleri görüyoruz." Bkz. Edmondo De Amicis, İstanbul (1874) (Çev. Beynun Akyavaş), K.B.Yay., Ank.1981, s.76.



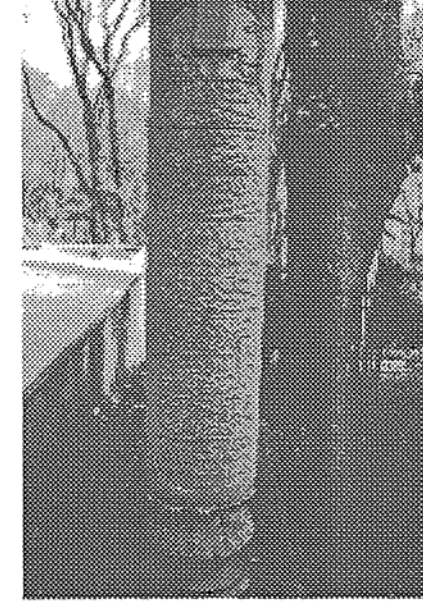
Resim 1: Yelkencizade Ömer
Efendi'nin Başucu Şahidesi



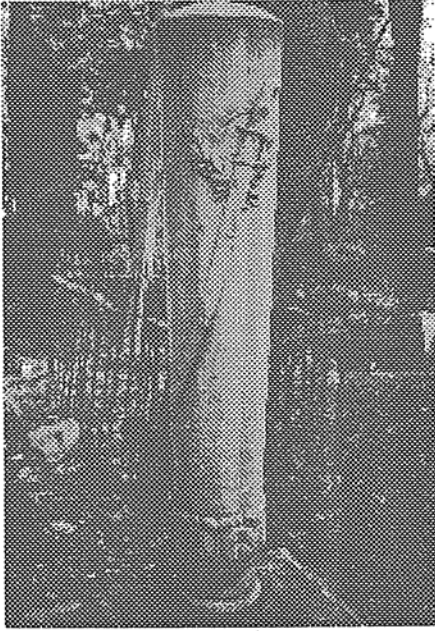
Resim 2: Yelkencizade Ömer
Efendi'nin Ayakucu Şahidesi



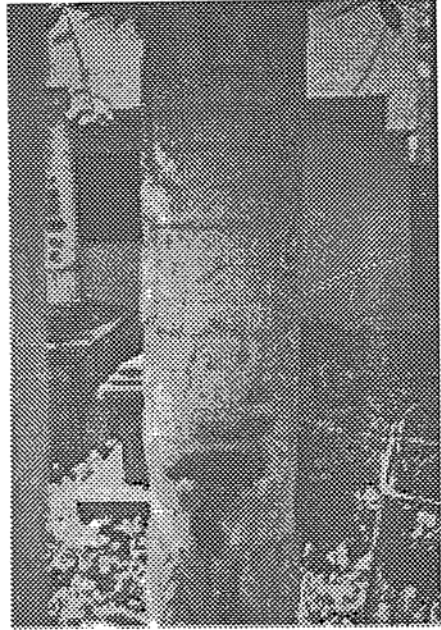
Resim 3: Hasan Paşa'nın
Başucu Şahidesi



Resim 4: Ahmet Fehmi Paşa'nın
Başucu Şahidesi



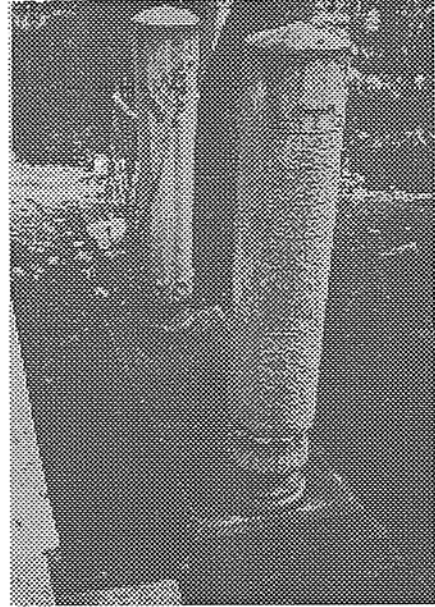
Resim 5: Ahmet Fehmi Paşa'nın
Ayakucu Şahidesi



Resim 6: Nesime Hanım'ın
Başucu Şahidesi



Resim 7: Nesime Hanım'ın
Ayakucu Şahidesi



Resim 8: Ahmet Fehmi Paşa'nın
Mezarı

DİNİ EPİSTEMOLOJİDE ELEŞTİREL AKILCILIK VE TAHKİKİ İMANCILIK

Yrd.Doç.Dr. Cafer Sadık YARAN*

Dinî inançların tasdik edilmesinde (veya edilmemesinde) aklın herhangi bir rolünün olup olmadığı, ve eğer varsa bunun ne türden bir rol olduğu şeklindeki bir dinî epistemoloji sorusuna verilen cevap açısından günümüz din felsefesinde birbirinden farklı üç anlayış vardır. Michael Peterson ve arkadaşları¹ ve başka bazı Batılı din felsefecilerine² göre bunlar; 1) katı akılcılık, 2) imancılık (fideizm), ve 3) eleştirel akılcılıktır. Hilmi Ziya Ülken de benzer bir üçlü ayırmada bulunmaktadır: "1) Kömürçünün inancı, 2) Dogmatik aklın inancı, 3) Tenkitçi aklın inancı."³ Biz daha önceki iki çalışmamızda din-bilim ilişkisini⁴ ve din-felsefe ilişkisini⁵ dört farklı ana yaklaşım içinde ele aldığımız gibi, bu makalede de, akıl-iman ilişkisini üç değil dört farklı yaklaşım içinde incelemenin daha doğru olduğunu savunacağız.

Bu ilişki modellerini dörde çıkarmayı uygun buluşumuzun temelde iki nedeni var. Birinci ve asıl olarak, akıl-iman ilişkisinde aklın vurgulanmasını temsil eden akılcılık, 'katı' ve 'eleştirel' diye ikiye

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991). 3. bölüm, s. 32-47.

² C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith* (Illinois: InterVarsity Press, 1982), 8. bölüm, özellikle s. 162-168 ve devamında benzer kavramlarla aynı üçlü tasnifi yapmaktadır.

³ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, ikinci kısım, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), s. 230.

⁴ Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslâm Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar* (Samsun: Sidre Yayınları, 1997), buradaki II. Bölümde, din-bilim ilişkisini, Çatışma, Ayrışma, İslâmileşme, ve Uyuşma başlıkları altında dörde ayırarak inceledik, s. 35-79.

⁵ Cafer Sadık Yaran, *Çağdaş ve Klasik Metinlerle Din Felsefesi* (Samsun: Etüd yayınları, 1997), "Tarihsel ve Eleştirel bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu" başlıklı Giriş yazısı, s. 11-50.

ayrılmaktadır. Bizce bu doğrudur. İmancılık ise, tek bir kategoride yansıtılmaktadır. Oysa benzer bir ikili ayırım imancılık konusunda da yapılabilir; hatta yapılmalıdır. Akılcılığın, daha sade bir deyimle "aşırı" ve "ılımlı" versiyonları varsa, imancılığın neden olmasın? Bizce imancılık ta iki kategoride ele alınmalıdır. İkinci olarak, böyle bir anlayış kendi başına düşünüldüğünde de gerekli görülmektedir; ve zaten İslâm düşüncesinde bunun 'imancılık' şeklinde felsefi, epistemolojik anlamda değilse de, imanın derecelenmesine dair kelami anlamda bir fikri ve terminolojik temeli vardır. Bilindiği gibi, özellikle Gazali sonrası İslâm düşüncesinde iman, 'taklidi iman' ve 'tahkiki iman' diye derecelere ayrılmaktadır. Bu durumda dinî epistemolojide akıl-iman ilişkisi ile ilgili görüşleri dört kategoride incelemek daha doğru ve doyurucu görülmektedir: 1) Katı akılcılık, 2) katı imancılık, 3) eleştirel akılcılık, 4) tahkiki (eleştirel, ılımlı) imancılık. Burada hemen şunu belirtelim ki, bizce Batı dillerinde fideizm denilen ve Türkçede imancılık terimiyle karşılanan anlayış, normal bir epistemolojik (imancı) tavır değil, katı, sert, aşırı bir (imancı) tavidir. Dolayısıyla fideizmin karşısına veya yanına bir de tahkiki imancılık konulabilir ve konulmalıdır. Bu dört anlayıştan birinci ve ikinci üzerinde çok kısaca ve eleştirel bir bakışla duracak; görece daha ayrıntılı irdeleneceğimiz din felsefesinde yeni bir anlayış sayılabilecek olan özellikle üçüncü anlayışı ve İslâm düşüncesinden hareketle ve ona ait bir terminoloji ile önermeye çalışacağımız dördüncü anlayışı da birbirine alternatif değil, birbirini tamamlama ilişkisi konumuna getirmeye ve böylece 'eleştirel akılcılık temelli tahkiki imancılık'ı bir dinî epistemoloji modeli olarak sunmaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

Katı Akılcılık

Katı akılcılık, bir dinî inanç sisteminin uygun bir biçimde ve rasyonel bir şekilde kabul edilmesi için, o inanç sisteminin doğru olduğunu, her makul kişiye inandırıcı gelecek şekilde kanıtlamanın mümkün olması gerektiğini savunan görüştür.⁶ Buna göre inanç bilgiye dayanmalı; bilgi de, her akli başında, makul kişiye kabul edilebilir gelecek derecede kesin olan bir temele dayanmalıdır.⁷ Katı akılcılık denince ilk akla gelenlerden biri, İngiliz matematikçi ve felsefeci W. K. Clifford'dır. Onun görüşüne göre, "Özetle, herhangi bir şeye, yetersiz

⁶ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 34.

⁷ Evans, *Philosophy of Religion*, s. 164.

delile dayalı olarak inanmak, herkes için, her yerde daima yanlıştır."⁸ Clifford, bu yaklaşımı ile dinî inanca karşı biri ise de, her katı akılcılık yanlısı mutlaka böyle olmak zorunda değildir. Örneğin başta John Locke olmak üzere, bir ölçüde Thomas Aquinas, ve çağdaş din felsefecisi Richard Swinburne, katı akılcı olarak değerlendirilebilen⁹ teist filozoflar arasında sayılmaktadırlar. Swinburne'e göre, bütün inançlar "delile dayanmalıdır."¹⁰

Bize öyle geliyor ki, katı akılcılık ister din karşıtlığı isterse de din adına savunulsun, dinî inanç sistemlerinin değerlendirilmesinde, ne mümkün ne de gerekli ve arzu edilir bir anlayış olarak görülmektedir. Bir dinî inancı herkese akli olarak kanıtlamak bu güne kadar hiçbir din ve dinî öğreti için mümkün olmamıştır. Neredeyse bütün dinlerin ittifakla benimsedikleri Tanrı ve ölümsüzlük inançları bile, her dönemde kimi inananların da bulunduğu inançlar olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir; ve bunun insan yapısı değişmediği sürece her zaman böyle kalacağını söylemek te pek yanlış olmasa gerektir. Ancak, katı akılcılığın, gerçekleşmesi tarihsel olarak mümkün olmayan, gelecekte de konunun doğası gereği mümkün görülmeyen bu şartları, aslında gerekli olan şartlar da değildir. Bir inanca sahip olmak için, herkesin ona sahip olmasını beklemek, insanoğlunun belki de hiçbir inanca sahip olmaması neticesini verirdi. Oysa insanoğlunun zihinsel yetileri ve etkinlikleri arasından inancı kaldırmak, insanın özgür doğası için mümkün de arzu edilir de değildir. Ayrıca bu yaklaşım dinin, iman, vahiy, ahlaki sorumluluk, mucazat, mükafat gibi kavramlarının anlamlılığına da gölge düşürmekte gibidir. Sözgelimi, herşey kesin olarak biliniyorsa, imana ve vahye, dolayısıyla dine ne ihtiyaç olduğunu temellendirmek oldukça güçleşmektedir. Dolayısıyla, din karşıtlığı açısından bakıldığında, katı akılcılığın şartları, aslında gerçekten gerekli olan şartlar değildir; din adına bakıldığında ise bu şartlar karşılanması mümkün de arzu edilir de görülmemektedir. Katı akılcılığın alternatifi, katı imancılıktır.

⁸ William K. Clifford. "The Ethics of Belief". *The Rationality of Belief in God*, ed. by George I. Mavrodes. (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970) içinde, s. 159.

⁹ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 35.

¹⁰ Richard Swinburne. *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1981), s. 33.

Katı İmancılık

İmancılık (fideizm) farklı şekillerde tanımlanabilmekteyse de, merkezî görüşüyle imancılığa göre, "*dinî inanç sistemleri rasyonel değerlendirmeye tabi değildir*. Örneğin, Tanrı'nın var olduğuna ve bizi sevdiğine *imanımızın* olduğunu söylemek, bunu herhangi bir kanıtla veya akıl yürütmeye dayanmayan bir biçimde kabul ettiğimizi, ve Tanrı'nın bize sevgisini kanıtlamakla veya karşıtının kanıtlanmasıyla uğraşmayı da reddettiğimizi söylemektir."¹¹ Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, aslında bildiğimiz kadarıyla dinî epistemolojide *katı* imancılık diye bir terim yok, sadece imancılık (fideizm) vardır. Ancak biz literatürde fideizm diye tanımlanan görüşün, karşıtı olan rasyonalizmin ikiye ayrılan versiyonlarından yalnızca birinin tam karşıtı olması gerektiğini düşünüyoruz. Öncelikle, rasyonalizme paralel olarak fideizmin de ikiye ayrılması uygun görülmektedir. Fideizm için, "Aklın rolünü sınırladığı için bu meslek rasyonalizmin zıddı olmaktadır"¹² denilmektedir. Bu doğrudur; fakat bu durumda 'o hangi rasyonalizmin zıddıdır' diye sormak gerekmektedir; katı rasyonalizmin mi, eleştirel rasyonalizmin mi?. Hakkı olarak sorulması gereken böyle bir sorunun cevabı, bize kalırsa, 'fideizm, katı rasyonalizmin karşıtıdır' şeklinde görülmektedir. Dolayısıyla Batı felsefe literatüründe normalde fideizm (imancılık) diye tanımlanan görüş, aslında katı fideizm diye belirtilmesi daha doğru görülen bir anlayıştır. Katı imancılık, bir dine veya dinî inanç esaslarına, hiçbir akli delillendirmeye ve hatta değerlendirmeye başvurmadan iman etmiş olmak ve bu imanı bu şekilde sürdürmek gerektiğini savunan görüş olarak anlaşılabilir. Bu imancılık anlayışına göre, "birinin imanının bazı dışsal, rasyoenl standartlarla deneme veya değerlendirme fikri, büyük olasılıkla gerçek bir imandan yoksunluğu yansıtan korkunç bir hatayı temsil eder."¹³

Fideizm denince akla gelen ilk düşünürlerden biri olan Kierkegaard'a göre "iman, tamamen bireyin içselliğinin sonsuz tutkusu ile nesnel kesinsizlik arasındaki çelişkidir. Tanrı'yı nesnel olarak kavrayabilirsem, inanmış olmam; fakat bunu yapamadığım için, inanmalıyım. Eğer kendimi ... iman dairesinde tutmak istiyorsam, nesnel

¹¹ Peterson. *Reason and Religious Belief*. 37.

¹² S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. 6. baskı. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996). s. 191.

¹³ Peterson, *Reason and Religious Belief*. s. 37.

kesinsizliğe sıkı sıkıya tutunmaya kararlı olmalıyım."¹⁴ Kierkegard'ın iman anlayışı, neo-ortodoks Protestan teologlar ve teist ekzistansiyalist filozoflarca da büyük ölçüde paylaşılmaktadır. Nitekim, Gabriel Marcel'e göre, "Gerçek inanan inanmak için dokunmaya, yani bilmeye ihtiyacı olmayandır."¹⁵ İmanı, Tanrı ile birey arasında rasyonel olmayan bir sahadaki bir bağlanma ve katılma aktı olarak kabul eden Marcel'e göre, "Katılma, düşüncenin tüm 'nesnel' öğelerinden arınabildiği, kendini feda ettiği, öz soyutlamasını (abstraction) hesaba katmadığı ölçüde, ancak kavramakla (intelligible) olur. Bağlanmakla insanın kendi kendinden el çektiği bu aktı, bundan böyle İMAN diye isimlendireceğiz."¹⁶ Marcel, rasyonel düşüncenin imanı eleştirmesini de mümkün ve uygun bulmaz. Rasyonel olmayan bir sahada, rasyonel eleştirilerin tutarlı olmayacağını belirtir.¹⁷

İman, dinin ayırdedici ve vazgeçilmez özelliklerinden biridir. Dinî inancı, bir felsefi sisteme, bir bilimsel paradigmaya, bir siyasal dünya görüşüne bağlılıktan ayıran temel faktörlerin başında iman olgusunun taşıdığı spesifik özellikler gelir. Buna rağmen, katı imancılık, bir dinin, özellikle İslâm dininin öngördüğü, hatta uygun gördüğü bir anlayış gibi görülmemektedir.¹⁸ Aklî değerlendirmeye hiç önem verilmediği zaman, var olan birçok din arasında bizim inandığımızın en doğru olduğu nereden bilinecektir? İyi ve doğru dinlerin yanında her zaman batıl, sahte dinlerin de olduğu kesin gibidir. İnsan dinini ve elinden geldiğince öteki dinleri gücü ve bilgisi oranında değerlendirmeye tabi tutmazsa, batıl bir dine bağlı olmadığından nasıl

¹⁴ Sören Kierkegaard, "Faith as Passionate Commitment", *The Rationality of Belief in God*, ed. by George I. Mavrodes (New Jersey: Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970) içinde, s. 190.

¹⁵ Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, 1927, s. 40. Murtaza Korlaeici, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, Kayseri 1987, s. 80'den naklen.

¹⁶ Korlaeici, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı", s. 83'ten naklen.

¹⁷ Aynı eser, s. 88.

¹⁸ İslâm düşüncesinde taklit karşıtı görüşler ve ilgili tartışmalar konusunda geniş bilgi için bkz. Toshihiko İzitsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), s. 148-162. Ayrıca Matüridi'nin düşüncesinde delilsiz ve taklidî imana bakış ve yöneltile eleştiriler konusunda geniş bilgi için bkz. Hanifi Özcan, *Matüridi'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), s. 131-140.

emin olacaktır? Kendisi dinini bir değerlendirmeye tabi tutmayan insan, gerektiğinde başkalarını kendi dinine hangi gerekçelerle davet edebilecektir? Ayrıca insan dininin doğruluğuna hiç güvenmemekte midir ki, onu rasyonel değerlendirmeye tabi tutmaktan bu kadar uzak durmaktadır? Bu ve benzeri soruların cevapları, katı akılcılık gibi, katı imancılığın da gerçek anlamda pek mümkün de uygun da olmadığını göstermektedir.

Eleştirel Akılcılık

Günümüz din felsefesi ve epistemolojisinde kullanılan eleştirel akılcılık terimi, daha ziyade Karl Popper'in yazılarına dayanır ve onun kullanımına benzer bir anlam taşır. Akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki anlaşmazlıkta akılcılığın tarafında olduğunu belirten Popper, yine de akılcılığın aşırı yönlerine karşı olduğunu belirtmek için onu ikiye ayırmaktadır: "eleştirici akılcılık", ve "eleştirici olmayan akılcılık" ya da "kapsayıcı akılcılık". İkinci tür akılcılığı "Usavurma ya da deneyim yoluyla belgelenemeyen herhangi bir iddiayı kabul etmeye hazır değilim" diyen kişinin tutumu olarak tasvir eden Popper, bunu tutarsızlıkla ve mantık açısından çürüklükle suçlayarak eleştirir.¹⁹ Böylece eleştirici olmayan akılcılığa da akıldışıcılığa da karşı çıkan Popper'e göre, bu ikisi arasında başka savunulabilir ve seçilebilir tutumlar vardır. Sözgelimi, "kaynağının akılcı olmayan bir kararda olduğunu itiraf eden, (bundan dolayı da akıldışıcılığın bir anlamda önce geldiğini bir dereceye kadar itiraf eden) bir eleştirici akılcılık türünü de seçebiliriz."²⁰ Eleştirici olmayan akılcılık ile radikal akıldışıcılık arasında orta bir tutum olan eleştirici akılcılık, "akıldışıcılığa asgari taviz veren"²¹ bir akılcı tutumu dile getirir.

Popper'in bu anlayışından esinlenerek oluşturulan din felsefesindeki eleştirel akılcılığı tanımlamanın en iyi yolu, onun, her iki yanında bulunan katı akılcılık ve fideizmden farklı olan yönlerini ortaya koymaktır. Eleştirel akılcılıkta, fideizme benzemeksizin, dinî inanç sistemlerinin rasyonel olarak eleştirilmesi ve değerlendirilmesinin mümkün olduğu kabul edilir. Fakat o, katı akılcılığa benzemeksizin, bu değerlendirmenin kesin ve herkes tarafından kabul edilmesi gereken

¹⁹ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel, Marx ve Sonrası*, cilt 2, çev. Harun Rızatepe. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), s. 202.

²⁰ Aynı eser, s. 203.

²¹ Aynı eser, s. 204.

kanitlarla temellendirilmiş olmasını zorunlu görmez.²² Eleştirel akılcılık, daha ziyade, katı akılcılığın iddialarının aksine, dinî inanç konularında aslında mümkün olandan daha büyük bir rasyonel kesinlik iddiasında bulunmamamız gerektiğini, fakat fideistlerin önerdiklerinin aksine, belki bu dünya ve öteki dünya ile ilgili hayatımızın en önemli kararını verirken rasyonel düşünce ve aklı değerlendirme güçlerimizi olabildiğince kullanmaktan da geri durmamamızın iyi olacağını savunur.²³ Bu durumda, eleştirel akılcılık, dinî inanç sistemlerinin rasyonel ve eleştirel olarak değerlendirilebilmesinin hem mümkün hem de gerekli olduğunu, bununla birlikte bu değerlendirmenin lehte veya aleyhteki sonucunun herkesi bağlayacak bir kesinlikte olmasının ne mümkün ne de gerekli olduğunu savunan bir dinî epistemoloji anlayışıdır, şeklinde tanımlanabilir.

Eleştirel akılcılık, iki bakımdan "eleştirel" sayılmaktadır. Biri, dinî inanç sistemlerine yönelik; öbürü de, aklın gücüne yönelik eleştirelliktir. O, dinî inanç sistemlerini eleştirmede, veya eleştirel olarak değerlendirmede, aklın rolünü vurgular. Dinî inançlar, rasyonel bir eleştirel değerlendirmeye açık görülmektedir. Bu görüş, ikinci olarak, akıl ve akılcılık anlayışıyla ilgili olarak ta eleştireldir. Katı akılcılıktaki aşırı optimistik akıl değerlendirmesini eleştirerek, o, aklın gücü ve kapasitesi ile ilgili daha mütevazî ve sınırlı bir görüşü benimser.²⁴

Eleştirel akılcılığa uygun olarak bir dinî inanç sistemini değerlendirmek söz konusu olabilecekse, bunun daha özel ve pratik yöntemleri ve aşamaları üzerinde durmak gerekir. Eleştirel akılcılık, değerlendirilmek istenen inanç sistemi için, elden gelen en iyi kanıtların ve durumun geliştirilmesini ve sonra da bunun, kendi kanıtlarıyla birlikte alternatif sistemler ile karşılaştırılmasını gerektirir. Aynı zamanda söz konusu asıl inanca yöneltilen başlıca itirazlar da dikkate alınmalıdır. Son olarak söz konusu inancı kabul etmenin lehinde ve aleyhindeki nedenler incelenmelidir. Fakat bütün bunlara rağmen, böyle bir araştırmanın kesin ve hiçkimsenin şüphe etmeyeceği bir sonuca ulaştırıcılığı konusunda aşırı kendine güvenli ve aşırı beklentili olmamalıdır. En iyi durumlarında bile, dinî inançların değerlendiril-

²² Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 41.

²³ Aynı eser, s. 43.

²⁴ Aynı eser, s.41.

mesiyle ilgili kanıtlar, hiçbir rasyonel kuşkuya yer vermeyecek derecede kesin olma, başka bir deyişle evrensel olarak her zaman ve her yerdeki insanı ikna edici bir ispatlama olma derecesine erişmeyecektir. Ancak bu durum, bu delillerin hiç değeri olmadığı anlamına gelmez elbette.²⁵ Şimdi katı rasyonalizmin öngördüğü gibi herkesi ikna edecek derecede kesin olmayan, fakat tamamen öznel veya keyfi de olmayan rasyonel kanıtlar mümkün görülüyor ve önemseniyorsa, bu nasıl bir kanıt olmak durumundadır? Başka bir deyişle, eleştirel akılcılık, bir inancın kanıtlı olmasından, akli olmasından veya en azından makul olmasından ne anlamaktadır?

Çağdaş din felsefesinde bu soruya verilebilecek cevabın ve bu konu üzerindeki tartışmaların temelde iki ünlü din felsefecisinin görüşlerine referansla ele alındığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, George I. Mavrodes'in "kişi-göreceli kanıt" anlayışı; ikincisi de Basill Mitchell'in "kümülatif kanıt" görüşüdür. Daha sonraki eleştirel akılcılık tartışmaları temelde bu iki düşünüre dayanıyor gibi görülmektedir.

Mavrodes, konuşmada veya yazıda belirli bir biçimsel form içinde ve çoğu kez bir dedüksiyon olarak sunulan diskursif (mantikî yoldan sonuca varan) ispatların (veya tanıtıların "proofs")²⁶ şartlarını ve özelliklerini inceler. Önce bir ispatın ne olduğu sorusuna cevap arar. Tatmin edici bir ispatın zorunlu şartlarından biri, içerdiği kanıtın (argument) sağlam (sound) olmasıdır. Sağlam denilen kanıt, hem geçerli (valid) olan, yani eğer öncüller doğruysa sonucun yanlış olması mantıken imkansız olan, hem de öncüllerinin tamamı doğru olan bir kanıttır. Tüm sağlam kanıtların sonuçları doğru olur.²⁷ O, kanıtların tartışılmasında, sağlamlığa benzer başka bir terim daha öne sürer: ikna edicilik (cogency). Bir kanıt, eğer (1) sağlamsa ve (2) kişi onun sağlam olduğunu biliyorsa, ancak o zaman belli bir kişi için ikna edicidir (cogent). Buradaki 'belli bir kişi için' ifadesi, bazı kanıtların kişi-ilişkili (person-related) olduğunu belirtmek içindir. Mavrodes için ikna edici bir kanıt da sonucu ispatlamak için her zaman yeterli olmayabilir.²⁸

²⁵ Aynı eser, 41, 42.

²⁶ Çeviri gerektiğinde, şimdilik, yakın anlamları olan *evidence* kelimesini "delil", *argument* kelimesini "kanıt", *proof* kelimesini "ispat" (veya tanıt) olarak kullanacağız.

²⁷ George I. Mavrodes, *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion* (New York: Random House, 1970), s. 23.

²⁸ Aynı eser, s. 31-34.

Kanıtın bir de inandırıcılık (convincingness) özelliği taşıması gerekir. Dolayısıyla, bir kanıt eğer (1) bir kimse için ikna edici ise ve (2) o kişi bu kanıtın öncüllerinin her birinin doğru olduğunu, (3) o kanıtın sonuçlarından çıkarmak zorunda kalmaksızın biliyorsa, ancak o zaman bu kanıt o kişi için inandırıcıdır (convincing). Böylece Mavrodes, "ispat" teriminin ağırlığını taşıyabilecek yeterince güçlü bir kanıt türünü tanımlamış olur. Buna göre, bir ifadeyi, bir kişiye, eğer ona inandırıcı gelecek bir kanıt sunmayı başarabilirsek ispatlamış oluruz.²⁹

Mavrodes'e göre, üç tür kavramı ayırdetmek mümkündür. Birinci olarak, psikolojik ve subjektif içerikli kavramlar vardır. İnanç kavramı buna örnektir. İkinci olarak, psikolojik içeriği olmayan önermesel kavramlar vardır; doğruluk ve yanlışlık kavramları gibi. Bir de üçüncü olarak, karma (mixed) kavramlar vardır. Bilgi kavramı buna örnektir; ve o, hem doğruluk hem de inanç gerektirir. İnanırıcılık (cogency), ikna edicilik (convincingness) ve ispat (proof) kavramları da karma kavramlardır. Karma kavramlar subjektiflerse de, hem psikolojik hem de psikolojik olmayan bilgi ifade ederler. Subjektif kavramlar psikolojik bilgi içerdiklerinden, Mavrodes'e göre onlara "kişi-göreceli" (person-relative) kavramlar diyebiliriz. Başka bir deyişle bu kavramların daima "kim" sorusunu çağrıştırdıklarını söyleyebiliriz.³⁰

Bu kavram tanımları ve çözümlemelerinden sonra bunlara dayalı olarak teistik konularda ispat konusuna gelen Mavrodes'e göre, Tanrı'nın varlığını herkese ispatlayacak bir kanıt icadı, tüm hastalıkları iyileştiren bir ilaç icadı gibi bir şeydir; ve bunların olabirliğine inanmak için fazla bir neden yoktur. Ne var ki, Tanrı'nın varlığı için herkese açıkça doğru gelecek bir zorunlu kanıt beklemek te zaten doğru değildir. Çünkü bilgisine sahip olduğumuz şeylerin çoğu, ne zorunlu doğru şeylerdir ne de herkesin kesin kabul ettiği şeyler. "O halde neden her birimiz kendi kendisinin bilgisinden yararlanmasın, ve eğer elinden geliyorsa onu kanıtlarla genişletmesin - bu kanıt evrensel olarak paylaşılmayan bir kanıt olsa bile? Bir kişinin, bir başkasının bilgisizliğini kendi entellektüel hayatına sınır olarak anlaması saçma görüyor. Aksine, bir başka kişinin bilgisizliğini, kendi yapacağımız ilerlemeye engel kılmamalıyız."³¹

²⁹ Aynı eser. 34-35.

³⁰ Aynı eser. s. 36-40.

³¹ Aynı eser. 47.

Mavrodes'in bu analizi, teistik, teolojik konularda "ispat" (proof) kavramını kullanmayı gerekli görenler ile deyim yerindeyse bundan hoşlananlar için, bu kavramın bu bağlamda taşıması gerekli görülebilecek olan (ve de taşıyabileceği) yükün sınırını göstermesi bakımından önemlidir. Aslında bu kavramın bu bağlamlarda kullanılması Ortaçağ felsefesine veya Kant-öncesi dönem felsefesine ve teolojisine özgü bir geleneği ve anlayışı hatırlatmaktadır. Sonraki dönemlerde, Tanrı'nın varlığına ilişkin delillerin sonuca ulaştırıcı veya sonucu destekleyici gücünü savunanlar da aslında, ispat kavramı yerine belki daha iddiasız ve mütevazî belki de daha gerçekçi diyebileceğimiz, "temellendirmek", "göstermek", "zemin hazırlamak" gibi kelime ve kavramları yeğlemektedirler. Fakat katı akılcıların ispatlama isteklerini bir anlamda kabul ederek, bir ispatlıktan söz edilecekse, Mavrodes'in göstermeye çalıştığı gibi, bu herkese her koşulda ispatlanabilir olmak zorunda ve durumunda değildir. Doğruluğuna inanmak için gerekli görülen böyle bir ispatlanmışlık isteğini sadece dinî inançlar değil, felsefi doktrinler de, ve hatta bilimsel kuramlar da karşılayamaz. Dolayısıyla bir şeyin doğruluğuna inanmak için herkese ispatlanabilirliğini ya da herkesin ona inanmasını şart koşmak, yanlış bir epistemolojik metodu ve zayıf bir psikolojik karakteri yansıtıyor olsa gerektir.

Bununla birlikte, Mavrodes'in kişi-göreceli ispat görüşünün de (person-relative view of proof), biraz fazla kişisel ve öznel olduğunu; böylece, katı akılcılık ile fideizm uç noktalarından uzak bir pozisyon olan eleştirel akılcılığa uygun bir kanıtlama anlayışı savunurken, bunun fideizm tarafına çok daha yakın bir konum oluşturduğunu düşünüyoruz. Bize kalırsa, bir ispat, hatta sağlam bir temellendirme, *kişi-göreceli* (*person-relative*) olmaktan daha fazla bir görecelilik taşıyabilmelidir. *Kişi-görecelilik* adeta evrensel-zorunluluğun karşıtı gibi görülmektedir. Sonrakinin yanlışlığı, onun tam karşıtının doğruluğu anlayışına itmemelidir. *Herkese* ispat sorunlu bir anlayış olduğu gibi, buradaki kişiden bir kişi anlaşıldığında, bir *kişinin* kendi kendine ispatı da kendine özgü eleştirilere açıklıktan pek uzak görülmemektedir. Bu durumda, buradaki kişi (person) ifadesinin, bir kişiden daha fazlasını kapsayabilecek özellikte olması veya anlaşılması daha doğru görülmektedir.

M. Peterson ve arkadaşlarının yorumu, bu düşüncemize nispeten uygun düşen bir anlayışı yansıtmaktadır. Onlara göre,

kendilerinden beklentilerimiz sınırlı olmak şartıyla teistik kanıtları ispatlar olarak düşünebiliriz. Bu sınırlı ispat anlayışının bazı özellikleri şunlardır. Birinci olarak, teistlerin herkese inandırıcı gelecek bir kanıt keşfedebileceklerini düşünmek makul değildir. İlk önceliğe sahip olan, onların kendilerinin, sağlam, inandırıcı ve ikna edici olduğuna inandıkları bir kanıt bulmalarıdır; başkalarının da buna inanması ancak ikinci derecede önemlidir. Öte yandan, bir toplum içinde düşündüğümüz ve iş yaptığımız göre, toplumdaki kişiler tarafından kabul edilmenin en azından bazı ölçütlerini karşılamayan ve sadece tek bir bireyin sağlam olduğunu düşündüğü bir kanıt, bu kişinin zihninde ciddi sorulara yol açmalıdır. İkinci olarak da, öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğundan daha kesin olmalıdır. Fakat gerek öncülleri gerekse sonucu, sepiyeler inandırıcı bulmayabilirlerse de, onlar başkaları için inandırıcılık sağlamada başarılı olabilirler. Burada yine toplumun yargısı önemli bir rol oynar. Kısacası, "teistik kanıtların veya ispatların herkes için inandırıcı olmasını beklemek gerçekçi de değildir gerekli de değildir. Onlar, en azından kendilerini ileri sürenler tarafından sağlam oldukları bilinen sağlam kanıtlarsa, ispat olarak fonksiyon icra edeceklerdir. Bununla birlikte, Tanrının var olduğu inancı için delili daha büyük bir topluluk içinde sağlama biraz rol oynarlarsa, önemleri de artacaktır."³²

Eleştirel akılcılığın, dinî epistemoloji anlayışında ve teistik inançta delillerin yeri ve rolüne bakışında, düşüncelerini esas aldığı ikinci felsefeci, Basil Mitchell'dir. *The Justification of Religious Belief* (Dinî İnancın Doğrulanması) adlı meşhur eserinde Mitchell, aklın nesnel kesinliğe ulaşmadan, ama öznel bir keyfiliğe de düşmeden kullanıldığı ve yararlandığı birçok alandan bahseder. Felsefe ve teoloji alanına giren Tanrı ile ilgili konularda aklî delillerin durumu da bu alanlardaki kullanılışına benzer. Bu alanlardan biri tarihtir. Tarihçiler sık sık özel bir olayın nedenleri ve anlamı konusunda görüş ayrılığına düşerler. Rakip tarihçiler birçok olgu üzerine aynı görüşü paylaşırsalardı, bu olguların nasıl yorumlanacağı ve bunların öneminin nasıl değerlendirileceği konusunda ekseriya görüş ayrılığı içinde olurlar. Başka bir örnek, edebiyat eleştirisi alanıdır. Edebiyat uzmanları çoğu kez bir şiirin anlamı konusunda görüş ayrılığı içine düşerler. Bu alanların her ikisinde de "objektif" faktörler önemli bir rol oynar. Rakip tarihçiler, kendi

³² Peterson, *Reason and Religious Belief*. 70.

kuramlarını destekleyecek olgular ararlar; ve olguları kendi genel teorilerine göre yorumlarlar. Rakip eleştirmenler, şiirin kendi yorumlarını destekleyen özelliklerini ararlar. Böylesi fikir uyumsuzlukları, sonunda her grubu tatmin edecek derecede nesnel olarak çözülmeyebilir. Buna rağmen, bu, böyle konularda aklın oynayabileceği hiçbir rol yoktur anlamına gelmez. Biz yine de akla uygun yorumlarla akıl almaz olanları ayırdedebiliriz.³³

Mitchell'in teizmin değerlendirilmesinde akli nedenlere verdiği yorumsal yargı rolü, Movrodes'in kişi-göreceli kanıt anlayışına göre - aslında her ikisi de iki aşırı uç noktayı temsil eden katı akılcılık ve imancılık arasında orta bir pozisyonu oluşturan eleştirel akılcılığa özgü tutumlar olmakla birlikte - nispeten biraz daha fazla rasyonellik ve nesnellik eğilimli bir karakter arz etmektedir. Bu karakteri belli ölçütlerle daha belirgin hale getirme çabasında olan eleştirel akılcılar vardır. Metafiziksel dinî konularda, tarihsel olayların yorumunda ve edebiyat eleştirisinde olduğu gibi, herkesi bağlayıcı olmasa da, akli nedenlere başvurarak yorumsal bir yargıya (interpretive judgment) ulaşırız. Fakat böyle bir yorumsal yargı da kendi başına verilen hükmü haklı çıkarmaya yetmeyebilir. Çünkü herkes birşeyleri kendi ön kanaatleri doğrultusunda yorumlayabilir. O halde yorumsal yargının makul bir sonuca ulaştırırlığının kabul edilebilmesi için, onun bir takım ölçütlerinin olması beklenir.

Yorumsal bir yargı, C. S. Evans'a göre, "*eleştirel test etme sürecinden başarıyla çıkabildiği zaman makuldür*. Makul bir yorum, olguları açıklayan, yeni içgörüler öneren, anlamlı modelleri aydınlatan ve bunları rakiplerinden daha iyi yapan bir yorumdur."³⁴ Yorumları testetmede kullanılan kriterler, keyfi ölçütler olmayıp, tartışmaya katılan kesimlerce geçerli oldukları zımnen kabul edilen ölçütlerdir. Bunlar aşağıdaki gibi faktörlerdir:

- (1) *Mantıksal çelişmezlik (consistency)*. İnanç sistemleri kendi kendisiyle çelişiyor mu?
- (2) *Tutarlılık (coherence)*. Bu, sadece çelişkinin yokluğu olan, salt mantıksal çelişmezlikten daha fazla bir

³³ Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 1981), s., 45-57; Evans, *Philosophy of Religion*, s. 167'den naklen.

³⁴ Evans, *Philosophy of Religion*, s. 169.

şeydir. Tutarlılık, inançların organik bir bütünlüğe varan pozitif bir ahengi, birbiriyle uygunluğudur. (3) *Olgusal yeterlilik*. İnanç sistemi bütün olguları açıklıyor mu? bunu ne kadar iyi yapıyor?(4) *Entellektüel verimlilik*. İnanç sistemi yeni keşiflere ve içgörülere yol açıyor mu, yeni aydınlatıcı modeller öneriyor mu, kişinin dikkatini farkına varılmamış tecrübe boyutlarına çekiyor mu?³⁵

Bir dinî inançlar grubunun lehinde veya aleyhinde olmak için bu tür kriterlere başvurmak gerekecektir. Böyle kriterler bir inanç sistemine bir bütün olarak uygulanmak durumunda olacağından, bir dinî inançlar grubunun haklı veya doğru gösterilmesi, tek bir kanıtla değil, birikimsel durum (cumulative case) denilen, bütün delillerin birlikte ele alınıp değerlendirilmesiyle olur. Kuşkusuz ateistler de birikimsel durum yöntemine başvurabilirler. Fakat onların durumu da eşit ölçüde yorumsal olacaktır. Her iki durumda da, bir bireyin dinî inanç konusunu irrasyonel alanına koyması için hiçbir neden yoktur. Zira böyle durumlar eleştirel olarak test edilebilir ve onlarla ilgili makul hükümlere ulaşılabilir. Yargıda bulunanın kişisel imanını yansıtan bir yargı, o kişi kanaatlerini teste tabi tutmaya istekli olduğu sürece, yine de makul bir yargı olabilmektedir.³⁶

İnancın makullüğünü testetmekle ilgili kriterlerin olabileceği kabul edilmekte; ve yukarıda gördüğümüz gibi bazı ölçütler önerilmekte ise de, bunların her biri eleştirel akılcı bir tutumu benimseyenler arasında da yaygın olarak kabul edilmiş belirli standart ölçütler değildir. Nitekim yukarıda Evans'ın öne sürdüğü dört ölçüt, bize öyle geliyor ki, 'olgusal yeterlilik', 'entellektüel verimlilik' gibi şartlarıyla, dinî inanç sistemlerinin makullüğünün test edilmesinde başvurulabilecek ölçütlerden çok, rakip bilimsel kuramların doğruluk ve geçerliliğinin testinde kullanılan ölçütleri hatırlatmaktadır. Sözelimi, yeni fizik ve kozmolojide büyük patlama kuramı mı yoksa sabit durum kuramı mı 'bütün olguların tamamını ve daha iyi biçimde açıklar' ve 'yeni keşiflere yol açar' diye sorulup araştırılabilir; ve bu soruların cevapları onların geçerliliği için bir test edilme imkanını sağlar. Ancak dinî inanç sistemleri söz konusu olduğunda, bunların

³⁵ Aynı eser, s. 169.

³⁶ Aynı eser, s. 171

olguları açıklamasından, yeni keşiflere yol açmasından ne kastedildiğini anlamak pek o kadar kolay görülmektedir. Evans bunun örnek, ayrıntılı bir uygulamasını da vermemektedir.

Ne var ki, bu ismi kullanmamakla birlikte eleştirel akılcı yöntemeye uygun düşündüğü anlaşılan Paul Badham, dinî inanç sistemlerinin veya teolojik öğretilerin test edilmesinde yukarıdakilere benzer fakat onlardan birçok bakımdan da farklı ve bize göre de dinî inancın doğasına daha uygun üç ölçüt öne sürmekte ve bunları Tanrı inancı örneğine de uygulamaktadır. Paul Badham'a göre iman ve akılı birbirinden ilişkisiz görmek; iman, günümüzün tamamen çoğulcu ve bireyci dünyasında herkesin arzusuna göre istediğini seçebileceği bir kişisel tercih konusu olarak düşünmek doğru değildir. İnancın akılla test edilmesi gerekir.

"Üç test uygulayarak görüşlerimizi test etmeliyiz. Birincisi, 'inanç, anlamlı mı?' diye sormaktır. İkinci olarak, 'Onun için yeterli nedenler var mıdır?' Üçüncü olarak, 'İnanç, sahip olduğumuz öteki iyi temellendirilmiş bilgilerle uyuyor mu?' Başka bir deyişle, makul olması için bir inancın; mantık, delil, ve uygunluk testlerini geçmesi gerekir.

Eğer bir inanç bu üç testi geçebilirse, o zaman o, makul bir kişi tarafından inanılmaya değer rasyonel bir inançtır.³⁷

Badham'a göre, Tanrı inancı bu testlerin üçünden de geçer. O, anlamlıdır ve diğer bilgilerimizle de uyur. O aynı zamanda delillere dayalı yeterli zemini olan bir inançtır. Bu deliller, doğa bilimlerinin bazı alanlarında söz konusu olan türden herkes için geçerli ve bağlayıcı kesinlik taşıyan deliller değildir. Ancak bu tür bilimsel bilginin elde edilebilir olmadığı yerlerde, örneğin tarihsel araştırmalarda, edebiyat eleştirisinde, politik veya ekonomik kuramlarda, felsefi araştırma veya hukukî hükümlerde, makul ihtimaliyet (reasonable probability) testini kullanıyoruz. Dikkatimize sunulan farklı bakış açılarını tartıyor ve düşünüp taşınarak karar verilmiş makul bir hükme ulaşıyoruz. Tanrı'ya inanmak için gösterilen ilk sebep, tasarım, dinî tecrübe gibi deliller de

³⁷ Paul Badham, "The Relationship between Faith and Reason", *Faith and Freedom*, Vol. 45, Number 134, Summer 1992, s. 3.

benzer şekilde değerlendirilmelidir.³⁸ Bize göre, şu ana kadar incelediğimiz eleştirel akılcı yöntemler ve yaklaşımlar arasında rasyonelliğin ve dini inancın doğası dikkate alındığında en doğru ve doyurucu görükeni bu sonuncusudur.

Eleştirel akılcılık ve rasyonelliğe İslâm dini ve düşüncesi açısından kısaca bakmak mümkündür. Din alanında "rasyonellik" derken, öncelikle, bir Yaratıcı'nın varlığına ve O'nun gerek kendi hayatımız, gerekse varolan her şeyin hayatıyla ilgili olduğuna inanmanın ma'kul sebeplere dayandığını anlatmak istiyoruz"³⁹ diyen Mehmet Aydın'ın bildirdiklerine göre, Kur'an-ı Kerim açısından irrasyonel olan, iman değil küfürdür. 'Aklıma yatmıyor ama inanıyorum' anlayışı Kur'an'ın ruhuna tamamen yabancıdır. İslâm filozof ve kelimacıları, Allah'ın varlığı ile ilgili delillerin her problemi halletmeye, herkesi inandırmaya yetmeyeceğini biliyorlardı. Fakat delillerin eksikliğini görmek, müslüman alimleri hiçbir zaman 'iman konusunda aklın hiçbir rolü yoktur' düşüncesine götürmedi. "Bundan dolayıdır ki Kur'an, 'alim, hakîm, kadîr, murîd, ve rahîm olan bir Yaratıcı'nın fiilleri üzerinde düşünmeyi ve bilgi sahibi olmayı, imana giden yolun başlangıcı saymıştır. Aynı fikrî çaba iman yolunda derinleşmenin de bir vasıtası olmaktadır."⁴⁰ Buna göre genel İslâm düşüncesi katı fideizmi tasvip etmemektedir. Rasyonel delillerin gücünün sınırını bilmek, ama yine de bunları önemsemek ise, geniş anlamıyla eleştirel akılcılık denilen tutumun ana görüşlerinden birine tekabül etmektedir.

Eleştirel akılcılığa özellikle dinî bir perspektiften yöneltilebilecek en ciddi sorulardan biri şudur: Eleştirel akılcılık, dinde kanıtların ötesine geçen, onları aşan bir teslimiyetin var olmasını, teslimiyetçi bir imana ulaşılmasını engellemiyor mu? Kierkegaard, böyle bir görüşü savunmuş, ve eleştirel düşünce ile imanı yargılamaya kalkışanların, sonuna kadar bu yolda devam etmek durumunda kalacakları; dolayısıyla gerçek anlamda iman sahibi olma ve dindar olma noktasına asla ulaşamayacaklarını savunmuştu. Eleştirel akılcılığı

³⁸ Aynı eser, s.4.

³⁹ Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akıllılığı". *İslâmi Araştırmalar*, sayı 2, Ekim 1986, s. 15.

⁴⁰ Aynı eser, s. 18. 19. İslâm düşüncesinde iman kavramı, özellikle de akılcı iman anlayışları konusunda geniş bilgi için bkz. Toshihiko İzutsu. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984).

savunan Peterson ve arkadaşlarına göre, Kierkegaard'ın görüşlerinde haklılık payı yok değilse de, bu her zaman böyle olmak zorunda değildir.⁴¹ Bize göre, birçok yönden dikkate değer bir anlayış olan eleştirel akılcılık, salt kendi akılcılık sınırları içinde kaldığında bu eleştiri daha fazla oranda haklılık payı kazanır; ama o, tahkiki imancılık dediğimiz, katı fideizmden ayrı bir imancılık anlayışı ile tamamlanırsa, yukarıdaki eleştirinin teorik haklılık payı ve pratikte gerçekleşme şansı çok daha az olabilir.

Tahkiki İmancılık

Gazali'ye göre imanın üç mertebesi vardır. 1) İnsanlardan avam olanların, kültürsüzlerin, imanı: Bu sırf taklitten ibaret olan bir imandır. 2) Kelamcıların, araştırmacıların, imanı: Bu bir nevi delil ile karışmış bir imandır. Bu iman, avamın imanından ilerde ve fakat ona yakın bir derecededir. 3) Ariflerin imanı: Bu da yakın nuru ile müşahede edilen imandır.⁴² Gazali'ye göre bu üç mertebe, bir adamın evde olmasına inanmanın üç derecesi gibidir. Birincisi, o adamın evde olduğunun emin bir kimse tarafından haber verilmesine inanmak gibidir. Bu iman dinî açıdan ahirette kurtuluşun sebebidir. Ancak genel düşünüldüğünde bu imanda hatanın bulunması mümkündür. Çünkü Yahudi ve Hıristiyanların da atalarından duydukları ile gönülleri mutmaındır. Bununla beraber onların inandıkları hatadır. İkincisi, duvar arkasından içerde olan adamın sesini duyup sözünü işiterek inanmak gibidir. Böyle bir inanç elbette öncekinden daha kuvvetlidir. "Bu inanç delil ile karışmış bir imandır. Bununla beraber buna da hata karışabilir."⁴³ Gazali'ye göre, içeri girip adamı görmeye benzeyen üçüncü mertebe imanın en kuvvetlisi ise de, bizim burada en çok irdelemek istediğimiz ikinci derecedir. Benzer şekilde Muhammed İkbale göre de dinî hayat üç döneme ayrılabilir. Bunlar "iman", "düşünce", ve "keşf" dönemleri olarak tasvir edilebilirler. Birinci dönemde, dinî hayat, bir birey veya topluluğun bir emri, o emrin nihai anlamı ve amacına ilişkin herhangi bir rasyonel anlayışa sahip olmaksızın, kayıtsız şartsız olarak kabul etmesi halinde ortaya çıkan bir disiplin formu olarak görürük. İkinci dönemde, bu disipline tam teslimiyet, disiplinin ve onun otoritesinin

⁴¹ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 43.

⁴² İmam Gazali, *İhyâu 'Ulumi'd-Din*, cilt 3. çev. Ahmed Serdaroğlu. (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1986). s. 34. 35.

⁴³ Aynı eser, s. 35.

nihai kaynağının rasyonel olarak anlaşılmasından sonra gelir. Bu dönemde dinî hayat bir çeşit metafizikte temelini arar. Üçüncü dönemde metafiziğin yerini psikoloji alır.⁴⁴

Her iki sınıflandırmanın da ikinci aşamasında rasyonel delillendirilme ve anlaşılma söz konusu edilmektedir. Gazali'nin Bağdat'ı terketmeden edindiği iman, araştırmacıların imanı derecesindedir. Bu imana nasıl ulaşılır? Ona göre böyle bir imana, şüphe, akıl ve araştırma yardımıyla ulaşılabilir.⁴⁵ Bu eleştirel akılcılığın iman anlayışı ve ilkelerine yakın düşen bir derecedir. Bu şüphe, akıl ve araştırma sonucu ulaşılan iman, aynı zamanda tahkiki iman olmaktadır. Yukarıdaki iki İslâm mütefekkirinin imanın söz ettiği ikinci derecesi veya döneminin, başka bir deyişle tahkiki imanın, bir epistemolojik iman anlayışı olarak da anlaşılabilmesi yanlış olmasa gerektir. Ariflik derecesi ile ilişkisi olmayan akli başında, makul bir insan için akıl-iman ilişkisinde en uygun tutumlar eleştirel akılcılık ve tahkiki imancılıktır denebilir. Bunlar birbirini dışlayan (İngilizce deyimle *mutually exclusive*) anlayışlar ve tutumlar değildir. Daha ziyade aynı tutumun, birincisi ilk aşamasını, ikincisi son aşamasını vurgulamakta gibidir. Bu şöyle ifade edilebilir. Eleştirel akılcılığın sonucu, (istisna durumlar hariç) tahkiki imandır; tahkiki imanın veya imancılığın başlangıcı da, (bu teknik terimi kullanmakta mahzur yoksa) eleştirel akılcılıktır.

Nitekim Gazali, araştırmacıların imanına ulaşma yollarını, şüphe, akıl, ve araştırmada görmesinin yanında, yine bu derecedeki bir "inanca şu üç yoldan ulaştığını kaydediyor,

1- Sebepler.

2- Karineler.

3- Tecrübeler.

Bunlardan sebepler dediği delillere nedensellik (causalité) prensibi dahildir. Gazzali her şeyin yaratıcısı, yanılmaz ve son bir sebebin mevcudiyetine düşünce gücüyle ulaşmıştır. Karineler dediği şey doğuş ve sezgi yoludur. Nihayet tecrübeler gelince zaman zaman

⁴⁴ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers & Booksellers, 1986), s. 181.

⁴⁵ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzali ve Şüphencilik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), s. 132.

yaptığı ibadet ve zikir denemeleridir."⁴⁶ Gazali'de insani bilgi ile ilahi bilgi bir çeşit dayanışma içinde görünür. İnsan, şer'i ve akli ilimleri iyice öğrenip kavradığında Allah, nübüvvet ve kıyamet gününe dair, "şüpheye meydan vermeyecek bir bilgiye değil ama bir imana kavuşabilir."⁴⁷ Sonucun hatalı olabileceğini hesaba katarak herkesi bağlayacak derecede kesin olduğunu iddia etmeden bu delillere önem vermek ve imanını onlarla değerlendirip sağlamlaştırmak eleştirel akılcılık ve tahkiki imanın benzer yönlerini oluşturmakta gibidir. Nitekim Gazali nedensellik prensibinden bahsederken, örneğin Paul Badham ilk sebep delilinden söz etmektedir. Yine Gazali, doğuş, sezgi ve tecrübeye dayalı karineleri öngörürken, Badham dinî tecrübenin kanıtsal değerini anlatmaya çalışmaktadır. Kısacası tahkiki imanın başında eleştirel akılcılığınkine benzer bir iman anlayışı ve süreci görmektedir. Zaten tahkiki imancılığı katı imancılıktan ayıran belki en belirgin özellik, ikincisi 'risk'li⁴⁸ bir 'iman atlayışı'na⁴⁹ dayanırken, öncekinin, rasyonel düşünce, değerlendirme ve tecihî başa koymasısıdır.

Aynı şekilde, eleştirel akılcılığın sonunda da, istisnai durumlar hariç, tahkiki iman diyebileceğimiz, araştırmaların neticesine dayanan ama bir "iman"ın gerektirdiği teslimiyetten de yoksun olmayan bir iman anlayışı ve tavrı bulunmaktadır. Nitekim eleştirel akılcılığı savunanlara göre, eleştirel akılcılık ilke olarak teslimiyete karşı çıkmaz. Zira dinî inanç çoğu zaman, hatta belki de her zaman, bir teslimiyeti, ve kesin kanıtına sahip olduğumuz şeyin ötesine geçen bir şeye kendimizi emanet etmeyi içerir. Nitekim, Tanrı inancımızın doğru olduğuna dair tam bir kanıtla sahip olmadığımız zaman bile, dinî açıdan Ona olan inancımızın ve teslimiyetimizin tam olduğu varsayılır ve tam olması gerekli görülür. Bunun farkında olan eleştirel akılcılık, hiçbir şekilde böyle bir tam teslimiyete karşı konuşmaz. Ne var ki o, tam bağlılığa varan dinî teslimiyetin rasyonel düşünceye dayalı ve alternatiflere açık zihinsel bir tutum ile birleştirilmesinin, bazen oldukça hayal kırıklığına

⁴⁶ Aynı eser, s. 132.

⁴⁷ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İman* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), s. 176, 177.

⁴⁸ İmanda risk faktörünün savunulduğu için bkz. Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper Colophon Books, 1957), s. 17-22; Kierkegaard, "Faith as Passionate Commitment", s. 190.

⁴⁹ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 38.

uğraticı sonuca götürebileceği veya nihaî kesin bir sonuca ve karara ulaşmayı güçleştirerek sürekli bir iç gerginliğe yol açabileceğini de inkar etmez. Fakat bu gerginlik, onlara göre, ille de yıkıcı ve eninde sonunda zarar verici türden bir gerginlik değil; daha ziyade, bir çok mütefekkir dindarın hayatında sonuna kadar var olabilen ödüllendirici ve verimli bir gerginliktir.⁵⁰

Bu olası gerginlikten de rahatsız olanların yapabileceklerinden biri, Gazali gibi bunu yetersiz bulup ariflerin imanı aşamasını denemektir; ancak bu konumuzun dışındadır. Kaldı ki, eleştirel akılcılığa dayalı bir tahkiki imancılıkla ulaşılan karar ve teslimiyet içeren sonucun her zaman bir gerilim taşıması da ne zorunlu ne de beklenir bir durumdur. Özellikle İslâm dini ve düşüncesi söz konusu olduğunda, sınırları bilinen eleştirel bir aklî değerlendirmeye dayalı tahkiki imanın önemi daha belirgin bir biçimde gözükmektedir. Sözgelimi "Mâtürîdî'ye göre, sağlam din, delillere dayanan din demek"⁵¹ anlamına gelir. Ona "göre düşünme olmadan Allah'ın birliğinin, O'nun idaresinin, ilminin ve hikmetinin, öldükten sonra dirilmenin, O'nun kudret ve gücünün manası anlaşılamaz."⁵² Ömer Nasuhi Bilmen'in ifadeleriyle, "Her mümin için lazımdır ki tasdiki kalbîsini bürhana mukarin kılsın, mesaili itikadiyesini delilleriyle beraber öğrönsin... Nazar ve istidlâlin farziyeti, dîni İslâmın ... müntesiplerini körükörüne kabule sevketmediğini ispat eder."⁵³ Bu anlayış, "imanın kendisi bilgi olmadığı halde, bilgiye dayanması, bilgiden sonra gelip ona ilave olan ve onu aşan bir şey, yani bir tasdik olması demektir."⁵⁴

Sonuç olarak, imanda aklın yeri ve rolüne ilişkin epistemolojik anlayışlar olarak katı akılcılık ve bizim katı imancılık demeyi tercih ettiğimiz fideizm, ister bağımsız rasyonel düşünce isterse dinî inanç ve tefekkür adına olsun, ne tam olarak mümkün ne de gerçekten zorunlu,

⁵⁰ Peterson, *Aynı eser*, s. 43, 44.

⁵¹ Maturidi, *Tevhid*, Vr. 507a, 296b, Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 134'ten naklen.

⁵² Murtaza Korlaelçi, "Mâtürîdî'nin Düşünmeyle İlgili Bazı Ayetleri Tevili", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 1, Kayseri 1987, s. 132.)

⁵³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.), s. 105, 106.

⁵⁴ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), s. 93.

geçerli ve arzu edilir anlayışlardır. Bunların ikisi de birçok yönden eleştiriye açık görülmektedir. Bunlara karşın, dini inanç sistemlerinin rasyonel ve eleştirel olarak değerlendirilebilmesinin hem mümkün hem de gerekli olduğunu, bununla birlikte bu değerlendirmenin lehte veya aleyhteki sonucunun herkesi bağlayacak bir kesinlikte olmasının mümkün de gerekli de olmadığını savunan yeni bir dinî epistemoloji anlayışı olan eleştirel akılcılık, hem felsefi ve rasyonel, hem de dinî ve İslâmî açıdan daha doğru ve tatmin edici görülmektedir.

Bununla birlikte, akılcılık haklı olarak katı ve eleştirel akılcılık diye iki farklı versiyona ayrıldığı gibi, imancılık ta benzer bir ayrıma tabi tutulmalı, daha baştan tamamıyla negatif yüklü bir kavram olarak belirmemelidir. Biz bu bağlamda katı imancılık ve tahkiki imancılık ayrımlarını kullandık; ve Batı felsefe literatüründeki klasik fideizm anlayışını katı imancılık olarak değerlendirip, yanına, katı ve eleştirel akılcılık ayrımlarına kısmen paralel olarak ve İslâm düşüncesinden alınma bir terimle, tahkiki imancılık kavramı ve anlayışını koymaya çalıştık. Katı imancılık, riskli bir iman atlayışını öngörürken; tahkiki imancılık, rasyonel düşünce, değerlendirme ve hatta imkan nispetinde delillendirmeyi teslimiyete varan bir imanın başında görmek istemektedir.

Eleştirel akılcılık ve tahkiki imancılık, birbirini dışta tutan anlayışlar değil, birbirini tamamlayan görüşlerdir. Her zaman meydana gelebilecek olan istisnai durumlar dışta tutulursa, eleştirel akılcı yöntem uygun bir değerlendirmenin sonu muhtemelen tahkiki imandır; tahkiki imana ulaşma çabasının başı da muhtemelen eleştirel akılcı yöntem benzer bir araştırmadır. Genel din felsefesi yanında, İslâm düşüncesi açısından bakıldığında da bu anlayışlar önemli görülmektedir. Özellikle tahkiki imancılık ayrımı ve eleştirel akılcılığın tahkiki imancılık ile tamamlanması düşüncesi, eğer doğruysa, "imanın doğası konusunda Müslümanlar... imanın kavramsal yapısını çıplaklığı içinde ortaya koymayı başardılar, ama derin ve şahsi birşey, gerçekten hayati olan birşey onların ince tahlillerinin dışında kaldı"⁵⁵ gibi bir genel sonuçsal değerlendirmede sözü edilen, imanın derin, şahsi, ihtiyari, varoluşsal boyutunu da, rasyonel ve kavramsal boyutu kadar, onunla birlikte, Müslümanların başardığı ince tahlillerin içine almayı sağlayabilecek ya da daha doğrusu zaten içinde olduğunu gösterebilecektir.

⁵⁵ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 281.

BİBLİYOGRAFYA

- Aydın, Mehmet, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslâmi Araştırmalar*, sayı 2, Ekim 1986.
- Badham, Paul, "The Relationship between Faith and Reason", *Faith and Freedom*, vol. 45, nu. 134, summer 1992.
- Bilmen, Ömer Nasühi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Clifford, William K., "The Ethics of Belief", George I. Mavrodes, *The Rationality of Belief in God*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Gazzali ve Şüphencilik*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Evans, C. Stephen, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, Illinois: InterVarsity Press, 1982
- Gazali, *İhyâu 'Ulûmi'd-Din*, cilt 3, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir yayınevi, 1986.
- Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers & Booksellers, 1986
- İzutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Kierkegaard, Sören, "Faith as Passionate Commitment", George I. Mavrodes, *The Rationality of Belief in God*, New Jersey: Prentive-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970.
- Korlaelçi, Murtaza, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, Kayseri 1987.
- Korlaelçi, Murtaza, "Mâturîdî'nin Düşünmeyle İlgili Bazı Ayetleri Tevili", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 1, Kayseri 1987.
- Mavrodes, George I., *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion*, New York: Random House, 1970.

- Mavrodes, George I., ed., *The Rationality of Belief in God*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1970.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel, Marx ve Sonrası*, cilt 2, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989
- Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Taylan, Necip, *Gazzâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İman*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 1994.
- Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, New York: Harper Colophon Books, 1957.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, ikinci kısım, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Yaran, Cafer Sadık, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun: Etüd Yayınları, 1997.
- Yaran, Cafer Sadık, *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslâm Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar*, Samsun: Sidre Yayınları, 1997.

REENKARNASYON BEŞERİ RUHUN ÖLÜMSÜZLÜK ARZUSUNU TATMİN EDER Mİ?

Arş.Gör. Metin YASA*

Doğrusu Daya Shanker, ölüm üzerine yazdıklarında oldukça haklı görünüyor:

Bilim çağında yaşıyoruz....Bilim, evren güçlerini yenmekle kalmadı, onları insanların hizmetine sunmayı da başardı. Aya çıktık. Güneşin güç ve enerjisini çekip kontrol edebiliyoruz. Güneş, ay, okyanus ve rüzgarlar hepsi emrimizde. İnsanlığı yok edecek, yeryüzünde hayat izi bırakmayacak silahlar geliştirdik. Bilimin yardımıyla insanın acı ve dertlerini en aza indirdedik. Köre göz, sağıra kulak, lala dil, kötürüme bacak taktık. Hayat üretiyor, bedeni asırlarca koruyabiliyoruz. Fakat ölümü yenebiliyor muyuz?¹

Ölümün bilincinde olan insan, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de onu bir son olarak görmemenin kavgasını vermektedir. Kaynağını, bir anlamda, böyle bir kavgadan alan ölümsüzlük arzusu, kavgasını veren insanın karşısına, her çağda temel bir sorun olarak çıkmaktadır.

Beşeri ruhun ölümsüzlük arzusunun nasıl tatmin edilmesi gerektiği sorusuna, insanın değerler dünyasını oluşturan din ve düşünce tarihinde farklı cevaplar verilmiştir. Bu cevaplardan biri de kuşkusuz, bu makalenin konusunu oluşturan reenkarnasyon inancıdır.

Farklı adlarla anılan reenkarnasyonun, kaynağı hakkında da her biri dikkate değer oldukça değişik teoriler geliştirilmiş olmakla birlikte², ölüm ötesi hayat inancı olmayan insanın ölümsüzlük arzusunu tatmin

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Daya Sankar, "Conquering Death", Perspectives on Death and Dying Cross-cultural and Multi- Disciplinary Views, (ed. by Arthur Berger and others), The Charles Press, Publishers Inc., Philadelphia 1989, s.101.

² Bkn.: M. Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ula İspat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 163; Turan Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 141.

etme gayesinin bir ürünü olduğu iddiası yeterince makul görünüyor; diğer nedenler, insanın kendi var oluşuna bir anlam katmayı da içeren bu nedene oranla, ikinci derece işlevseldirler.

Beşeri ruhun ölümsüzlük arzusunu tatmin etmeye yönelik cevapları, bir açıdan, dörde ayırmak mümkündür:

i- Reenkarnasyon vardır, ölüm ötesi hayat yoktur. Bu anlayış, sonlu ben, sonsuz ben'de yok olacaktır anlamını içerir.

ii- Reenkarnasyon yoktur, ölüm ötesi hayat vardır. İçinde ruhun ölümsüzlüğü, bedenın yenidendirilişı, sorgulama, cennet, araf ve cehennem gibi kimi eskatolojik deyimleri de içeren bu söyleme göre, sonlu ben, ölüm ötesi hayatta, kendini kaybetmeden, sonsuzca var olacaktır.

iii- Hem reenkarnasyon hem de ölüm ötesi hayat vardır. Bu söylem, tutarsız görünüyor.

iv- Ne reenkarnasyon ne de ölüm ötesi hayat vardır. Sonlu ben, ölümle sonsuza dek yok olacaktır. Reenkarnasyon ve ölüm ötesi hayat ancak bir yanılısamdır.

Bu bölümleme, bir açıdan da iki seçeneğe indirgenebilir. İlk ikisi, farklı teoloji ve felsefe sistemlerinin ürünü olmakla birlikte, ruhun ölümsüzlüğünü savunma noktasında birleştikleri için, ruha bedenden ayrıldıktan sonra her hangi bir hayat şansı tanımayan son seçenekten bütünüyle ayrılırlar. Bu nedenle, denebilir ki, ilk iki seçenekte açık ve net olarak ölümsüzlük, son seçenekte de mutlak yokluk düşüncesi dile getirildiğinden, ilk ikisini eternalizm sonuncuyu da materyalizm içinde değerlendirmek suretiyle yukarıdaki dörtlü ayırımı, birbirine taban tabana zıt iki ayrı yaklaşıma indirgemek mümkündür.

Üçüncü seçeneğe gelince, bunu savunmak mümkün görünmüyor. İncancında bireyselliği koruyan bir ölüm ötesi hayata yer veren biri, bu inancıyla tutarlı olarak reenkarnasyona inanamaz. Çünkü beşeri ruhun ölümsüzlük arzusunu tatmin için var olan bu iki inanç ilkesinden biri, ancak diğeri yoksa, anlam kazanır. İnanç ilkelerinden biri de ölüm ötesi hayata inanç olan bir dine inanan kimse, reenkarnasyona inandığını söylese, dini, bu kimseye incancını sonuna kadar savunmaya izin vermez. Veriyorsa bu tür bir din anlayışı kendi içinde tutarsızlık arzeder; vermiyorsa, incancını dininden aldığı iddia

eden söz konusu mümin inancında hatalıdır; her iki seçenek de, son tahlilde, ne din ne de mümin açısından makuldür. Bu durum, sözkonusu söylemin tersi için de geçerlidir. Sözgelimi reenkarnasyona inanan biri; inandığı reenkarnasyon ölümle *amel defteri*'nin kapatılması gibi herhangi bir eskatolojik deyim içermediğinden, hangi hayatından sorumlu tutulacağına ilişkin kafasında ufacık bir düşünce taşımaz.

Bu makalede, materyalist yaklaşımı kısaca özetledikten sonra, reenkarnasyon inancının, beşeri ruhun ölümsüzlük arzusunu tatmin edip edemeyeceğinin bir değerlendirmesini yapacağız.

Albert W. Palmer'e göre, materyalistlerin beşeri ruhun ölümsüzlüğü konusundaki düşünceleri şu şekilde özetlenebilir: Bilim madde ve enerjiden oluşan bir evrene dayanır. Bilime göre insan da madde ile ruhtan, başka bir deyişle madde ile enerjiden oluşmuş bir bütündür. Beyin, bu ürün içinde, karaciğerin safra salgılaması gibi düşünceyi salgılar. Akıl, sevgi, ümit, ideal; bütün bu soyut şeyler, mutlak anlamda fiziksel beyin yapısına bağımlıdır. Düşünce, beyini besleyen damarların kuruması halinde, bütünüyle yok olur; beyinin çözülmesi ile kişilik de çözülür. Bedenin dağılması halinde ne akıl ne de ruh kalır³.

Bu genel anlatım dışında, materyalist yaklaşım içinde, reel olmayan kimi ölümsüzlük anlayışlarına rastlamak da mümkündür. Buna göre,

a) İnsan biyolojik ya da genetik olarak ölümsüz olabilir. Çünkü insan bedeninde taşıdığı, atalarından aktarılan kromozomları, ataları gibi, çocuklarına; çocukları da çocuklarına aktarmakta ve bu *ad infinitum* sürüp gitmektedir.

b) İnsan, insanlık tekamül zincirinin bir halkası olduğundan, sadece çocuklarında değil, aynı zamanda yaşarken ilişkide bulunduğu tüm insanların zihninde, hatta kendinden çıkan söz ve eylemlerde bile, mitolojik kahramanlar gibi, sonsuza dek yaşayabilir.

c) İnsan, geride bırakabileceği sanat, müzik, bilim, edebiyat ve diğer sosyal etkenliklerle ilgili çalışmalarında ölümsüzleşebilir.

d) İnsan, kendini yüce değerler uğrunda feda ederek, kozmik

³ Albert W. Palmer, *The Light of Faith*, New York 1947, s. 122-23.

bilinçte ölümsüz olabilir⁴.

Temelde ya mutlak yokluk ya da bu tür ölümsüzlük anlayışlarından kalkarak, gerek teolojinin gerekse felsefenin ileri sürdüğü kanıtlar desteğinde eternalizm içinde değerlendirilebilecek reel ölümsüzlük düşüncelerini bütünüyle yadsıyan materyalist yaklaşımın, son tahlilde, savunucularını tatmin ettiği söylenilemez. Çünkü ahlaki eşitsizlik, adaletsizlik ve içinde yaşadığımız dünyada türlü kötülüklerle yüz yüze gelen herkes gibi, bir gün hesaplaşmayı uman materyalistler de mutlak yokluk ve hiçlik düşüncesinin verdiği korkunç acıdan kurtulmak için, biraz önce ifade ettiğimiz gibi, kendilerine göre, insanı, hiç değilse, düşüncede tatmin edebilecek değişik türden ölümsüzlük düşüncelerine varmış olmaları bunun güçlü bir kanıtı olarak görülebilir. Şu halde ölümsüzlük düşüncesi onların şuurlarında müşahede ediliyor demektir. Ama şunu da belirtmeliyiz ki, materyalistlerce benimsenen, bireyin nihai kaderi açısından açıklayıcı bir değere sahip görünmeyen, bu nedenle de '*gayr-i şahsilik*' le niteleyebileceğimiz sözkonusu ölümsüzlük düşüncelerinin ya da arzularının, biraz düşününce, ölümlülükle aynı kapıya çıktığı anlaşılacaktır.

Farklı isimlerle anılan reenkarnasyon, ruhun, ölüm sonrası, başka bedenlerde yeniden doğması olarak tanımlanır. Bu inancın, totem⁵ ve karma⁶ inançlarıyla olan zorunlu ilişkisi dikkate alındığında, daha çok hangi kültürlerde yer aldığı hakkında bir tahminde bulunmak hiçte zor değildir. Totemizm, genel tanımı içinde, insanın kimi zaman bir hayvan kimi zaman da bir bitki ya da doğal bir nesne türü ile soyca akraba olduğunu ileri süren bir inanç sistemi olduğuna göre, reenkarnasyonun, bu inanç ile olan ilişkisi, türleri dikkate alındığında, bütünüyle ortaya çıkar. İslâm literatürü içinde, reenkarnasyonun, geçersizliğini ortaya koymak amacıyla, tartışıldığı hemen her eserde, ruhun, bir insan bedenine göçmesine nesh, kendine uygun olarak, korkaksa tavşan, cesursa kaplan gibi bir hayvanın bedenine göçmesine mesh, bitkisel olana göçmesine rash, taş gibi herhangi cansız varlığa

⁴ Krş.: Stanley Krippner, "Mythological Aspects of Death and Dying", Perspectives on Death and Dying Cross-Cultural and Multi- Disciplinary Views, (ed. by Arthur Berger and Others), s.11.

⁵ Günaltay, a.g.e., s. 161.

⁶ Carl B. Becker, "Rebirth and Afterlife in Budism", Perspectives on Death and Dying Cross-Cultural and Multi Disciplinary Views, (ed. by Arthur Berger and Others), s. 114.

göçmesine de fesh denildiği görülmekte iken⁷; reenkarnasyona bir inanç ilkesi olarak inanan insanlar arasında ise, adı geçen kavram, ölü insanların dönüşü anlamında, bütünüyle insan düzeyinde yorumlanmaktadır. Nitekim Kofi Asare Opoku, reenkarnasyonu ölü insanların dönüşü olarak algılayan bir kabileden, Yoruba'dan söz ederken şöyle der:

"Onlar ölülerin dönüşünü ifade eden çok sayıda isim kullanırlar ... sözgelimi, *Iyoba*, Annenin dönüşünü; *Yetunda*, Annenin ikinci kez dönüşünü; *Babatunde*, Babanın tekrar dönüşünü ifade eder. *Degbo*, gitti ve geri döndü; *Evakpo*, tekrar gelmek için kendini tehlikeye attı demektir. Sadece anne, baba ve yetişkinlerin değil, aynı zamanda çocukların döneceğine de inanılır. Yoruba, bu nedenle, çocuğun geri dönmesine *Omotunde*, çocuğun dönmesine ve o an orada bulunmasına *Omodeinde* derler"⁸.

Yoruba halkınca kullanılan bu deyimlerin, yukarıda dile getirdiğimiz nesh deyiminin ayrıntıları olarak değerlendirmek mümkündür.

Öte yandan, aşamaları özel olarak adlandırılmış olmamakla birlikte, bir başka söylentiye göre de, ruhun, bir tür süreklilik içinde, tanrılar, insanlar, aç hayaletler ve saireden birinin bedeninde yeniden doğabileceği iddia edilmektedir⁹.

Samsara deyimi, Hint din felsefesinde reenkarnasyon ile aynı anlamda kullanılır. Samsara, sürekli varoluşu ifade eden bir kavramdır. Hayatla sürekli varoluş, kendi doğal zorunluluğuna göre işleyen kozmik bir evren yasası olan karma yasasına göre gerçekleşir. Karma ve reenkarnasyon, Hint kökenli dinlerin iki önemli inanç ilkesidir. S. Radhakrishan, '**Commentary on the Bhagawat Gita**' sında şöyle diyor:

"Bedenden ayrılan ruhun durumu, varlığın değişik formlardaki ikamet, insan bedenine dönüşü, gelecekteki

⁷ Bu konudaki eserlerden birine örnek olarak bkñ.:Günaltay, a.g.e., s. 162.

⁸ Kofi Asare Opoku, "Death and Immortality in the African Religious Heritage", *Death and Immortality in the Religions of the World*, (ed. by Paul and Linda Badham), New York 1987, s. 15.

⁹ J. Bruce Long, "Reincarnation", *The Encyclopedia of Religion*, (ed. by Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York 1987, s. 267.

varlığının karma ile belirlenmiş olması; bütün bunlar Veda'larda dile getirilir"¹⁰

Böyle olmakla birlikte, karma ile reenkarnasyonun nasıl işlediği konusunda, Hint kökenli dinler arasında ortak bir görüşün varlığından söz etmek, biraz sonra anlaşılacağı gibi, pek mümkün değildir.

Upanışad öğretisinin ana hedefi, insanı ölümlülükten ölümsüzlüğe, daha ayrıntılı bir deyişle, özü; hareket, acı ve istek olan, süreksiz ve geçici olan'dan, özü; sonsuz huzur ve mutluluk olan, sürekli ve değişmez, ikincisiz Bir'e ulaştırmaktır. Burada kurtulmak istenilen samsara, ölümlülük, fenomen; ulaşılmak istenilen ise Brahman, ölümsüzlük, numendir¹¹. Bu ayırım içinde, fenomen ile numen, bağımsız iki evren değildir. Bunlar birbirlerine atman ya da ruh ile bağımlı iki evrendirler. Atman, hayat gücü, hayat, nefes ve ruh anlamlarını içeren bir deyimdir.. Pek çok ekol, atmanı, ölümlü maddeye hayat veren şuurlu bir ben ya da ruh olarak yorumlar. Upanışad öğretilerinde, atman, ne kadar reenkarne olursa olsun, asla eskimez; eskiyen, yaşlanan ya da yıpranan sadece maddedir. Atman, bu anlayış içinde, ne samsara gibi, süreksizi, fenomeni; ne de Brahman gibi, sürekliyi, numeni temsil eden bir şeydir. O, fenomen ile numen arasında, üzerinden ne gece ne gündüz ne hastalık ve ne de ölüm geçen bir köprüdür¹². Dolayısıyla o, zorunlu olarak, bir ucuyla fenomen, diğer ucuyla da numen evrenine bağlıdır. Bu şuurlu ben, gerçek, doğruluk, sürekli ve ölümsüz olmakla birlikte¹³, kendini iki evren arasında, kendi olarak tanıyamaz. Çünkü o, ya kendini fenomenle özdeşleştirerek, öylece tanır; dolayısıyla da çokluk içinde bir ben'miş gibi hareket eder, ya da kendini Brahman ile özdeşleştirerek, tüm nesnelere kozmik ben'i olarak tanır. Ancak atmanın kendini öylece tanıması, her iki düzeyde de entellektüel değildir¹⁴.

¹⁰ Jamuna Prashad, "The Hindu Concept of Death", Perspectives on Death and Dying Cross Cultural and Multi Disciplinary Views, (ed. by Arthur Berger and Others), s. 84'den nakil.

¹¹ William A. Borman, "Upanishadic Eschatology: The Other Side of Death", Perspectives on Death and Dying Cross- Cultural and Multi-Disciplinary Views,(ed by Arthur Berger and Others), s. 89.

¹² Prashad, a.g.m., s. 85; Borman, a.g.m.. s. 89.

¹³ Prashad, a.g.m., s. 85.

¹⁴ Borman, a.g.m., s. 89.

Bu anlatım içinde, reenkarnasyona inanan birinin karşısına, öyle anlaşılıyor ki, kaderi ile ilgili olarak iki ayrı yol çıkmaktadır: Extrem sürekli fenomenal hayat yolu; extrem sürekli numenal hayat yolu. Ataların yolunu dile getiren ilki, özü gereği, acımasız bir sebep-sonuç ilişkisine dayanırken; sonuncusu, arzu edilen ölümsüzlüğü dile getiren tanrısal bir yoldur. O halde ilk yol aşıp ikinci yola ulaşılmalıdır; ama nasıl?

Zincirleme bu doğum ve ölüm olguları, Hindularca kötümserlik içinde karşılanır. Çünkü hayat sadece sıkıcı ve hayal kırıcı değil, aynı zamanda acı ve bedbahtır da. Burada bir inanç ilkesi olarak reenkarnasyon inancının, fizik ve psikolojik olarak ölümün kavgasını veren insana, sunacağı ne özünü açıklayan doğru bir neden ne de varoloşuna anlam katan doyurucu bir değer sunması sözkonusudur.

Ceza ve mükafatı belirleyen, kendi doğal zorunluluğu içinde işleyen, sürekli fenomenal hayata hakim olan karma; her zaman iyi nedenlerin iyi sonuçlar, kötü nedenlerin de kötü sonuçlar doğurması şeklinde işlemez; onun işleyişi 'ne ekersen onu biçersin' şeklindeki büyümlü anlatımdan daha komplekstir; çok daha belirsizdir. Belki de sürekli fenomenal hayatı bütünüyle acımasız kılan bu belirsizliktir. Belirgin olan tek şey; ruhun o anki barınağından ayrıldıktan sonra, karma'ya bağlı olarak, kendi olmaksızın, *bir şekilde* reenkarne olmasıdır. Kozmik bir yasa olan Karma, eylemden bağımsız olarak işlevseldir. Bu söylemlerin, ölümsüzlüğe kavuşturacak ümitleri kırmak, arzuları yok etmek suretiyle, nihai kaderini düşünen insanı, bütünüyle karamsarlığa ittiği anlaşılmaktadır.

Bu acı veren fenomenal hayat, temelde, insanın ruhsal özgürlüğünü tecrübe edecek bir zamana kadar devam eder. Acı veren sürekli fenomenal var oluşun ana nedeni, arzu ya da sınırlı zevk kaynağı her hangi bir objeye olan bağlılıktır. İşte insan bu nedenle, özüne aykırı olan bilgisizlik, zamana bağlılık ve maddeden kurtulmaya çalışmalıdır. Bunun da tek bir yolu var: Kozmik Ben, Brahman ile birleşme arzusu, daha açık bir deyişle geçici zevke hayır, kalıcı zevke evet demek¹⁵. Kuşkusuz bu arzu, bireysel ontolojik ve epistemolojik benlik'in nihai olarak yokolacağına kapı aralmasına rağmen, gerçek bir Hindu idealidir.

¹⁵ Krş.: Long, a.g.m., s. 267.

Buda, geleneksel Hint din felsefesinde zikredilen atman yerine anatman/ruhsuzluk kavramını kullanır¹⁶. Buda, kendi reenkarnasyon öğretisinin metafizik spekülasyonlardan ya da hint mitolojisinden değil, bizzat evrandeki işleyişin algılanmasından kaynaklandığını söyler¹⁷. Burada bir güçlük sözkonusudur. Bir bedenın dağılmasından sonra, yaşayan ve yeni bir bedende doğan ruh yoksa, reenkarne oluş budist ruhsuzluğu ile nasıl uzlaştırılacaktır? Bu budist reenkarnasyonun, diğer güçlüklere oranla, özünde taşıdığı, birinci derece önemi olan çözümü zor bir güçlüktür¹⁸.

Savunucuları tarafından bile nasıl işlediği kesin olarak bilinmeyen bağımsız ve acımasız karma ve ölümsüzlük umudu reenkarnasyon inancının, öyle anlaşılıyor ki, ölümü yenmek adına, insanı yeterince tatmin ettiğini söylemek mümkün değildir. Atman'ın Brahman'a ya da Anatman'ın özü yokluk olan Nirvana'ya ulaşmadan önceki sürekliliği, ister negatif ister pozitif yönde olsun, kurtulmaya çalıştığı sıkıcı, mutluluk vermeyen extrem fenomenal bir sürekliliktir. Atman ya da Anatmanın, asıl mutluluğu ve arzu ettiği sürekliliği, extrem numenal sürekliliğe, yok olma anlamında Brahman'a ya da Nirvana'ya ulaşınca tadacağına inanılır. Ama bunun da bir garantisi yoktur. Öte yandan, Sonsuz Ben'de yok olan sonlu ben'in, yok iken, varlığının farkında olması, her şeyden önce, farkındalık deyimıyla çelişir.

İnanç ilkelerinden biri de, içinde ontolojik tabakalaşmanın söz konusu edildiği bir ölüm ötesi hayata inanç olan kaynağı güvenilir teistik dinler, reenkarnasyon inancına iltifat etmezler. Ölüm ötesi yeni bir hayatın ontolojik varlığını, ölümün bir son olmadığı realitesinden kalkarak kabul eden sözkonusu bu ilahi dinler, ölümden sonra hayat inancını, söz konusu inancın diğer dayanaklarına göndermede bulunmaksızın ifade etmek gerekirse, bir ölçüde ahlaki dayanak ile olan ilişkisinden de anlaşıldığı gibi, değerlerin ve kişiliğin korunması için zorunlu görürler.

¹⁶ Becker, a.g.m., s. 115.

¹⁷ Becker, a.g.m., s. 110.

¹⁸ Krş.: Becker, a.g.m., s. 115.

ZİYÂ PAŞA'NIN "NA'T-I ŞERİFE" Sİ VE AÇIKLAMASI

Arş.Gör.Adem ÇALIŞKAN*

Ziyâ Paşa(1829-1880), Şinâsî ile Namık Kemal arasında, Tanzimat Edebiyatı'nın belli başlı özelliklerini sanatında toplamakla beraber, bizde Divan Şiiri'nin son büyük temsilcilerindendir.

Ziyâ Paşa,Tanzimat Edebiyatı'nın karakteristik özelliği olan Doğu ile Batı kültür dünyası arasında kesin bir tavır belirleyemiyen, ikili bir anlayış içinde duran fikir adamının en somut örneğidir.

Her medeniyet ayrı bir iklimde doğar; siyâsî, iktisâdî ve içtimâî yapısı farklı gelişir ve bir başka medeniyete dönüşmez. Ancak başka millet ve medeniyetleri etkileyebilir.Ziyâ Paşa da muasırları gibi bundan nasibini almıştır.

Ancak ... Şinâsî'nin insan aklını tebtil ettiği, Reşid Paşa'yı "medeniyet rasûlü" olarak kabul ettiği ve,

**"Hasret-i Kevser ile ağlayamam dünyâda
Güldürürken yüzümü çehre-i gül-fâm-ı şarâb"¹**

dediği bir devirde, Ziyâ Paşa aklın kifayetsizliği içinde kurtuluşu tövbeye sarılmakta bulmuş; İslâm'a karşı "İslâm terakkiye manidir; İslâmiyet ilim düşmanıdır ... vb." gibi sözlerle yapılan saldırılara ve bu görüşün aydınlar arasında yayılmasına tepkisi açık olmuştur:

**"İsnâd-ı ta'assub olunur merd-i gayûra
Dinsizlere tevcîh-i reviyet yeni çıktı
İslâm imiş devlete pâ-bend-i terakkî
Evvel yoğ idi işbu rivâyet yeni çıktı"²**

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi.

¹ Şinasi, Müntahabat-ı Eş'ar, (Yay.Süheyl Beken), Dün-Bugün Yayınevi, Ankara, 1960, s.33.

² "Gayretli kişiler taassupla suçlanırken dinsizlere özgü derin düşünce yeni çıktı."; "Devletin yükselmesine/ilerlemesine engel olan İslâmiyet imiş, önceleri yoktu, bu rivayet yeni çıktı."

Küçük yaştan itibaren sağlam bir dinî eğitim alan ve lalası İsmail Ağa'nın yanında na'tlar yazarak şiire ısınan Ziyâ Paşa, batıdan esen sert rüzgarlar karşısında dini değerlerini tamamen kaybetmemiştir. O da kendinden önceki nice şairler gibi, Allah'a karşı duygularını tevhit ve münacatlarıyla, peygamber sevgisini de na'tlarıyla terennüm etmiştir. Aşağıda işte böyle manzumelerinden birini, Hz. Peygamber sevgisini ebedileştirdiği bir na'tını incelemeye ve açıklamaya çalışacağız.

1

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

**Belâ-yı mâsivâya mübtelâyım yâ Resûlallah
Zebûn-ı pençe-i nefis ü hevâyım yâ Resûlallah"³**

Ey Allah'ın Rasulü! Ben mâsivâ belâsına tutuldum. Ey Allah'ın Rasulü! Ben nefis ve arzunun pençesine düştüm."

Mâsivâ:(a.i.):Bir şeyden başka olan şeylerin hepsi; Allah'tan maada bütün varlıklar; Dünya ile ilgili olan şeyler.

Belâ-yı mâsivâ:(f.iz.t.): Mâsivâ belâsı, bu fani alemin gam ve kederi.

Mübtelâ:(a.s.):Düşkün (fena şeylere); tutkun, tutulmuş.

Resûl'llah:(a.iz.t.):Allah'ın rasulü,elçisi.

Zebûn:(f.s.):Zayıf,güçsüz,aciz,düşkün.

Pençe:(f.i.):Pençe,yırtıcı hayvanların ön ayaklarının parmakları ile tırnakları; Mec. Zorlu el; meşhur bir çeşit lale.

Nefis:(a.i.):Ruh, can, hayat; insanın yeme içme gibi biyolojik ihtiyaçları; kendi, şahıs; asıl, maya, cevher; bir şeyin kendisi; dölsuyu.

Zebûn-ı pençe-i nefis ü hevâ: (f.iz.t.): Nefis ve arzunun pençesinin tutkunu, nefis ve arzunun pençesine / eline düşmek.

³ Bkz.: Doç.Dr.Önder Göçgün, Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 109; Krş.: Külliyyat-ı Ziya Paşa, (Neşr.Süleyman Nazif), Kanaat Kütüphanesi, İstanbul, 1342/1924, s. 7.

AÇIKLAMA:

Ziyâ Paşa, Allah Rasulü'ne hitaben "mâsivâ belâsı"na "mübtelâ" olduğunu,"nefis ve hevânın pençesine düştüğü"nü söylemektedir.

Bu bir durum tespiti dir.Şairin böyle bir tablo çizmesi, kendisinin Allah Rasulü'nden bir istek ve arzusu olacağına zemin oluşturmaktadır.

Öz ve ruh itibariyle,buradaki düşüncenin eski na'tlardan bir farkı yok,ancak konuya direkt girilmektedir. Önce Peygamber'in medhi,sonra "şefaât" arzusuna geçiş yapılmamaktadır. Bu durumu, na'tın beyit sayısının az olmasına bağlamak,tatmin edici ve mantıklı bir izah olabilir.

Üzerinde durulması gereken kavramlardan bazıları da "belâ" olarak nitelenen "mâsivâ" ile "nefis" ve "hevâ"dır.

Yukarıda ifade edildiği gibi,"mâsivâ",Allah'tan başka her şeye karşı ilgi, alaka demektir.İslâmî ve tasavvufî düşüncede insan, Allah'tan başka şeylere eğilim göstermemeli ve biyolojik varlığını devam ettirmek için gerektiği kadar ilgilenmeli ve dinen meşru yollardan yararlanmalıdır.

Mâsivâ insana güzel görünür,ancak onu Yaradan,yani Allah ise daimî ve bâkîdir⁴.Bu sebeple insan geçiciye bel bağlarsa,başına belâ almıştır.Bu yolla yaratılış gayesini unuttuğundan günahkârdır.

Diğer taraftan nefis ve heva,insanı kötülüğe sevk eder,maddi ve tene ait zevklere yöneltir. Çünkü nefis kötülüğü emreder.Bundan dolaydır ki insanoğlu, onu dizginlemelidir.Nefis atının dizginini ele almalı, nefse at olmamalıdır.İnsan,nefis ve arzularının pençesine bir düşmeyigörsün, kurtulması zordur.

Kur'ân-ı Kerîm'de meâlen şöyle buyrulur:

"Nefsânî arzulara,(özellikle) kadınlara,oğullara,yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe,salma atlara,sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı.Bunlar,dünya hayatının geçici menfaatleridir.Halbuki varılacak güzel yer,Allah'ın katındadır."⁵

⁴ Bkz.:Rahman,55/26-27.

⁵ Al-i İmran,3/14.

Mâsivâdan sakınılmasını tavsiye eden çeşitli hadîs-i şerifler vardır:

"Dünyadan sakınınız. Çünkü o, Harut ve Marut'tan daha da sihirbazdır"⁶; "Dünyayı kendi ehline terkedin. Zira, kim ondan kafi miktarda fazla alırsa, hiç anlamadan helakini almış olur."⁷; "Dünya belâ yurdu"dur."⁸ ... vb.

İnsanoğlu, bunları bilmeli ve ona göre bir tavır sergilemelidir. Şair, Mâsivâ belâsına tutulduğunu, nefis ve arzunun pençesine düştüğünü söylemektedir. Bu ifadelerden biz, Allah Rasulü'ne hitap eden Ziyâ Paşa'nın şefaata arzulanmış sonucuna varmaktayız.

Beyitteki edebî sanatlar şöylece sıralanabilir:

Birinci mısra'da "belâ-yı mâsivâ", "mübtelâ" ve "yâ Resûlallah" kelime ve tamlamaları sıralandıktan sonra, bunlarla ilgili ve tamamlayıcı nitelikte, paralelindeki "pençe-i nefis ü hevâ", "zebûn" ve "yâ Resûlallah" kelime ve tamlamalarının ikinci mısra'da karışık bir düzen içinde söylenmesiyle *Leff ü Neşr-i Müşevveş*,

H.z. Peygamber (s.a.v.) Efendimiz'e seslenilerek "yâ" ünleminin kullanılmasıyla *Nidâ*,

"Yâ: ۱" nida edatının harflerinin sondan geriye doğru okunmasıyla yine bir ünlem olan "ey: ۱" in çıkmasıyla *Aks-i Müfred*,

Diğer taraftan "yâ" ve "Resûlallah" kelime ve tamlamalarının iki kez tekrarlanmasıyla *Tekrîr*,

"Resûlallah" tamlaması, aynı zamanda H.z. Peygamber'e ad olmuştur ve Kur'an-ı Kerim'de de "...Muhammed Allah'ın elçisidir."⁹ şeklinde geçer. Durum böyle olunca zikredilen tamlama ile bu ayete de *Telmîh* vardır.

"Belâ-yı mâsivâ, zebûn-i pençe-i nefis ü hevâ, mübtelâ" kelime ve tamlamalarının aralarındaki anlam ilgileri göz önünde bulundurularak bir araya getirilmesiyle *Tenâsüb* sanatlarının yapıldığı tesbit edilebilir.

⁶ Nihat Dalgın-Yunus Macit, Kültürümüzü Şekillendiren Hadisler (Metin-Kaynak ve Sıhhat Dereceleri), Sönmez Matbaası, Samsun, 1992, s.199, hd.no:329.

⁷ Nihat Dalgın-Yunus Macit, A.g.e., s.200, hd.no:330.

⁸ Nihat Dalgın-Yunus Macit, A.g.e., s.200, hd.no:332.

⁹ Fetih, 48/29.

**"Kerem kıl ben esîme el -amân ey rahmet-i 'âlem
Serâpâ mahz-ı 'ısyân ü hatâyım yâ Resûlallah"**

"Ey alemlere rahmet olarak gönderilen (peygamber)! Bu günahkâra yardım et. Ey Allah'ın Rasulü! Ben baştan ayağa isyan ve hataya boğulmuşum."

Kerem:(a.i.):Asalet, asillik, soyluluk; cömertlik, el açıklığı, lütuf, bağış, bahşış.

Kerem kılmak:Bağışlamak, yardım etmek; şefaatta bulunmak.

Esîm:(a.s.):Günahkâr, yalancı, kabahatli, suçlu (kimse).

el-Amân:(a.e.):Yardım ve şikayet edatı olarak "aman,medet" manasınadır;"bıktım artık,illallah,usandım,kafi,yeter,sus!" gibi manalırda da kullanılır.(Tas.) Cenâb-ı Hakk'a veya Hz.Peygamber'e veya bir veliye sığınmak ve imdat istemek için söylenir. "Eman (aman) Allah", "Aman ya Resûlallah" gibi.Ebced hesabıyla Muhammed ile Eman kelimeleşerinin sayı değeri aynıdır. İkisinin de 92'dir:

*"Emân lafzı senin ism-i şerîfinle müsâvîdir
Anınçün âşıkın zâr-ı emândır yâ Resûlallah"¹⁰*

Rahmet-i 'âlem :(f.iz.t.):Alemin rahmeti; Alemlere rahmet (olarak göndrerilen peygamber).

Serâpâ:(f.zf.):Baştan ayağa kadar; baştan başa; bütün, hep.

Mahz:(a.i.):Su katılmamış, halis süt; halis, katıksız, sade; tam.

İsyân:(a.i.):İtaatsizlik,emre boyun eğmeme;ayaklanma.

Hatâ:(a.i.):Yanlış,yanlışlık;yanılma;günah;kabahat,kusur.

Mahz-ı 'ısyân ü hatâ:(f.s.t.):Tam hata ve isyan;isyan ve hataya boğulma.

¹⁰ Dr.Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s. 157.

AÇIKLAMA:

Bir önceki beyitte arzusunu saklı tutan şair, burada bunu açığa vuruyor.Çünkü kendisi "esîm",yani "günahkâr"lar gürûhundandır. Hz.Peygamber (s.a.v.) ise,alemlere rahmettir.Ondan medet ummak en doğrusudur.İkinci mısra'da,günâhın türü adeta açıklanıyor.O,isyan ve hataya garkolmuştur.Bu durumda bir kişi,ancak Allah Resulü'nün rahmetiyle ,yani şefaatiyle bi-iznillah bu halden kurtulabilir.

Şüphesiz "medet" bekleme, bu dünya için değil yarın, yani ahiret günü içindir.İnsan başıboş bırakılmamıştır.Dünyada yaptıklarının karşılığını (olumlu ya da olumsuz) öbür dünyada görecek ve bulacaktır.Kimseye haksızlığın yapılmadığı

*"O gün,Rahman (çok esirgeyici olan Allah)ın kendisine izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimse(ler)den başkasının şefaati fayda vermez."*¹¹

Ancak, Hz.Peygamber (s.a.v.)'in şefaati fayda verir. Çünkü bir hadîs-i şeriflerinde O,şöyle buyurmuşlardır:

*"Benim şefaattım ümmetinden büyük günâh işleyenleredir."*¹²

Ziyâ Paşa da,bundan dolayı "medet"i, yani "el-amân"ı zikrederek Allah Rasulü'nden istemektedir.

Beyitlerdeki edebî sanatları şöylece sıralamak mümkündür:

Birinci mısra'da "rahmet-i âlem" tamlamasıyla Hz.Peygamber (s.a.v.)'in bir adı zikredilmiş olmaktadır.O,Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği gibi "alemlere rahmet olarak gönderilmiştir".O,Rahmeten li'l-alemîn'dir. Zikredilen tamlama ile ilgili ayete¹³ bir *Telmîh'te* bulunulmuştur. Birinci mısra'da "ey", ikinci mısra'da "yâ" ünlemi kullanılarak Hz.Peygamber Efendimiz'e seslenildiği için birer *Nidâ*,

Birinci mısran sonundaki "ey: ٤" ile ikinci mısran onundaki "yâ: ٤" ünlemlerinin harflerinin,sırasıyla geriye doğru okunduğunda yine anlamlı birer ünlemin "yâ: ٤" ile "ey: ٤" in çıkması ile *Aks-i Müfred*,

¹¹ Taha,20/109.

¹² Nihat Dalgın-Yunus Macit,A.g.e.,s.185,hd.no:308.

¹³ Enbiya,21/107.

İkinci mısraın sonunda kullanılmış olan "Resûlallah" tamlamasıyla Fetih,48/29'a bir *Telmîh*,

Birinci mısraın başındaki "kerem" kelimesine anlam bakımından çok uygun olan "Resûlallah" tamlamasının ikinci mısraın sonunda kullanılmasıyla *Teşâbüh-i Etrâf*,

"Resûlallah, rahmet-i âlem, kerem kılmak, el-amân; esîm, isyân ü nisyân" kelime ve tamlamalarının aralarındaki anlam ilgileri gözönünde bulundurularak bir araya getirilmesiyle *Tenâsüb* sanatlarının yapıldığı tespit edilebilir.

3

**"Sen evreng-i şefâ'at şâhısın sultân-ı rahmetsin
Kapunda ben de bir kemter gedâyım yâ Resûlallah"**

"Sen,merhamet edenlerin sultanı,şefaatahtının (da) şahısın. Ey Allah'ın Rasülü! Ben ise,senin kapında aciz,eksikliklerle dolu bir dilenciyim."

Evreng:(f.i.):Taht; şeref, süs; akıl ve irfan; halin hoşluğu; ağaç kurdu; yakışıklılık; hile.

Şefâ'at:(a.i.): Birinin suçundan geçilmesi veya dileğinin yerine getirilmesi için edilen aracılık.

Evreng-i şefâ'at:(f.iz.t.):Şefaatahtı.

Sultân-ı rahmet:(f.iz.t.): Rahmet sultanı, merhamet edenlerin sultanı.

Kemter: (f.b.s.,kem-ter):Daha aşağı,aşağıda bulunan, hakir, itibarsız, aciz, eksik, noksan.

Gedâ:(f.s.):Dilenci,yoksul.

AÇIKLAMA:

"Sen" zamiri ile göndermede bulunulan,"merhamet edenlerin sultanı,şefaatahtının (da) şahı" olan Hz.Muhammed (s.a.v.)'dir.

Hz.Peygamber,bağış,rahmet ve ihsanı bol olacağı düşüncesi ve yüceltme duyguları içinde, hem "rahmet sultanı"na hem de "şefaatahtına oturan şah"a *Teşbih* edilmiştir.

Şair,Hz.Peygamber (s.a.v.)'i piramitin en üst noktasına

korken, kendisini de en alt noktasına yerleştiriyor. Diğer bir ifadeyle, Hz. Peygamber (s.a.v.)'i "şah ve sultan"a, kendisini de o şah ve sultanın "kapısındaki bir kul/dilenci"ye benzeterek *Teşbih* ediyor.

Padişahların vasfı, kapısındakmi kul ve dilencilere ihsanda bulunmaktır. Bu eğer Allah Rasulü olursa, ihsan "rahmet ve şefa'at" demek olur.

"Şefa'at tahtının şahı" ve "rahmet sultanı" tamlamaları anlam itibarıyla, "Hz. Peygamber gibi başka şefa'atta bulunacak olanlar var, lakin Hz. Peygamber, bunların en büyüğü, yani sultanıdır" demektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de peygamberler dahil şefa'atta bulunacak diğer kişilerin, ancak Allah'ın izniyle şefa'atta bulunabilecekleri beyan edilir:

*"Hiçbir şefa'atçı yoktur ki, O'nun (yani Allah'ın) izni olmadan şefa'at edebilsin."*¹⁴

Şair, aslında kendisinin Hz. Peygamber'den çok uzaklarda değil, kapısında, ama bir geda olarak bulunduğunu söylemektedir. Bu ifadelerle şair, adeta, Hz. Peygamber'in acıma ve rahmet duygularını kabartıp şefa'at etmesini temine çalışıyor.

Beyitteki diğer edebî sanatları da şöylece sıralamak mümkündür:

Birinci mısra'da "sen, evreng-i şefâ'at şâhı, sultân-ı rahmet" kelime ve tamlamaları sıralandıktan sonra, bunlarla ilgili ve tamamlayıcı nitelikte, paralelindeki "ben, kapu, kemter geda, Resûlallah" kelime ve tamlamalarının ikinci mısra'da karışık bir düzen içinde söylenmesiyle *Leff ü Neşr-i Müşevveş*,

Birinci mısra'ın başındaki "sen" zamirine anlam bakımından çok uygun olan "Resûlallah" tamlamasının ikinci mısra'ın sonunda kullanılmasıyla *Teşâbüh-i Etrâf*,

Aralarındaki anlam zıtlıkları açıkça görülen "evreng" ile "kapu"; "şâh, sultân" ile "kemter gedâ" kelime ve tamlamalarının beytin anlam bütünlüğü içerisinde bir araya getirilmesiyle *Tezâd*,

"Sultân-ı rahmet" tamlaması ile Enbiya,21/107'ye; yine "Resûlallah" tamlamasıyla da Fetih,48/29'a birer *Telmih*,

¹⁴ Yunus,10/3. Ayrıca bkz. Taha,20/109.

H.z.Peygamber (s.a.v.)'e seslenilerek "yâ" ünleminin kullanılmasıyla *Nidâ*,

"Yâ: لَ " nida edatının harflerinin sondan geriye doğru okunmasıyla yine bir ünlem olan "ey:ع" in çıkmasıyla *Aks-i Müfred*,

"Sen, evreng-i şefâ'at şâhı, sultân-ı rahmet, Resûlallah; ben, kapu, kemter gedâ" kelime ve tamlamalarının aralarındaki anlam ilgileri gözönünde bulundurularak bir araya getirilmesiyle *Tenâsüb* sanatlarının yapıldığı tespit edilebilir.

4

**"Şefâ'at kıl meded yoksa o rütbe çok günâhım kim
Ne rütbe yansam ol rütbe sezâyım yâ Resûlallah"**

"Ey Allah'ın Rasulü! (Ne olur) şefaet et (ve) imdat kıl, aksi takdirde, o kadar günahım var ki ne kadar pişmanlık duysam (buna) o kadar layıkım."

Meded:(a.i.):Yardım,imdat;aman,eyvah!

Rütbe:(a.i.):Sıra,derece,basamak;kadar,mikdar.

Sezâ:(f.s.):Münasip,uygun,yaraşır,layık.

AÇIKLAMA:

Önceki beyitlerde olduğu gibi burada da şair, H.z.Peygamber (s.a.v.)'den günahının çokluğu ve üzüntüsünün yoğunluğu sebebiyle şefaet ve medet dilemektedir.

Beyitte, günahkâr olduğunu ikrar eden,hem de "o rütbe çok günâhım" ifadesiyle, bu günahın çok ve büyük olduğunu söyleyen; bundan ötürü de "ne rütbe yansam ol rütbe sezâyım" diyebilen bir insan tipi tasvir ediliyor.

Beyitte üslûp bakımından dikkati çeken özelliklerden biri,bazı kelime ve ses tekrarlarından yararlanılmış olması, diğeri "o" ve "ol"un birlikte kullanılmasıdır. "Ol" günümüzde arkaik kelime sayıldığı gibi, o devirde de yerini "o"ya bırakmıştı. Ancak şair, bunları karışık kullanmaktadır. Bunun ilk sebeplerinden biri, vezin gereği "ol"un kullanıldığı yerde kapalı hecenin gerekmiş olmasıdır.

İkinci mısra'daki "yanmak" fiilini, hem "pişman olmak, üzül-
mek", hem de "ateşte yanmak, cehennemde yanmak" anlamlarında

almak mümkündür. Böyle anlaşıldığında da bir *Tevriye* sanatının varlığı üzerinde durulabilir.

Bu şekilde çok ve büyük günahı olanlar için, ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şefaati gerekir. Şayet bu gerçekleşmezse, önce pişman olmak, sonra da cehennem ateşinde yanmak vardır. Beyitten anlaşıldığına göre, şair, üzülmeye de yanmaya da rıza göstermiş gözüküyor.

Birinci mısra'ın başında kullanılan "şefâ'at kıl, meded" kelime ve ibarelerine anlamca çok uygun düşen "Resûlallah" tamlamasının ikinci mısra'ın sonunda kullanılmasıyla *Teşâbüh-i Etrâf*,

Çok günahkar olanlara Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şefaati edeceğine ilişkin yukarıda zikredilen "*Benim şefaati ümmetimden büyük günah işleyenleredir*"¹⁵ mealindeki hadîs-i şerîfine *Telmîh*,

Hz. Peygamber (s.a.v.)'e seslenilerek "yâ" ünleminin kullanılmasıyla *Nidâ*,

"Yâ: ل" nida edatının harflerinin sondan geriye doğru okunduğunda yine bir ünlem olan "ey:ع" in çıkmasıyla *Aks-i Müfred*,

Ayrıca, beytin sonunda yer alan "Resûlallah" tamlamasıyla da Fetih,48/29'a bir *Telmîh*,

Birinci mısra'da "şefâ'at kıl, o rütbe çok günâh" kelime ve tamlamaları sıralandıktan sonra, bunlarla ilgili ve tamamlayıcı nitelikte, paralelindeki "yâ Resûlallah" ve "ne rütbe yansam" kelime ve tamlamalarının ikinci mısra'da karışık bir düzen içinde söylenmesiyle *Leff ü Neşr-i Müşevveş*,

Beyitte "rütbe" kelimesinin üç (3) defa tekrar edilmesiyle *Tekrîr*,

"Resûlallah, şefâ'at kıl-, meded; günâh, yanmak, sezâ" kelime ve tamlamalarının aralarındaki anlam ilgileri gözönünde bulundurularak bir araya getirilmesiyle *Tenâsüb* sanatlarının yapıldığı tespit edilebilir.

5

**"Zebûn-ı derd-i 'isyâna tabîb-i mihribân Sen'sin
'Alîlim ben de muhtâc-ı devâyım yâ Resûlallah"**

¹⁵ Bkz.:Dipnot:12.

"Ey Allah'ın Rasulü! İsyân derdine düşmüş olan(lar)a şevkâtli ve merhametli tabip sensin;ben de ilaca muhtaç hasta ve dertli biriyim."

Derd-i 'isyân:(f.iz.t.):İsyân derdi.

Zebûn-ı derd-i 'isyân:(f.iz.t.): İsyân derdinin zebun, isyan derdinin düşkünü, isyan derdine düşkün olan.

Tabîb:(a.i.):Hekim, doktor, tabip.

Mihr-bân, mihrîbân:(f.b.s.):Şevkatli, merhametli, muhabbetli, güler yüzyü, yumuşak huylu.

Tabîb-i mihrîbân:(f.s.t.):Merhametli, şevkatli tabip.

Alîl:(a.s.):Kör; sakat; hasta.

Muhtâc-ı devâ:(f.iz.t.):Devanın muhtacı, devaya, ilaca muhtaç.

AÇIKLAMA:

Ana hatlarıyla burada görülen odur ki,şair, "isyân derdi" içinde, "alîl" ve "muhtâc-ı devâ" olduğunu ifade etmektedir.

Beyitte "sen" zamiriyle göndermede bulunulan kişi, "tabîb-i mihrîbân" olan Rasûlullah, yani Allah'ın elçisidir.

"İsyân" kelimesi, lügatte "itaatsizlik, emre boyun eğmeme; ayaklanma ...vb." manalara gelmektedir. Buradaki anlamı, "Allah'ın emrine ya da Peygamber'in sünnetine uymama, itaat etmeme"dir. Durum böyle olunca, o şair için bir derttir, hastalıktır. Bundan kurtulmak için bir tabip, lakin "mihrîbân" bir tabip gerekmektedir.

Şairin konuyu izahta, "tabîb" ve "alîl" örneğinden yararlandığı görülmektedir. "Zebûn-ı derd-i isyân" olan, "alîl" ve "muhtâc-ı devâ" olduğunu söyleyen birine "tabîb-i mihrîbân" olan Rasûlullah'ın şefaati "devâ"sını sunması arzulanmaktadır.

Burada Hz.Peygamber'in tıbbî mucizelerine *Telmih* vardır demek, beyitten zorlama bir mana çıkartmak anlamına gelmemelidir. Çünkü Hz.Peygamber (s.a.v.) de hastaları iyileştirmek suretiyle mucizeler göstermiştir¹⁶. Na'tların özelliği zaten, Hz.Muhammed

¹⁶ Örnekler için bkz.:Mehmed Şakir, Mucizâtü'l-Enbiyâ/Peygamberlerin Mucizeleri,(Sad. Abdülkadir Akçiçek), Sağlam Kitabevi, İstanbul, 1979, s.203.

Mustafa (s.a.v.)'yı muhtelif yönleriyle ele alıp tavsif ve tasvir etmek, mucizelerine de değinerek medh etmektir.

Beyitteki diğer edebî sanatlar da şöylece tesbit edilebilir:

Burada Hz.Peygamber "tabîb-i mihribân"a; "ben" zamiriyle kendini özdeşleştiren şair de "alîl", "muhtâc-ı devâ" ve "zebûn-ı derd-i isyân"a düşmüş kişiye *Teşbih* edilmiştir.

Birinci mısra'da "zebûn-ı derd-i isyân","tabîb-i mihribân" tamlamaları sıralandıktan sonra,bunlarla ilgili ve tamamlayıcı nitelikte, paralelindeki "alîl","muhtâc-ı devâ" ve "Resûlallah" kelime ve tamlamalarının ikinci mısra'da belirli bir düzen içinde söylenmesiyle *Leff ü Neşr-i Müretteb*,

Beyitte Hz. Peygamber (s.a.v.)'e seslenilerek "yâ" ünleminin kullanılmasıyla *Nidâ*,

"Yâ: لَ " nida edatının harflerinin sondan geriye doğru okunduğunda yine bir ünlem olan "ey:ع" in çıkmasıyla *Aks-i Müfred*,

Bundan önceki beyitlerde olduğu gibi, "Resûlallah" tamlamasıyla da Fetih,48/29'a bir *Telmîh*,

Ayrıca, "zebûn-ı derd-i isyân, alîl, muhtâc-ı devâ, ben; Sen, Resûlallah, tabîb-i mihribân; tabîb, alîl, devâ" kelime ve tamlamalarının aralarındaki anlama ilgileri gözönünde bulundurularak bir araya getirilmesiyle *Tenâsüb* sanatlarının yapıldığı tespit edilebilir.

6

**"Ne gam mücrim isem de bana besdir bu sa'âdet kim
Kapunda bir kemîne hâk-i pâyim yâ Resûlallah"**

"Ey Allah'ın Rasulü!Ben suçlu ve günahkar biri isem de bundan dolayı üzülmiyorum,çünkü senin kapında yere yüz süren aciz bir kul olmak benim için büyük bir mutluluktur."

Mücrim:(a.s.):Cürüm işlemiş, suçlu, sanık; günahkar.

Bes:(f.e.):Yeter, yetişir, tamam, kafi; çok.

Kemîne:(f.s.):Noksan, eksik; aciz, hakir, zavallı.

Hâk-i pây:(f.iz.t.):Ayak toprağı, ayak tozu.

AÇIKLAMA:

Şairin burada Hz.Peygamber (s.a.v.)'e bağlılığını ve günahkâr da olsa.mutluluğunu görüyoruz. Her ne keder o, mücrim olduğunu söylese de, Rasulullah'ın kapısında ayak toprağı bir kemine olduğunu ikrar etmekten çok mutludur. Bu hali de, kendisine yeterli bulmaktadır.

Faziletlerin başı, Allah Rasulü'nün kapısında ayak toprağı olan bir kemîne olmaktadır.Doğru mekan ve kapı bulunmuştur. Bu kapıda -ki mecâzî olarak da alınabilir- bütün hacetler yerine getirilir ve problemler çözüme kavuşturulur. Günahkâr da olursa,önemli olan o kapıya yönelmek ve bulmaktır.Kemînenin vasfi da,gedâ gibidir.O,haceti yerine gelmeden o mekanı terketmez.

Buradan şu anlamı çıkarmak mümkündür: Şair, Hz. Peygamber'in kapısında hâk-i pây bir kemîne,bir mücrim olacak kadar alçak gönüllüdür.Bu aslında,samimi bir itiraftır.Şair,böylelikle şefaât dilemenin şartlarını oluşturacak bir zemin yaratmaktadır.

Beyitte,"mücrim" olan birinin gerçekte üzülmesi gerekirken, "sa'adet" içinde olduğu görülüyor.Beyitte sebebiyle beraber açıklanan bu durum bir *Tezâd* sanatını da oluşturmaktadır.

Şair, kendisini maddeten olmasa da manen Rasulullah'ın kapısında ayak toprağı olan bir kemineye *Teşbîh* etmektedir.

H.z.Peygamber (s.a.v.)'e seslenilerek "yâ" ünleminin kullanılmasıyla *Nidâ*,

"Yâ: يَا " nida edatı ile "hâk: خاك"(toprak) kelimesinin harfleri sondan geriye doğru okunduğunda yine sırasıyla anlamlı birer kelime olan "ey: عي" ünlemi ile farsça "kâh: كاخ"(köşk) kelimesinin çıkmasıyla *Aks-i Müfred*,

Önceki beyitlerde olduğu gibi,"Resûlallah" tamlamasıyla da Fetih,48/29'a bir *Telmîh*,

Ayrıca, "kapu, kemîne, hâk-i pây; mücrim, sa'âdet" kelime ve tamlamalarının aralarındaki anlam ilgileri göz önünde bulundurulacak bir araya getirilmesiyle *Tenâsüb* sanatlarının yapıldığı tespit edilebilir.

**"Beni reddetme evlâdın başıçün bâb-ı lütfundan
Ziyâ'yım, bende-i Al-i 'Abâ'yım yâ Resûlallah"**

"Ey Allah'ın Rasulü! Ben peygamber ailesinin kulu ve kölesi Ziyâ (Paşa)'yım. (Ne olur) evladının başı için beni merhamet kapından geri çevirme."

Bâb:(a.i.):Kapı.

Bâb-ı lutf:(f.iz.t.):Lütuf kapısı,merhamet kapısı.

Al:(a.i.):Aile;evlat;sülale.

Al-i abâ:(f.iz.t.):Peygamberimiz'in kendisiyle birlikte kızı Fatma,damadı Ali, torunları Hasan ve Hüseyin'den oluşan ailesi.

Bende:(f.i.):Kul,köle,bağlı.

Bende-i Al-i abâ:(f.iz.t.):Peygamber ailesinin kulu,kölesi.

AÇIKLAMA:

Anlam bakımından bir önceki beytin adeta devamı mahiyetinde olan bu son beyitte şair,Allah Rasulü'ne seslenerek,kendisinin Al-i Abâ'nın bendesi ve Ziyâ Paşa olduğunu,bundan dolayı lütuf kapısından çocuklarının başı hatırına geri çevrilmemesini istiyor.

Hz.Muhammed Mustafa (s.a.v.)'in ailesine "âl-i abâ" denir.Bu aile,yukarıda da belirtildiği gibi,Hz.Peygamber"in kızı Fatma,damadı Hz.Ali (k.v.) ile torunları Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'den müteşekkildir. Şair, bunlar adına, özellikle evladı adına lütuf kapısından reddedilmemesini, yani şefaet olunmasını istemektedir.

Zaten "lütuf kapısı"ndan geri dönmek,o kapının da şanına yaraşmaz.Çünkü o,haceti olanların hacetlerini giderdikleri bir kapıdır.Öbür yandan,ihsan ve lütufta bulunacak olan "alemlere rahmet olarak gönderilen" Hz.Muhammed Mustafa (s.a.v.)'dir.

"Asıl dini şiirlerinde Ziyâ Paşa,nadir olarak birkaç sığınmaya ve samimi duaya erişir" diyen Tanpınar,beytin ikinci mısraını örnek vererek bu *"mısraın güzelliğine erişen başka mısraa tesadüf*

edilemez"¹⁷ hükmünü vermiştir.

Beyitte yer alan edebî sanatları şöylece sıralamak mümkündür:

Hz.Peygamber (s.a.v.)'e seslenilerek "yâ" ünleminin kullanılmasıyla *Nidâ*,

"Yâ: ٴ " nida edatının harflerinin sondan geriye doğru okunduğunda yine bir ünlem olan "ey:G|"in çıkmasıyla *Aks-i Müfred*,

Birinci mısra'da "ben",evladın başı,bâb-ı lutf" kelime ve tamlamaları sıralandıktan sonra,bunlarla ilgili ve tamamlayıcı nitelikte, paralelindeki "Ziyâ, bende-i al-i abâ, Resûlallah" kelime ve tamlamalarının ikinci mısra'da belirli bir düzen içinde söylenmesiyle *Leff ü Neşr-i Müretteb*,

Önceki beyitlerde olduğu gibi,yine "Resûlallah" tamlamasıyla Fetih,48/29'a bir *Telmih*,

Ayrıca,"ben, Ziyâ; evladın başı, âl-i abâ, bâb-ı lütf, Resûlallah" kelime ve tamlamalarının aralarındaki anlam ilgileri gözönünde bulundurularak bir araya getirilmesiyle *Tenâsüh* sanatlarının yapıldığı tespit edilebilir.

Aruz'un Hezec Bahri'ndeki "Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün" kalıbıyla yazılan bu na't, gazel nazım şekli (aa ba ca da ea fa ga) ile kaleme alınmış güzel bir manzumedir.Bilindiği gibi, Hz.Peygamber (s.a.v.)'i muhtelif yönleriyle tavsif,tasvir ve medh etmek,ona yalvarıp şefaath dilemek amacıyla yazılan şiirlere "na't" denir¹⁸. Kafiye çeşitleri umumiyetle

¹⁷ Prof. Ahmet Hamdi Tanpınar. 19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi. Çağlayan Kitabevi. İstanbul. 1982. s.312-13.

¹⁸ "Na't" hakkında geniş bilgi için bkz.: Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu, Hz.Peygamber'e Şiirler Antolojisi (Na'tlar). İstanbul. 1966; (Komisyon). "Na't". Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi.Devirler/İsimler/Eserler/Terimler. Dergâh Yayınları, İstanbul. 1986. c.6. s.529-30; Yrd.Doç.Dr. H. İbrahim Şener. "Türk Divan Edebiyatında Na't ve Bazı Na't Mecmuaları". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. nr:3. İzmir 1986. s.147-60; (Komisyon). Günümüz Dilinden Hz.Peygamber'e Na'tlar,Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ,Ankara. 1991; Adem Çalışkan, Fuzûlî'nin Su Kasidesi ve Şerhi. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara. 1992; Yrd. Doç. Dr. Emine Yeniterzi, Divan Şiirinde Na't, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993; Amlf., Türk Edebiyatında Na'tlar (Antoloji). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara. 1993; Adem Çalışkan, Hafız Mehmed Sebatiiddin.-Hayatı ve Eserlerinin İncelenmesi-. OMÜ., Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Samsun, 1996. s.77-81.

tam ve zengin olan bu manzume de bir na'ttır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse,hayal sistemi,duyuş ve düşünüş bakımından eskinin samimi bir takipçisi olan bu na'tta samimi bir peygamber inancı ile şefa'at arzusu dile getirilmiştir.Hz.Peygamber sevgisini bu na'tıyla ebedileştiren Ziyâ Paşa da kendisinden önceki pekçok şair gibi Hz.Peygamber'i muhtelif yönleriyle tavsif,tasvir ve medh eden,O'na yalvarıp şefa'at dileyen şairler kafilesine katılmıştır.

RÜYA VE FONKSİYONU

Arş.Gör. Halil APAYDIN*

İnsan, maddî ve manevî yönü ile birlikte bütünlük arz eden bir canlıdır. Bu bütünlük içerisinde bazen maddî yönün bazen de manevî yönün ağırlık kazandığı ve hayatı etkilediği görülmektedir. Maddî yönden kastımız; kişinin fizikî yapısı ve çevresi, manevî yönden kastımız ise; duyguları düşünceleri, inançları, tasavvurları vb. ruhî özellikleridir. Çoğu kez manevî özellikler içerisinde yer alan duyguların ve düşüncelerin insan yaşamına etkisi büyüktür. Bu duygular içerisinde belki de yaşamı en fazla etkileyenlerden birisi de hayal ve onun ürünü olan rüya ve gündüz düşleridir.

Tanımı:

Rüya, (ar. Rüyâ; alm. Traum, ing. Dream; fr. Réve) bir kimsenin zihninden geçen hayal dizisi,¹ uyku sırasında canlı, çarpıcı, görsel ve işitsel varlıklarla ortaya çıkan yaşantı,² uykuda beliren imgelerin tümü,³ aralarında az veya çok bir bağıllık bulunan duygu ve hayallerin hoş halüsinasyonu,⁴ hayal ufkundan ortak duyuya düşen sûretin izlenimi,⁵ uyku esnasında zihinde beliren düşünceler ve olaylar,⁶ uyku esnasında ortaya çıkan ve birbiriyle bağıntılı ya da bağıntısız olarak algılanan görüntüler bütünüdür.⁷ Diğer bir ifadeyle rüya, olmuş veya olacak ya da sadece hayal olarak kabul edilebilecek şeylerin zihinde teşekkül eden sembollerinin uyku esnasında algılanmasıdır.

Arapça rüya sözcüğü, görüş anlamını da ifade etmektedir. Bu

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹ Okyanus Ansiklopedik Sözlük, Haz.: Pars Tuğlacı, Pars Yayınları, C.V, İst. 1972, s.2442.

² Ana Britannica, Ana Yayıncılık A.Ş., C.XVIII, İst. 1990, s.558; Meydan Larousse, Meydan Yayınevi, C.X, İst. T.y., s.782.

³ Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, C.VI, İst. 1976, s.37.

⁴ Werner D. Fröhlich-James Dreuer, Wörterbuch zur Psychologie, Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv), 14. Baskı, München, 1983, s.345.

⁵ Süleyman Ateş, İnsan ve İnsanüstü, Dergah Yayınları, 2.Baskı, İst. 1985, s.75.

⁶ Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yay., İst. 1985, s.443.

⁷ O.A. Gürün, Psikoloji Sözlüğü, İnkılap Kitabevi, İst. 1971, s.129.

yüzden batı dillerindeki karşılıklarından daha geniş anlamlıdır. Yine uyanıklıktaki düşmeleri de ifade etmektedir.⁸ Halbuki batı dillerinde gündüz düşlerini, bir başka deyişle hayalleri ifade etmek için daha çok (alm.) "tagtraumen", "phantasie",⁹ (ing) "desire", "hope", (fr.) "songe"¹⁰ kelimeleri kullanılmaktadır.

Mitolojide ise, Tanrısal iradeyi bildirmesi için bir insanın yanına Zeus tarafından haberci gönderilmiş küçük cin anlamı taşımaktadır.

İslâm tasavvufçularına göre ise, kalbin bir parçası ile idrak etmektir.¹¹

Mahiyeti:

Rüyalar, sadece bireylerin varlığı ile ilgili değildir. Bilakis o, duyguyu, var olmanın sırrını ve bireylerin tüm dünyasını meşgul etmektedir.¹² Bir başka deyişle rüyalar, uyku esnasında ruhların bilinçsiz faaliyetlerinin bir ürünüdür. Rüyalar, ne olaylardan yalın bir ihzardır ne de yaşantılardan soyutlanmadır. Onlar, şuursuz yaratıcı etkinliklerin hilesiz tecellisidirler.¹³

Rüyalar, ilim adamlarınca akademik olarak yaklaşık yirmi yıldan beri ele alınmaya başlanmıştır.¹⁴ Bizi aşırı uyaranlardan ve tahammül edilmez gerginliklerden koruyan rüya, Freud'a göre uykunun bekçisidir. A. Adler ve K. Horney'e göre rüya, her hangi bir durum karşısında oluşturularak vaziyet alışın bir ön provasıdır.¹⁵

Rüyalar alemi, dünyanın geleceği ve geçmişi ile bir irtibatın sırlarına dayanmaktadır. Bununla birlikte rüyada, geçmişte unutulmuş sırlardan meydana gelen ve gelecek zaman dilimi içerisinde oluşacak olan olayların ortaya çıkması imkan dahilindedir. Rüya, şuuraltımıza ait

⁸ Haçerlioğlu, A.g.e., s.37.

⁹ Frölich-Dreuer, A.g.e., s.345.

¹⁰ Okyanus Ansiklopedik Sözlük, C.V, s.2442.

¹¹ İmam Şibli, Cinlerin Esrarı, Çev: Muhammed Ferşad, Ferşad Yay., İst. 1992, s.361.

¹² C.G.Jung, Über psychische Energetik und das wesen der Traume, s.? (Detlev von Uslar, Psychologie der Religion, s. 95'ten alıntı)

¹³ Jung, Über die Entwicklung der Persönlichkeit, Walter Verlag AG., 6. Baskı, Olten 1988, s.118.

¹⁴ Jung, A.g.e., s.73. (Yazarın bu eserinin ilk baskısının 1972 yılında yapıldığını dikkate alırsak ilgili çalışmaların 1950'li yıllarda başladığını söyleyebiliriz.)

¹⁵ Gürün, A.g.e., s.130.

bir boyutun gerçeklerini ve dünyanın gerçeklerini verir, zamanı genişletir. Böylece geçmiş zaman ve gelecek zamanın içeriği daha iyi anlaşılabilir¹⁶ hale gelir.

İnsanların rüyaya bakışını etkileyen çeşitli faktörler vardır. Bunların birincisi, bizzat rüyanın mahiyetinden kaynaklanan etkiler ki bu konuda güvenilir gözlemcilerin verdikleri istatistik ve yorumlar çeşitlidir. Çünkü, rüyalarımızı doğrudan doğruya müşahede edebilecek bir vasıtamız yoktur. Rüyadan sonra hemen uyanarak gördüklerini yazmaya alıştırmış olanlar bile sıhhatli yazmaktan uzaktırlar.¹⁷ İkincisi, bazı kimselerin insan ruhunu önemsememesi, bilimin ve tekniğin göz kamaştırıcı gelişmesi, hikmetin ve içebakışın yitiriliyor olmasıdır.¹⁸

Rüyaların belli başlı şu özellikleri bulunur:

- 1- Her rüyanın anlamsız da olsa bir anlamı vardır.
- 2- Rüyalar duyguları şekille anlatırlar.
- 3- Rüyalarda sembolizm hakimdir.
- 4- Olaylarda yer değiştirme olur.
- 5- Genelde siyah-beyaz görülürler.
- 6- Uyanmaya yakın görülen rüyalar akılda daha çok kalırlar.¹⁹

Rüya ile İlgili Anlamlandırmalar:

Psikologlara Göre Rüya:

Freud'a göre rüya, nevrotik belirtiler gibi yasaklanmış istekler ile, bu istekleri engelleyen güçler arasındaki bir uzlaşma sonucu ortaya çıkar. Bu, rüyanın görünen içeriğidir; buradan yasaklanmış isteklerin yer aldığı gizli içeriğe gidilebilir. Rüyanın temel işlevi kabul edilemeyen bilinç dışı içgüdüsel isteklerin fantezi aracılığı ile doyum sağlamasıdır. Dolayısıyla uyku rüya içindir.²⁰ Ona göre rüyalar, zihnî faaliyetin

¹⁶ Detlev von Uslar, *Psychologie der Religion*, Werner Verlag Classen, Zürich 1978, s.94.

¹⁷ G. Dwelshauvers, *Psikoloji*, Çev.: M. Şekip Tunç, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İst. 1986, s.383.

¹⁸ Jung, *Din ve Psikoloji*, Çev.: Cengiz Şişman, İnsan Yay., İst. T.y., s.31.

¹⁹ *Hayat Ansiklopedisi*, Doğan Kardeş Yay., C.V, 2. Baskı, İst. 1971, s.2771.

²⁰ *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yay., C.III, İst. 1991, s.338; Krş.: Jung, *Über die Entwicklung...*, s.118.

uykuda devamıdır. Zihnin uyumamasının sebebi ise bazı etkilerin var olmasıdır. Zihne yapılan bu etkiler rüya ile telafi edilmez ise çok zaman uyumak imkansız hale gelir. Rüya görülme zihne yaptığı etkiler uykuda meydana gelmez. Hastalık yapan anıları hatırlama yoluyla bilincin denetimine sokamazsak nevroitik durum, bir yandan kişilik dışı bölgeyle ilginin ve bağın tümüyle kopmasını doğuran şizofrenik duruma, öbür yandan da hastalığı doğuran gereksinmeyi gizlemek ve yalandan doyurmak için düşülmelere dönüşür. Ona göre bu düşler, çocukluk dünyamızı yansıtmaktadır ve cinsel komplekslerimizi bilince çıkarmaktadır.²¹ Bütün bu bilgilere rağmen Freud'un hayatının sonlarına doğru bu düşüncelerden vazgeçtiği ve rüyaların aynı zamanda bir bilgi kaynağı olduğu sonucuna vardığı belirtilmektedir.²² O, bu konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Diğer taraftan işaret edelim ki, eski hikmetlerin, rüyalarla geleceği önceden görme iddiaları haklı, oldukça enteresan bir olaydır."²³

Jung'a göre rüya, bilinmeyenin sesidir, bir elçidir.²⁴ Yine ona göre rüya, doğal ve normal psişik bir olgudur: "Rüya, bilinçdışı gerçeğin, kendiliğinden, kendine özgü ve sembolik tablosudur." Freud'un sandığı gibi bir belirti veya kılık değiştirme değildir. Rüya, nesnel veya öznel yorum düzeylerine sahiptir. Nesnel düzeyde rüya, çevredeki gerçek insan ilişkileri ağına göre, öznel düzeyde ise figürlerin rüyayı görenin kişiliğinin belli yanlarını temsil etme ihtimaline göre yorumlanır. Jung'un rüyaya getirdiği bu özgünlükte, rüya sahibiyle doğrudan ilişkisi olmayan kollektif bilinçdışına ait rüyalarında olabileceğini; buradaki sembollerin eski atalarımızın yaşantılarına, tarihe ve mitolojiye uzanabileceğini söylemesidir.²⁵ Uslar da benzer şeyleri dile getirmektedir.²⁶

Bireysel psikoloji okulunun kurucusu Adler'e göre rüya, düşünce sürecinin bir parçasıdır ve bireyin yaşam tarzıyla uygunluk gösterir. Onun rüya yorumu teorisi, insanın sürekli olarak kendini

²¹ Hançerlioğlu, A.g.e., C.I, s.357.

²² Mehmet Bayraktar, Tasavvuf ve Modern Bilim, Seha Neşriyat, İst. 1989, s. 33.

²³ Sigmund Freud, Le Réve et Soninterprétation, Fransızca Tercüme, H. Legron, Paris 1975, s. 134 (Mehmet Bayraktar, "Gazali'nin Bilgi Teorisi", İslâm ve Bilim, Seha Neşriyat, ist. 1993, s.268'den alıntı).

²⁴ Jung, Din ve Psikoloji, s.33.

²⁵ Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, C.III, s.338; Jung, Über die Entwicklung..., s.73, 118.

²⁶ Uslar, A.g.e., s. 93-95.

geleceğe hazırladığı anlayışından kaynaklanır. Rüyalar, rüya görenin 'burada ve şimdi' olan yaşama bakışıyla gelecekteki amaçları ve onlara ulaşma planlarının birleşimidir.²⁷ Guillaume de, rüyada geliş güzel duygular (istek, korku vb.) ile fizyolojik yapının etkisinin hakim olduğu kanaatindedir.²⁸

Filozoflara Göre Rüya:

İnsanlar çok eski zamanlardan beri rüyaları, geleceğin habercisi olarak görmüşlerdir. Bu görüş sadece eski kültürlerde değil, fakat büyük filozoflarda da yaygın halde bulunuyordu. Mesela Aristo, "Eu demian Ethics" adlı eserinde anı ve geleceği içine alan rüyalardan söz etmiştir.²⁹ Yine o, güçsüz duyuların düşlerde güçlendiğine, kimi örgensel hastalıkların düşler aracılığı ile önceden keşfedildiğine, gündüz uğraşlarının düşleri etkilediğine dikkat çekmiştir. Ruhun bağımsız bir töz olduğu inancının da düşlerle meydana geldiği ileri sürülmüştür. Düşlerinde gezip dolaştıklarını gören ilkel insanlar, bedenlerinden çıkıp yeniden geriye dönen bir ruhun varlığına inanmışlardır. Ölümünden sonra bu ruhun, bedenden büsbütün çıkıp gittiği ve ötede beride dolaşarak yaşamakta devam ettiği inancıda böylelikle gerçekleşmiştir. Platon da düşleri, ruhi yaşamın kanıtı saymıştır.³⁰

Filozoflara göre rüya, hayal ufkundan ortak duyuya düşen suretin izlenimidir. Sadık rüya, ruhun melekût alemiyle ilişki kurmasıyla olur. Bedeni idare etmekten boşalan ruh, ilişkide bulunduğu melekût alemine çıkar, oradan mânâlar alır. Muhayyile onları uygun şekillere sokarak duyuya gönderir, böylece rüya görülür.³¹

Tıpçılara Göre Rüya:

Rüyalar, vücut organlarının bir kısmının çalışıp, bir kısmının çalışmaması ya da ağır aksak çalışması sonucunda uykunun bozuk geçmesi dolayısıyla görülmektedir, demektedirler.³²

²⁷ Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, C.III, s.338.

²⁸ Paul Guillaume. Psikoloji. Çev.: Refia Şemin, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İst. 1970, s.202.

²⁹ D. Scott Rogo, Parapsikoloji. Çev.: Selman Gerçeksever, Ruh ve Madde Yay., İst. 1990, s.54.

³⁰ Haçerlioğlu, A.g.e., s.357.

³¹ Ateş, A.g.e., s.75; İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, Kahire 1395/1975, s.178-79.

³² Rüyalar Burçlar ve Gizli İlimler Ansiklopedisi, Bugün Gazetesi Yay.,C.I, Y.y.,T.y.,C.I, s.18; Guillaume, A.g.e., s.202.

Spritizma Bilginlerine Göre Rüya:

Ölen insanların ruhları daima aramızda dolaşır, insanlarla devamlı surette temasta bulunurlar. Bunlar, bedende iken sevdiklerini yine severler, sevmediklerini de sevmezler. Kendi hısım ve akrabalarına, yakın tanıdıklarına, rüya göstermek suretiyle yardım ederler. Bununla, onlara gelecekleri hakkında bir hatırlatma yaparlar, derler.³³

Tasavvufçulara Göre Rüya:

Kur'an ve Sünnet'te üzerinde durulan bir hadise olan rüya vakasına, mutasavvıflar büyük önem verirler. Peygamberlik gibi, velilik hali de rüya ile başlar.³⁴ İnsan uykuda gördüğünü bazen uyku ile uyanıklık arasında veya tamamen uyanikken görebilir, buna tasavvufta vakıa³⁵ ve vekai denir ki istihârede buna yakındır.³⁶

Tasavvufçulara göre rüya, hayal denen bağımlı misal mertebesindedir. Hayal, bazen küllî ve cüzî manaları algılayan semavî akıllardan ve konuşan ruhlardan etki alır. O zaman o manalara uygun şekiller görünür. Bazen bu hayal, yalnız cüzî manaları idrak eden vehim kuvvetlerinin etkisinde kalır. O zamanda hayalde bunlara uygun şekiller belirir. Bu da ya zihin bozukluğundan, ya da ruhun vehmi kuvveye meyletmesinden ileri gelir. Mesela, sevgilisinden ayrılan kimse, hep onu düşünür, düşünür ve onu rüyasında görür.³⁷

İbn Arabî'de rüya, manevi ve ruhi konuların başında gelir ve onun hayal anlayışıyla yakından ilgilidir. İbn Arabî'nin rüya teorisi psikoloji, felsefe, metafizik ve tasavvufla ilgili unsurlar içerir. Uyku esnasında şeylerin misal alemindeki suretleri muhayyileye yansır, tıpkı şeylerin aynaya yansması gibi. Rüya esnasında şeylerin suretleri ya olduğu gibi yansır, bu takdirde rüya olduğu gibi çıkar, yorumu ihtiyaç

³³ Rüyalar Burçlar ve..., s.7.

³⁴ Abdülkerim Kuşeyri, Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi, Sad.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 3. Baskı, İst. 1991, s.571 dipnot.

³⁵ Vakıa: a) Misal ya da hitap yoluyla o alemden kalbe gelen mana, b) Halvette, zikir ve ibadetle meşgul olan sâlik kendini kaybedip çevresiyle ilgiyi kesince bazı hakikatlere vakıf olur. Uyku ile uyanıklık arasında meydana gelen bu hale vakıa denir. (Süleyman Uludağ, tasavvuf terimleri Sözlüğü, s.555.)

³⁶ Kuşeyri, A.g.e., s.572.

³⁷ Ateş, A.g.e., s.75.

göstermez, ya da değişik olarak yansır³⁸ yorumuna ihtiyaç duyar. İbn Arabi, iradesiz ve iradeli rüyalardan da söz eder. Mesela Hz. Yusufun gördüğü rüya, görmeyi istediği ve arzuladığı bir rüya değildi. Halbuki, İbn Arabi dilediği zaman mürşitlerinin suretlerini gerek uyanık gerekse uykuda iken gözünün önünde tahayyül ettirebiliyordu ve ettirilebileceğini söylüyordu.³⁹ Bu anlayış bütün tasavvuf erbabınca da kabul gören bir düşüncedir. Ona göre, insanın rüya suretiyle şeylerin misal alemindeki suretlerini (formlarını) kavraması ile ilham bir bakıma aynı şeydir. Biri uykuda, diğeri ise uyanık iken gerçekleşir.

Gazali'ye göre kalp, ilmin resimlerinin kabul eden bir aynadır. Levh, ilim resimlerinin aynasıdır. kalbin şehvetleri ve hassaların istekleriyle meşgul olması, kalp ile melekut aleminde olan levhin mütalaa edilmesi arasında gerilen bir perdedir. Bu söylediklerine bakarsak, kalbin hassaların istekleriyle meşguliyetlerinden birinin de rüya olduğu anlaşılmaktadır. O'na göre, salih, sadık kimselerin rüyaları doğru çıkar, yalan ve yanlış batmış kimselerin rüyaları doğru çıkmaz.⁴⁰

İmam Rabbani misal alemini melekût ve mülk arasında bir "berzah alemi" olarak isimlendirdikten sonra şöyle diyor: "Mülk ve melekût alemlerinin suretleri misal aleminde, tıpkı bir aynada cisimlerin yansımaları gibi görülür. Ruh bedenle birleşmeden önce melekût aleminde idi. Bedenle birleşince mülk alemine indi. Ancak Allah'ın inayeti ile bazı zamanlar eski vatanının suretlerini misal alemiyle temaşa eder. Rüyada görülenler işte bu türdendir."⁴¹

Alusi'ye göre rüya, ilahi vahyin ilk başlangıcıdır. Çünkü vahiy, meleğin inmesiyle olur. O, melekle önce hayal mertebesine, sonra duyuya iner.⁴²

Tarikatlarda rüyaya "zuhurat" denmektedir. Bir müridin manevi yol kat edebilmesi gördüğü rüyalar sonucunda belirlenmekte ve bağlı

³⁸ Uludağ, İbn Arabî, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995, s.143-44; E. Afifi, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, Çev: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1975, s.105-107.

³⁹ Afifi, A.g.e., s.105-107.

⁴⁰ İmam Gazali, İhyau Ulumi'd-Din, Çev.:Mehmed A. Müftüoğlu, Tuğra Neşriyat, C.IV, İst. T.y.,s. 896.

⁴¹ İmam Rabbani, Mektubât, C.II,s. 448-50.

⁴² Ateş, İş'ari Tefsir Okulu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s.253-54.

bulunduğu şeyh, müridini bu rüyaların sonucuna göre yönlendirmektedir.

Bir müridin yol alabilmesi için, yeni bir aşamaya geçebilmesi veya son nokta olan halifelik alabilmesi için mutlaka gayp aleminden haber vermesi gerekir ki, bu da çok kereler onun göreceği rahmanî (kabul edilen) rüyalarda kendini gösterir.⁴³

Tasavvufçulara göre rüya üç çeşittir: Allah'tan olan rüya, melekten olan rüya, şeytandan olan rüya. Birincisi açık olduğundan yoruma ihtiyaç göstermez. İkincisi rüyayı-ı sâdika olup yoruma muhtaçtır. Üçüncüsünün ise hiç bir değeri yoktur.⁴⁴

İslâm'a Göre Rüya:

İslâm, rüyayı bilgi kaynaklarından saymaktadır. Hz. Peygambere ilk vahiyler rüya halinde gelmiştir. İbn Haldun'a göre diğer peygamberlerin peygamberliği de rüya ile başlamıştır.⁴⁵ Rüyanın gelecekle ilgili konularda insan için bilgi değeri taşıdığı Kur'an'da da yer alan bir gerçektir.⁴⁶ Hz. Peygamberin sözlerinde de rüyanın gerçekliğine işaret eden kısımlar vardır.⁴⁷ Ayrıca, ilk müslümanlar da, rüya tahlil ve yorumunu "kendilerini anlama" da bir yol olarak kabul etmişlerdir.⁴⁸ Burada şunu da belirtmek yararlı olacaktır: Rüya yoluyla bilgi sahibi olmak Kur'an'a göre insanın önüne konulmuş bir amaç değildir. İnsanın asıl sorumlu olduğu alan, uyanıkken yaşadığı anlardır ve asıl önemli olan da o zaman dilimindeki Allah'ı unutmadan sürekli olumlu bir aktivite içinde hayatını sürdürmesidir. Çünkü, uyku insanın sorumluluğunu düşüren bir olgudur.⁴⁹

Rasulullah, Allah tarafından ilham edilen rüyaları "mübeşşirat" diye isimlendirmiş, nübüvvetin kırk altıda biri olarak nitelendirmiş ve

⁴³ Taner Cücü, "İslâm'da Rüya Amel İlişkisi", Diyanet Dergisi, C.XVI, Sayı:2, Mart-Nisan 1977, s.9.

⁴⁴ Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s.443; Ayrıca Bkz.: İbn Haldun, Mukaddime. Çev: Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., C.I, İst. 1990, s.257.

⁴⁵ İbn Haldun, A.g.e., C.I, s.253.

⁴⁶ Yusuf 12/ 4,5,36,37,41,43,46,47,49,100; Saffat 37/102; Fetih 48/27.

⁴⁷ Sahih-i Buhari, Çev.: Kamil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., C.XII, Ankara 1975, s.274-75; Sahih-i Müslim, Çev.: Ahmet Davutoğlu, Sönmez Yay., C.X, İst. 1983, s.13-14.

⁴⁸ Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s.25-26.

⁴⁹ Halis Albayrak, Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi, Şule Yay., İst. 1993, s.223.

nübüvvetin bitmesinden sonra da devam edeceğini bildirmiştir.⁵⁰ Ashab-ı Kiramdan Ubade b. Samit Rasulullah'a Allah'ın Yunus suresinde veli kullarına vadettiği müjdenin⁵¹ neden ibaret olduğunu sormuş, O da "mübeşşirat" cevabını vermiş ve mübeşşiratın salih kulların gördüğü rüyalar olduğunu beyan etmiştir.⁵²

Uyku halinde hakiki tasavvur, tahayyül ve idrak, uyanırken meydana gelen tasavvur, tahayyül, idrak ve zaruri bilgilere nazaran zayıftır.⁵³ Hz. Ali:"Yüce Allah, ruhları uykuda (göklere) çıkarır. Ruhun gökte gördüğü şey gerçektir. Fakat ruh bedene döndürülürken Şeytan onun önüne çıkar ve onu yanıltır. Şeytanın araya sokulmasıyla görülen rüya batıldır."⁵⁴ Eğer rüya gören kimse, batıla iltifat etmeyen, akıllı, zeki, salih bir insansa gördüğü rüya doğru çıkar: Ama rüya gören, batıl sever, hafif meşrep biri ise kafasındaki batıl şeylerin izleri, rüyada gördüğü şeylere perde olur. Gördüklerini hatırlayamaz.⁵⁵ Ya da olduğunun haricinde bir şekilde hatırlar, rüyanın içeriğini kaybeder ve onu anlamsızlaştırır.

Uludağ ise rüya ile ilgili olarak şu noktaları dile getirmektedir:

1- Doğru rüya görmek sadece müslümanlara mahsus değildir. (Çünkü rüya, gören kişinin ruhunun bir özelliği ve niteliğidir. İnsanların bazılarında doğru, bazılarında yanlış sembollerle görülmesi tamamen bireyin ruhî özellikleri ile ilgilidir, yoksa dini ya da milliyeti ile değil.)

2- Özellik ve nitelik herkeste aynı derecede ve her zaman aynı kuvvette değildir.

3- Görülen rüyalara dayanarak devlet ve toplum hayatına düzen vermek, insanlar arasındaki ilişkileri ona göre ayarlamak çok yanlış olur. (Rüyaları objektif olarak değerlendirecek kriterimiz yoktur. Bir defa doğru rüya gören başka zaman doğru olmayan ve sembollerinde karışıklık olan, dolayısıyla yorumu da yanlış olabilecek rüyalar görebilir.)

4- Görülen rüya ile, sadece o rüyayı gören amel edebilir, amel

⁵⁰ Buhari, Ta'bir.5; Tirmizi, Rüya,2-3; İbn-i Mace, Ta'bir.1.

⁵¹ Yunus 10/64.

⁵² Tirmizi, Rüya,3.

⁵³ Kuşeyri, A.g.e., s.574.

⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevzi, er-Ruh, s.40.

⁵⁵ el-Cevzi, A.g.e., s.131.

etmesi de şart değildir.⁵⁶

İslâm bilginlerine göre rüya üçe ayrılır:

- 1- Allah'tan olan rüya
- 2- Şeytandan olan rüya
- 3- Şuuraltından olan rüya

Allah'tan olan rüya, doğru rüyadır. Kısımları:

İlham: Allah'ın uykuda kuluna söylediği sözdür.

a) Rüya göstermeye memur meleğin temsil ettiği bir semboldür.

b) Uyuyan kimsenin ruhunun, ailesinden, yakınlarından, arkadaşlarından ve başkalarından ölmüş kimselerin ruhlarıyla buluşmasıdır.

c) Ruhun Yüce Allah'a çıkması ve onunla konuşmasıdır.

d) Ruhun cennete girmesi, cenneti ve benzeri şeyleri görmesidir.

e) Dirilerin ruhlarının ölülerin ruhlarıyla buluşmasıdır.⁵⁷

Allah'tan olan rüya, insanlar indinde duyularla elde edilen bilgiler türündendir. (Yani ilim ifade eder.)⁵⁸

Kendisiyle amel edilebilecek rüyaya en güzel örnek istihare sonucu görülen rüyadır. Hz. Cabir demiştir ki: Rasulullah Kur'an'dan bir sure öğretir gibi işlerimizin hepsinde bize istihareyi öğreterek buyurdu ki: "Sizin biriniz, bir işe kalben azmettiğinde iki rekat namaz kılınsın. Sonra şöyle desin: -Ya Rab, (hakkımda hayırlısını) bildiğin için senden ben, hayırlısını dilerim..."⁵⁹

İnsanda kalpten gelen ve zihinde gelip geçici izlere sahip olan ruhî temayüller vardır. Bu temayül insan için hayırlı da olabilir, hayırsız da olabilir. İnsan, zihninde gelip geçici izlere sahip olan temayüllerinden dolayı istihare yapmamalıdır. İstihare ancak bir iş ya da başka bir şeye kesin karar verilip, istişareler yapıp ama yine de bazı şüphelerin

⁵⁶ Kuşeyri, A.g.e., s.573 dipnot bilgisi.

⁵⁷ el-Cevzi, A.g.e., s.40.

⁵⁸ Ateş, İnsan ve..., s.71.

⁵⁹ Buhari, C.VI,s.1321.

bulunması ya da hayırlı olanın istenmesi sebebiyle yapılmalıdır.⁶⁰

İstiharenin çeşitli faydaları vardır, bunlardan bazıları şunlardır: İnsan, fal gibi haram şeylere meyletmez. İyiliğin ve kötülüğün, fayda ve zararın kestirilemediği, yapılmasında ve terk edilmesinde muhayyer olunan zor durumlarda bir dayanaktır. İnsan ruhuna rahatlık verir ve dayanak oluşturur. Kalben eminlik meydana gelir.

İstiharede inanma ve çıkacak olan sonuca bağlanma etkili sonuç elde etmenin şartlarındanıdır.⁶¹

Netice olarak rüya konusunda İslâm bilginlerinin bir çoğunun birleştiği nokta şu oluyor: İnsan ahlâkını güzelleştirip, nefsinin her türlü manevi kir ve pastan temizlediği takdirde duyularla idrak edemediği bazı hususlar ona rüya şeklinde görülür. Bu görünüşü bazıları görevli meleğin ilkası, bazıları ruhta gizli olan şeylerin ifşası, bazıları ise, melekût aleminin yansıması şeklinde izah etmektedirler.⁶²

RÜYA İLE İLGİLİ BAZI SORUNLAR

1. *Uykuda bulunduğumuz müddetçe daima rüya görüyor muyuz?*

Bununla ilgili değişik düşünceler bulunmaktadır ve herkesi ikna edici bir cevap bulmak da mümkün görünmemektedir.⁶³

2. *Rüya süratli midir?*

Görülen rüyaların içeriklerine bakacak olursak, rüyadaki zaman algısı ile uyanırken içinde bulunulan zaman algısı farklılık arz etmektedir. İnsan rüyasında uyanıklık halinde bir-iki yılda yaşanabilecek olayları yaşayabilmektedir. Yaygın olan görüşe göre rüya, en fazla on-on beş saniye sürmektedir. O halde aradaki ilişki nasıl ifadelendirilebilir ve bu ifadelendirme ne kadar geçerlilik arz eder? Bu soruya verilecek cevap da kişiden kişiye değişecektir. Bu durumu şu şekilde ifadelendirmek mümkün olabilir: Rüyada insanın bilinci zayıfladığı için zaman algısı da zayıflamaktadır, dolayısıyla kısa bir an içinde uzunca bir zaman yaşantısı geçirildiği izlenimine sahip olunmaktadır. Ya da zaman

⁶⁰ Bkz.: Ateş: A.g.e., s.136-139.

⁶¹ Buhari, C.VI. s.546.

⁶² İlyas Çelebi, İslâm İnançında Gayb Problemi. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İst. 1996, s.155.

⁶³ Dwelshauvers. A.g.e., s.384.

6. Bazen uyuyan kimse, uyanık olan, gezip dolaşan insanları rüyada görür, onlarla konuşur. Rüyada ruh ruh ile karşılaşıyorsa, vücuttan ayrılmayan, uyanık ve uzaklarda bulunan bir insan ruhu, uyuyanın ruhuyla nasıl buluşabiliyor?

Uyuyan kimsenin gördüğü ruh, ya rüya meleğinin temsil ettiği bir semboldür; melek diğer insanın şeklinde görünmüştür, ya da görenin şuuraltının uykuda şekillenip görünmesidir. Bazen iki ruhun birbiriyle ilgisi o derece kuvvetli, aralarındaki bağ o derece sağlam olur ki, her biri arkadaşının neler düşündüğünü, başından neler geçtiğini bilir. Bu olaya psikolojide "telepati" denmektedir.⁷⁰

7. Rüyalar hislerimizin gerçek halini doğrudan doğruya veya dolaylı yoldan ifade edebilir mi?

Bu soruya verilecek cevap içerisinde içgüdüleri, bilinç altını ve gündüz düşlerini göz önünde bulundurmamız gerekecektir. Bütün insanların yaşantıları boyunca ulaşmak istedikleri arzuları, dilekleri ve idealleri vardır. Bunlardan her hangi birisine ulaşamadığı zaman, bu isteklerini ya bilinç altına itmeye ya da gündüz düşlerinde yaşatmaya devam eder. Ayrıca, insanlar arası ilişkilerinde çeşitli sebeplerden dolayı dile getiremediği düşünce ve duygularını hayalinde yaşatmaya çalışır. Yine, açıktan söyleyemediği duygularını hayalinde canlandırır; normal hayatında söyleyemediği sözleri söyler, kendini istediği bir meslek sahibi yapar, düşmanlarını cezalandırır, dostlarını mükafatlandırır. Kısaca, akla gelebilecek her şeyi düşünür ve canlandırabilir. Uyanıklıkta bunların olması mümkün olduğuna göre uykuda da olması pekala mümkündür. Fakat, rüyalar sadece bunların etkileri ile meydana geliyor demek uygun olmaz. Bazen hiç düşünmediğimiz, hayal etmediğimiz, çeşitli sebeplerden dolayı unutmaya çalıştığımız şeyleri de görebiliriz. Bütün bu söylenenlerden sonra akla şu soru gelecektir.⁷¹

8. Rüyanın mantıkî değeri nedir?

Bizler rüyamızda, normal yaşantıda olmayan hallerle karşılaşırız: Havada kuş gibi uçar, bir çok insanı tek başımıza döver, zor bir problemi kolaylıkla çözer, büyük servetlere ve şöhrete kavuşuruz. Ayrıca, bir şeyin başka bir şeye dönüştüğünü görebiliriz. Bu durumları açıklığa kavuşturmak için Foucault şöyle der: Bizler aynı

⁷⁰ Ateş, İnsan ve... s.74.

⁷¹ Dwelshauvers, A.g.e., s.385.

anda birden fazla rüya görmekteyiz. Dolayısıyla bu rüyaların birbirine karışması ile mantık dışı durumlar ortaya çıkmaktadır.⁷² Freud ise, rüyalardaki karışıklığın kıyafet değiştirme nedeniyle olduğunu, yani hislerimizi dile getiren imajların gerçek hayatta olduğu gibi rüyada da sansüre uğradığını, dolayısıyla rüyaların hislerimizi çeşitli sembollerle gösterdiğini söylüyor. Bu söylenenlerin kendi içerisinde doğruluk paylarının olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. Fakat, bu söylenenlerin dışında rüyalarımızın bazen olduğu gibi çıktığı da bir gerçektir.⁷³ Haliyle, rüyaların mantıklılığının daha açık bir hal alması için rüyaların nasıl görüldüğünü ve çeşitlerini açıklamak faydalı olacaktır.

RÜYALAR NASIL GÖRÜLÜR?

1. Dış Etkilerle Görülen Rüyalar:

Dışarıdan gelen gürültüler, göze gelen ışık, yorgan ve geceliklerin dokunumu ve sayısız iç duyumların etkisiyle görülen rüyalar. Bu tür rüyalar yoruma ihtiyaç duymazlar. Örneğin, kolonya koklatılan bir kişi kendisini Kahire'de bir dükkanda alış veriş yaparken görmüştür. Bu ve buna benzer örnekleri çoğaltabiliriz.

2. Telafi Rüyaları:

Bu türe giren rüyalar gerçekleşmemiş isteklerimizi yerine getiren rüyalar. Bunların en basit şekli kendi organizmamızın etkisiyle görülenlerdir. Acıkan rüyada yemek yediğini, susayan su içtiğini görebilir. Cinsî isteklerde aynı zamanda bu tür rüyalara yol açabilir. Telafi rüyaları genel olarak görene zevk verirler. Bu rüyalar, gizli olsun açık olsun çeşitli istekleri -hiç olmazsa- rüyada yerine getirmekle uykumuzu, sağlığımızı korur. İnsanların gördüğü rüyaların çoğunluğu bu türden rüyalar. Bu türden rüyalar.

Bilinçaltına itilmiş, ya da insanın mesleği icabı günlük uğraşılardan kaynaklanan rüyalar da telafi rüyaları kategorisinde yer alır. Bilinçaltına attığımız, duymak, görmek, işitmek istediğimiz bir anı ya da durumu rüyada görürsek bu bizi rahatsız edebilir.

Değişik kitaplarda, korkulu rüyalar ayrı bir rüya çeşidi olarak dile getirilmektedir ki bu yanlıştır. Gerçekte bu rüyalar bilinçaltına atılmış, çok şiddetli baskı altına alınmış isteklerin sebep olduğu telafi rüyalarıdır. Bu durumda akla şu soru gelebilir: Rüyalarda daha çok

⁷² A.g.e., s.385.

⁷³ A.g.e., s.384-87.

arzu edilen arzu ve istekler görülürken, istenmeyen ve hatırlanması insanı korkutan durumlar nasıl bilinç üstüne çıkararak insanı korkutmaktadır? Bilinmektedir ki, uyku sırasında bilinçaltına atma ve sansüre tabi tutma bilinci zayıflar ya da büsbütün ortadan kalkar. Bundan sonra rüyada o korkutan durum görülür. Fakat bu rüyalarda, genel olarak baskı altında kalmış asıl istek gerçekleşmeden önce uyanırız.

Jung, S. I. Benediecus'tan alıntı yaparak şöyle demektedir: Rüyaların çoğu doğaldır. Kimisi insan kökenli, kimisi ilahi kökenlidir. Yine ona göre rüyaların dört sebebi vardır. Bunlar:

1. Bedenin etkisi, dış etkilerle görülen rüyalar.
2. Sevgi, nefret, ümit ve korkunun belirlediği zihnin etkisi (telafi rüyaları) ile görülen rüyalar.
3. Şeytanın etkisi (Şeytan, şimdiki sebeplerden yola çıkarak gelecekteki doğal etkileri bilebilmektedir; insandan gizli olan geçmiş ve şimdiki şeyleri bilmektedir ve onları insana rüyasında göstermektedir) ile görülen rüyalar.

4. Tanrı tarafından gösterilen rüyalar. (Bu, peygamberler ve kutsal kimselere gönderilmiştir.)⁷⁴

Diğer bir sınıflamaya göre de rüyalar; geleceğe ışık tutan "hakiki" bilinç altına atılmış isteklerin, insan ruhunda dalgalanma yapmış olayların, çevre kurallarıyla çatışmış duyguların şekil değiştirmiş hikayeleri olmak üzere iki çeşittir. Hakiki rüyalar da, ilham ve uyarıcı rüyalar olmak üzere ikiye ayrılır.⁷⁵

RÜYALARIN YORUMU:

Uykuda görülen hakikat değildir, anlam taşıyan bir görüntüdür, yorumla bunun içine geçilebilir, hakikatine ulaşılabilir.⁷⁶ Yorum, işte bu anlam taşıyan görüntünün gerçekliğine ulaşma faaliyetidir.

Rüya bir şifredir. Önemli olan rüyadaki bu şifreyi bulabilmek ve onu çözebilmektir. Rüyaların ruhî bir faaliyet olduğunu ve ortaya

⁷⁴ Jung, Din ve Psikoloji, s.50.

⁷⁵ Sinan Onbulak, Ruhî Olaylar ve Ölüm Ötesi, Dilek Yay., 1. Baskı, İst. 1975, s.52.

⁷⁶ İbrahim Canan, Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Akçağ Yay., Ankara 1988, C.IV, s.506.

çıkamamış (çıkamamış-bastırılmış) arzuların ortaya çıkması olarak mana taşıdıkları bir çalışma varsayımı olarak kabul edildikten sonra olumlu bir adımı ilk olarak psikanalizciler atmıştır. Onlar rüyaları ruhî hastalıkların tedavisinde bir vasıta olarak kullandılar. Onların rüyalara yüklediği, görenin gizli ve susamış arzularının bilinçaltından su yüzüne çıkması manası ve yorumu eksik olmakla birlikte bu alanda atılmış ilk bilimsel adım diyebiliriz. Çünkü, rüyaların hiçbir manasının olmadığını söyleyenlerin yanında bu ortaya çıkış bir gerçeği dile getirmektedir.

Psikanalizin kurucusu sayılan Freud, rüyaların benzetmeyle yorumlanmasına karşı çıkmaktadır. Aristo'ya göre ise; en iyi rüya yorumu benzerlikleri en iyi kavrayanların yaptığı yorumdur. Çünkü, rüyadaki hayaller sallanmakla bozulan sudaki akisler gibidir; bu bozulmuş akislerde gerçeği görmesini bilebilecek olanlar da en iyi yorumculardır.⁷⁷ Freud, rüyanın her elemanına serbest çağrışım yaptıрма yöntemiyle, her rüyanın ana dürtüsünün "dilek doyurumu" olduğunu (kendi rüyalarından hareketle) göstermiştir. O, erişkinlerde görülen rüyaların anlaşılabilir olanlarının baskı altına alınmış bir dileği çarpıtılmamış şekilde gösterdiğini, şaşırtıcı olanların ise çarpıtılmış şekilde gösterdiğini ve en çok bu şekilde rüya görüldüğünü söyler. Son olarak ona göre bir de hiç bir anlamı olmayan anlamsız rüyalar vardır.⁷⁸

Tevrat'ta nakledildiğine göre, Firavun, bir gece rüyasında yedi zayıf ineğin yedi semiz ineği yediğini; yine başka bir gece, yedi kuru başağın yedi yeşil başağı yediğini arka arkaya görüyor. Rüyalarının yorumunu merak ediyor ve rüya yorumunda ihtisas sahibi olduğunu duyduğu Yusuf peygambere rüyasının yorumunu soruyor. O da, Mısır'da yedi yıl bolluk, yedi yıl kıtlık olacağını söylüyor.⁷⁹ Bu usuldeki yoruma sembolik yorum denmektedir.⁸⁰ Bu sembolik manayı bulma tarzı öğretim yoluyla öğretilecek gibi olmadığından gösterilecek başarı ustalık ve sezgiye bağlı olarak hususî vergi isteyen bir sanattır.

Hız. Muhamed de, rüya yorumu ile ilgili olarak; rüyanın hem Allah'tan olanı olduğunu hem de şeytandan olanı olduğunu belirttikten sonra, insanın iyi rüya gördüğü zaman Allah'a hamdetmesi gerektiğini, kötü rüya gördüğü zaman da o rüyayı kimseye anlatmamasını ve

⁷⁷ Rüyalar Burçlar ve..., s.24.

⁷⁸ Erol Göka-M.H.Türkçapar, Freud, Ağaç Yay., İst. 1992, s.29-30.

⁷⁹ Kitab-ı Mukaddes (Eski Ahit), Tekvin, Bab 41, ayet 2-8; Krş.: Yusuf 12/ 43, 46-49.

⁸⁰ Rüyalar, Burçlar ve....s.23.

şeytanın şerrinden Allah'a sığınmasını istemiştir.⁸¹ Ayrıca O, şöyle demiştir: " Zaman yaklaşıncı (ve kainat son zamanlarını yaşamaya başlayınca) müminin rüyası yalan çıkmaz; çünkü, müminin rüyası peygamberliğin kırk altı parçasından bir parçadır."⁸² Bu kırk altı parçadan bir parça, muhteva ve mana açısından peygamberliğin kırk altı derinliğinden, ifade ettiği kırk altı manadan ve içindeki kırk altı esastan biri manalarına gelebilir.⁸³

Ortaçağ kilise yazmalarında da rüyalarda ilahi işaretler görülebileceği inkar edilmiyordu, ancak bu görüş kesinlikle tasvip edilmezdi ve bu ilahi işaretlerin otantik (tutarlı) olup olmadığını değerlendirme hakkı kilisenin tekelindeydi. Kilise bazı rüyaların kesinlikle Allah'tan olduğunu kabul etmesi gerçeği yerine, onu disipline sokmuş, bazı rüyaların vahiy içerikli olabileceğini kabul etmekle beraber, rüyalarla ilgili ciddi uğraşılara muhalefet etmiştir. Nitekim son asırlarda zihinsel tutumlarda meydana gelen değişiklik, en azından bu bakış açısından, kiliseye tamamıyla yabancı değildi, çünkü rüyaların ve içsel deneyimlerin ciddi değerlendirmelerinde gözde olan eski içe-bakış tutumuna etkin bir şekilde karşı konulmuş ve cesareti kırılmıştır.⁸⁴

Rüyalardan bazıları te'vil ve yoruma ihtiyaç göstermezler, açık ve seçiktirler (Hz. İbrahim'in rüyası gibi).⁸⁵ Kısmen te'vile ve yoruma muhtaç olan rüyalar da vardır (Hz. Yusuf'un gördüğü rüya gibi).⁸⁶ Tamamen te'vile ve yoruma muhtaç olan rüyalar da vardır (Firavun'un gördüğü rüya gibi).⁸⁷

Rüyalardaki hakikatin doğrudan doğruya olan görünüşlerinde olmaması ve bu görünüşlerin ne toplumsal, ne de mantıkî tezahürler halinde belirmeyip uykudaki şuuruza örtülü ve maskeli bir halde çıkmasıdır. Yorumlarda sübjektif takdirler ve orjinal buluş ve seziler yer aldığı için bir türlü ilmî olarak temellendirilememişlerdir.⁸⁸

⁸¹ Bkz. Buhârî, C.XII, s.274.

⁸² A.g.e., s.281.

⁸³ Zaman Gazetesi, "Rüya Teşri Kaynağı mıdır?", Haz.Ahmet Kurucan,Akademi Sayfası, 27 Aralık 1995, s.14.

⁸⁴ Jung, Din ve Psikoloji, s.33-34.

⁸⁵ Saffat,37/103-105.

⁸⁶ Yusuf 12/4.

⁸⁷ Yusuf 12/43.

⁸⁸ Rüyalar Burçlar ve..., s.18.

Rüyalarda bir “dış yüz” bir de “iç yüz” kabul olunmaktadır. Rüya ilmi ile uğraşanların vazifesi, dış yüzü iç yüze döndürmek ve bu yüzün neden dolayı saklı kalarak sadece dış yüzün görüldüğünü açıklamaktadır. Rüya ilmi işte bu noktada eski rüya yorumculuğunu aşılıyor, rüyaları yalnız yorumlamakla kalmıyor, bunların neden dolayı yoruma muhtaç şekillerde göründüklerini açıklamaya çalışıyor.⁸⁹

Bazı kültürlerde rüyalar alemine etkin bir biçimde girilebilmesini mümkün kılan teknikler geliştirilmiştir. Malay Yarımadasında yaşayan Senoilerin rüya bilinciyle iş görme, rüya görmeyi eğitme ve kendi toplumsal yaşantılarına katabilme tekniklerini geliştirdikleri bilinmektedir.⁹⁰

Senoilerin rüyalarının rüya görenin denetimi altında olduğuna ve tehlike karşısında önceden saldırıya geçmesi gerektiğine inandıklarını söyleyebiliriz. Onların çocukları için bir kaplan imajı çoğu kez ürkütücüdür. Ama büyükleri ona şöyle der: “Bu kaplan senin kaplanındır; rüyalarında onunla arkadaşlık edebilirsin. O sana danslarını ya da oyunlarını öğretebilir. Bir şeyler öğrenene kadar onunla oyna.”⁹¹

Rüya yorumcuları, sağlıklı bir rüya yorumunun yapılabilmesi için bazı konulara dikkat edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır:

-Rüya görene göre rüyanın yorumu değişir. Dolayısıyla yorumu yapan rüya göreni iyi tanımalı ve ona göre yorumunu yapmalıdır.

-Rüyaların çabuk unutulması nedeniyle bu sebepler bilinmeli ve bunlar dikkate alınarak yorumlar yapılmalıdır.⁹²

Sonuç olarak rüya, değişik kesimlerde başka başka anlamlarda algılanmaktadır. Bazılarına göre kendisiyle eyleme geçilebilecek bir delil, bazılarına göre nazari faydaları olan sübjektif bilgi, bazılarına göre ise hiç bir anlamı olmayan düşümlerdir. Bu düşüncelerinde bir anlamı olduğu doğrudur. Fakat, eksiklikler içermektedir. Çünkü, bu düşüncelere sahip olanlar, rüyanın bir boyutunu ele alarak belirtilen sonuca ulaşmışlardır. Oysa ki, bir kavram ya da düşünce dile

⁸⁹ M.Şekip Tunç, Ruh Alemi (Rüyalar Burçlar ve...,s.19'dan alıntı).

⁹⁰ Robert E. Ornstein, Yeni Bir Psikoloji, Çev.: Erol Göka-Feray Işık, İnsan Yay., 2.Baskı, İst.1992, s.169.

⁹¹ A.g.e.s.170.

⁹² Rüyalar Burçlar ve..., s.21.

getirilirken bütün boyutlarının göz önünde bulundurulması gerekir.

Rüyaların doğru çıkanları, geçmiş ve gelecekte haber verenleri olduğunu bizlere birçok örnek göstermektedir. Bu sonuca kendi yaşantılarımızla da ulaşmamız mümkündür. Ayrıca, hiç bir anlamı olmayan, karışık görünümlü rüyalar da vardır. Yine, bazı gerçekleri sembollerle anlatan rüyalar da vardır. Asıl önemli olan 'rüyalarla amel edilebilir mi?' İşte, cevaplanması gereken soru budur. Kanaatımızca, kişinin sadece kendisini ilgilendiren ve başkalarının yaşamını etkilemeyecek, onlara müdahale etmeyecek tarzda rüya ile amel etmesinde bir sakınca olmaması gerekir. Bu, bireyin kendisiyle barışık yaşamasına ve ruhî olarak huzur duymasına sebep olabilir. Başkalarının yaşamını etkileme, topluma yön verme vb. durumlarda rüya ile amel etmek anlamsız olur. Eğer, rüya ile amel edilecek olursa, hayatın gerçeklerinden uzaklaşılır ve rüya aleminde yaşanır; bu sorunun yaşam boyutudur. Hukukî ve dinî anlamda da (Peygamberlere rüyada gelen vahiy hariç olmak üzere) rüya ile amel edilmez.

NAHİV VE SARF İLİMLERİNİN DOĞUŞU ÜZERİNE

Arş. Gör. Soner GÜNDÜZÖZ*

I. NAHİV İLMİNİN DOĞUŞU

Sami dil ailesinden olan¹ Arapça Cahiliye döneminin sonlarında büyük bir ilerleme kaydetti. Çeşitli kabilelerin konuştukları lehçeler gelişti. Bütün bu lehçelerden beslenen şairlerin, şiirlerinde kullandıkları, hatiplerin konuşma yaptıkları yüksek bir edebi lehçe doğdu. Araplar kendi yurtlarında ticari yolculuklar yaparlar ve pek çok panayırlar kurarlardı. Bu panayırların en meşhurlarından biri Mekke ile Taif arasında Zulkade'nin başında kurulup yirmisine kadar devam eden Ukaz'dır. Daha sonra Zulkade'nin son on gününde kurulan Mecenne, Mecenne panayırından sonra Zulmecaz panayırı kurulurdu. Bu panayırlar hayat için gerekli olan eşyayı bulundurmanın ötesinde bir takım edebi değerleri de ihtiva ederdi.² Arapça, bu panayırlarla³ ve saray çevreleri ile beslenmiştir.⁴

Kadim şair, daha miladi 6. asır'dan itibaren, sanatının en mühim malzemesi olan gelişmiş ve lügat hazinesi son derece zengin bir dile sahipti. Bu dilin tekamül safhalarını müşahede edebilmemizi sağlayacak mahsuller yoktur. Sadece Arap yarım adasında mevcudiyeti bilinen muhtelif lehçelere rağmen en eski numunelerinde şairlerin umumiyetle müşterek bir şiir dili kullandıkları görülmektedir. Bu müşterek edebi lehçenin menşei öteden beri araştırılmış ilk islam müellifleri bunu muhtelif kabilelerin lehçelerinde aramışlar ve sonraları da umumiyetle Kureyş kabilesine bağlamışlardır.⁵ Kureyş lehçesi en fasih lehçe kabul edilmiştir. Dil bilginleri genellikle Cahiliye döneminde istisnaları

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

¹ Abdurrahman Fehmi, Medresetu'l-Arab, s.18; Mehnet Fehmi, Tarih-i Edebiyat-ı Arabiye s.79

² et-Tantavi, Neş'etu'n-nahv ve Tarihu eşheri'n-nuhah giriş.

³ Mehmet Fehmi, a.g.e,s.93: Arabistan'ın muhtelif yerlerinde bulunan panayırlar hak. bkz. Said el-Afgani. Asvaku'l-Arab Fi'l-Cahiliyye ve'l-İslâm, Dimeşk, 1960

⁴ DİA, III, 287.

⁵ Çetin, Eski Arap Şiiri, s.44.

hissettirmek derecede umumileşmiş bir edebi lehçenin (edebi koine) bulunduğu bahsederler.⁶ Hz. Peygamber (SAV) de kendisinin fasih olmasını Kureyşten olmasına bağlamıştır. Şöyle ki: "Ben Arapların en fasih olanıyım. Çünkü Kureyş'tenim Benu Sa'd b.Bekr içinde yetiştim."⁷

İslâm'la beraber fetihler gerçekleşip Araplar, İranlılar, Bizanslılar ve Habeşlilerle karıştılar. Pek çoğu İslâm'a girdiler. Güçleri dahilinde Arapça'yı öğrenmeye başladılar. Araplarla bu milletler arasındaki temasa bağlı olarak Arapların bir çoğunun dilleri bozulmaya ve başlangıçta azda olsa konuşma dilinde Lahın (Nahive muhalif hatalı konuşma) yayılmaya başladı.⁸ Aslında lahın Hz Peygamber (SAV)'in döneminden beri azda olsa vardı. Bir sahabe Hz. Peygamber (SAV)'in huzurunda lahın yapmış bunun üzerine Hz. Peygamber (SAV): "Kardeşinizi düzeltin. Çünkü o yanılmıştır." buyurmuştur.⁹

Hz. Peygamber (SAV)'in döneminde Suheyb, Rum; Selman, Fars; Bilal ve Hashas oğullarının kölesi Suheym Habeş aksanıyla konuşurlardı.¹⁰ Hz. Peygamber (SAV) devrinde lahının bizzat bu isimle bilindiğine es-Suyuti (ö 911/1505) şu hadisle işaret etmektedir. "Ben Kureyş'tenim Benu Sa'd içinde yetiştim. Ben asla lahın yapmam."¹¹ Lahın dil tedvininde, ceminde ve nahiv kaidelerinin oluşturulmasında ilk amil sayılır.¹²

Hz. Ebubekir (ö.13/634): "Bır yeri hafz edip okumamam lahın yaparak okumamdan daha iyidir." demiştir.¹³ Kaynaklarda Hz Ömer'in kötü ok atıp isabet kaydettiremeyen bir topluluğa raslayıp onları kınadığı onların da lahınlı bir ifade ile "إنا قوم متعلمين" "Şüphesiz biz bunu yeni öğrenmekteyiz" dedikleri onun da öfkelenerek: "Allah'a yemin ederimki dilinizdeki hatanız bana okçuluktaki hatanızdan daha

⁶ Çetin, a.g.e., s.44.

⁷ el-Acluni, Keşfu'l-Hafa I,232; es-Suyuti, el-Muzhır I,210;es-Suyuti er-Riyadu'l-Enika s.96;Azzam, Batal s.66-68; Kadı iyaz,eş-Şifa s.80; A.Emin, Duha'l-İslâm, II,248

⁸ Said el-Afgani, Min tarihi'n-nahv s.8

⁹ el-Hamavi, Mucemü'l-Udeba, I,82; el-Muzhır, II,396;İbn Cinni, el-Hasais, II,8

¹⁰ et-Tantavî, a.g.e., s.8.

¹¹ el-Muzhir II,397; el-Afgani, a.g.e, s.8

¹² el-Afgani a.g.e s.8; İbnu'n-Nedim, el-Fihrist s.60; İ.A, IX,34; Mehmet Fehmi, a.g.e. s.132 vd.

¹³ el-Muzhir, II, 397.

ağır geldi" ve "Ben Allah'ın Resulünden işittim ki Allah dilini islah edene merhamet eder." dediği zikredilir.¹⁴

İbn Cinni (ö. 392/1001)'nin rivayet ettiğine göre Hz. Ömer'in valisi Ebu Musa el-Eş'ari (ö.42/662-63)ona içinde lahın bulunan bir mektup gönderdi. Bu mektup yanlış olarak " من أبو موسى " diye başlıyordu. Bunun üzerine Hz. Ömer, Ebu Musa'ya "katibini kamçıla " diye emir verdi.¹⁵

Bir adam Ziyad'ın huzuruna girip ona hatalı bir şekilde: " إن أئبنا ملك وإن أئبنا ميراثنا من أبانا " "Şüphesiz babamız öldü ve kardeşimiz babamızdan kalan mirası gasp etti." demiş. Bunun üzerine Ziyad:"Nefsinden yitirdiğin malından yitirdiğinden daha çoktur." demiştir.¹⁶

Hasan el-Basri " الشيطان " kelimesinin Cemii hakkında vehme kapılmış ve ayetteki¹⁷ " الشياطين " kelimesini Cem-i müzekker salim yaparak " الشياطين " şeklinde okumuştur. Ebu Müslim el-Horasani (ö.137/755)kelimeleri güzel seçer manayı iyi verirdi ama " قلت لك " diyeceğine " قلت لك " derdi.¹⁸

Bunlardan daha kötüsü lahın Kur'an kıraatına da sirayet etmiştir. Hz. Ömer'in hilafeti sırasında bir bedevi şehire gelerek "Allah'ın Muhammed'e indirdiğinden bana kim okur?" demiş. Bir adam ayeti¹⁹ hatalı okuyarak " ورسوله " kelimesini "merfu" okuması gerekirken "mecrur" okumuştur. Ozaman mana bozulmuş ve "Allah müşriklerden ve Muhammed'ten uzaktır olmuştur. Hz. Ömer bu olay üzerine Kur'an'ı sadece dili bilen lerin okumasını emretmiştir.²⁰

Ebu Amr b.el-Ala (ö.154/770) Basrada iken üzerinde yanlış olarak " لأبو فلان " yazılı yükler görmüştür. Bunun üzerine: "Ey

¹⁴ el-Cahız, el-Beyan ve't-Tebyin II,219

¹⁵ el-Afgani,a.g.e.s.11; et-Tantavi,a.g.e.s.9

¹⁶ ed-Dineveri, Uyunu'l -Ahbar II,159

¹⁷ Şuara, 210.

¹⁸ Neş,etu't-tasrif ve tetavvuruhu s.10

¹⁹ Tevbe, 9.

²⁰ İbnu'l-Enbari,Nuzhetu'l-Elibba s.8

Rabbim, hem lahın yapıyorlar hem de kazanıyorlar” diyerek hayretini dile getirmiştir.²¹

el-Cahız (ö.255/868) badiyede işitilen ilk lahının " عصاي " yerine " عصاتي " olduğunu rivayet etmiştir.²²

Lahın, nefis elbisedeki yırtıktan daha çirkin görülüyordu.²³ Ebu'l-Esved (ö.67/686) diyor ki: "Ben lahını çiğ etin kokusu gibi ağır bir koku telakki ediyorum."²⁴

el-Haccac, Yahya b. Yamer el-Leysi (ö.129/746)'yi kendisinin bir ayette lahın yaptığını farkettiler diye Horasan'a sürmüştür.²⁵

Daha H.I. asırda lahın bu seviyeye ulaşmıştı. Araplar İslâmı beraber başka milletlerle karışmaya başlamışlar ama hala insanlar meşhur "lahın yapana hürmet yoktur" sözünü unutmamışlardı.²⁶

Araplar'ın İslâm'ın zuhuruyla beraber Arap olmayanlarla karışması üzerine Arapçada görülen ilk ihtiyaç nahive taalluk etti.²⁷ Fakat bununla beraber sarfla ilgili yani müfredlerde de lahın görülmekteydi.²⁸

Nahivin bir bilim olarak doğuşu İslâm'ın ilk dönemlerinde olmuştur. İslâm'dan önce Arapları bunun üzerinde düşünmeye sevk eden bir sebep bulunmamıştır. Çünkü fitraten üzerinde buldukları bir tabiat gereği konuştuklarından Cahiliye döneminde ona ihtiyaçları yoktu.²⁹

Nitekim şair:

ولست بتحوي يلوك لسانه ولكن سليقي أقول فأعرب

"Ben dilini geveleyip duran bir nahivci değilim fakat selikiyim yani düşünmeksizin sahih konuşan biriyim. Konuşunca nahive uygun

²¹ el-Kıfti, İnbahu'r-ruvâh, II,319

²² el-Afgani, a.g.e, s.11; et-Tantavi s.11

²³ el-Afgani, a.g.e., s.11.

²⁴ ez-Zubeydi, Tabakatu'n-nahviyyin ve'l-lugaviyyin s.22

²⁵ ez-Zubeydi, a.g.e., s.28.

²⁶ en-Nuzhe, s.245.

²⁷ Mehmet Zihni Efendi, el-Müntehab fi kavaidi's-sarf s.7

²⁸ el-Cahız, a.g.e II,219; Uyunu'l-Ahbar II,160

²⁹ et-Tantavi, a.g.e., s.12.

konusmuş olurum." demektedir. Araplar düşünmeden ve bir dil kanununa bağlı kalmadan konuşurlardı. onların yegane kanunları içlerinde bulunan dil melekesiydi. Fakat bazı bilginler Araplar'ın eskiden beri dil üzerinde düşündüklerini, dillerinin kolayca ve bilinçsiz bir şekilde meydana gelmeyip bilakis Arapça kanunu ile ilgili bir uzman ıktan geçtiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre nahiv günlerin üzerinden geçtiği eski bir ilimdir. Sonra İslâmi dönemde Hz. Ali (ö.40/661)'nin yönlendirmesiyle Ebu'l-Esved ed-Dueli'nin eliyle yenilenmiştir. Böyle düşünenlerden biri de "esSahibi " adlı kitabın yazarı Ahmet b.Faris (ö.395/1003)'tir.³⁰

II. NAHİV İLMİNİN KURUCUSU KİMDİR ?

Nahiv ilminin H.I.asrın ikinci yarısında kurulduğu ve bu ilmin kurucusunun ise Ebu'l-Esved olduğu kabul edilmektedir.³¹

Rivayetlere göre onu nahivi vaz etmeye sevk eden olay şudur. Çok sıcak bir günde kızıyla beraber evlerinin damında oturmakta iken kızı sıcaktan taaccubunu ifade etmek isteyerek yanlışlıkla istifham manasında : " مَا أَشَدُّ الْحَرَّ " sıcaklığın en şiddetli olduğu zaman nedir? demiştir. Babası ise kızının sorusuna cevaben "kızım yazın sıcaklığın en şiddetli olduğu zamandır ki biz şimdi o günlerde bulunuyoruz." demiştir. Bunun üzerine kız şaşırmış hatası ortaya çıkmış ve Ebu'l-Esved onun "taaccubunu" ifade etmek istediğini yani "hava ne kadar sıcaktır." demek istediğini anlayıp kızına: O halde " مَا أَشَدُّ الْحَرَّ " de demiştir. Sonra taaccub babını, fail ve mefulun bih bablarını yazmıştır.³²

Diğer bir rivayette de bir gece kızı Ebu'l-Esved'e istifham sigasıyla " مَا أَحْسَنُ السَّمَاءِ " demiş babası kızının gök yüzündeki en güzel şeyin ne olduğunu sorduğunu zannederek " نَجْوَاهَا " "

³⁰ et-Tantavî, a.g.e., s.12-13.

³¹ el-Fihrist s.59; Taşköprizade, Miftahu's-saade s.49; el-Muzhir, 11,246; DİA III,297; ez-Zubeydi, a.g.e., s.21; Abdurrahman Fehmi, a.g.e s.30; Arslan, Birgivi, s.131, İnbahu'r-ruvâh I.5; ez-Zirikli, el-Alam, III,340

³² ez-Zubeydi, a.g.e, s.21; Miftahu's-saade s.149; Neş'etu't-tasrif s.19

yıldızlarıdır cevabını vermiştir. Bu olayın arkasından taaccub ve istifham bablarını yazmıştır.³³

Değişik rivayetler olmakla beraber Ebu'l-Esved'i nahiv konusunda düşünmeye teşvik eden kişinin Hz. Ali olduğu kabul edilmektedir.³⁴

Bir rivayette Ebu'l-Esved diyor ki: "Birgün Hz. Ali'nin yanına girdim. Onu düşünceli bir halde buldum. Bunun üzerine ona ne konuda düşündüğünü sordum. Günler sonra ona tekrar uğradığımda bana bir sahife verdi. Bu sahifede şunlar yazılıydı. "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla dilin tamamı isim, fiil ve harften oluşur. Sonra dedi ki: "Bunu takip et ve bulduklarını bana ekle." Ebu'l-Esved sözüne devamla ben bir şeyler topladım. Bunları ona sundum. **إِنْ** ve benzerleri de bunlardandı. Fakat **لَكِنَّ** yi zikretmemiştim. Bunun üzerine "niçin onu terkettin?" dedi. Ben: "onun bu harflerden olduğunu düşünmemiştim" dedim. O: "onu da ekle" dedi. Yine Ebu'l-Esved: "Her ne zaman nahivle ilgili bir konuyu ele alsam Hz. Ali'ye arz ederdim ta ki kifayet hasıl olsun. Sonunda bana derdi ki: " **ما أحسن هذا النحو الذي قد نحوت** "Takip etmiş olduğun bu yol ne kadar güzeldir." demektedir.³⁵

Yine Hz. Ali dile dair bulduğu kaideleri Ebu'l-Esved'e açıklayarak "bu minval üzere yap manasında" "**أَنْحُ نَحْوَهُ**" demektedir. İşte nahiv kelimesinin Hz. Ali'nin bu sözlerinden geldiği söylenmektedir.³⁶

Bazı rivayetlerde Ebu'l-Esved'i nahiv konusunda düşünmeye sevk edenin Ziyad,³⁷ bazılarında ise Hz. Ömer olduğu

³³ en-Nuzhe s.10; et-Tantavi, a.g.e, s.18; Neşetu't-tasrif s.19

³⁴ en-Nuzhe, s.4; ez-Zubeydi, a.g.e s.21

³⁵ İnbahu'r-ruvah l'39 vd.; Mu'cemu'l -Udeba XIV,49-50; Neşetu't-tasrif s.16; et-Tantavi, a.g.e., s.17

³⁶ el-Muntehab s.8; el Afgani, a.g.e, s.27; Nahiv kelimesi yol, yöntem, tarz, yönelmek manalarına gelir. Bazen zarf bazen isim olur. Nasıl "Fıkah" mastarken bir ilme ad olmuşsa "nahiv" de aynı şekilde bir ilme ad olmuştur. bkz. Lisani'l-Arab, VI, 4370.

³⁷ ez-Zubeydi, a.g.e. s.26; es-Sirafi, Ahbaru'n-nahviyyin el-Basriyyin s.17-18; inbahu'r-ruvah, l,40; ez-Zencani, Tarihu'l-Kur'an s.87; el-Fihrist s.60; İbn Hallikan, Vefayatu'l-Ayan 11,216-217; ed-Dani, el-Muhkem fi nakdi'l-Mesahif s.3-4

söylenmektedir.³⁸ Her ne kadar bazı rivayetlerde bu ilmin kurucusu olarak Hz. Ali gösteriliyorsa da bundan Hz. Ali'nin Ebu'l-Esved'i teşvik etmesinin anlaşılması kanaatimizce daha doğrudur.

Bir rivayette Hz. Ali'nin bu ilmi ortaya koyuş sebebi bir bedeviyi ayeti:³⁹ " لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئِينَ " şeklinde yanlış okurken duyması gösterilmektedir.⁴⁰

Diğer bir rivayette "bir kadın Hz. Muaviye (ö.60/680)'nin huzurunda imale yapılmayacak yerde imale yaptı. Muaviye bundan hoşlanmadı.Hz. Ali'ye haber gönderdi. O ise Ebu'l- Esved'e" inne" "izafet"ve"imale"bablarını oluşturmasını emretti." denilmektedir.⁴¹

Ayrıca nahiv ilminin kurucusu olarak Abdurrahman b.Hurmuz (ö.117/735)ile Nasr b.Asım el-Leysi(90/708)'nin adları zikredilir se de bunların nahivi Ebu'l-Esved'ten öğrendikleri bilinmektedir.⁴²

Bu bağlamda diyebiliriz ki: İslâmiyet'ten sonra Arap Edebiyatında filoloji çok erken bir devrede çeşitli şubeleriyle başlamış izahı güç bir hızla gelişmiştir. Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması, her türlü bozulma tehlikesine karşı korunabilmesi klasik Arapçanın lügat hazinesinin derlenmesini yapısının, gramerinin tespitini hatta üslup araştırmalarını gerektirmiştir. Bu sebeple Arap Edebiyatında filolojiye dair çalışmalar Kur'an-ı Kerim'in yazılması, kitap haline getirilmesiyle başlamış ve bu arada gramer Kur'an-ı Kerim'de yazının ıslahı çalışmalarına bağlı olarak doğmuştur. Nitekim gramerle sıkı sıkıya bağlı ilk çalışma Ebu'l-Esved tarafından Kur'anda kelime sonlarının harekelenmesi olmuştur. O, mushafı ilk harekeleyen kişidir.⁴³

Bu olayın şu şekilde olduğu anlatılır: Ebu'l-Esved bir katip seçti ondan mushafı ve mushaftaki mürekkepten başka renkte bir mürekkebi almasını istedi. Fetha yerine harfin üzerine bir nokta, kesre yerine

³⁸ en-Nuzhe s.8;et-Tantavi,a.g.e.s.15;el-Afgani,a.g.e.,s.11

³⁹ el-Hakka, 38.

⁴⁰ Et-Tantavi, a.g.e., s.15.

⁴¹ Miftahu's-Saade, s.148.

⁴² en-nuzhe s.11;DIA I,36;ez-Zubeydi,a.g.e.s.3;el-Hindavi, Menahicü's- Sarfiyyin s,52

⁴³ Miftahu's-saade, s.149; el-Muzhir II,389; ez-Zübeydi, a.g.e s.21; İnbahu'r-ruvah I,51; ez-Zirikli, a.e.g, III,340

harfin altına bir nokta, zamme yerine harfin önüne bir nokta, sükun yerine de iki nokta koydurdu.⁴⁴

Başka bir rivayette mushafi ilk noktalamanın Yahya b. Yamer olduğu söylenmektedir.⁴⁵

Kuran'ı ilk harekeleyenin Nasr b. Asım olduğu da söylenirse de⁴⁶ bu ikisinin Ebu'l-Esved'in öğrencileri arasında yer aldığı unutulmamalıdır.

Nahiv konusunda en büyük payın Halil b. Ahmet (ö.175/791)'e ait olduğunu söyleyenler de vardır.⁴⁷

Bazı müsteşrikler nahiv ilminin Yunanlılardan alındığını iddia etmişlerdir. Çünkü Nahiv Irak'ta doğmuş bir ilimdir. Bu görüşe göre bu ilim Arapların ancak Süryaniler'le karşılaşarak onların kültürlerini öğrenmelerinden sonra oluşmuştur. Süryanilerin ise Yunanlılardan tevarüs ettikleri eski bir nahivleri vardı.⁴⁸

Diğer bir görüşe göre nahivi başlangıçta Araplar icad ettiler fakat Irak'ta Süryanilerden Yunan felsefesini öğrenince nahiv hakkında yeni şeyler de öğrenmiş oldular.⁴⁹

Bir görüşe göre de nahiv Hz. Peygamber (SAV)'in emri ile oluşturulmaya başlamıştır. Hz. Peygamber (SAV)'e Kuran'ın hangi ilmiyle uğraşmanın daha hayırlı olduğu sorulunca o, irabını yapınız, gariblerini araştırınız cevabını vermiştir.⁵⁰

Kanaatimize göre nahivin kurucusu olarak Hz. Peygamber'i kabul etmek yanlıştır. Kaldı ki Mütেকaddimin'den olan bilginler arasında nahivin kurucusunun Ebu'l-Esved olduğunda ve onun nahivin temel prensiplerini Hz. Ali'den aldığında nerede ise icma vardır.⁵¹

⁴⁴ el-Fihrist, s.60.

⁴⁵ ez-Zehabi, Tarihu'l-İslâm IV,68; ed-Dani, a.e.g, s.5-6

⁴⁶ İbn Hallikan, a.e.g., I,344; ed-Dani, a.e.g., s.6

⁴⁷ İbn Hallikan, a.e.g., I,344; ed-Dani, a.e.g., s.6

⁴⁸ et-Tantavî, a.g.e., s.14.

⁴⁹ et-Tantavî, a.g.e., s.15.

⁵⁰ Ebu Hayyan el-Endelusi, Tefsiru Bahri'l-Muhit, I,12-13

⁵¹ Hindavi, a.g.e., s.52.

Ebu'l-Esved 'ed-Dueli nahivin mucidi, İbn İshak el-Hadrami (ö.117/735) illetlerini açıklayan kişi, İsa b. Ömer (ö.149/811) bu sahada ilk telif veren kişidir denmiştir.⁵²

Kaynaklar nahiv ilminin Basra'da doğduğunda ittifak ederler. Basra'da gelişmiş, felsefesini orada oluşturmuştur.⁵³

Aşağıdaki rivayet de nahivin kurucusunun Ebu'l-Esved olduğunu teyit etmektedir.İbn İshak anlatıyor:el-Hadise şehrinde Muhammed b. el-Huseyn adında ibn Ebu Bure diye maruf bir kitap koleksiyoncusu vardı.Onun daha benzerini kimsede görmediğim, nahiv, lugat, edebiyat hakkında Arapça kitapları ihtiva eden bir koleksiyonu vardı.Bana bazı el yazması kitapları gösterdi.Tetkik ettim.Hayretle karşıladım. Nahivin Ebul-Esved'ten alındığını kanıtlayan kitabı gördüm.Bunlar dört varaktı. zannediyorum Çin kağıdındandı. Orada Yahya b.Yamer hattı ile Ebu'l-Esved'ten fail ve meful hakkında bir konu yer alıyordu."⁵⁴

Bütün bu görüşlerin yanında "nahiv ilmi tevkifidir." Diyen bir görüş daha vardır ki" Allah Hz. Adem'e bütün isimleri öğretti"⁵⁵ ayetini kendisine dayanak noktası almıştır. Bu görüşü savunanlardan Ahmed b. Faris, Araplarca nahivin terminolojisinin tevkifi olarak bilindiğini söylemiştir.

Biz,bu ayetin tefsirine müracaat ettiğimizde bütün isimlerden kast edilenin varlıkların isimlerinin olduğunu, Allah'ın Hz. Adem'e kap-kacak, hayvan tersi ve kepeceye kadar basit şeylerin ismine varıncaya kadar öğrettiğini görüyoruz.⁵⁶

Bazı bilgiler dillerin tevkifi olduğu görüşündedir.Bu konuda pek çok tartışma yapılmıştır.⁵⁷ Ancak eşyanın isminin Hz. Adem'e öğretilmesi dil terminolojisinin ona öğretilmiş olmasını gerektirmez.

⁵² ez-Zeyyat, Tarihu'l-Edebi'l-Arabi s.360

⁵³ K.T.İ.A II.Fasikül s.151; el-Afgani, a.g.e. s.14

⁵⁴ el-Fihrist, II, 40-41

⁵⁵ el-Bakara, 31.

⁵⁶ es-Suyuti, Tefsiru'l-Celaleyn s.5-6

⁵⁷ Konu hak.bkz.Tefsiru'l-Kebir ev Mefatihul-Gayb,Fahreddin Razi, I,594, Kahire, 1991, mesela Allah'ın Meleklerle hitabı, bu hitaptan önce bir. dilin varlığını gerektiriyor.

Nahiv ilmini Ebu'l-Esved'ten Yahya b. Yamer, Anbesetu'l-Fil (100/718 den sonra), Nasr b. Asım ,Ata b. Ebu'l-Esved vd. almıştır.⁵⁸

Yüz sene sonra Ebu'l-Esved'in öğrencilerinden Küfe'ye gidenler Küfe medresesini kurdular.⁵⁹

Basra ve Küfe ekolleri arasındaki ihtilafın sebebi Basralıların sema (işitme)'yı kabul ederlerken Küfe'lilerin kıyasa önem vermeleridir. Basra'lılar ancak mecbur kaldıklarında kıyasa önem veriyorlardı. İlmî, halis fasih Araplar'dan alıyorlardı. Çünkü Basra'da yabancı unsurlarla dilleri bozulmamış Araplar çoktu ve Basra badiyeye yakındı. Küfeliler'e gelince onlar İranlılar ve Nabatlılarla karışmışlardı. Bu sebeple Küfe ekolü meselelerin çoğunda kıyasa baş vuruyorlar ve bedevilerden bir şey alma ve onları meselelerinde hakem tayin etme yoluna gitmiyorlardı. Basra alimleri dirayet bakımından daha ileri, rivayet bakımından da daha güvenilirlerdi. Fakat Abbasiler, Küfelileri hem siyasi maksatlarla hemde Küfe Bağdat'a yakın olduğundan tercih ettiler ve hilafet merkezinde onların ekolleri yayıldı. Daha sonra iki ekolün karışımı olan Bağdat ekolü doğdu. Gene nahivin Endülüs'e ulaşmasıyla Endülüs ekolü doğdu.⁶⁰

Tarihin ışığı altında nahiv ilmi dört döneme ayrılır:

1. Kuruluş ve Oluşma Dönemi (Basra d.)
2. Gelişme ve İlerleme Dönemi (Basra ve Küfe d.)
3. Olgunluk Dönemi (Küfe d.)
4. Tercih Dönemi (Bağdat, Endülüs, Mısır, Şam d.)⁶¹

Birinci dönem nahivin kurucusu Ebu'l-Esved(ö.67/686) ile başlar, Halil b. Ahmet (ö.175/791)'e kadar sürer. Nahivin teşekkül edip bir ilim halini alması Emeviler döneminde son bulmuştur. İlk dönemde edebiyatçı hem bir nahivci hem bir sarfçı hem de lugatçı idi.⁶²

İkinci dönem Basralı Halil b. Ahmet, Kufeli Ebu Cafer er-Ruasi (ö.187/803) zamanından el-Mazini (ö.247/861) ve İbnu's-Sikkit

⁵⁸ İnbahu'r-rıvâh 11,382; el-Afgani, a.g.e., s.32

⁵⁹ el-Afgani, a.g.e., s.32.

⁶⁰ ez-Zeyyat, a.g.e., s.365.

⁶¹ et-Tantavî, a.g.e., s.27.

⁶² et-Tantavî, a.g.e., s.27.

(ö.244/858) çağına kadar sürer. Bu dönemden itibaren sarf bahisleri nahiv kitapları içerisinde görülmeye başlamış ve nahiv kelimesi ikisine de ortak ad olmuştur.

Bu içişelık uzun bir süre devam etmiş hatta müteahhir alimlerin bazı kitaplarında da görülmüştür. Bu yüzden bazı bilginler nahivi "hem ifrad hem terkiş bakımından Arapçanın durumlarının bilindiğı bir ilimdir." şeklinde tarif etmişlerdir. Bu dönemde yazılan ilk telif eser er-Ruasi'nin el'Faysal adlı kitabıdır.⁶³

Üçüncü dönem ise, H.III asrın sonlarına kadar devam etmiştir.⁶⁴

Dördüncü dönem, tercih dönemi ve Bağdat ekolünün dönemidir. Bağdat ekolü, Basra ve Küfe anlaşmazlıklarını giderip senteze ulaşan guruptur. Zamanla bu hareket genişlemiş artık H.IV. asırda bu ekolün kendisine mahsus görüşleri ortaya çıkmıştır.⁶⁵

III. H.II. YÜZYILIN ORTALARINA KADAR SARFIN NAHİV İLE BİRLİKTE' DEĞERLENDİRİLMESİ VE HER İKİSİNE BİRDEN el-ARABİYE ADININ VERİLMESİ

Lugat manası ve ıstılah olarak kullanılış sebebi bir yana nahiv kelimesi başlangıçta "morfoloji" ve "Sentaksı" içine alan geniş manasıyla "Gramer" karşılığı olarak kullanılıyordu. Ancak III. yüzyılda morfoloji sarf adıyla hemen ayrı bir ihtisas sahası haline geldi. Nahiv daha çok sentaksı ifade etti. Lugat ilmi ise daha başlangıçtan itibaren bunların yanında sınırları daha belirgin bir alandı.⁶⁶

İslâmın ilk yıllarına döndüğümüzde nahivle ilgili lahının yanında çok açık şekilde Sarfa bağlı dil lahınının ortaya çıktığı görülür. Sarfla ilgili bazı lahın örnekleri verelim: Ebu'l-Hasan el-Medaini anlatıyor: Sabiku'l-Ama ayetteki⁶⁷ المصور kelimesini ism-i fail olmasına rağmen, ism-i meful olarak okuyordu. İbn Caban onunla

⁶³ et-Tantavî, a.g.e., s.32.

⁶⁴ et-Tantavî, a.g.e., s.37.

⁶⁵ et-Tantavî, a.g.e., s.27.

⁶⁶ DİA, III, 296.

⁶⁷ Haşir, 24.

karşılaştığı zaman "Ey Sabık Allah'a şirk koştuğun harfe ne oldu ?" derdi.⁶⁸

Cerir'in oğulları Nuh ve Bilal Acem'den olan annelerine demişler ki: Yanımızda insanlar varken konuş. Bir gün kadın kelimelerde lahın yaparak şöyle dedi: "يا نوح حذر ان رجل في عمان أملك" "Ey Nuh, annenin hamuruna fareler girdi. O, "zal"ı "dal"a çeviriyor "cim"i dammeliyor (العجين) kelimesini ise (العجان) okuyordu.⁶⁹

Ziyad b. Ebihî'nin kölesi el-Fil efendisine şöyle demiştir. (أيها الامير أحدوا لنا هيمار وحش) Bununla (أهدوا لنا حمار وحش) "Ey Emir bize bir yaban eşeği hediye ettiler" demek istiyordu. Tabi Ziyad bundan hiç bir şey anlamadı ve "sen ne demek istiyorsun?" diye sordu. Köle bu sefer: (أحدوا لنا أيرا) dedi (أير) ile (عير) yani "eşek hediye ettiler demek istiyordu. Bunun üzerine Ziyad:"önceki gibi söyle.O daha iyi idi" demiştir.⁷⁰

IV. SARF İLMİNİN KURUCUSU KİMDİR?

Sarf ilminin kurucusu konusunda bildiğimiz mütekaddim alimlerden hiçbiri birşey söylememiştir. Herhalde bunun sebebi onların sarfa nahivden bağımsız bir ilim olarak bakmamış olmalarıdır. Sarfi nahivden bir cüz olarak görüyor ve onun doğuşunu nahivin doğuşuna paralel değerlendiriyorlardı. Bu iki ilim adına yapılan araştırmalarda her iki ilim için nahiv terimi kullanılıyordu.

Sarfin kurucusu hakkında muteahhir bilginlerden ilk defa görüşünü açıklayan Ebu Abdullah Muhammed b.Süleyman el-Kafici (ö.879/1474) dır. Bilginlerin Muaz(r.a)'ın sarfi kuran ilk kişi olduğunda ittifak ettiklerini söyler.Onun busözünden Muaz ile kast ettiginin sahabı Muaz b.Cebel olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu cümleyi sahabeye itlak etmiştir. Fakat Celaleddin es-Suyuti (ö.911/1505),

⁶⁸ el-Cahız, a.g.e., II,129; Uyunu'l-Ahbar,160

⁶⁹ el-Cahız, a.g.e., II,213

⁷⁰ Uyunu'l-Ahbar, II,109; el-Cahız, a.g.e., I,73, II,213

kafici'nin iddiasının doğru olmadığı görüşündedir.⁷¹ es-Suyuti sarfi tesis eden ilk kişi Muaz el-Herra (ö.187/803)'dir der.⁷²

Sarfin kurucusunun Muaz el-Herra olduğu kanaatimizce doğru değildir.Çünkü bu ilim daha önce nahivin içinde ve el-arabiye adı altında nahivle beraber ele alınıp işleniyordu.

Aslında Muaz el-Herra sarfa tahsis edilmiş ilk araştırmayı yapan kişidir ve mütekaddim alimlerin "tasrif" adını verdikleri "temrin meseleleri"üzerinde çokça durmuştur ancak bu dar çerçevede kayıtlayarak Muaz sarfin kurucusudur sözü doğru olabilir.⁷³

Muaz b. Muslim el-Herra, Hire elbiseleri satardı. Hire Horasan'da bir şehirdir. ⁷⁴ Abdülmelik b. Mervan (ö.86/705) döneminde doğdu. Küfe'de yetişti. Mukri idi. Kıraatte bazı rivayetleri vardı. Hem nahiv hem sarf hakkında eser verdi. Fakat eserleri günümüze ulaşmamıştır. Muaz Küfe nahiv ekolünü kuran Muhammed b. Sare er-Ruasi (ö.190/805)'nin amcasıdır.⁷⁵

es-Suyuti'nin nakline göre, Abdülmelik'in hocası Ebu Müslim, nahivci Muaz el-Herra'nın nahiv hakkında bir kişi ile münazara yapıp Muaz'ın ona " يا فاعل افعل " dan nasıl " توؤهم أَرَأُ " dersin? dediğini işitmiş; bu konuşmadan hiç bir şey anlamamış ve onların yanından ayrılıp şu beyitleri söylemiştir.

قد كان أخذهم في النحو يعجبني حتى تعاطوا كلام الزنج والروم
لما سمعت كلاماً لست أفهمه كأنه زجل الغربان و اليوم
تركت نحوهم و الله يعصمني من التعم في تلك الجرائم

I- Onların nahiv adına yaptıkları tartışmalar beni şaşkına çeviriyor, onlar zencilerin ve Romalıların konuştukları gibi konuşuyorlar.

II- onların konuşmalarından bir söz duyunca anlamıyorum. Kargaların ve baykuşların bağırişları gibi.

⁷¹ el-Hindavi, a.g.e., s.53

⁷² el-Hindavi, a.g.e., s.54

⁷³ Abdulhamid Muhammed Muhyiddin, Durusu't-tasrif ve tetevvuruhu, s.9

⁷⁴ ez-Zubeydi, a.g.e., s.25

⁷⁵ A.M Muhyiddin, a.g.e., s.8-9. Dipnot 1

III- Ben onların nahiv adına yaptıklarını tasvip etmiyorum. Allah beni bu mikroba bulaşmaktan korusun.⁷⁶

Yukarıda aktardığımız münazaranın konusu "Kıyas-ı lugavi" diye isimlendirilen konuda gerçekleşmiştir. Buna eski alimler "sarf meseleleri", "temrin meseleleri", "enbiyetu't-tasrif" derlerdi. Muaz el-Herra, sarf ilminin prensiplerini değil bu ilmi ilk defa tesis eden kişidir. Temrin meseleleri sarfin pratik bir yönüdür.⁷⁷

Sarf ilminin el-Herra'ya isnadı işte bu kıssaya dayanmaktadır. Ebu Müslim'in, el-Herra'yı kınamasında es-Suyuti'nin sözünü teyit eden bir hususun bulunduğu zannına düşülmemelidir. Zira o, meşhur bir nahivci değildir.⁷⁸

Gerçekte sarf ilminin kurucusunun kim olduğu sorusuna net bir cevap vermek bu gün için çok güçtür. Bu durum bunu belirleyeceğimiz tarihi rivayetlerin kaybolmuş olmasından ileri gelmektedir. Sarfin H I. asrın ortalarından itibaren nahivle beraber doğmuş olduğu zannedilmektedir.⁷⁹

İslâm'ın başlangıcından beri ortaya çıkan sarfla ilgili lahına müracaat ettiğimizde nahivin ve sarfin temel prensiplerinin Hz. Ali'ye ve Ebu'l-Esved ed-Dueli'ye isnadı yanlış değildir. Çünkü Hz. Ali vezin ilmi hakkında bir yada iki konu yazmıştır. Bu ise sarfin esasını oluşturmaktadır.⁸⁰

Ebu Tayyib el-Lugavi (ö.351/962)'nin rivayet ettiği "سَطَطَ عَصَاتِي" lahını vb. kelime veznine bağlı hatalardır. Bu misalleri öğrendikten sonra bu gibi hataların yapılıp da sarfin ihmal edildiğini düşünmek doğru olmaz.⁸¹

Sonuç olarak sarf ilmi H.I. asrın ortalarında nahivle beraber dildeki lahının yayılmasına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu ilmin kurucusunun el-Herra olduğunu kabul etmemiz doğru değildir. Hz. Ali'nin Ebu'l-Esved'e bir taslak olarak sunduğu sahifede sarfla ilgili bir

⁷⁶ ez-Zubeydi, a.g.e., s.125 vd.; A.M. Muhyiddin, a.g.e., s.9

⁷⁷ el-Hindavi, a.g.e., s.55

⁷⁸ ez-Zubeydi, a.g.e., s.125

⁷⁹ el-Hindavi, a.g.e., s.56 vd.

⁸⁰ Neşetu't-tasrif s.20

⁸¹ el-Hindavi, a.g.e., s.57

kaç konu vardı. Dolayısıyla Ebu'l-Esved ed-Dueli, tıpkı nahiv ilminde olduğu gibi Hz. Ali'nin irşadı ile nahiv ve sarf meselelerini ayırmadan ele almış ve daha sonraki dönemde sarf, nahivden ayrılarak bağımsız bir bilim haline gelmiştir.

a- Sarfın Tarifi:

Sarf sözlükte bir nesneyi çevirmek, döndürmek, tahvil ve tagyir etmek, bir halden başka bir hale sokmak demektir. Yine fidye, tevbe, vezin, kıymet, diyet, ziyade, fazla, nafile, meyil ve iktisab manalarına da gelir.⁸² Öğretmenin çocukları okuldan salmasına da sarf denir. "bir sözü **صرف الحدث**" zamanın musibetleri, " **صرف الدهر**" süslemek ve söze yalan karıştırmak, " **صرف الدراهم**" para bozdurmak "ise şaraba su katmak ve şarap içmek manalarında kullanılır.⁸³ " **صرف**" kelimesinin bazen mekan zarfı bazen mastar olarak kullanıldığı da görülür.⁸⁴

Tasrif ise tefil vezninde, bir nesneyi pek çevirmek, döndürmek manasındadır. Sarftan farkı bunda mübalağa manasının bulunmasıdır. " **تصرف الرياح**" Rüzgarların bir yönden başka bir yöne çevrilmesi⁸⁵ " **تصرف الآيات**" ayetleri işleri idare etmek, " **تصرف الأمور**" tekrar tekrar açıklamak⁸⁶ manalarına gelir.

Sarf ve Tasrif kelimelerinin terminolojik manaları da vardır. Aslında Tasrif, Sarftan daha eski bir ıstılahtır. Sarf ise daha çok asrımızda yayılmış bir ıstılahtır.⁸⁷ Günümüzde sarf ve tasrif eş anlamlı kelimeler olarak kullanılmaktadır. Fakat mütekaddim alimler "Tasrif" kelimesini bir kelimeyi alıp mevcut başka bir kelimenin vezninden yeni bir kelime elde etmek manasında kullanmışlardır ki örneğin " **الضرب**" kelimesi alınıp " **صرف**" kelimesinin vezni üzere " **صرف**"

⁸² Lisānu'l-Arab IV,2435; A. Asım Efendi, el-Okyanusu'l-Basit Fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit, III,641

⁸³ Okyanus, III, 641.

⁸⁴ Lisānu'l-Arab, IV, 2434.

⁸⁵ Mesela bu manada bkz. Casiye 5; Bakara 164

⁸⁶ Mesela bu manada bkz. Ahkaf 27; En'am 46,65,105; Araf 57

⁸⁷ el-Hindavi a.g.e., s.15

kelimesinin elde edilmesi "Tasrif" olarak adlandırılır. Tasrif bu manada Sarftan bir cüzdür.⁸⁸

Sarf ilminin ıstılah manasına yani tarifine gelince konuyla ilgili kaynaklarda geçen en yaygın tarif şudur: "Sarf ilmi, Arapça kelimelerin kalıplarını irab ve bina dışındaki durumlarını anlamayı sağlayan temel kaideleri veren bir ilidir."⁸⁹

b-Sarf İlminin Konusu:

Yukarıda verilen tariften de anlaşılacağı üzere sarf ilminin konusu, mureb isimlerle mutasarrıf (çekimli) fiillerdir. Bu ilim dalı:

1. Mebni isimlerden
2. Camid fiillerden
3. Seslerden (kuş ve hayvan sesleri gibi)
4. Harflerden
5. Yabancı menşeli isimlerden bahsetmez.⁹⁰

c-Sarfı Nahiv Arasındaki Fark:

Sarf ilmi, Arapça kelimeleri tek tek ele alarak bu kelimelerin zatlarından bahseden bir ilimdir. Nahiv ilmi ise, Arapça kelimelerin cümle içerisindeki dizilişlerinden, pozisyonlarından ve sonlarının hareketlerinden bahseden bir ilimdir.⁹¹

⁸⁸ A.M. Muhyiddin, a.g.e., s.4-5

⁸⁹ Prof. Dr. Hüseyin Tural, Prof. Dr. H. Avni Çelik, Mebadi ilmi's-sarf, s.5

⁹⁰ Mebadi s.5

⁹¹ Mebadi s.6

BİBLİYOGRAFYA

- Abdurrahman Fehmi, Medresetu'l-Arab, İstanbul, 1304/1888
- el-Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafa ve Muzilu'l-ilbas amma iştehere mine'l-Ehadisi ala Elsineti'n-nas I-II (3.Baskı) Daru ihyai Turasi'l-Arabi, Beyrut 1351
- el-Afgani, Said, Min tarihi'n-nahv
- Ahmed Emin, Duha'l-İslâm, Beyrut 1935
- Ahmet Asım Efendi, el-Okyanus el-Basit Fi Tercemeti'l Kamus el-Muhit, I-IV, İstanbul, 1305
- Arslan, Ahmet Turan, İmam Birgivi, hayatı, eserleri ve Arapça tedrisatındaki yeri istanbul 1992
- Azzam, Adurrahman, Batalu'l-Ebtal, Halep 1384
- el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, el-Beyan ve't-Tebyin, nşr. M.Abdusselam Harun, I-IV, Mısır, 1395/1975
- Çetin, Nihat M., Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973
- ed-Dani, Ebu Amr Osman, el-Muhkem fi Nakdi'l-Masahif, Dımaşk, 1379
- ed-Dıneveri, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, Uyunu'l-Ahbar, nşr. A.zeki el-Adevi, Kahire, 1343/1925
- Ebu Hayyan el-Endelusi, Tefsiru Bahri'l-Muhit, Mısır, 1358
- Ebu't-Tayyib el-Lugavi, Abdu'l-Vahid, Meratibu'n-nahviyyin nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1375/1955
- Fahredden er-Razi, Tefsiru'l-Kebir ev Mefatihu'l-Gayb (1.Baskı) Daru'l-Gad el-Arabi, Kahire 1991
- el-Hindavi, Hasen, Menahicu's-sarfiyyin ve Mezahibuhum, Dımeşk, 1989
- İbnu'l-Cinni, Ebu'l-Feth Osman, el-Hasais, I-III, Kahire 1952
- İbn Hallikan, Şemsuddin Ebu'l-Abbas, Vefeyatu'l-Ayan, nşr.
- İhsan Abbas I-VIII, Beyrut, 1968
- İbnu'l-Enbari, Kemaluddin Abdurrahman Ebu'l-Berakat, Nuzhetu'l-elibba fi tabakati'l-udeba, nşr. Ebul-fadl İbrahim, Kahire, 1386/1967

- İbnu'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammet b. İshak, el-Fihrist
Beyrut, 1398/1978
- Kadı İyaz, İbn Musa b. İyaz, eş-Şıfa bi Tarifi hukuki'l-Mustafa, Beyrut
trs.
- Katip Celebi, Keşfu'z-Zunun an esami'l-kutub ve'l-Funun, nşr. M.Ş.
Yaltkaya-R. Bilge, I-II, 1st. 1360/1941
- El-Kifti, Cemaluddin Ali b. Yusuf, İnbahu'r-ruvah ala erbainnuhah, nşr.
Ebu'l-fadl İbrahim, I-IV, Kahire -Beyrut, 1406/1986
- K. T. İ. A. Küçük Türk-İslâm Ans. Türk İslâm alemleri Tarih, Coğ.,
Etnografya ve Bibliyografya lugatı I-II Fas. İst., 1974-1978
- Mehmet Fehmi, Tarih-i Edebiyat-ı Arabiye İst. 1332.
- Mehmet Zihni Efendi, el-Muntehab fi Kavaidi's-Sarf, İst., trs.
es-Sirafi, Ahbaru'n-nahviyyin thk. ez-Zeyni, Mısır, 1955
- es-Suyuti, Celaluddin Abdurrahman, el-Muzhir fi ulumi'l-luga ve
envaiha, nşr. M. A. cad el-Mevla ve Diğeri I-II, Kahire, trs.
_____ Tefsiru'l-Celaleyn, Kahire, 1966
_____ er-Rıyadu'l-enika fi şerhi'l-Esma thk. M. es-Said b. Besyuni
Zağlul, Beyrut, 1405.
- Tural, Hüseyin-çelik, H. Avni Mebadiu's-sarf, Erzyrum, 1986
- et-Tantavi, Muhammet, Neş'etü'n-nahv ve tarihu eşheri'n-nuhah
Taşköprizade, Ahmet b. Mustafa, I-III, nşr. Kamil Bekri, Kahire
- T. D. V. İ. A: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ez- Zehebi, Şemsuddin Muhammed b. Ahmet. I-III, Kuveyt, 1961
ez- Zencani, Ebu Abdullah, Tarihu'l-Kur'an, Beyrut, 1388/1969
ez-Zeyyat, Ahmet Hasan, Tarihu'l-Edebi'l Arabi, Kahire, trs.
ez-Zirikli, Hayruddin, el-Alam, I-X, Beyrut, 1969
ez-Zubeydi, Ebu Bekr Muhammed, Tabakatu'n-nahviyyin ve'l-lu-
gaviyyin, nşr. M. Ebu'l-Fadl, Kahire, 1973