

Sayı: 31 ◆ Yıl: 2014

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı 31 • Yıl 2014

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Adnan Aslan, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Casim Avcı, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Ömer Türker, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Özerverli (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Editör	Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan
Kitâbiyat	Doç. Dr. Semih Ceyhan
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel, İsmail Özbilgin
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	İnayet Bebek, Osman Sevim
Sayfa Tasarım	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve
Turkologischer Anzeiger tarafından taranmaktadır.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2014
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı 31 • Yıl 2014

Makaleler / Articles

- “Vücûh” ve “Nezâir” Hakkında Yapılan Tanımlara Dair
Bir Değerlendirme 1
HASAN YALDIZLI
- Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü:
Histografik Bir İnceleme 33
MESUT KAYA
- Şehristânî'nin “el-Mecûs” Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden
Hareketle Tahkiki 67
MEHMET ALICI
- Fener Rum Patrikhânesi'nin Moskova Patrikliği'yle İlişkilerinde Ortaya
Çıkan Gerginlikler (1922-1925): Tarihçesi ve Sebepleri 123
ŞİR MUHAMMED DUALI

Kitâbiyat / Book Reviews

- Özgen Felek (haz.), *Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*
TÜRKÂN ALVAN 141
- Hamid Algar, *Jami*
ERTUĞRUL ÖKTEN 151
- Abdulvahap Yıldız, *Ahmed-i Câmî Nâmekî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*
ABDURRAHMAN ACER 157
- Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*
HALİL İBRAHİM DELEN 163
- Safdar Ahmad, *Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers*
MEHRAJ UD DİN BHAT 168
- Ayman Shabana, *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of "Urf and Ādah" in the Islamic Legal Tradition*
MURAT SARITAŞ 172
- Nâfız Hüseyin Osman Hammâd, *Muhtelefü'l-hadîs beyne'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn*
FAHREDDİN YILDIZ 176
- Ian Almond, *Yeni Oryantalistler: Nietzsche'den Orhan Pamuk'a İslam'ın Postmodern Temsilleri* (çev. Bahar Çetiner – Talha Can İşsevenler)
EMİR KUŞÇU 182

Vefeyat / Obituary

- Muhammed Kutub (1919-2014)
HİLAL GÖRGÜN 189

“Vücûh” ve “Nezâir” Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme*

Hasan Yıldızlı**

An Evaluation of Definitions Concerning *Wucûh* and *Nazâir* in Tafsîr Tradition

The fact that the term *wucûh* is used in the Holy Qur'an and that it is used in different meanings from the time of Prophet Muhammad is an interesting matter. This situation led to a focus on Qur'anic words that could have different meanings by Muslim scholars. At the beginning of the second century AH, the oldest work that is still extant today that was written on this matter is that of Muqâtil b. Sulaymân (d. 150/767), titled *al-Wucûh wa al-nazâir fî al-Qur'an al-'azîm*. After Muqâtil, although quite scholarly works were written in this field, the first definition that identified the science of *al-wucûh wa al-nazâir* was written 450 years later by Ibn Jawzî (d. 597/1201). A second definition, offered as an objection to this one, was put forward approximately 150 years later by Ibn Taymiyya (d. 728/1328). In contrast to Ibn Jawzî, he stated that these two concepts were totally different to one another and the definitions should be made accordingly. Zarkashî (d. 794/1392) in his famous work *al-Burhan fî 'ulûm al-Qur'an*, in contrast to Ibn Taymiyya, preferred this different definition of *wucûh* and *nazâir*, and it was for this reason that this latter definition became famous. However, Zarkashî's transmission of *nazâir* in particular has led to different interpretations and thus today there are four definitions of *nazâir*. In this article, the definitions that have been made of this term from the era of Ibn Jawzî until today, departing from the six basic works on this matter and which of these definitions are more in keeping with the real meaning of the word will be presented.

Key words: *Wujûh*, *nazâir*, polysemy, synonymity, Muqâtil, Ibn Jawzî, Zarkashî.

Kur'anî anlamaya yönelik ilk açıklamaların Hz. Peygamber tarafından yapıldığı aşikârdır. Bunun doğal bir sonucu olarak vücûh ve nezâir ilminin temelini atan da o olmuştur. Hz. Peygamber'in bizzat vücûh kelimesini

* Bu çalışma, tarafımızdan hazırlanan yüksek lisans tezinin (Hasan Yıldızlı, “Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eseri”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013) “Vücûh ve Nezâirin Tanımı” bölümünün (s. 8-25) genişletilmiş şeklidir. Makalemi okuyup beni yönlendiren değerli arkadaşım ve hocam Ali Albayrak'a teşekkür ederim.

** Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni.

kullandığına dair iki rivayet aktarılmaktadır. Bunlardan birincisi, İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) rivayet ettiği söylenen şu sözdür: "Kur'an çok anlamlıdır (zû vücûh) [farklı anlamlara gelmeye yatkındır]. Bu sebeple siz ona, en uygun olan anlamı verin."¹ Diğer rivayet de Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]) tarafından nakledilmektedir: "Kişi Kur'an'ın birçok anlama (vücûh) geldiğini bilmedikçe fakih olamaz."²

Bu iki sözü Hz. Peygamber'in söylemediği, bilakis ashap arasında ilim sahibi olan iki kişinin Kur'an'ı tanıtıcı sözlerinin yanlışlıkla Peygamber'imize atfedildiği açıktır.³ Hz. Peygamber'in vücûh ilmine konu olan bazı kelimeleri açıklaması ve böylece çok anlamlılığı vurgulaması ise sağlam kaynaklarda mevcuttur; mâkul olan da budur. Hz. Peygamber "İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık/zulm bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarıdır ve onlar doğru yolu bulanlardır"⁴ âyetinde geçen zulm kavramını "günah" olarak anlayan ashaba "Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür"⁵ âyetini okuyarak buradaki zulmün "şirk" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.⁶ Ayrıca Enfâl sûresinin 60. âyetinde geçen "kuvvet" kelimesini "atmak"⁷ ve Bakara sûresinin 196. âyetinde geçen "ezâ" kelimesini de "bit"⁸ olarak açıklaması da bu duruma örnektir.

Bu örnekler, Hz. Peygamber tarafından yapılan Kur'an tefsirine örnek olduğu gibi, aynı zamanda vücûh ve nezâir ilminin ilk uygulaması anlamına da gelmektedir. Zira Hz. Peygamber bu örneklerle ashabına, Kur'an'da kullanılan bir kelimedede gerek bağlam itibarıyla gerekse metin dışı bir karineden dolayı birden çok anlamın kastedilebileceğini de göstermiş olmaktadır.

Ashaptan bazıları da Kur'an'da çok anlamlı kelimelerin olduğuna ve bu kelimelerden bazılarının dikkat çekmiştir. Yukarıda naklettiğimiz rivayetlerin bizzat o sahâbelerin sözleri olmasının yanında, halifeliği döneminde Hz. Ali de (ö. 40/661), İbn Abbas'ı Haricileri ikna etmesi için gönderirken ona

- 1 Dârekutnî, *es-Sünen*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2001), III, 378.
- 2 Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*, haz. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Dübe: Merkezü Cum'a el-Mâcid li's-sekâfe ve't-türâs, 2006), s. 19. Ayrıca Mukâtil'in bu hadisi kitabının girişinde zikrettiğine dair bir bilgi için bk. Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008), s. 264.
- 3 İleride vücûh ve nezâir hakkında yapılan tanımları incelerken Ebü'd-Derdâ'nın rivayet ettiği hadisin, İbn Teymiyye tarafından onun sözü olarak aktarıldığını göreceğiz.
- 4 el-En'âm 6/82.
- 5 Lokmân 31/13.
- 6 Buhârî, "İmân", 23.
- 7 Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, haz. M. İbrahim el-Bennâ (Cidde: Dâru İbn Hazm, 1998), IV, 1601-2.
- 8 İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 499-500.

şu tavsiyede bulunmuştur: "...Kur'an çok anlamlıdır/zû vücûh. Bu sebeple sen bir anlamını (vechini) öne sürerken, onlar da diğerini sürerler..."⁹ Abdullah b. Ömer de (ö. 73/692), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ile Emevîler arasında cereyan eden savaş kastedilerek Allah'ın "Fitne tamamen ortadan kalkıncaya kadar onlarla savaşın"¹⁰ buyruğu varken neden savaşmadığını soranlara şöyle cevap vermiştir: "Biz fitne kalkıncaya ve din Allah'ın oluncaya kadar savaştık. Siz ise fitne çıksın ve din de başkalarının olsun diye savaşıyorsunuz."¹¹

Şüphesiz sahâbe içerisinde Kur'an bilgisi bakımından en çok öne çıkan kişi İbn Abbas'tır. Kendisine eser nispet edilen tek sahâbî de odur. Bu eserlerin arasında vücûh ve nezâire dair bir eser de mevcuttur.¹² Onun eser yazıp yazmadığını bilemiyoruz. Ama Mekke Okulu diye adlandırılan talebelerinin vücûha konu olan kelimelere dair açıklamalarından haberdarız. Meselâ Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) hac ibadetinin farzîyetini bildiren âyetin¹³ sonundaki "yol/sebil olarak ona gücü yetenlerin" ifadesinde geçen sebil kelimesini "yiyecek ve binek" olarak yorumlamıştır.¹⁴ Mücâhid (ö. 103/721) "Sen afvı tut" âyetinde¹⁵ geçen afvı tutma ifadesini güzel ahlâktan biri olan "affetmek ve hoşgörülü olmak" şeklinde açıklamıştır.¹⁶ İkrime (ö. 105/723) "Onlara, şu şehir/karye halkını misal getir." âyetinde¹⁷ geçen karye kelimesinin "Antakya" olduğunu belirtmiştir.¹⁸

Yukarıdaki nakiller, tefsir konusunda öne çıkan ahabın ve talebelerinin "Kur'an'daki bir kelimenin, bulunduğu yere göre farklı anlamlar (vücûh)

9 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, haz. Ali M. Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), VI, 339'dan naklen Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), s. 184.

10 el-Bakara 2/193.

11 Buhârî, "Tefsîr", 30'dan naklen İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), I, 85. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 491.

12 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, haz. Halil Mansûr (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000), s. 11. Aksi belirtilmediği takdirde makale boyunca bu neşir kullanılmıştır.

13 Âl-i İmrân 3/97.

14 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, haz. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), V, 611'den naklen Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 149. Âyette geçen "sebil" kelimesine bazı vücûh ve nezâir kitaplarında "ulaşma imkânı/belâğ" anlamı verilmiştir. Meselâ bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 192.

15 el-A'râf 7/199.

16 İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 1531.

17 Yâsin 36/13.

18 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 413'ten naklen Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 161. Âyette geçen "karye" kelimesi için bazı vücûh ve nezâir eserlerinde "Antakya" anlamı verilmiştir. Meselâ bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûn*, s. 237.

kazanabileceğini” bildiklerini ve bununla ilgili ilk örnekleri verdiklerini, bunun yanı sıra farklı anlamlara gelen kelimelerin yanlış yerlere çekilmemesi için çaba harcadıklarını da göstermektedir. Bir kelimenin Kur’an’da bulunduğu yere göre farklı bir anlam taşıyabileceğinin bilinmesi aynı zamanda Kur’an’ı anlamada vücûh ve nezâirin önemiyle de doğrudan alâkalıdır. Şöyle ki: Kur’an’ı anlama noktasında önem arz eden hususlara baktığımızda şüphesiz ki dilin ilk sırada yer aldığını görürüz. İlk tefsir çalışmalarının dil ağırlıklı olması, dilin önemini ortaya koyan bir olgudur. Vücûh ve nezâirin dille ilgili olması bakımından Kur’an’ın anlaşılmasında önemi büyüktür. Çünkü Kur’an’da geçen bir kelime, yirmi üç yıllık bir vahiy süresince her yerde aynı anlamda kullanılmamıştır. Bir kelimenin Mekke ve Medine dönemlerindeki kullanımı arasında anlam genişleme veya daralmasına uğraması söz konusu olduğu gibi, bu anlamların tamamının bir sûrede veya sûrenin bir âyetinde yer almaması da söz konusudur. Bu sebeple herhangi bir konu hakkında bir şey söylemeden önce tüm Kur’an’ı göz önünde bulundurmamak gereklidir. Vücûh ve nezâir ilminin, yukarıda belirttiğimiz bütünlüğü kelime bazında yakalamada önemli bir katkısı olduğu muhakkaktır. Meselâ Kur’an’da çok geçen “cihâd” kelimesi Medenî âyetlerin de etkisiyle ilk olarak “düşmanla yapılan savaş” şeklinde anlaşılmıştır. Halbuki bu kelimenin Mekki sûrelerde de yer aldığını biliyoruz ki bu durum, böyle bir kavramlaştırmanın her durum için söz konusu olamayacağını göstermektedir. İşte burada vücûh ve nezâir ilminin önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu alanda yazılmış temel eserler bu kavramı ele almış ve bu kelimeye “silâhla yapılan cihat”, “sözle yapılan cihat” ve “ibadetlerle yapılan cihat/mücâhede”¹⁹ anlamlarını vererek cihat kelimesi hakkında oluşabilecek eksik veya yanlış anlamaları bertaraf etmiştir. Bu anlamlar açıklanırken verilen örnek âyetler sayesinde bu kelimenin Mekke’den Medine’ye olan açılımını görmek mümkün olmaktadır.

Bahsettiğimiz bu öneme binaen, söz konusu ilmin ilk kelimesi olan vücûh, İbn Abbas’tan bu yana gündemde olmuş ve –belki de bu sebeple– üzerinde oluşan ittifak, daha baştan bu kelimenin terimleşmesine ve ayrı bir ilim haline gelmesine imkân tanımıştır. Sonuçta vücûh ve nezâir, Kur’an’ı anlama adına yürütülen çalışmalar neticesinde ortaya çıkan bir asırlık bir birikimden sonra Müslüman âlimlerin eser verdiği ilk Kur’an ilimleri alanlarından biri olmuştur.

Günümüze ulaşan en eski vücûh kitabı, Mukâtil’in *el-Vücûh ve’n-nezâir* adlı eseridir.²⁰ Vücûh ve nezâir konusunda bilgi veren kaynaklar, Mukâtil’den

19 Meselâ bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 119; İbnü’l-Cevzi, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 92.

20 Mukâtil b. Süleyman’ın eserinin, Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından yapılan *el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-azim*, Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte tarafından yapılan *el-Eşbâh*

(ö. 150/767) önce üç yazar ismi daha aktarmaktadır: İkrime (ö. 105/723), Ali b. Ebû Talha (ö. 143/760)²¹ ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763).²² Fakat bu üç eser de gün yüzüne çıkmış değildir.²³ Mukâtil'den sonra sırasıyla Yahyâ b. Sellâm'a (ö. 200/815) nispet edilen *et-Tesârif*, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Tahsîlü nezâiri'l-Kur'ân*, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009) *el-Vücûh ve'n-nezâir*, Ebû Abdurrahman el-Hirî'nin (ö. 431/1040) *Vücûhü'l-Kur'ân*, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'nin (ö. 478/1085) *el-Vücûh ve'n-nezâir* ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Nüzhetü'l-a'yün* adlı eserleri günümüze ulaşmıştır.²⁴ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî'ye (ö. 429/1038) nispet edilen *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eser de mevcuttur. Ancak bu eserin Seâlibî'ye ait olmadığı, bunun İbnü'l-Cevzî'nin *Nüzhetü'l-a'yün* adlı eserine *Müntehabü kurreti'l-uyûni'n-nevâzir* adıyla bizzat kendisinin yaptığı bir ihtisar çalışması olduğu ifade edilmiştir.²⁵

Vücûh ve nezâir ilminin konusu olan çok anlamlı kelimelerin tespiti ve yazımı hicrî II. asrın başlarına gitmesine rağmen bu ilmin ilk tanımı, ancak tedvininden yaklaşık 450 yıl sonra yapılmıştır. "Birbirine benzer lafızların farklı anlamlara gelmesi" şeklindeki, İbnü'l-Cevzî'ye ait bu tanıma ilk itiraz da yaklaşık 150 yıl sonra İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından yapılmıştır. İbn Teymiyye buna "Söz konusu tanım sadece müşterek lafız karşılığı olabilir; halbuki vücûh ve nezâir kitaplarında müşterek lafızların yanında mütevâtî lafızlar denen ve 'her yerde anlamı aynı olan fakat bağlam sebebiyle farklı şeylerin kastedildiği lafızlar' da incelenmiştir ve nezâir de budur" diyerek

ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Ali Özek tarafından yapılan *Kitâbü'l-Vücûh ve'n-nezâir* isimli üç tahkiki mevcuttur. Bu çalışmamızda üçünde mevcut olan kelimelerde Hâtim Sâlih ed-Dâmin'in tahkikini ana kaynak olarak aldık ve bunu *el-Vücûh* adıyla belirttik. Bu tahkikte yer almayan bir kelimenin incelenmesi veya farklı bir bilgiye ulaşmamız durumunda diğer iki tahkiki de kaynak olarak kullandığımızdan dolayı, Şehhâte'nin tahkikini *el-Eşbâh* ve Özek'in tahkikini de *Kitâbü'l-Vücûh* olarak belirttik.

21 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 11.

22 Hirî, *Vücûhü'l-Kur'ân*, haz. Necef Arşî (Meşhed: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1422/2002), s. 54.

23 Vücûh kitaplarının basılması çok eskiye gitmemektedir. Hatta "Mukâtil'in asıl nüshası" denilen eser 2006'da basılmıştır. Bu durum, vücûh kitapları konusunda yeni gelişmelerin olabileceği ihtimalini arttırmaktadır.

24 Mukâtil'in eseri ile bu kitapların tanıtımı için bk. Yaldızlı, "Vücûh ve Nezâir İlmî", s. 31-56, 79-108.

25 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, haz. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987), neşredenin girişi, s. 50; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, haz. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdad: Vizâretü's-sekâfetü ve'l-a'lâm, 1988), neşredenin girişi, s. 9. Halbuki İbnü'l-Cevzî'nin, uzun sayılamayacak bu eseri bizzat kendisinin kısaltması da, bu kısaltmanın İbnü'l-Cevzî'den önceki birine atfedilmesi de çok gariptir. Bize göre bu, İbnü'l-Cevzî'den sonra yaşayan ve tefsir, hadis ve fıkıh âlimi olan Ebû Zeyd es-Seâlibî'nin (ö. 875/1471) kısaltmasıdır.

itiraz etmiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) bu görüşü benimseyip “ulûmü'l-Kur'ân” kitaplarında savunmaları sonucunda, ilim dünyasında bu tanım meşhur olmuştur. Fakat ilginçtir ki, bu iki kitaptaki tanımın “nezâir” kısmının kapalılığı sebebiyle günümüzde iki ayrı “nezâir” anlayışı ortaya çıkmıştır.²⁶

Ülkemizdeki çoğu araştırmacı Zerkeşî'nin tanımını “eş anlamlılar” olarak anlamış ve Kur'an'dan buna uygun örnekler aktarmıştır. Diğer anlayışın temsilcisi olan Şelebî²⁷ ve Karagöz ise “bir kelimenin sadece aynı anlamdaki tekrarlarına nezâir dendiğini” kabul etmiş, nazîr ve misl gibi ifadelerin vücûh ve nezâir kitaplarında hep bu anlamda kullanıldığına bakarak, Zerkeşî'nin bunu kastettiğini ve bunun doğru tanım olduğunu savunmuştur. Şelebî ve Karagöz'ün bu yorumunun, son zamanlarda yapılan akademik çalışmalarda tercih edildiği görülmektedir. Bir sonraki bölümde, temel vücûh kitaplarını dikkate alarak hangi tanımın doğru olduğunu netleştirmeye çalışacağız.

I. Vücûh ve Nezâir Hakkında Yapılan Farklı Tanımlar

Görebildiğimiz kadarıyla, vücûh ve nezâir ilmi hakkında yazmış oldukları kitaplarına bir mukaddime ile başlayanlar Hakîm et-Tirmizî, Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Abdurrahman İsmâîl b. Ahmed el-Hîrî en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî ve İbnü'l-Cevzî'dir. Bunlar arasında vücûh ve nezâir ilmine ilk kez bir tanım getiren ise İbnü'l-Cevzî'dir. Daha sonra Zerkeşî ikinci bir tanım yapmış ve asıl kabul gören de bu tanım olmuştur. Vücûh ve nezâirin çeşitli eserlerde tanımı yapılmış olmakla birlikte, sonraki tanımların hepsi bu iki tanıma dayanmaktadır.²⁸ Bu iki tanım ve Zerkeşî'nin ifadesindeki kapalıktan kaynaklanan iki farklı nezâir tanımı şu şekildedir:

İbnü'l-Cevzî vücûh ve nezâiri, “Kur'an'da aynı hareke ve lafızla zikredilen bir kelimenin, kullanıldığı her yerde diğerinden farklı anlamlara gelmesi” şeklinde tanımlamaktadır. İbnü'l-Cevzî bunu şöyle açıklamaktadır:

Bil ki vücûh ve nezâir, Kur'an'da aynı hareke ve lafızla zikredilen bir kelimenin, kullanıldığı her yerde diğerinden farklı anlamlara gelmesidir. Bir yerde zikredilen kelimenin lafzı, diğer bir yerdeki farklı anlama gelen laf-

26 Bu iki anlayışın *DİA*'da da yer alması bu karışıklığı yeterince ortaya koymaktadır. Birinci tanım için bk. Abdülhamit Birışık, “Kur'ân”, *DİA*, XXVI, 404. İkinci tanım için bk. Mehmet Suat Mertoglu, “Vücûh ve Nezâir”, *DİA*, XLIII, 141.

27 Vücûh ve nezâir ilminin yıllar sonra tekrar gündeme gelmesini sağlayan Tunuslu araştırmacı Hind Şelebî, bu çabasıyla ayrıca takdiri hak etmektedir.

28 Halil Altuntaş, “el-Vücûh ve'n-nezâir”, *Diyanet Dergisi* 26/1 (1990): 15.

ziyla nazîr, o kelimenin birbirinden farklı anlamlarda tefsir edilmesi de vücûhtur. O halde nezâir, lafızların, vücûh da anlamların ismidir."²⁹

Bu tanıma örnek olarak "âyet/âyât" kelimesini ele alalım. İbnü'l-Cevzî bu kelimenin müfessirlerden naklen altı vechi/anlamı olduğunu belirttikten sonra bu vecihleri şöyle sıralamıştır:³⁰

1. İşaret. "Sizi topraktan yaratması, O'nun âyetlerindedir..."³¹ âyetinde geçen "âyât" kelimesi Allah'ın birliğini gösteren "işaretler" anlamındadır.

2. Mucize. "Mûsâ onlara apaçık âyetlerimizi getirince: Bu, olsa olsa uydurulmuş bir sihirdir..." dediler³² âyetinde geçen "âyât" kelimesi "mucize" mânasındadır.

3. Kitap. "Çünkü âyetlerim size okunurdu da siz buna karşı kibirlenerek arkanızı döner, geceleyin (Kâbe'nin etrafında toplanarak) hezeyanlar savururdunuz"³³ âyetinde geçen "âyât" kelimesi "kitaplar" anlamındadır.

4. Emirler ve yasaklar. "...İşte düşünüp anlayasınız diye âyetlerini açıklar"³⁴ âyetinde geçen "âyât" kelimesi "Allah'ın emir ve yasakları" anlamındadır.

5. İbret. "Göğün boşluğunda emre boyun eğdirilmiş olarak uçuşan kuşları görmediler mi? Onları orada Allah'tan başkası tutamaz. Kuşkusuz bunda inanan bir toplum için âyetler vardır"³⁵ âyetinde geçen "âyât" kelimesi "ibret" mânasındadır.

6. Kur'an'ın âyet diye isimlendirilen belli bir bölümü. "Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz..."³⁶ âyetinde bildiğimiz "âyet" anlamındadır.

Burada verdiğimiz her âyette geçen "âyet/âyât" lafzının "işaret, mucize, kitap, emirler/yasaklar, ibret ve Kur'an'ın bir parçası" anlamları İbnü'l-Cevzî'ye göre vücûh, bu altı vechihte geçen her bir âyet/âyât lafzı da birbirlerinin nazîri/nezâiri olmaktadır.

29 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 12. İbnü'l-Cevzî'nin "aynı hareke ve lafız" ifadesinden kastı, bir kelimenin değişik kalıplarını dışarıda bırakmak değildir. Çünkü bu değişik kalıpları kendisi de aynı kelimenin altında incelemiştir. İbnü'l-Cevzî, farklı kökten gelen ayrı kelimeler oldukları halde harekesiz lafızların benzerliğinden dolayı bir arada incelenenleri bu tanım dışında tutmaktadır. Nitekim eserine yazdığı mukaddimesinde bu durumu tenkit etmektedir.

30 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 49-50 (kısaltılarak verilmiştir).

31 er-Rûm 30/20.

32 el-Kasas 28/36.

33 el-Mü'minûn 23/66-67.

34 el-Bakara 2/266.

35 en-Nahl 16/79.

36 el-Bakara 2/106.

Zerkeşî tarafından yapılan tanıma göre de vücûh, “ümmet” kelimesi gibi birçok anlamda kullanılan “müşterek lafız”dır. Nezâir ise “mutevâtî lafız”lar gibidir.³⁷ Zerkeşî, yaptığı bu tanımdan sonra İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmekte ve kendi tanımının mantığını şöyle açıklamaktadır:

Nezâirin lafızlarda vücûhun da anlamlarda olduğu söylenmiştir. Fakat bu görüş zayıf kabul edilmiştir. Şayet kastedilen bu olsaydı, bu kitapların hepsinin “müşterek lafızlar” hakkında olması gerekirdi. Halbuki (müellifler) bu eserlerde, birçok yerde mânası aynı olan kelimeleri zikrediyorlar ve buralarda vücûhu kısımların bir türü, nezâiri de “emsâl” gibi diğer bir türü yapıyorlar.³⁸

Görüldüğü gibi Zerkeşî vücûh ve nezâiri, İbnü'l-Cevzî'nin aksine iki farklı terim olarak kabul edip tanımlamıştır. Onun vücûh tanımı, İbnü'l-Cevzî'nin tanımıyla aşağı yukarı aynı olmakla beraber nezâir kısmında, ibaredeki kapalılık sebebiyle son dönemde iki farklı tanım/yorum ortaya çıkmıştır:

1. Nezâir, Kur'an'da farklı köklerden gelen birçok kelimenin aynı mânayı ifade etmesidir.³⁹ Bu tanımı benimseyenler, Zerkeşî'nin nezâir tanımındaki mütevâtî lafızlar ibaresini müterâdif/eş anlamlı lafızlar olarak anlamışlardır. Bu görüşe sahip olanların hemen hepsi Kur'an'da cehennem için kullanılan “nâr”, “cahîm”, “saîr”, “lezâ”; Kur'an'ı ifade etmek için kullanılan “zîkr”, “furkân”, “kitâb”; cennet için kullanılan “hüsnâ”, “dâru'l-âhire”, “dâru's-selâm”, “dâru'l-karâr” ve “dâru'l-muttekin” kelimelerini nezâire örnek olarak vermektedirler.

2. Nezâir, Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılan bir lafzın anlamlarından herhangi birinin Kur'an'da birden çok yerde kullanılması, yani aynı lafzın anlamlarından birinin Kur'an'da tekrür etmesidir.⁴⁰ Bu tanımı

37 Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, haz. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Mektebetü dârü't-türâs, ts.), I, 102; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 263; Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985), II, 377; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, haz. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), II, 1703. Bazı nakillerde “gibidir” edatı yoktur.

38 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 102; ayrıca bk. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 263.

39 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), s. 184; M. Tayyip Okıç, *Tefsîr ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri* (İstanbul: Nûn Yayınları, 1995), s. 134-35; Ali Turgut, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991), s. 201; Halis Albayrak, *Tefsîr Usûlü* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1998), s. 171; Mustafa Özel, *Kur'an ve Tefsîr Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2006), s. 169; Cüneyt Eren, *Kur'an İlimleri ve Tefsîr İstilahları* (Erzurum: EKEV Kültür Eğitim Vakfı Yayınları, 2001), s. 130. Ayrıca bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, haz. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1994), s. 84.

40 Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci: Nezâir'in Eşanlamlılık Olarak Tanımlanması Sorunu”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsîr Usûlü*, ed. Bilal

benimseyenler de Zerkeşî'nin nezâir tanımında yer alan mütevâtî lafızlar ibaresini, bir lafzın anlamlarından herhangi birisinin Kur'an'da tekrür etmesi, yani aynı lafzın aynı anlamda geçtiği benzer âyetler olarak anlamışlardır. Yukarıda İbnü'l-Cevzî'nin kitabından örnek verdiğimiz âyet/âyât kelimelerini bu tanıma göre inceleyecek olursak, meselâ “işaret” vechine delil getirilen Rûm sûresinin 20 ve 25., Yâsîn sûresinin 41. ve Fussilet sûresinin 39. âyetleri ile bu âyetlerde geçen âyet/âyât kelimeleri birbirlerinin nezâiridir.

Nezâirin birinci tanımını yapanlar, bunun neden böyle anlaşıldığının bir izahını yapmamışlardır. Gerçekten bu tanım en açık, en yaygın ama mantığı en az izah edilen tanımdır. Nezâirin ikinci tanımını yapanlar ise hem birinci tanımın yanlış olduğunu söylemişler hem de kendi tanımlarının izahını yapmışlardır. Bu sebeple biz, Zerkeşî'nin bu tanımdan ne kastettiği konusunda emek harcayan ve Hind Şelebî'nin ulaştığı tanıma daha fazla açıklayan Karagöz'ün bu izahı nasıl yaptığını bakmakta fayda görüyoruz.

Öncelikle Karagöz, yukarıda zikrettiğimiz Zerkeşî'nin İbnü'l-Cevzî'nin tanımına yaptığı tenkit ve izahını şöyle tercüme etmektedir:

Nezâirin lafızlarda vücûhun da anlamlarda olduğu söylenmiştir. Fakat bu görüşün zayıf olduğu kabul edilmektedir. Zira eğer vücûhun mânalarda nezâirin lafızlarda olduğu kastedilseydi, bu kitapların hepsinin (sadece) ve tamamıyla müşterek lafızlar/çok anlamlı lafızlar hakkında olması gerekirdi. Oysa müellifler bu alanda telif ettikleri eserlerde, farklı yerlerde aynı anlamda kullanılan (yani çok anlamlı olmayıp aksine, lafız ve anlam birliği olan) lafzı da zikretmişler; dolayısıyla vücûhu kısımların (lafızları aynı olup anlamları farklı olan kelimelerin) kategorisi, nezâiri de ayrı bir kategori (lafızları aynı olup aynı anlama gelen kelimelerin kategorisi) yapmışlardır.⁴¹

Bu açıklamaya düştüğü dipnotta Karagöz, Zerkeşî'nin eleştirisinin son tarafında geçen “el-aksâm” ile “ke'l-emsâl” kaydının birbirini tamamlayarak şöyle bir ayırım görevi görmekte olduğunu söylemektedir:

Âlimler vücûhu kısımların (el-aksâm), yani farklı anlamların kategorisi yapmışlardır. Nezâiri ise örneklerin (ke'l-emsâl), yani farklı anlamlara

Gökkır v.dğr. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2009), s. 448; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif: Tefsîrü'l-Kur'ân mimmeştebehet esmâühû ve tasarrafet meânih*, haz. Hind Şelebî (Tunus: eş-Şirketü't-Tünusiyye li't-tevzî, 1400/1980), neşreden giriş, s. 18–23. Benzer bir tanım için bk. Mustafa Çetin, “Kur'an'da Vücûh ve Nezâir”, *Diyanet Dergisi*, 25/3 (1989): 104.

41 Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, s. 453.

gelen kelimelerin anlamlarından birinin Kur'an'da tekrür ettiği yerlerin kategorisi yapmışlardır. Bu ifade her iki terimin vücûh ve nezâir alanında yazılan eserlerdeki kullanımıyla bire bir örtüşmektedir. Zira bu eserlerde kelimenin farklı anlamları, vech/vücûh kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu farklı anlamlardan herhangi birinin Kur'an'da başka yerlerde kullanımları (örnekleri) varsa, bunlar, "emsâl" kavramının şemsiyesi altında toplayabileceğimiz, nahvehû, nazîruhû ve misluhû gibi sözcüklerle ifade edilmiştir.

Karagöz, Zerkeşî'nin İbnü'l-Cevzî'yi tenkit ettiği metnindeki nezâiri "lafızları aynı olup aynı anlama gelen kelimelerin kategorisi" olarak tercüme etse de düştüğü dipnottan onun nezâirden "aynı anlamdaki benzer âyetler"i anladığı görülmektedir. Bu açıklamalarından sonra makalesinde değerlendirdiği üç vücûh ve nezâir tanımına göre⁴² "ümme" kelimesini tablo halinde örnek olarak vermektedir. Bu tablodan tercih ettiği Zerkeşî tanımına göre ümme kelimesinin nezâirini "Kur'an'da aynı anlamda tekrarlandığı yerler" olarak açıklamaktadır.⁴³ Daha sonra Karagöz kendi anlayışının doğruluğunu daha da pekiştirme adına mantıkçıların yaptığı ve lafızları, müsemmaları açısından değerlendirdikleri tasnife değinmekte⁴⁴ ve Mukâtil'den aktardığı "lebs/lübs" kelimesinin dört vechinde geçen "aynı anlamdaki benzer âyetler"i nezâir olarak anladığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁵ En sonunda da Taşkoprizâde'den (ö. 968/1561) bir açıklama aktarmaktadır.⁴⁶

Bize göre Zerkeşî, yapmış olduğu nezâir tanımıyla bu iki görüşü de kastetmemiştir. Şayet Zerkeşî nezâiri "aynı anlamda kullanılan benzer âyetler" şeklinde anlamışsa, neden anlaşılması kolay bir ifade seçmemiştir de "birçok yerde mânası aynı olan lafız" demiştir? Onun kastının ne olduğunu anlamak için ilk olarak, vücûh ve nezâir ilmiyle ilgili tanım ve eleştirisinden sonra verdiği tek örnek olan "Hüdâ" kelimesini inceleyelim.

42 Zerkeşî ve İbnü'l-Cevzî'nin tanımıyla eş anlamlı tanım.

43 Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", s. 455-56.

44 Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", s. 467-68.

45 Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", s. 470.

46 Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", s. 471 (ayrıca bk. Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, neşredenin girişi, s. 18-23). Karagöz'ün ve bu bilgileri aldığı Şelebî'nin Taşkoprizâde'den alıntı yapmaları da isabetli olmamıştır. Çünkü Taşkoprizâde "külliyyât" diye isimlendirilen örnekleri, hiç alakası olmadığı halde nezâir kapsamında aktardığı gibi, Zerkeşî'nin zikrettiği âyetlerin bazan hiçbirini nakletmemiş, bazan da sadece bir tanesini nakletmiştir. Şayet nezâiri Şelebî ve Karagöz gibi anlasaydı, bunları da aktarma ihtiyacı hissederdi. Bk. Taşkoprizâde, *Miftâhu's-saâde*, II, 379.

Zerkeşî bu kelimeye vücûh kitaplarında olduğu üzere on yedi vecih vermiştir. Bu on yedi vecihten on üçüne sadece birer âyeti delil getirmiştir.⁴⁷ Kalan vecihlerden üçünde de (davet eden, Hz. Muhammed ve istircâ'), ikinci âyetleri zikretmesine rağmen, sadece birinde "nazîruhâ" kalıbını kullanmış, diğer ikisinde ise "mislühû", "nahvehû", "ke-kavlihî" gibi hiçbir ifade kullanmamıştır.⁴⁸ Şayet nezâirden kastı "Kur'an'da tekrar eden aynı anlamdaki âyetlerin delil getirilmesi" ise, nasıl oluyor da buna dair aktardığı tek örneğin yarısından fazla vechinde sadece birer âyet veriyor? Aynı şekilde "emsâl"den kastı "aynı anlamda kullanılan âyetler" ise, neden bu tanımı destekleyecek miktarda örnekler verdiğinde bile meseleyi netleştirecek ifadeleri bizden esirgiyor? Üstelik "Hüdâ" Kur'an'da üç yüzden fazla yerde geçmektedir.

Zerkeşî'nin fıkıh usûlüne dair yazdığı *el-Bahrü'l-muhît* adlı eserindeki "İsimlerin Müsemâmâlarına Nispet Edilmesiyle İlgili Bölüm" başlığı altında konumuzla da ilgili olan mütevâtî ve müterâdif lafızlar hakkında verdiği bilgileri burada aktarmak, nezâirden kastının yukarıda ele aldığımız iki görüşün de olmadığını ortaya çıkarması açısından yararlı olacaktır. Zerkeşî'ye göre mütevâtî lafızlar, konulduğu mânâyla uyum içinde olan ve değişik sayıda varlıklara delalet eden lafızlardır. İnsan lafzının Zeyd, Amr ve Bekir'e; canlı lafzının da insan, at ve eşeğe delaleti gibi. "Lems/dokunma" lafzının öpme, cinsel ilişki ve diğer dokunuş türlerine ve renk lafzının da siyah, beyaz ve diğer renk çeşitlerine delalet etmesi de bunun gibidir.⁴⁹ Yine ona göre müterâdif lafız, insan ve beşer gibi farklı kelimelerin aynı mânada kullanılmasıdır.⁵⁰

Görüldüğü gibi Zerkeşî burada müterâdif ve mütevâtî lafızları birbirinden farklı tanımlamaktadır. Dolayısıyla günümüz araştırmacılarının mütevâtî lafız müterâdif şeklinde anlayıp nezâiri buna göre tanımlamaları yanlıştır. Ayrıca Zerkeşî, *el-Burhân* adlı eserinde ne Hüdâ kelimesinin ne de başka bir kelimenin eş anlamlısını örnek vermiştir. Yine tanımlamasından anlaşılacağı üzere Zerkeşî mütevâtî lafızdan, aynı anlamdaki âyetleri de kastetmemiştir. O, bu lafızla sadece belli yönlerden birbirine benzeyen ve büsbütün aynı olmayan anlamların ve varlıkların dahil edilebileceği cins/tür ifade eden kelimeleri kastetmektedir.

47 "Hüdâ/tövbe ettik" vechi zaten bu anlamda tek âyette geçmekte olduğundan bu sayıya dahil edilmedi.

48 Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 103-4.

49 Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, haz. Abdüssettâr Ebû Gudde (Küveyt: Vizâretü'l-evkâf veş-şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992), II, 60.

50 Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 61.

Zerkeşî'den naklettiğimiz bu açıklamalardan sonra onun ne kastettiğini daha da netleştirmek için verdiği bu tanımın asıl sahibine bakmamız gerekiyor. Zerkeşî, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını değerlendirirken "Bu görüş zayıf kabul edilmiştir" şeklinde, sahibini açıklamadığı bir tenkit aktarmıştı. Burada kastettiği kişi de, devamındaki ifadelerinde beslendiği kaynak da İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'nin vücûh ve nezâirle ilgili görüşleri, eserlerinin toplandığı *el-Mecmû'* adlı kitapta dağınık bir halde mevcuttur. Konuyu netleştirmek için bunları özet olarak aktaracağız.

Öncelikle İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Cevzî'yi tenkidini aktaracak olursak:

Vücûh müşterek isimlerde, nezâir de mutevâtî isimlerdedir. Mezhebimizden bu ilimde kitap yazanlardan bazıları⁵¹ vücûh ve nezâirin hepsinin "müşterek" isimlerde olduğunu sanmış ve isimlerin, lafzına göre nezâir, mânasına göre de vücûh olduğunu söylemiştir. İş onların dedikleri gibi değildir.⁵²

Vücûh ve nezâirin tanımıyla alâkalı verdiği bilgileri geçecek olursak, İbn Teymiyye vücûh ve nezâirin tanımını, "muhkem" ve "müteşâbih" konusunda selefî ve halefî görüşlerini sıralarken yedinci görüş olarak verdiği şu kısımda yapmaktadır:

Müteşâbihin birçok anlam taşıyan (çok anlamlı/vücûh) kelimeler olduğu da söylenmiştir. Bu görüş İmam Ahmed [ö. 241/855] ve İmam Şâfiî'den [ö. 204/820] de nakledilmiştir. Ebü'd-Derdânın 'Sen, Kur'an'ın birçok anlamı (vücûhu) olduğunu görmedikçe tam anlamıyla fakih olamazsın' dediği rivayet edilmiştir. Şüphesiz ki, bir kısım âlimler vücûh ve nezâir kitapları telif etmişlerdir. Nezâir, iki veya daha çok yerde mânası aynı olan bir lafız, vücûh ise (birçok yerde) farklı anlamlara gelen lafızdır ki bunlara, aralarında fark olsa da mutevâtî ve müşterek isimler denilmektedir.⁵³ Bunun lafızlarda nezâir, mânalarında farklılık (vücûh) olduğu da söylenmiştir ki böyle kabul edilirse [tümü] müşterek olur. Halbuki durum böyle değildir. Doğrusu bizim vücûh ve nezâirle ilgili verdiğimiz ilk tanımdır.⁵⁴

51 İbnü'l-Cevzî de Hanbelî'dir.

52 Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1991), XIII, 276-77. Zerkeşî'nin tanımının asıl kaynağına ulaşmada, bu eseri neşreden hazırladığı iki ciltlik ayrıntılı fihriste çok şey borçlu olduğumuzu özellikle belirtmeliyiz.

53 İbn Teymiyye'nin "aralarında fark olsa da" ifadesi, Zerkeşî'nin "mutevâtî lafızlar gibi" demesinin sebebidir.

54 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XVII, 422-23.

İbn Teymiyye'nin başka bir yerde daha açık bir şekilde mütevâtî lafza örnek verdiği de şahit olmaktayız. "Nasıl Firavun'a bir 'resûl' göndermiş idiysek doğrusu size de, hakkınızda şahitlik edecek bir resûl gönderdik. Ama Firavun o resûle karşı gelmiş, biz de onu ağır ve çetin bir şekilde muaheze etmiştik"⁵⁵ ile "(Ey Mü'minler!) Resûlü, kendi aranızda birbirinizi çağırır gibi çağırmayın"⁵⁶ âyetlerini verdikten sonra buralarda geçen resûl hakkında şunları söylemektedir:

Bu iki âyette resûl kelimesi, başındaki "el-" takısıyla marife olarak kullanılmıştır. Fakat ilk âyette bağlamdan ötürü bundan Firavun'a gönderilen resûl, yani Hz. Mûsâ anlaşılırken, diğerindeyse Hz. Muhammed anlaşılmaktadır. Bu ikisi de hakikat ve mütevâtî isimdir. "Resûl" kelimesi her iki yerde de "el-" takısıyla marife olmasına rağmen, birinin bağlamı diğerinin bağlamından farklıdır.⁵⁷

Yukarıdaki nakillerden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye nezâiri, mütevâtî lafızla açıklamakta ve verdiği resûl örneğiyle de bunu netleştirmektedir.⁵⁸ Kur'an'ın her yerinde resûl kelimesi Allah'ın insanlara gönderdiği bir "peygamber"i ifade eder. Fakat bu kelime, bulunduğu bağlama göre farklı bir kişiyi ifade etmeye müsait olan "cins" bir isimdir. Dolayısıyla İbn Teymiyye, her yerde aynı anlama gelen bu kelimedenden kastedilenin farklı kişiler olabileceğini vurgulamakta ve bu sebeple bu lafızlara mütevâtî lafız demektedir.

İbn Teymiyye'nin vücûh ve nezâir ile mütevâtî lafızdan ne anladığını ortaya koyduktan sonra, sıra Zerkeşî'nin ondan aktardığı tenkitten sonra geldiği ve farklı bir anlam da yüklenen "ke'l-emsâl" kalıbından ne kastettiğini netleştirmeye gelmektedir ki bunun için de yine İbn Teymiyye'ye müracaat etmek durumundayız. O, A'lâ sûresinin 3. âyetinde geçen "hedâ" ile ilgili olarak İbn Atıyye'den (ö. 546/1151) şunları aktarmaktadır:

Allah'ın "hedâ" yani "hidayet etti" kelâmı, hem insan hem de diğer canlıların tüm hidayetlerini kapsamaktadır. Bazı müfessirler, hidayet vasıtalarını indirgemektedirler. Meselâ Ferrâ [ö. 207/822], hidayet etti ve saptırdı demekle yetinmiştir. Mukâtil ve Kelbî ise erkeğin dişiye nasıl gideceğini hidayet etti, demişlerdir. Doğduğunda çocuğun memeye hidayet edilmesi

55 el-Müzzemmil 73/15-16.

56 en-Nûr 24/63.

57 İbn Teymiyye *Mecmûu fetâvâ*, XX, 495.

58 İbn Teymiyye'nin verdiği "resûl" örneği, Zerkeşî'nin "değişik sayıda varlıklara delalet eden" şeklindeki mütevâtî lafız tanımıyla da örtüşmektedir.

olduğu da söylenmiştir. Mücâhid ise insanları hayır ve şerre, hayvanları da otlak yerlerine hidayet etti, demiştir. Bütün bunlar “misâl” kabilindedir. Âyetin her türlü hidayeti ve her türlü anlayışı kapsayacak şekilde umûmî olarak anlaşılması daha doğrudur.”⁵⁹

Daha sonra İbn Teymiyye bu âyetin tefsiriyle ilgili İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği yedi görüşü verdikten sonra şöyle demektedir: “Bütün bu görüşler doğrudur ve bunlar İbn Atıyye'nin dediği gibi “misâl” kabilindedir.”⁶⁰

İbn Teymiyye emsâl konusunu daha açık bir şekilde kitabının “Mukaddimetü't-tefsîr” bölümünde şöyle aktarmaktadır: “Selefin tefsirdeki ihtilâfı gerçekten çok azdır. Ahkâm konusundaki ihtilâfları ise çok daha fazladır. Onlardan sahih olarak gelen ihtilâfın çoğu, birbirine zıt olan ihtilâf değil de çeşit ihtilâfıdır.” Daha sonra iki kısma ayırdığı bu ihtilâfın emsâl ile ilgili olanını şöyle izah etmektedir:

Genel bir anlam ifade eden bir kelimenin tüm yönlerini kuşatacak bir şekilde değil de onun bir çeşidi olduğunu fark ettirecek şekilde örnek kabilinden, onun bir kısım çeşitlerini zikrederler. Arapça bilmeyen birisi “ekmek” kelimesini sorduğunda somunu gösterip “bu” denilmesi gibi. Bu, sadece ekmeğin bu çeşidine bir işarettir. Asla bir tek somuna değil. Bunun benzeri seleften Fâtır sûresinin 32. âyeti hakkında nakledilen görüşlerdir. Âyette geçen “zâlim” farzları terkeden ve haramları işleyen, “muktesid” farzları yerine getiren ve haramlardan kaçınan, “sâbık” ise farzları yerine getirmesinin yanında birçok hayru hasenatla öne geçeni kapsar. Seleften bazıları bu çeşide birçok örnek getirmektedir: “Sâbık” namazı ilk vaktinde kılan, muktesid vakti içinde kılan ve zâlim de güneş sararınca kadar ikinci namazını erteleyendir, demişlerdir... Diğer bir kısmı da zâlim faiz yiyen ve zekâtı vermeyen, muktesid zekâtı veren ve faiz yemeyendir, demiştir. Dinleyene âyetin bunu da içerdiğini açıklamak ve benzerine dikkat çekmek için bir çeşidinin zikredildiği her görüş bu âyete dahildir. Çünkü misâl ile açıklamak, bazen mutlak olarak tarif etmekten daha kolaydır.”⁶¹

İbn Teymiyye'den yaptığımız nakilleri bitirirken onun en önemli talebesi ve yorumlayıcısı olan İbn Kayyim'in (ö. 751/1350) vücûh ve nezâir tanımını da burada zikretmek konumuza daha açıklık getirecektir. İbn Kayyim bu iki kavramı şu şekilde tarif etmektedir: “Vücûh müşterek lafızlar, nezâir ise

59 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XVI, 146.

60 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XVI, 147.

61 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XIII, 337-38.

mütevâtî lafızlardır. İlki lafzı aynı olup mânası farklı olandır. İkincisi ise lafzı ve mânası aynı olandır."⁶²

Şimdiye kadar yaptığımız nakillerden anlaşılacağı gibi İbn Teymiyye ve ondan aktaran Zerkeşi'ye göre nezâir "aynı anlama geldiği halde bağlamdan ötürü farklı şeylerin kastedildiği lafızlar" anlamındadır.

İbn Teymiyye'nin açıklamaları ışığında vücûh ve nezâir kitaplarındaki kelimelerden bazılarını örnek olarak verelim. "Nâs" kelimesiyle başlayacak olursak, Mukâtil bu kelimeye bir tek insan, peygamberler, mü'minler, ehl-i Tevrât'tan olan mü'minler, İsrâilîoğulları, Hz. Nuh'un gemisine binenler, Mısır halkı, Mekke halkı ve tüm insanlar şeklinde dokuz vecih vermiştir.⁶³ Bu vecihler incelendiğinde hepsinin aynı anlamda olduğu görülecektir. Aynı zamanda bu anlamlardan sadece ilkinin, "nâs" kelimesinin lügat karşılığında mevcut olduğu ve diğerlerinin bu kelimenin geçtiği âyetlerin bağlamından hareketle verildiği de görülecektir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin nezâir için benimsediği mütevâtî lafızlar ifadesine de uygundur. Diğer bir örnek olarak "ard" kelimesine "cennet, özellikle Şam olmak üzere mukaddes yerler, Medine, Mekke, Mısır, Müslümanların yurdu ve bütün yerler" şeklinde verilen vecihleri gösterebiliriz.⁶⁴ "Yer" dışındaki anlamların hiçbirisinin lügatlerde karşılığı bulunmamaktadır. Fakat vücûh yazarları bu kelimenin geçtiği âyete göre yukarıdaki anlamları çıkarmışlardır ki, Kur'an'da bu kelime bütün bu anlamları kapsamaktadır. Dolayısıyla mütevâtî lafızlar gibidir.

Bu izahlar sonrasında, Zerkeşi'nin neden Hüdâ kelimesini örnek verdiğine de bir açıklama getirebiliriz. Bu kelimenin ilk vücûh kitaplarındaki ilk kelime olmasının yanında, yapılan nezâir tanımıyla da alakası vardır. Çünkü bu kelimeye verilen anlamların çoğu mütevâtî lafız kapsamına girmekte ve böylece Zerkeşi'nin tercih ettiği nezâir kavramına örnek olmaktadır.⁶⁵

II. Tanımların Değerlendirilmesi

Vücûh ve nezâir hakkında yapılan tanımlar başlığında, bunların iki farklı tanımı olduğunu söylediysek de vücûh hususunda aslında tek tanımın olduğu, nezâirde ise farklı yorumlar sebebiyle dört tanımın ortaya çıktığı

62 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü's-Savâiki'l-mürsele ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattıla*, haz. Hasan b. Abdurrahman el-Alevî (Riyad: Mektebetü advâi's-selef, 2004), s. 1410.

63 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 60-62.

64 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 158-60. Burada "beled", "karye", "medine", "racul", "imraetun", "insân", "nâs" ve "resul" gibi daha pek çok kelimenin kaynak aldığımız tüm vücûh kitaplarında da "ard" kelimesi benzeri anlamlandırıldığını hatırlatalım.

65 Zerkeşi bu kelimeyle bağlantılı olarak, "Kur'an, Tevrat; beyân, reşâd; davet eden, peygamberler; din, tevhid, iman" gibi anlamlar zikretmiştir (bk. *el-Burhân*, s. 103-4).

aşikârdır. Bu dört tanımdan ilki, “Kur’an’da farklı köklerden gelen birçok kelimenin aynı mânâyı ifade etmesidir” ki biz bunu eş anlamlı tanım olarak adlandıracağız. İkincisi, “Kur’an’ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılan bir lafzın anlamlarından herhangi birinin Kur’an’da birden çok yerde kullanılması, yani aynı lafzın anlamlarından birinin Kur’an’da tekerür etmesidir” ki biz bunu Şelebî/Karagöz’ün tanımı olarak isimlendireceğiz. Üçüncüsü, “Geçtiği birçok yerde aynı anlama gelen/mütevâtî lafızdır” ki bu her ne kadar Zerkeşî’nin diye bilinse de İbn Teymiyye’nin tanımı olarak zikredeceğiz. Son olarak da “Kur’an’da kullanıldığı her yerde ayrı anlamlara gelen kelimelerin lafız olarak benzer olmasıdır” ki biz bunu, her ne kadar nezâir için ayrı bir tanım yapmamış olsa da vücûh tanımından anlaşılan bu olduğundan dolayı İbnü’l-Cevzî’nin tanımı diye isimlendirip değerlendirmeye çalışacağız.

1. Eş Anlamlı Tanım

Günümüz araştırmacılarının çoğu tarafından benimsenen bu tanım, çok yaygın olmasına rağmen kimse tarafından savunulmamıştır; sadece tanım aktarılmış ve birkaç örnek verilmiştir. Bu görüşte olanların, Zerkeşî’de yer alan mütevâtî lafız ifadesini müterâdif/eş anlamlı olarak anladıklarını ve bundan dolayı yanlış bir kanaate vardıklarını daha önce söylemiştik. “Nezâir” olarak gösterdikleri cehennem için kullanılan “nâr”, “cahîm”, “saîr”, “lezâ” ve “hutame” ve Kur’an için kullanılan “kitâb”, “furkân”, “zîkr” gibi örnekler de bu alanda yazılmış ve bu makalede kaynak gösterilmiş olan hiçbir eserde mevcut değildir.

Bununla beraber bu tanımın alt yapısını oluşturabilecek bazı kullanımlar, ilk vücûh ve nezâir kitaplarında az da olsa yer almaktadır. Meselâ Mukâtil ve Dâmegânî “küfr” kelimesinin “inkâr etmek” vechinde, “lâ yu’minûn” ile “yektumûn” kelimelerinin geçtiği En’âm sûresinin 20 ve Bakara sûresinin 146. âyetlerini delil getirmişler ve böylece bu eş anlamlı ifadeleri “küfr” kelimesinin nezâiri/benzerleri olarak kabul etmişlerdir.⁶⁶ Yine “neâ” kelimesinin “lâ teniyâ / zayıflık göstermeyin” vechinde⁶⁷ farklı kökten gelen nâe kelimesinin

66 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 25; Dâmegânî, *el-Vücûh ve’n-nezâir li-elfâzı Kitâbillâhî’l-azîz*, haz. Arabî Abdülhamîd Ali (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2010), s. 403. Dâmegânî burada bizzat “nazîruhâ” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Şelebî ve Karagöz’ün esas aldıkları Şehhâte ve Özek tahkiklerinde Mukâtil de “nazîruhâ” ifadesini kullanmaktadır. Bk. Mukâtil, *el-Eşbâh*, s. 96; Mukâtil, *Kitâbü’l-Vücûh ve’n-nezâir*, haz. Ali Özek (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), s. 18.

67 Bu vechin aslında “neâ” kelimesiyle bir alâkası olmadığını izahı için bk. Yıldızlı, “Vücûh ve Nezâir İlmî”.

geçtiği Kasas sûresinin 76. âyetini de örnek vermişlerdir.⁶⁸ Yahyâ ise, neâ kelimesinin "uzaklaştı" vechinde aynı anlama gelen "merre/geçip gitti" kelimesinin geçtiği Yûnus sûresinin 12. âyetini delil olarak zikretmiştir.⁶⁹ Ayrıca Yahyâ "hüsnâ" kelimesinin bir vechine "karşılık/cennet" anlamını vermiş ve hüsnâ yerine "yuhlifu/karşılığında verir" kelimesinin geçtiği Sebe' sûresinin 39. âyetini delil getirmiştir.⁷⁰ Mukâtil ve Dâmegânî "nûr" kelimesinin "Tevrat'ta yer alan helâl ve haram hükümlerinin açıklanması" vechinde "diyâ" kelimesinin geçtiği Enbiyâ sûresinin 48. âyetini de zikretmişlerdir.⁷¹ Yine "mess" kelimesinin "cinsel ilişki" vechine de "lems" kelimesinin bir türevinin geçtiği Nisâ sûresinin 43 ve Mâide sûresinin 6. âyetlerini delil getirmişlerdir.⁷² Mukâtil "kelâm" kelimesinin dördüncü ve beşinci vecihlerinde, "kavl" kelimesinin geçtiği Yûnus sûresinin 90, Nisâ sûresinin 18, Enbiyâ sûresinin 14 ve Mü'min sûresinin 84. âyetlerini aktarmıştır.⁷³ Ayrıca "dîn" kelimesinin beşinci vechinde de "millet" kelimesinin geçtiği Âl-i İmrân sûresinin 95. âyetini örnek vermiştir.⁷⁴

Yukarıda verilen örneklerin günümüz araştırmacılarının bir kısmı tarafından yapılan eş anlamlı tanımına yeterli bir dayanak olamayacağı farkındayız. Bu örnekleri aktarmadaki amacımız şudur: Mukâtil vücûha konu olan kelimelerin anlamını netleştirmek için eş anlamlılarının geçtiği âyetleri de örnek vermiştir. Fakat zaten çok sınırlı olan bu kullanımı Yahyâ ve Dâmegânî dışındakiler benimsememiştir. Dâmegânî sadece tekrar etmiş, Yahyâ ise iki farklı örnek daha ilâve etmiştir. Tabii, bu kullanım sadece örnek âyetler verilirken vaki olmuştur. Yoksa ele alınan kelimelerin Kur'an'daki eş anlamlılarını belirtmek vücûh kitaplarında mevcut değildir.

Bu örnekler şu açıdan da önemlidir: Mukâtil ve ona bu konuda uyan diğer vücûh yazarları "nazîr" ve "misl" ifadelerinin içeriğine, inceledikleri kelimenin eş anlamlısının geçtiği âyetleri de katmakta bir beis görmemişlerdir. Bu da, nazîr ve misl ifadelerine kavramsal bir anlam yüklemediklerinin ifadesidir ki, biraz sonra bunu ayrıntılı olarak ele alacağız.

68 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 94; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 448. Dâmegânî burada "ke-kavlihi" ifadesini kullanmıştır.

69 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 199-200. Yahyâ bu âyeti "misl" ifadesiyle vermiştir.

70 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 128. Benzer açıklama Yahyâ'nın tefsirinde de mevcuttur. Bk. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, haz. Hind Şelebi (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), II, 766.

71 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 133; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 447

72 Mukâtil, *el-Eşbâh*, s. 245. Dâmegânî *el-Vücûh*, s. 421-22.

73 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 110.

74 Mukâtil, *el-Eşbâh*, s. 134.

2. Şelebî ve Karagöz Tarafından Benimsenen Tanım

Zerkeşî kaynaklı diğer tanımı savunan Karagöz, İbnü'l-Cevzî eleştirisini ve kendi anladıkları tanımın vücûh kitaplarındaki dayanaklarını şu şekilde aktarmaktadır:

Görüldüğü üzere, Zerkeşî ve Süyûtî vücûhun anlamlarla, nezâirin lafızlarla ilgili olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Onlara göre, birden fazla anlama gelen lafızlara, lafızdaki benzerliğinden dolayı nezâir, anlamlarındaki farklılık sebebiyle vücûh denildiği takdirde vücûh ve nezâir kitaplarının sadece aynı olgudan, yani çok anlamlı lafızlardan/“lafz-ı müşterek”ten bahsetmeleri gerekirdi. Oysa her iki âlim de bu alanda yazılan eserlerin içeriğinde sadece çok anlamlı lafızların ele alınmadığını, aksine, aynı kelimenin farklı yerlerde aynı anlamda kullanılmasından da bahsedildiğini ifade etmektedir. İleride değineceğimiz üzere, vücûh ile nezâirin birbirinden ayrıldığı noktanın burası olduğunu düşünüyoruz: Bir kelimenin farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanılması durumu vücûh kategorisinde ele alınmış, bir kelimenin bir yerde kullanıldığı anlamda başka yerde de kullanılıyorsa buna da nazîr ya da nezâir denmiştir.⁷⁵

Karagöz, Mukâtil'in *el-Eşbâh*'i ile Yahyâ'nın *et-Tesârif*'i başta olmak üzere önde gelen vücûh kitaplarında geçen “ke-kavlihî”, “nazîruhû”, “mislihû” ve “nahvehû” gibi ifadelerin “kelimenin bu anlamda kullanıldığının benzeri şurasıdır...” mânasında kullanıldığını söylemektedir. Hatta birkaç yerde “Kur'an'da bu kelimenin bu anlamda/mislihû kullanıldığı başka yer yoktur” gibi ifadelerle yer verilmesini, kendi anlayışının doğruluğunu açık şekilde ortaya koyan deliller olarak sıralamaktadır. Örnek olarak da “zulümât ve'n-nûr” kelimesine verilen “gece-gündüz” anlamı sonunda Mukâtil ve Yahyâ'da yer alan “Benzeri/misli Kur'an'da yoktur” ifadelerini vermektedir. Yahyâ'da yer alan “ümme” kelimesinin “sinîn/yıllar” anlamını verdiği Hûd sûresinin 18 ve Yûsuf sûresinin 45. âyetleri üzerinden de Yahyâ'nın “nazîr”i kelimenin lafız boyutunu ifade etmek için kullanmasının mümkün olmadığını söylemektedir.⁷⁶ “Çünkü İbnü'l-Cevzî'nin kabul ettiği tanıma göre nazîr kullanımı olsaydı, ‘Kur'an'da bu ikisinden başkası/gayruhumâ yoktur’ ifadesi Kur'an'ın başka yerinde ümme lafzı yoktur anlamına gelirdi ki bu doğru olmazdı. Zira ümme lafzı birçok yerde geçmektedir.”⁷⁷

75 Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, s. 453-54.

76 Bizim esas aldığımız Dâmin tahkikinde de “ümme” kelimesi incelenmekte ve Mukâtil bu vechin sonunda “Bu ikisinden başkası/gayruhumâ yoktur” demektedir. Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 48.

77 Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, s. 464-66.

Biz her bir vecihte zikredilen ikinci âyetin, örnek verilen ilk âyetle "nazîr/ benzer" anlamda olduğunu ifade etmek için kullanılan "nazîruhû", "mislühû", "ke-kavlihî" kalıplarının bu şekilde anlaşılmasının yanıltıcı olduğunu düşünüyoruz. Bunu vücûh ve nezâir sahasında yazılan ve bu tanıma dayanak teşkil eden en önemli eserler üzerinden inceleyip Şelebî ve Karagöz'ün vardığı sonucun realiteye uygun olup olmadığını göstermeye çalışacağız.

İlk olarak şunu vurgulamalıyız ki, nezâir bu ilmin ikinci bir terimi olarak anlaşılıysaydı ve ondan kastedilen şey sadece "aynı anlama/veche sahip kelimelerin geçtiği âyetler" olsaydı, bu nezâire işaret etmenin zamanla gelişme göstermesi ve artarak devam etmesi gerekirdi. Aynı zamanda nazîr, misl kalıplarının istikrarlı bir şekilde kullanılması da gerekirdi. Fakat durum vücûh teriminin aksine bunun tam tersi olmuş, bu tür kalıpların kullanımı giderek azalmış hatta bazı âlimler tarafından neredeyse tamamen terkedilmiştir. Vücûhtan bahsedenlerin ele aldığı ortak bir kelime olan Hüdâ lafzı üzerinden bunu delillendirecek olursak:

Mukâtil, bu kelimeye verdiği on yedi veche örnek getirdiği yaklaşık elli beş âyetin arasında "nazîruhû" kalıbını dört, "mislühû" kalıbını beş ve "ke-kavlihî fi sûreti kezâ" kalıbını da yirmiden fazla yerde kullanmıştır.⁷⁸ Yahyâ aynı sayıdaki âyete rağmen "nazîruhâ" kalıbını hiç kullanmamış, "mislühâ" kalıbını dört defa ve "kavlühû fi sûreti kezâ" kalıbını da otuz beşten fazla yerde kullanmıştır.⁷⁹ Askerî, on iki vecih verdiği bu kelimeye örnek getirdiği yaklaşık otuz âyet arasında "nazîruhû" kalıbını hiç kullanmamış, "mislühû" kalıbını dört ve "kavlühû/kâlê" kalıbını da yaklaşık on beş kez kullanmıştır.⁸⁰ Hirî, bu kelimeye verdiği yirmi iki veche örnek getirdiği ve bazısının da metnini zikretmediği yaklaşık elli âyetin arasında "nazîruhû" kalıbını dört kez, "kavlühû" kalıbını da yirmi beşe yakın kez kullanmış ve "mislühû" kalıbını da hiç kullanmamıştır.⁸¹ Dâmegânî, Mukâtil ve Yahyâ'yla aynı sayıda vecih vermesine ve örnek getirdiği toplam âyet sayısında ancak bir iki azalma olmasına rağmen "nazîruhû" kalıbını iki, "mislühâ" kalıbını on ve "ke-kavlihî" kalıbını da yaklaşık yirmi kere kullanmıştır.⁸² İbnü'l-Cevzî ise, verdiği yirmi dört veche kırk sekiz âyet örnek getirirken "nazîruhû" kalıbını hiç kullanmamış, "mislühû" kalıbını iki kez ve "kavlühû fi sûreti kezâ" kalıbını da yaklaşık yirmi kere kullanmıştır.⁸³

78 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 20-24. Şehhâte tahkikinde "nazîruhû" altı, "mislühû" iki ve "ke-kavlihî fi sûreti kezâ" yirmi beşten fazla yerde kullanılmıştır. Bk. Mukâtil, *el-Eşbâh*, s. 89-95.

79 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 96-103.

80 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, haz. Ahmed Seyyid (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 2010), s. 340-42.

81 Hirî, *Vücûh*, s. 568-72.

82 Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 455-58.

83 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 306-9.

Bu örnekte görüldüğü gibi aynı durumun birden çok kalıpla ifade edilmesi, kullanılan bu kalıplara terimsel bir anlam verilmediğini ifade eder. Bunun yanında, başta “nazîr” ifadesi olmak üzere bu tür kullanımların zamanla azaldığı, bazıları tarafından da tamamen terkedildiği anlaşılmaktadır. Bu durum vech/vücûh kelimesiyle kıyaslandığında daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü vücûh yazarları, kelimelerin farklı anlamlarını ifade etmek için kullandıkları “el-vechûl-evvel”, “el-vechûs-sânî” kullanımlarının yerine bir defa bile “el-ma’ne’l-evvel”, “el-ma’ne’s-sânî” vb. bir ifade kullanmamışlardır.

Nezâirin Şelebî ve Karagöz’ün ulaştığı anlamda kullanıldığını çürütecek diğer bir delil de, bu eserlerin bazısında nazîr ve misl kalıplarının terim anlamında kullanıldığını ispatlayacak kritik yerlerde kimi vücûh yazarının farklı kalıpları kullanması, kimisinin de bunları hiç kullanmamasıdır. Mukâtil “ümme” kelimesinin üçüncü vechine “yıllar” anlamını verip delil olarak Hûd sûresinin 8 ve Yûsuf sûresinin 45. âyetlerini getirdikten sonra ne nazîr ne de misl kelimesini kullanmıştır. Fakat sonunda “Kur’an’da bu ikisinden başkası/gayr yoktur” demiştir.⁸⁴ “Zulümât ve’n-nûr” kalıbının ikinci vechini “gece ve gündüz” şeklinde anlamlandırıp En’âm sûresinin 1. âyetini örnek verdikten sonra da bu iki kelimenin Kur’an’da bu anlamda ikinci bir kullanımının olmadığını ifade etmek için nazîr kelimesi yerine misl kelimesini seçmiştir.⁸⁵ Yahyâ, her iki yerde de “gayr” kelimesini kullanmayı uygun görmüştür.⁸⁶ Askerî ise “ümme” kelimesi için örnek getirdiği ikinci âyet için misl kalıbını tercih etmesine rağmen, “Kur’an’da benzeri yoktur” ifadesini vermemiştir.⁸⁷ “Zulümât ve’n-nûr” ibaresinde ise hiçbir kalıbı kullanmamıştır.⁸⁸ Hîrî her iki yerde de hiçbir açıklama yapmamıştır.⁸⁹ Dâmegâni, ümme kelimesinin ikinci âyetini “nazîruhâ” diye vermesine rağmen, “Kur’an’da benzeri yoktur” ifadesini kullanmamıştır.⁹⁰ “Zulümât ve’n-nûr” ibaresinde ise aynen Mukâtil gibi misl kelimesini kullanmıştır.⁹¹

Diğer bir örnek olarak “maraz” kelimesini zikredebiliriz. Mukâtil ve Yahyâ “günah/fücûr” anlamını verdikleri ikinci vechin benzer üçüncü âyeti olmadığını ifade etmek için “gayr” kelimesini tercih etmişlerdir.⁹² Hîrî âyeti vermiş,

84 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 48.

85 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 78.

86 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 151, 209.

87 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 22.

88 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 228.

89 Hîrî, *Vücûh*, s. 100, 392.

90 Dâmegâni, *el-Vücûh*, s. 101.

91 Dâmegâni, *el-Vücûh*, s. 327.

92 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 29; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 113-14. Mukâtil’in burada verdiği ikinci âyet için “nazîruhâ” demesine rağmen son cümlede “gayr” kelimesini kullanmayı

geçtiği iki sûreyi belirtmiş; fakat hiçbir kalıp kullanmamıştır.⁹³ Dâmegânî, bir âyet vermiş ve "nazîruhâ" deyip aynı kalıptaki ikinci âyete işaret etmiş; fakat ilâve bir beyanda bulunmamıştır.⁹⁴ Bu örnekler bize, vücûh yazarlarının nazîr, misl ve gayr kalıplarını sadece meseleyi ifade etmek için seçtiklerini göstermektedir. Şâyet nazîr/nezâir kelimesine özel bir anlam yükleselerdi, böyle bir anlamın netleşeceği bu tür yerlerde nezâir ifadesini mutlaka kullanırlardı.

Bu durumda bazı vücûh yazarlarının "benzeri yoktur" ifadesini nasıl anlayacağız? Çünkü bu ifadenin kullanıldığı kelimelerin lafız olarak benzeri Kur'an'da vardır; fakat farklı anlamdadır. Onların burada lafız yönünü değil, anlamı öne çıkardıkları çok açıktır. Fakat bu örneklerde nazîr yine kelime anlamıdır. Yani söz konusu yazarlar şunu demiş oluyorlar: "Bu lafızda olup da bu anlama gelen başka âyet yoktur." Bu ifadeyle, nazîr ve benzeri kelimeler biraz daraltılmış oluyor; ama sadece burada. Bunu şöyle izah edebiliriz: Bir kişi "Bütün kubbeli câmiler birbirine benzer" diyor. Sonra aynı kişi "Süleymaniye'nin benzeri yoktur" diyor. Bu iki ifade arasında çelişki yoktur; çünkü ilk cümlede daha geniş bir benzerlik, ikinci cümlede ise daha özel ve daha dar bir benzerlik kastedilmektedir. Vücûh kitaplarındaki "Benzeri yoktur" ifadesindeki benzerlik de işte böyle dar bir benzerliktir ki, geniş anlamdaki benzerliği ortadan kaldırmamaktadır.⁹⁵

Karagöz'ün anlayışına dayanak teşkil eden "Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılan kelimelerin, farklı anlamlarının verilmesiyle yetinilmeyip bu anlamlardan tekrar edenler varsa, onlar da en azından örnek kabilinden verilmiştir"⁹⁶ iddiası da, Mukâtil'in eseri ile sonraki eserler arasında yaptığımız karşılaştırmalı inceleme sonucu elde ettiğimiz verilerden anlaşılacağı gibi, realiteyi yansıtmamaktadır. Bu eserleri yazanlar nezâirin "aynı mânadaki benzer âyetler" anlamına geldiği görüşünde olsalardı, bu benzer âyetlere değinmeyi inceledikleri bütün kelimelerde yapar, en azından birer âyet eklerlerdi. Bununla ilgili olarak en az bir tane daha benzeri olduğu halde Mukâtil'in sadece bir âyet örnek verdiği kelimelere bakarak bu durumu delillendirmek mümkün.

Mukâtil "vech" kelimesinin "insan yüzü" vechine/anlamına sadece Âl-i İmrân sûresinin 106. âyetini delil getirmiştir.⁹⁷ Halbuki bu veche Bakara

tercih etmesini de dikkat edilmesi gereken bir husus olarak görmekteyiz. Ayrıca Yahyâ "lemmâ" edatında farklı kökten gelen "lemmen" (s. 143) kelimesi için "gayr" kelimesini ve "kânitîn" kelimesinde (s. 147) "misl" kalıbını kullanmıştır.

93 Hîrî, *Vücûh*, s. 518.

94 Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 415.

95 Yani bu anlamda benzeri yoktur, ama başka anlamlarda benzeri vardır.

96 Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", s. 472.

97 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 51.

sûresi 144, 150, Nisâ sûresi 43, 47, Mâide sûresi 6, Yûsuf sûresi 96, Nahl sûresi 58, Mü'minûn sûresi 104, Zümer sûresi 60, Zuhruf sûresi 17, Zâriyât sûresi 29 ve Mutaffifîn sûresinin 24. âyetlerinin yanında daha pek çok âyet delil getirilebilirdi. Dâmegânî “Benzeri çoktur” demesine rağmen, sadece Mukâtil’in delil getirdiği Âl-i İmrân sûresindeki âyeti aktarmıştır.⁹⁸ Görüldüğü üzere Mukâtil’den sonra en etkili vücûh yazarı olan⁹⁹ ve kitabının isminde nezâir ifadesi bulunan Dâmegânî, bu veche yukarıdaki âyetlerden birini ilâve etmeyi gerekli görmemiştir.

Mukâtil “ferah” kelimesinin “bizzat sevinme” vechine Yûnus sûresinin 22. âyetini örnek getirmiştir.¹⁰⁰ Halbuki burada Âl-i İmrân sûresi 120, Tevbe sûresi 81, Yûnus sûresi 58, Ra’d sûresi 36, Rûm sûresi 4, 36 ve Şûrâ sûresinin 48. âyetleri de delil getirilebilirdi. Yahyâ, Askerî ve Dâmegânî de Mukâtil gibi sadece Yûnus sûresinin 22. âyetini delil getirmiş,¹⁰¹ Hîrî ise sadece Rûm sûresinin 4. âyetini örnek vermiştir.¹⁰² Buradan da anlaşılacağı üzere vücûh yazarlarının en önde gelenleri Mukâtil’in verdiği bir âyeti aynen aktarmış, biri de ondan farklı bir âyet getirmiş fakat o da tek âyetle yetinmiştir.

Mukâtil “iştirâ” kelimesinin “satın alma” vechine Tevbe sûresinin 111. âyetini delil getirmiştir.¹⁰³ Halbuki buraya Yûsuf sûresinin 21. âyetini de delil olarak getirebilirdi. Yahyâ, Askerî, Dâmegânî ve İbnü'l-Cevzî sadece Mukâtil’in örnek gösterdiği âyeti zikretmişlerdir.¹⁰⁴ Hîrî ise Tevbe sûresindeki âyet yerine Yûsuf sûresindeki âyeti aktarmış¹⁰⁵ ve kendisinden önce zaten zikredilmiş âyeti de getirerek nazîr gösterme ihtiyacını hissetmemiştir.

Mukâtil “enfüs” kelimesinin “sizin gibi/sizden biri” vechine Tevbe sûresinin 128. âyetini örnek getirmiştir.¹⁰⁶ Bu veche Âl-i İmrân sûresi 164 ile Rûm sûresinin 21. âyetleri de delil getirilebilirdi. Yahyâ, Askerî ve Dâmegânî Mukâtil’in verdiği âyeti zikretmiş, Hîrî ise sadece Âl-i İmrân âyetini delil

98 Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 469.

99 Bu ilmin iki ayrı tanımını benimseyen İbnü'l-Cevzî ve Zerkeşî üzerinde etkili olan ortak bir isim olmasından ötürü bu ifadeyi kullandık.

100 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 158.

101 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 243; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 267; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 360.

102 Hîrî, *Vücûh*, s. 449.

103 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 215.

104 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 274; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 58; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 292; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yün*, s. 168.

105 Hîrî, *Vücûh*, s. 336.

106 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 101.

getirmiş,¹⁰⁷ yine kendinden öncekilerin zaten zikretmiş olduğu benzer âyeti belirtme ihtiyacı hissetmemiştir.¹⁰⁸

“Vücûh kitaplarında incelenen bir kelimenin herhangi bir anlamıyla ilgili Kur’an’da geçen âyetlerden –varsa– tekrar edilenleri örnek kabilinden verilmiştir” iddiasının vakiyla uyuşmadığının diğer bir ispatı da Mukâtil’in en az iki âyet zikrettiği vechlerde, sonrakiler tarafından da aynı anlamda ele alınmasına rağmen âyet sayısının bire düşürülmesidir.

Mukâtil “hayr” kelimesinin “imân” vechine Enfâl sûresi 23, 70 ile Hûd sûresinin 31. âyetlerini örnek getirmiş, Askerî ise bunlardan sadece ilk âyeti zikretmiştir.¹⁰⁹ Mukâtil “rahmet” kelimesinin “Kur’an” vechine En’âm sûresi 157, Yûnus sûresi 58 ve Yûsuf sûresinin 111. âyetlerini delil getirmiş, Askerî bu örneklerle rağmen, zikredilmeyen A’râf sûresinin 203. âyetini delil getirmiştir.¹¹⁰

Mukâtil “yevm” kelimesinin “...dığı zaman” vechine Meryem sûresi 15, 33, Nahl sûresi 80 ve En’âm sûresinin 141. âyetlerini delil getirmiş, Hîrî ise bunlardan sadece ilk âyeti zikretmiştir.¹¹¹ Mukâtil “Hüdâ” kelimesinin “İslâm dini” vechine Hacc sûresi 67, Bakara sûresi 120 ve Âl-i İmrân sûresinin 71. âyetlerini örnek getirmiş, Hîrî yine bunlardan sadece son âyeti zikretmiştir.¹¹²

Mukâtil “kerim” kelimesinin “Allah” vechine Mü’minûn sûresi 116, Neml sûresi 40 ve İnfitâr sûresinin 6. âyetlerini örnek getirmiş, Dâmegânî ise bunlardan sadece Neml sûresindeki âyeti aktarmıştır.¹¹³ Mukâtil “eh” kelimesinin “velâyet ve İslâm dininde kardeş” vechine Hucurât sûresi 10 ve Âl-i İmrân sûresinin 103. âyetlerini delil getirmiş, Dâmegânî yine sadece ilk âyeti örnek göstermiştir.¹¹⁴

107 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 287; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 325; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 449; Hîrî, *Vücûh*, s. 78.

108 Naklettiğimiz örnekler, bizdeki listenin sadece bir kısmıdır.

109 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 57; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 154.

110 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 41; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 166. Ayrıca “âev” kelimesinin ilk vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 118; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 63; “hâsirîn” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh* s. 167; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh* s. 148; “emr-i bi’l-ma’rûf” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh* s. 75; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 30.

111 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 130; Hîrî, *Vücûh*, s. 589.

112 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 20; Hîrî, *Vücûh*, s. 569. Ayrıca “rakîb” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 84; Hîrî, *Vücûh*, s. 285; “küfr” kelimesinin birinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 25; Hîrî, *Vücûh*, s. 482; “sevâ” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 27; Hîrî, *Vücûh*, s. 294; “âhiret” kelimesinin beşinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh* s. 131; Hîrî, *Vücûh*, s. 69.

113 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 162; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 395.

114 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 136; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 85. Ayrıca “felâh” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 145; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 86; “ittekü” kelimesinin

Mukâtil “cebbâr” kelimesinin “yaratılmışlardan cebbâr olanlar/haksız yere öldürenler” vechine Şuarâ sûresi 130, Kasas sûresi 19 ve Mü’min sûresinin 35. âyetlerini örnek getirmiş, İbnü’l-Cevzî ise bunlardan sadece ilk âyeti zikretmiştir.¹¹⁵ Mukâtil “duhâ” kelimesinin “gündüz” vechine Duhâ sûresi 1, A’raf sûresi 98 ve Tâhâ sûresinin 59. âyetlerini örnek vermiş, İbnü’l-Cevzî yine bunlardan sadece ikinci âyeti delil getirmiştir.¹¹⁶

Bu örneklere baktığımızda çıkan sonuç şu olmaktadır: Yukarıdaki tanımları benimseyenler de vücûh ve nezâir kitaplarındaki realiteyi gözden kaçırmışlardır. Çünkü Mukâtil’den sonraki vücûh ve nezâir yazarları, iddia edildiği gibi nezâire terimsel bir anlam yüklemeye anlayışına sahip olsalardı, onun bazı eksik vecihlerini tamamladıkları ve onun incelemediği birçok kelimeyi bu eserlere dahil ettikleri kadar, eksik bırakılan benzer âyetleri ekleme işiyle de uğraşarlardı. Yine onlar nezâire terimsel bir anlam yükleselerdi, kaynak olarak kullandıkları eserde zaten zikredilen âyetleri teke indirmek yerine, âyetlerin sayısında belirgin bir çoğaltma yapmaları gerekirdi. Zira bu, olgunluk döneminde bile böyledir. Halbuki onlar için önemli olan aynı lafızda olup ayrı anlamları içerenleri, yani vücûhu tespit etmektir; bu sebeple âyetleri zikretmek, bu vücûhu netleştirmeye yarayacak miktarda olmuştur.

3. İbn Teymiyye’nin Tanımı

İbn Teymiyye’nin tanımına gelince, öncelikle şunu belirtmeliyiz ki İbnü’l-Cevzî’ye yönelttiği itiraz, onun kendi anlam kurgusu içerisinde bir değer ifade etmektedir. Halbuki İbnü’l-Cevzî’nin tanımının bu anlam kurgusu ve kavramlarla hiçbir alâkası yoktur.

İbn Teymiyye’nin nezâir dediği “mütevâtî lafızlar” Mukâtil’den bu yana vücûh içerisinde aktarılmaktadır. Bu tanımın en önemli yanılışı da bunun gözden kaçırılmasıdır. Meselâ bütün vücûh ve nezâir kitaplarında görebileceğimiz “nâs”, “resûl”, “insân”, “ard”, “karye”, “racul”, “medîne”, “beled” gibi mütevâtî lafızlar bu eserlerde “Bunun birinci nazîri şudur, ikinci nazîri budur” şeklinde ele alınmamaktadır. Aksine “Birinci vechi şudur, ikinci vechi budur” denilmektedir.

dördüncü vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 175; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 87; “batş” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 147; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 132; “rûh” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 170; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 229.

115 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 179; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 92.

116 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 166; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 182. Ayrıca “kadâ” kelimesinin birinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 123; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 241; “imâm” kelimesinin birinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 46; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 36; “eh” kelimesinin altıncı vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 136; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 39.

Bu gibi kelimeler, İbn Teymiyye tarafından tanımı eleştirilen, İbnü'l-Cevzî'nin eseri de dahil, hemen hemen bütün vücûh ve nezâir kitaplarında benzer şekillerde anlamlandırılmıştır.¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Fakat bu ilimle ilgili eser verenler, bu kitapların sınırlarını genişlettiler de her yerde aynı anlama gelen beled, karye, medîne, racul ve insan gibi kelimeleri bu eserlerde zikrettiler. Her ne kadar bir âyette kastedilen beled veya karye ile diğerinde kastedilen beled veya karye farklı olsa da.¹¹⁸ Böylece onlar, bu şekilde gerçek vücûh ve nezâire doğru adım atmışlardır. Ben de bu kelime(ler)i, onların zikrettikleri gibi, ele almayı uygun gördüm.¹¹⁹

Kitabının sonunda da bunu şöyle izah etmektedir:

Mütেকaddim âlimlerin yazdıkları vücûh ve nezâir kitaplarından seçtiklerim bunlardır... Müfessirlerden naklettiğim bazı kelimeleri zikrederken de müsamahakâr/gevşek davrandım. İyi bir araştırmacı, bu kelimelere bu vecihleri verenlerle münakaşa etseydi, birçok vecihi teke indirirdi. Şayet biz bunu yapsaydık, birçok vücûh yok olurdu¹²⁰

Bu açıklamalarından anlaşıldığı gibi İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye'nin "mütevâtî lafız" dediği nezâire örnek vermekte ve bunları vücûh içerisinde görmektedir.

Mütevâtî lafızların, birbirinden farklı anlamı ifade eden diğer vücûhtan ayrı olduğu doğrudur; ama vücûh kitaplarında bunlara nezâir değil vücûh denmiştir. Bu kısımda yapılacak tenkit, yaptığı tanımda vakıayı yansıtan İbnü'l-Cevzî'ye değil de bu kitapların tamamına olmalıdır. Yani bu mesele tanımla değil, vücûh kitaplarındaki vakıayla alakalıdır.

Diğer yandan İbn Teymiyye'nin ve Zerkeşî'nin vücûh ve nezâir tanımı, bize göre hem sorunlu hem de karışıktır. Sorunludur, çünkü vücûh kısmı bile tenkit almıştır.¹²¹ Karışıktır, çünkü İbnü'l-Cevzî'nin tanımının bütün sadeliğine karşı

117 Bu çalışmamızda kaynak olarak kullandığımız vücûh kitaplarının hepsine bakılabilir. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*'de "insan" kelimesine yirmi beş (s. 61-64), "beled" kelimesine dört (s. 75), "ricâl" kelimesine on üç (s. 141-42), "karye" kelimesine on (s. 236-37) ve "medîne" kelimesine de (s. 269-70) beş vecih vermektedir.

118 İbn Teymiyye'nin "resûl" örneğinde yaptığı açıklamayla bire bir örtüştüğüne dikkat çekmek istiyoruz.

119 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 12.

120 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 315.

121 İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmî'l-Kur'ân* (Şârika: Câmîatü's-Şârika, 1427/2006), s. 217-18; Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması*, s. 172.

bu tanıma “müşterek” ve “mutevâtî lafız” gibi iki usûl kavramı dahil edilmiştir. Üstelik mütevâtî lafız konusu, başlı başına bir karışıklık içermektedir ve bu kavramın karışıklığa sebep olduğu hem İbn Teymiyye'nin kendisi¹²² hem de Gazzâlî (ö. 505/1111)¹²³ tarafından dile getirilmiştir. Zerkeşî'nin bunu aktarış şekli ise, bu konudaki ihtilâftan anlaşıldığı gibi, tanımını daha da karmaşık hale sokmuştur. Bu da gösteriyor ki, sonradan dahil edilen bu fıkıh usûlü kavramları bu ilmin pratikleriyle pek uyuşmamaktadır. Belki de bu yüzden, İbnü'l-Cevzî'nin kendisi de bu kavramı bilmesine rağmen,¹²⁴ yaptığı tanımda bunu kullanmamıştır.

4. İbnü'l-Cevzî'nin Tanımı

Vücûh ve nezâir kitaplarında mevcut olan vakıayı yansıtmaması sebebiyle tercih ettiğimiz İbnü'l-Cevzî'nin tanımını değerlendirmeye gelince, önce bu tanımın vücûh ve nezâir kitaplarındaki dayanaklarını göstermekte fayda var.

Yahyâ b. Sellâm'a nispet edilen ve *et-Tesârîf* adıyla bilinen eserde bir mukaddime yoktur. Fakat biz, Yahyâ'nın eserine verdiği *Tefsîrül-Kur'ân mimmeştebehet esmâühû ve tesarrafet meânîh* (İsimleri benzeyen ve mânaları farklı olan Kur'an kelimelerinin tefsiri) isminden hareketle onun bakışının, İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı nezâir tanımına uygun olduğunu söyleyebiliriz. Bu isimlendirmeden anlaşılacağı üzere Yahyâ, Kur'an kelimeleri içerisinde birbirine kalıp olarak benzeyip anlamları farklı olanlardan, yani aynı kelimenin değişik yerlerdeki farklı anlamlarından bahsetmektedir. Bunun da İbnü'l-Cevzî'nin hem vücûh ve nezâir tanımına hem de “Vücûh anlamların, nezâir de lafızların ismidir” çıkarımına uygun olduğu görülmektedir.

Farklı bir vücûh yazarı olan Hakîm, eserinin mukaddimesinde şöyle demektedir: “Kur'an'ın nezâirleri hakkında yazılan bu kitaba¹²⁵ dikkat ettiğimizde, bir kelimenin farklı anlamlarda/vücûh yorumlandığını gördük...”¹²⁶ Başlığında sadece nezâir ismini tercih eden ve değerlendirdiği bir vücûh kitabını “Nezâirül-Kur'ân hakkında telif edilmiş” diye tanımlayan Hakîm, görüldüğü

122 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, III, 77; V, 105, 328, 332; IX, 147; XI, 141-42.

123 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, haz. Hamza b. Zübeyr Hâfız (Medine: y.y., 1413), s. 95-98.

124 “Ayn” kelimesi hakkında verdiği lügat bilgilerinde bu kelimenin müşterek isimlerden olduğunu belirtmektedir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetül-a'yün*, s. 205.

125 Hakîm et-Tirmizî'nin kastettiği eserin, Mukâtil'in *el-Vücûh*'u olduğu söylenmiştir. Bk. Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması*, s. 197. Bu görüşün tenkidini için ayrıca bk. Yaldızlı, “Vücûh ve Nezâir İlmi”, s. 35-36.

126 Hakîm et-Tirmizî, *Tahsilü nezâirül-Kur'ân*, haz. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Mektebetü imâd, 1969), s. 19.

gibi vücûh kelimesinden habersiz değildir. Bundan da önemlisi, onun *Tahsîlü nezâiri'l-Kur'ân* adını verdiği eserinde İbn Teymiyye'ye göre müşterek lafız sayılan "imâm", "ümme", "zann", "sırr" ve "rûh"¹²⁷ gibi kelimeler ile "meşy", "rahmet", "nâs", "hayr" ve "tâğût"¹²⁸ gibi mütevâtî lafza giren kelimeleri, aralarındaki farka hiç değinmeksizin aynı usûlle ele alıp incelemesidir. Demek ki onun nezâir kelimesini kullanmadaki kastı, ele alınan kelimelerin "Kur'an'da benzeri olan kelimeler" olduğunu ifade etmektir. Onun amacı, her iki tür lafız da içeren bu nezâirdeki vücûhun aslında tek bir anlama indirilebileceğini göstermektir.

Askerî'nin mukaddimesinde "... Vücûhları doğru bir şekilde belirttim, babları da güzel bir şekilde kısımlara ayırdım..."¹²⁹ diyerek nezâire ayrıca değinmediğini görmekteyiz. Halbuki bu cümlesinden önce vücûh ve nezâir terimlerini kullanmaktadır ve kitabının isminde de nezâir ifadesi mevcuttur. Bundan da Askerî'nin nezâire ayrı bir anlam vermediği anlaşılmaktadır. Kitabında geçen nezâir ifadesine herhangi bir kavramsal anlam yüklenmediğine, incelediği her bir kelimeye verdiği anlamlara birden çok âyeti delil getirirken "nazîruhû" kalıbından çok daha fazla "kâle", "kavlühû", "mislühû" ve "nahvuhû" ifadelerini kullanması da işaret etmektedir.¹³⁰

Askerî ile aynı dönemde yaşayan Hîrî de kitabının isminde sadece vücûhu zikrettiği gibi, "Mukaddime"sinde de: "Bu kitapta Kur'an'ın vücûhlarını zikrettim..." demektedir.¹³¹

Dâmegânî ise mukaddimesinde: "Mukâtil b. Süleyman ve diğerlerinin Kur'an'ın vücûhları hakkında yazdıkları kitapları incelediğimde, Kur'an'da vücûhu bulunan birçok kelimeyi eserlerine almadıklarını gördüm" demektedir.¹³² Konuyu anlatırken nezâirden hiç bahsetmeyen bu müellifin kitabının isminde nezâir ifadesi de mevcuttur.

Askerî, Hîrî ve Dâmegânî gibi vücûh ve nezâir ilminin üç önemli müellifi yazdıkları bu eserlerde meseleyi ifade etmek için "vücûhu'l-Kur'ân"

127 Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîl*, s. 80-81, 82-87, 106-7, 127, 141.

128 Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîl*, s. 32-33, 46-48, 76, 78, 109-10.

129 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 15.

130 Nezâir kelimesini, düzenli olarak sadece bab başlıklarını atarken kullanmıştır. Meselâ, "Birinci Bâb: Başında Elif Harfi Olanlardan Vücûh ve Nezâiri Gelenler" başlığındaki gibi. "Mislühû", "nahvehû", "kavlühû" "teâlâ" kalıplarını ilk kelimedenden itibaren çokça görmemize rağmen "nazîruhû" kalıbının ilk kullanımını ancak, ele aldığı onuncu kelime olan "ecel" in birinci anlamında/vechinde (s. 40) ve ikinci kullanımını da elli dokuzuncu sırada ele aldığı "hikmet" kelimesinin beşinci anlamında (s. 129) bulabildik.

131 Hîrî, *Vücûh*, s. 53.

132 Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 37.

kalıbını kullanmışlar, ayrıca nezâir kavramından bahsetmemişlerdir. Bu durum üç müellifin, bu alanda yazılan eserlerin asıl maksadının vücûh olduğunu düşündüklerini veya bu iki kavramı birbirinden farklı görmediklerini ifade etmektedir. İbnü'l-Cevzî'ye "Âlimlerin vücûh ve nezâir kitaplarını yazmalarındaki asıl maksatları bu nazîrlere, bunların anlamlarının birbirinden farklı olduğunu ve bir yerde geçen lafzın anlamının başka bir yerde geçenle aynı olmadığını göstermektir"¹³³ dedirten vakıa işte budur.

İbnü'l-Cevzî'nin vücûh ve nezâir diyerek yaptığı bu tanımdan sonra "Vücûh anlamlarda, nezâir ise lafızlarda olur" demesinin sebebi, vücûh ile nezâirin aynı anlama gelmelerinin söz konusu olmadığını ve vücûh ifadesinin kelimenin farklı anlamlarıyla, nezâir ifadesinin ise bu farklı anlamları barındıran lafızlardaki benzerlikle alâkalı olduğunu belirtmektir. Böylelikle İbnü'l-Cevzî bu iki kelimenin birbirini tamamladığını, ikisinin terimsel olarak bir bütünlük oluşturduğunu göstermek istemiştir. Nitekim Kur'an'da birçok tekrarı olan "habt", "cehennem", "firavn", "tefekür", "kehf", "kevkeb", "leyl", "mâl", "nahl" ve benzeri kelimeleri hiçbir vücûh ve nezâir eseri ele almamıştır. Çünkü bunların tekrarları birbirinin nezâiri olsa da, Kur'an'da farklı anlamları/vücûhu yoktur.¹³⁴ Bu da onların nezâiri vücûhtan ayrı, başlı başına bir terim olarak görmediklerini ifade etmektedir.

Bu kısmı bitirirken İbnü'l-Cevzî'nin tanımını tercih edenler arasında Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657),¹³⁵ İbn Akile Mekki (ö. 1150/1737),¹³⁶ Mustafa Sâdık Râfi (ö. 1881/1937)¹³⁷ ve günümüzde Muhammed Abdulkerîm Kâzım Râdî'nin¹³⁸ yer aldığını belirtelim. Bu tanıma benimsemeyenler arasında da İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Zerkeşi ve Süyûtî ile günümüzde de Hind Şelebi ve Mustafa Karagöz yer almaktadır.

133 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 12.

134 Vücûhu olduğu halde hiçbir kitapta zikredilmeyen bazı anlamlar/vecihler gibi bunların da gözden kaçtığı söylenebilir. Ama sonuç olarak şu bir gerçek ki vücûh ve nezâir kitaplarında vücûhu olmayan bir kelime mevcut değildir.

135 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, haz. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971), II, 2001.

136 İbn Akile, *ez-Ziyâde*, s. 218.

137 M. Abdüsettar, "Vücûhu'l-Kur'an: Tefsir Literatürünün Bir Branşı", çev. F. Asiye Şenat Kazancı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/3 (2009): 277.

138 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, haz. Râdî, neşredenin girişi, s. 47.

Sonuç

Bütün bu değerlendirmelerimizden hareketle vardığımız sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Vücûh ve nezâir kitaplarının yazarları, nezâir kelimesine kavramsal bir anlam yüklememişlerdir. Nitekim bir kısmı bu ifadeyi kitabının başlığına almamıştır; buna rağmen kitabında bu kelimeyi en az diğerleri kadar kullanmıştır. Bunu başlığa alanlar da dahil vücûh yazarlarının bu kelimedenden daha çok "mislühû" ve "nahvehû" ifadelerini kullanmaları, hatta bunlardan daha fazla "kavlühû" ve "ke-kavlihi", "teâlâ" gibi kavram olmaya müsait olmayan ifadeleri tercih etmeleri, bu kelimeye özel bir anlam yüklediklerinin göstergesidir. Bundan dolayı nezâire başlı başına bir tanım yapmak yanlıştır; ancak nezâirden ne kastettikleri söylenebilir. Onlar, nazîr ve benzeri ifadelerle her türlü benzerliği anlatmak istemişlerdir.

2. Vücûh ifadesi ise böyle değildir. Bu kelimenin İbn Abbas'tan bu yana gündemde olması ve üzerinde oluşan ittifak, daha baştan terimleşmesine imkân tanımıştır. Nitekim Hakîm gibi, kitabının isminde bunu zikretmeyenler bile aynı kelimenin farklı anlamlarını ifade etmek için vech/vücûh ifadelerini kullanmıştır.

3. Vücûh ile nezâir ayrı şeylerdir. Fakat birbirini tamamlarlar. Bu sebeple, bu ilmin ifade edilmesinde beraber kullanılmaları daha yaygındır. Ama bu ilmi asıl ifade edecek kelime vücûhtur.

4. Daha sonraları yapılan kavramlaştırma ve tanımlama çabaları arasında en doğrusu İbnü'l-Cevzî'nin tanımıdır. Çünkü bu tanım, hem kelimelerin sözlük anlamına hem de vücûh kitaplarındaki pratiğe en çok uyandır. Nitekim mukaddimelerinde bu ilimden bahseden vücûh yazarlarının hiçbirisi nezâire bir olgu olarak değinmemiştir.

5. İbnü'l-Cevzî'nin vücûh ve nezâir diyerek yaptığı bu tanımdan sonra "Nezâir lafızlarda olur" demesinin sebebi, vücûh ile nezâirin sözlükte aynı anlama gelmelerinin söz konusu olamayacağını ve vücûh ifadesinin farklı, nezâir ifadesinin ise benzerlikle alâkalı olduğunu belirtmektir. Bu şekilde bu iki kelimenin birbirini nasıl tamamladıklarını göstermiş olmaktadır. Yani vücûhun olması için önce nezâir olması gerekir; çünkü vücûh ancak nezâirde olur.

6. Aslında "Nezâir lafızlarda olur" kaydı Mukâtil, Yahyâ ve Dâmegânî'den naklettiğimiz "eş anlamlıları da nezâir sayma" örneklerini dışarıda bıraktığından dolayı, tanımını bir açıdan daraltmaktadır. Bununla beraber zaten çok az olan bu örnekler genel tarafından benimsenmediği gibi, bunu söz

konusu eden de olmamıştır.¹³⁹ Dolayısıyla bu kayıt cümlesi, sadece şâz kabildinden birkaç istisnayı dışarıda bırakmış olmakta ve genel teamülü aynen yansıtmaktadır.

Vücûh yazarlarının bazan nazîri dar anlamda kullanarak “bir vecih içerisinde nazîr” anlamını kastettikleri de olmuştur. Bu da anlamı dikkate alarak bu ifadeyi kullandıklarını göstermektedir. Ama bunun, geniş anlamdaki benzerliği ortadan kaldıracak bir kullanım olarak algılanması yanlıştır. İbnü'l-Cevzî'nin “Nezâir lafızlarda olur” kaydı, bu kısmı dışarıda bırakmak için değildir. Çünkü o, vücûhu esas alarak bu kaydı koymuştur.

7. İbn Teymiyye vücûha “müşterek lafızlar” anlamı verince, bu kavrama dahil edilemeyecek örneklere de nezâir demiştir. Bu, vücûh kitaplarının “vücûh anlayışına” uygun değildir. Çünkü onlar, bu kısmı da vücûh olarak değerlendirmişlerdir.

8. İbn Teymiyye'nin ve onun tanımını kabul edenlerin nezâir anlayışı vücûh kitaplarında bolca mevcuttur; ama bu, vücûhun bir parçasıdır. Şelebî ve Karagöz'ün yanlış çıkarım sonucunda ulaştıkları tanımın örnekleri de vücûh kitaplarında bolca mevcuttur ve bunlar gerçekten nezâirin bir parçasıdır. Hatta en uzak ihtimal olan “eş anlamlılar” çıkarımı dahi nezâirin bir parçası olmaya müsaittir. Çünkü “sakar” kelimesi “cahîm”in nazîridir, yani benzeridir; ama lafızda değil anlamda nazîridir.¹⁴⁰ Bütün bunlar vücûh kitaplarındaki vakıanın birer parçasıdır; ama nezâirin tanımı değildir.

9. Vecihler için delil getirilen bir âyetin benzeri olan diğer âyetleri sıralamak, vücûh ve nezâir ilmi hakkında yazılan eserlerin temel işlevlerinden biri değildir. Bundan dolayı benzer âyetleri yazarların kimisi çokça belirtmiş, kimisi kısmen belirtmiş; benzer âyetleri çokça getirenler bile kimi zaman hiçbir benzer âyet belirtmemiş, hatta önceki kitaplarda mevcut olan âyetleri bile bazan zikretmemiştir. Onlar, benzer âyetleri “Vücûhun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacak miktarda veya kelimeye verdikleri önem doğrultusunda” zikretmiştir.

10. Tanımı eleştirilen İbnü'l-Cevzî'nin kitabında da, ondan sonra telif edilen vücûh kitaplarında da “vücûha delil getirilen âyetlerin benzerlerini vermek” olgusu ortadan kalkmamıştır. İbnü'l-Cevzî ile İbn Teymiyye'nin vücûh ve nezâir tanımları sadece teorik bir ihtilâf olup pratikte hiçbir farklılığa/kırılmaya götürmemiştir. Çünkü İbnü'l-Cevzî'nin kendi kitabı dahil, önce ve sonra yazılan bütün vücûh kitaplarında kelimeler hep aynı şekilde ele alınıp incelenmiştir.

139 Yukarıda gördüğümüz gibi nezâiri “eş anlamlılar” olarak tanımlayanlar bile bu örnekleri vermemişlerdir.

140 Mukâtil'in ve Dâmegânî'nin birkaç örneği hasbelkader kabul görseydi, vücûh kitaplarının bir bölümü eş anlamlılardan bahsediyor olacaktı.

Vücûh ve nezâir kitaplarının ayrıntılı tahlili sonucunda bizim zihnimizde oluşan tanım şudur: Vücûh, kalıpları/şekilleri farklı olsa da, aynı kökten gelen benzer kelimelerin içerdiği farklı anlamlardır. Nezâirin ise özel bir anlamı yoktur; vücûha konu olan kelime ve âyetlerin başta lafızları olmak üzere her türlü benzerliğini ifade etmektedir.

“Vücûh” ve “Nezâir” Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme

Kur’an kelimelerinin “vücûh” a sahip olduğu ve bunların buldukları yerlerde farklı anlamlarda kullanıldığı Hz. Peygamber döneminden itibaren üzerine dikkat çekilen bir husustur. Bu durum Müslüman âlimlerin farklı anlamlara gelebilen Kur’an kelimeleri üzerinde ayrıca yoğunlaşmasını doğurmuştur. Hicrî ikinci asrın başlarında bu alanda ilk eserler yazılmaya başlandığı ifade edilmekteyse de günümüze ulaşan en eski eser Mukâtil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) *el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-azîm* adlı eseridir. Mukâtil’den sonra bu alanda çok ciddi eserler verilmesine rağmen “vücûh” ve “nezâir” ilminin bilinen ilk tanımı, bu ilmin yazıya geçirilişinden yaklaşık 450 yıl sonra İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) tarafından yapılmıştır. Bu tanıma itiraz niteliğindeki ikinci tanım da bundan yaklaşık 150 yıl sonra İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından ortaya konmuştur. İbn Teymiyye, İbnü’l-Cevzî’nin aksine bu iki kavramın birbirinden farklı şeyler olduğunu iddia etmiş ve tanımlarını buna göre yapmıştır. Zerkeşi (ö. 794/1392) *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân* adlı meşhur eserinde İbn Teymiyye’nin bu farklı vücûh ve nezâir tanımını tercih etmiş, bu sebeple de bu tanım meşhur olmuştur. Fakat Zerkeşi’nin özellikle nezâir kısmını kapalı bir şekilde aktarması günümüzde farklı yorumlamaları da beraberinde getirmiş, böylece nezâir konusundaki tanımlar dörde çıkmıştır. Biz bu makalede İbn Cevzî’den itibaren günümüze kadar yapılan tanımları, bu alanın altı temel eserini esas alarak değerlendirecek ve bu tanımlardan hangisinin vakıya uygun düştüğünü ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Vücûh, nezâir, çok anlamlılık, eş anlamlılık, Mukâtil, İbnü’l-Cevzî, Zerkeşi.

Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme

Mesut Kaya*

The *Tabaqât* of Exegetes between the Sciences of Hadith and History: An Historiographical Study

It is commonly accepted that the main factor in the development of the Islamic biographical literature (*tabaqât*) is the criticism of the prophetic sayings (*ahadith*). As the science of disparagement and exoneration (*'ilm al-jarh wa al-ta'dil*) developed, the biographies of transmitters, alongside the *ahadith*, started to be transmitted. Over the course of time, in addition to biographies of *muhaddithûn*, biographies of some prominent scholars dealing with different branches of science, such as jurists, reciters, theologians, poets, philologists, Sufis and philosophers were also written. Thus the *tabaqât* literature became an important part of Islamic historiography. The last ring of this literary chain was the *tabaqât* of exegetes (*mufasssîrûn*). It was Suyûtî who wrote the first *tabaqât* of exegetes, and Dâvûdî and Edirnevî followed him. In the modern period, this literary genre took on a new orientation with Zhahabî's and Cerrahoglu's studies on the history of exegesis according to Goldziher's method, which focuses on different sectarian tendencies in Islam. However, there have also been those who, basing their work on the chronological continuity of the exegesis, preserved the classical method, for example, Ömer Nasuhi Bilmen. In this paper, we first discuss the rise of the *tabaqât* literature in general. Next we examine the historical course of the *tabaqât* of exegetes in particular and explain the reasons why these came to the scene relatively late.

Key words: Hadith criticism, Islamic biographical literature, *tabaqât* of exegetes (*mufasssîrûn*), Suyûtî, Goldziher, Ömer Nasuhi Bilmen.

Tabakat literatürünün Müslümanlara özgü bir tarih yazım türü olduğu çoğu araştırmacı tarafından dile getirilmektedir. Bu tür, hadislerin tedvini ve İslâm tarih yazıcılığıyla eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Genel kabule göre hadis râvilerinin biyografilerini tespit amacıyla başlayan tabakat yazıcılığı, diğer ilim dallarına ait tabakat kitaplarının ortaya çıkışını beraberinde getirmiştir. Sonraki dönemlerde ise bu halkaya müfessir tabakatlari da eklenmiş,

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

başlangıçta alfabetik bir tarzda yazılmış olan müfessir tabakaları, ilerleyen zaman diliminde kronolojik bir yönetime kavuşmuştur.

Tabakat yazıcılığıyla ilgili genel değerlendirmelere geçmeden önce bu makalenin temel konusu ve amacı hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacağı üzere hadis, fıkıh, Arap dili gibi ilim dallarına müntesip âlimlerin biyografileri erken bir dönemde kaleme alınmaya başlanmıştır. Bunları, bir şehirde yaşayan râvi ve âlimlerin hayatlarının kaydedildiği şehir biyografileri ve bütün ulemâyı içeren genel biyografiler takip etmiştir. Diğer tabakat türleri göz önüne alındığında, müfessir tabakatlarının nispeten geç bir dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. Acaba böyle bir gecikmenin temelinde yatan sebep veya sebepler nelerdir? Gerek diğer ilim dallarına hasredilen tabakat kitaplarında gerekse genel biyografik eserlerde müfessirler nasıl ele alınmıştır? İlk müfessir tabakatlarının ortaya çıkışındaki etkenler nelerdir? Bu tabakat kitapları nasıl bir seyir takip etmiştir? Bu makale bu sorulara cevap vermeyi amaçlamaktadır.

1. Tabakat Literatürünü Doğuran Etkenler

Tabakat literatürü, İslâm histografyasının (tarih yazıcılığının) önemli bir kolunu teşkil eder.¹ Tabakat literatürünün Müslümanlara özgü bir ilim dalı olduğu, söz konusu literatür üzerine araştırmaları bulunan çoğu araştırmacı tarafından kabul edilen bir husustur.² Bununla birlikte söz konusu literatürün,

1 Kâtib Çelebi, “İlmü’t-tabakât” başlığı altında literatüre dair bilgi vermiş; fakat herhangi bir tarif yapmamıştır. Bk. *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – M. Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942), II, 1095. Siddik Hasan Han ise ilmin kapsamını ifade eden bir takdim cümlesine yer vermiştir. Bk. *Ebcedü’l-ulûm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), s. 437, 438. Tabakat literatürü için ayrıca bk. H.A.R. Gibb, “Tarih”, *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, XI, 789; İsmail Durmuş, “Tabakât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, 288; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İSAR Yayınları, 1998), s. 82.

2 Bk. Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. M. Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s. 34; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E. J. Brill, 1952), s. 83 (eserin Arapça tercümesi için bk. *İlmü’t-târih inde’l-müslimîn*, çev. Sâlih Ahmed el-Alî [Beyrut: er-Risâle, 1403/1983], s. 133, 134); M. Zubayr Sıddîqî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Kavakcı (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), s. 149, 150; H. A. R. Gibb, “Islamic Biographical Literature”, *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis – P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), s. 54; Tarif Khalidi, “Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment”, *Muslim World*, 63/1 (1973): 53; George Makdisi, “Tabakat-Biyografi: İslâm’ın Klasik Çağında Hukuk ve Ortodoksi”, *İslâm’ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, çev. H. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s. 355, 377. Ne var ki Ignaz Goldziher klasik oryantalist tavrın genel karakterine uygun olarak tabakat literatürünün ortaya çıkışını İran etkisine bağlama eğilimindedir. Bk. *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel – Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayınevi, 1993), s. 136.

İslâm tarihinde hangi etkenler neticesinde ortaya çıktığı konusunda tam bir fikir birliği yoktur.

Öncelikle tabakat kitaplarının, râvilerin hayatlarını, güvenilirliklerini ve hadislerin korunmasına yönelik titizliklerini belirlemek amacıyla kaleme alınmaya başlandığı ileri sürülmüştür. Nitekim XIX. yüzyıl gibi oryantalizmin erken bir döneminde İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*'ı üzerine bir araştırma yapan Otto Loth (ö. 1881), Makdisi'nin naklettiğine göre, bu türün ortaya çıkışındaki temel etkenin "hadis tenkidi" olduğu düşüncesindedir.³

Tabakatın ortaya çıkışıyla ilgili bir başka görüş Gibb tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre tabakat kitapları ile tarih çalışmalarının ortaya çıkışında bir eş zamanlılık söz konusudur. Bu kitapların yazılmasındaki temel amaç da siyasi olmayıp, İslâm toplumunu hakiki anlamda temsil yeteneğine sahip olan erkek ve kadın fertlerin örnek davranışlarını kaydedip gelecek kuşaklara ulaştırmaktan ibarettir. Bu amaçla öncelikle Hz. Peygamber'in ve ashabının hayatları, Bedir Gazvesi gibi savaşlar ve gerek Arap Yarımadası'nda gerekse yeni fethedilen bölgelerde İslâmî eğitimin ve toplumun liderliğini yapan tâbiinin hayatları kayıt altına alınmıştır.⁴ Gibb sadece tabakat literatürünün değil, genel anlamda İslâm tarih yazıcılığının kaynağını, Hz. Peygamber'in hayatı ve faaliyetlerinin araştırılması amacıyla "hadis" ve "megâzî"yi toplama düşüncesine bağlamıştır.⁵ Heffening ise tabakat kitaplarının, Loth'un iddia ettiği gibi, hadisleri tenkit etme ihtiyacından değil, Araplar'ın nesebe bağlı olarak hal tercümelerine verdikleri önemden kaynaklanmış olabileceği iddiasında bulunmuştur.⁶

Bilindiği üzere Müslümanların ilk ilmî faaliyetleri, Kur'an'ın cem ve tefsir edilmesinin yanı sıra, hadislerin derlenmesi ve bu iki kaynaktan şer'î hükümlerin çıkarılmasından oluşmaktadır. Bunlara eklenebilecek diğer faaliyetler ise Kur'an ve hadislerin anlam çerçevelerini tayin etmek amacıyla kadim Arap şiirinin toplanması gibi Arap dili çalışmaları ve siyer ve megâzî hakkındaki rivayetlerin bir araya getirilmesidir. Başta Hz. Peygamber'in hadisleri olmak üzere tefsir, fikhî görüşler, siyer, megâzî ve hatta Câhiliye şiirlerinin doğru bir şekilde nakli, İslâmî ilimlerin teşekkülünde önemli bir yer işgal etmiştir. Bu amaçla "isnad" sistemi geliştirilmiştir ki bunun amacı, haberi nakleden kimseyi güvenilirlik (adalet) ve nakilde hassasiyet (zabt) yönünden çeşitli kriterlere

3 Makdisi, "Tabakat-Biyografi", s. 356.

4 Gibb, "Islamic Biographical Literature", s. 54, 55; krş. İbrahim Hafsi, "Recherches sur le genre 'Tabaqât' dans la littérature arabe III", *Arabica*, 24/2 (1977): 181; Makdisi, "Tabakat-Biyografi", s. 357; Khalidi "Islamic Biographical Dictionaries", s. 54.

5 Gibb, "Tarih", s. 784-85.

6 W. Heffening, "Tabakat", *IA*, XI, 591.

tabi tutmak; böylelikle râvinin sika, rivayetlerin de sahih olup olmadığını ortaya koymaktır. Nitekim İbn Sîrîn (ö. 110/728) ve İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/741) gibi tâbiinin ileri gelenlerinden, isnad sisteminin erken bir dönemde ortaya çıktığını gösteren kayda değer rivayetler nakledilmiştir.⁷ Hatîb el-Bağdâdi (ö. 463/1071) de Abdullah b. Mübârek'ten (ö. 181/797) şu sözü rivayet etmiştir: "İsnad dindendir. İsnad olmamış olsaydı, dileyen dilediğini söylerdi."⁸ İlk megâzî kaynaklarını ve müelliflerini araştırma konusu yapan Horovitz, Urve b. Zübeyr'den (ö. 94/713) söz ederken onun döneminde isnad sisteminin çoktan yerleştiğini ifade etmektedir.⁹ Aynı araştırmasında Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının kaynakları sayılması gereken üç alandan söz etmektedir. Bunlar, her birinin ana unsurunu isnadlı rivayet sisteminin oluşturduğu hadis, siyer ve tefsirdir.¹⁰ Dolayısıyla isnad, İslâmî ilimlerin doğuşuyla bir eş zamanlılığa sahiptir ve bu ilimlerin merkezinde yer almaktadır.

Bilginin doğru bir yolla ilk kaynağına ulaştırılması olan isnad bu denli önemsendiğine göre, şahısların hayatlarını konu edinen tabakat literatürünün kökleri de isnad sistemindeki hassasiyette aranmalıdır. Öyle anlaşılmaktadır ki, hadislerin naklinde sened sorulması, şahısların hayatlarını araştırma ihtiyacını doğurmuş, bu araştırmalar da zamanla çeşitli mecmualarda kayıt altına alınmaya başlanmıştır. Bir başka ifadeyle, İslâm toplumunda fitnelerin zuhur edip hadis uydurmacılığının yaygınlaşması üzerine, hadisi nakleden râvilerin hayatları hadislerle birlikte toplanıp nakledilmiş ve tabakat kitapları ortaya çıkmıştır.¹¹ Nitekim Rosenthal, âlimlerin tabakalara ayrılması girişiminin, Hz. Peygamber'in ashabını taksim düşüncesinin tabii bir neticesi olduğunu, bu türün hicri II. asrın başlarında isnad ve hadis tenkidıyla bağlantılı olarak geliştiğini söylemiştir.¹²

Tabakat yazıcılığını, Hz. Peygamber'in ve ashabının İslâmî yaşayışlarını ilk safiyetiyle gelecek nesillere ulaştırma amacına bağlama fikri, hadis tenkidi fikriyle uygunluk arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin hayat hikâyelerini toplama teşebbüsleri, hadis nakleden râvilerin hayat hikâyelerini

7 Bk. Müslim, "Mukaddime", 1, 15; Tirmizî, *el-İlelü's-sağîr*, nşr. Ahmed M. Şâkir v.dğr. (Beirut: Dâru ihyâ'it-türâsî'l-Arabî, t.y.), s. 754; krş. Sıddîqi, *Hadis Edebiyatı*, s. 147, 148; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), s. 176-81; Raşit Küçük, "İsnad", *DİA*, XXIII, 154-59.

8 Hatîb el-Bağdâdi, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvi ve âdâbî's-sâmi'*, nşr. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-maârif, t.y.), II, 200, 213; Şerefü ashâbi'l-hadis, çev. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1991), s. 41.

9 Josef Horovitz, *İslami Tarihçiliğin Doğuşu*, çev. Ramazan Altınay – Ramazan Özmen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), s. 19.

10 Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, s. 19.

11 Sıddîqi, *Hadis Edebiyatı*, s. 147-49; Mehmet Efendioğlu, "Tabakât", *DİA*, XXXIX, 291.

12 Rosenthal, *İlmü't-târih*, s. 134.

toplama neticesini doğurmuştur. Nitekim Gibb, “Biyografi yazma düşüncesi, tarih yazma sanatında yeni bir gelişmeyi göstermekte ve bu türün bizzat kendisi hadis ilmiyle sıkı birliğini de izah etmektedir. Zira bu malzemelerin toplanişı, özellikle hadis tenkidi gayesine dayanmaktaydı”¹³ demektedir.

Heffening’in ileri sürdüğü tabakat literatürünün kaynağını soy şecerelerine bağlama düşüncesine gelince, Fuat Sezgin gerek Câhiliye Arapları’nın gerekse İslâm’ın ilk yıllarında Müslümanların nesep ilmine çok büyük değer verdiklerini söylemektedir. Onun verdiği bilgilere göre, İslâm’la birlikte tarih telakkisinde yeni bir yöneliş başlamış, ileri gelen pek çok sahâbî nesep âlimi olarak öne çıkmıştır. Megâzî ve fetihler hakkında kitap telif eden ilk dönem tâbiilerinin çoğu, nesep âlimleri olarak kabul edilmektedir. Nitekim Hz. Ömer, nesep ilminde ön plana çıkan Cübeyr b. Mut’im (ö. 59/678-79), Akil b. Ebû Tâlib (ö. 60/680) ve Mahreme b. Nevfel’i (ö. 54/674) Araplar’ın neseplerini tedvin etmekle görevlendirmiştir.¹⁴ Sezgin, nesep ilmine dair Emevîler döneminden bize isimleri ulaşan bazı kitaplar da zikretmektedir. Bunların en eskisi Câhiliye, İslâm ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerini yaşayan Ubeyd b. Şerîyye el-Cürhümî’nin *Ahbârü’l-Yemen ve eş’ârühâ ve ensâbühâ* adlı eseridir. Söz konusu eserde ve benzerlerinde görüldüğü üzere, tarih ilminin Araplar nezdinde en eski ifadesi olan ve kabileler hakkında bilgi veren “el-ahbâr” ve “el-ensâb”, genellikle birbiriyle irtibat halinde olmuştur. Ahbâr ve bunlarla bağlantılı şiirlerin derlendiği bu türe, Emevîler’in ilk dönemlerinde megâzî, hadis ve tefsir ilimlerinin tedvini kadar önem verilmiştir. Bu tür, zamanla hızlı bir gelişim göstermiştir.¹⁵ Sezgin daha sonra, başlangıçta ahbâr şeklinde olan biyografi yazımının erken bir döneme kadar gittiğini söylemektedir.¹⁶

Sezgin’in tespitlerinden, ahbâr, ensâb ve terâcim kitapları arasında bir bağlantının söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu tespitler ışığında gerek Rosenthal’in işaret ettiği sahâbeyi taksim düşüncesinde gerekse sonraki âlimlerin biyografilerini içeren tabakat literatürünün ortaya çıkışında bir dereceye kadar ensâb ve ahbâr türünün ilham kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte rivayetlerin sıhhatini belirlemek için senet tenkidine yönelik girişimler, ahbâr ve ensâb türünün hızlı bir şekilde gelişip biyografi-tabakat literatürünün nevi şahsına münhasır bir tarih yazım türü olarak ortaya çıkmasını beraberinde getirmiş olmalıdır.¹⁷ Bir başka ifadeyle,

13 Gibb, “Tarih”, s. 785.

14 Fuat Sezgin, *Târihu’t-türâsî’l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), I/2, s. 13, 14, 27-31.

15 Sezgin, *Târihu’t-türâsî*, I/2, s. 16, 17, 27, 28, 32, 33.

16 Sezgin, *Târihu’t-türâsî*, I/2, s. 19.

17 Bu konudaki en ilginç örneği İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) çağdaşı Halife b. Hayyât’ın (ö. 240/854-55) *Tabakâtı* teşkil eder. Halife, İbn Sa’d’ın sahâbileri İslâm’daki öncelik ve

biyografi-tabakat yazıcılığı ilhamını ahbâr-ensâb yazıcılığından almış olsa bile, hadis tenkitçiliği ekseninde özgün bir şekil ve muhtevaya kavuşmuştur. Nitekim söz konusu literatürü kapsamlı bir biçimde ele alan İbrahim Hafsi, konuyla ilgili şunları söylemektedir: “Tabakatın kökenini, sadece soy seçerelerine verilen önemle açıklamak mümkün görünmemektedir. Tabakat eserlerinin ortaya çıkışı, hadis tenkidi ihtiyacına dayanmıyor olsa bile, hadisle ilişkisi tartışılmaz görünmektedir.”¹⁸

Heffening’in söz konusu görüşündeki temel dayanak, görebildiğimiz kadarıyla, İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*’ından önce ya da en azından aynı dönemde, her ne kadar elimize ulaşmasa da, kârilere, şairlere ve mugannilere dair çeşitli eserlerin varlığıdır.¹⁹ Ancak onun “çeşitli eserlerin varlığı” ihtimalinden söz etmesi, iddiasını ispat için yeterli bir kanıt gibi görünmemektedir. Söz gelimi, Heffening’in İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ından önce var olduğunu iddia ettiği eserlerden biri, vefat yılını 200’e doğru (815-16) diye kaydedip İsmâil b. Ebû Muhammed b. Yahyâ el-Yezîdî’ye attettiği *Tabakâtü’ş-şuarâ*’dır.²⁰ Adı geçen müellifin böyle bir eseri bulunmakla birlikte, Heffening onun vefat yılını yanlış vermiş, iddiasını da bu yanlışlık üzerine kurgulamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bu eserin müellifinin vefat yılı, babası Ebû Muhammed b. Yahyâ’nın vefat yılıyla karıştırılmış,²¹ bu da eserin II. yüzyıla ait ilk tabakat eserlerinden kabul edilmesine yol açmıştır.²² Söz konusu eseri ilk kez İbnü’n-Nedîm

konularını esas alan tasnifinden farklı olarak kabilelerine ve neseplerine göre tasnif etmiştir. Bu bakımdan onun kitabı bir tabakat kitabı olmasının yanı sıra, bir neseplendirme kitabıdır da. Ancak onun da ele aldığı şahısların hadisteki yerlerini ve rivayet ettikleri hadisleri mutlaka zikrettiği görülür. Hatta ele aldığı kabileden hadisle iştilen kimse yoksa ona da işaret etmiştir. Bk. *Tabakâtü Halife b. Hayyât*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dârü’l-fikr, 1414/1993), neşreden giriş, s. 13, 14.

18 İbrahim Hafsi, “Recherches sur le genre ‘Tabaqât’ dans la littérature arabe I”, *Arabica*, 23/3 (1976): 229.

19 Heffening, “Tabakat”, s. 591.

20 Heffening, “Tabakat”, s. 591.

21 Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî’nin tam vefat tarihi 202’dir (817). Hayatı ve eserleri için bk. M. Suat Mertoğlu, “Yezîdî, Yahyâ b. Mübârek”, *DİA*, XLIII, 524-25.

22 Hafsi ise Brockelmann’a nispetle eseri İsmâil’in babası Ebû Muhammed’e nispet ederek bir başka yanlışlık yapmıştır. Bk. “Recherches sur le genre ‘Tabaqât’ III”, s. 152. Brockelmann atıfta bulunulan yerde Ebû Muhammed’e ait böyle bir eserden söz etmemektedir. Bk. *GAL Supplementband* (Leiden: E. J. Brill), 1937, I, 169. Makdisi de, Hafsi’ye atıfta eseri hatalı olarak Ebû Muhammed Yahyâ b. Mübârek’e atfetmiş ve bunu ikinci asır tabakatından saymıştır. Bk. Makdisi, “Tabakat-Biyografi”, s. 358, 379. Klasik tabakat kitapları Ebû Muhammed’in böyle bir eseri olduğundan söz etmez. Bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâdü’l-erîb ilâ ma’rifeti’l-edîb*, nşr. İhsan Abbas (Beirut: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 1993), VI, 2827; İbnü’l-Kiftî, *İnbâhür-ruvât alâ enbâhi’n-nühât*, nşr. M. Ebû’l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1982), IV, 31-33. Sezgin de şuarâ tabakatlarıyla ilgili verdiği âlimler arasında böyle bir isim ve kitaba yer vermez. Bk. *Târihu’t-türâs*, II/1, s. 148-62.

zikretmiş fakat o da eserin müellifi İsmâil b. Ebû Muhammed'in vefat yılıyla ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir.²³ Hatîb el-Bağdâdî ve Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) de aynı şekilde eserden söz etmişler, fakat müellifin ölüm yılını vermemişlerdir.²⁴ Zehebî (ö. 748/1348) onun ölüm tarihini 261-270 yılları arasına yerleştirmektedir.²⁵ Bu bilgiler ışığında İsmâil b. Ebû Muhammed'in *Tabakâtü'ş-şuarâ* adlı eserinin II. yüzyıla ait ilk tabakat eserlerinden kabul edilmesi problem teşkil etmekte, dolayısıyla ilk zikrettiği örnek, Heffening'in iddiasındaki zaafî ortaya çıkarmaktadır.

2. Tabakat Literatürünün İlk Örnekleri

Yukarıda da dile getirildiği gibi, Sezgin, tarih yazıcılığıyla terâcim-tabakat arasında bir ilişki görmekte, çok erken bir dönemde bu türün gelişiminde iki ismin etkili olduğunu ifade etmektedir. Bunlar Ebû Mihnef el-Ezdî (ö. 157/773, 74)²⁶ ile İsa b. Ömer es-Sekafî'dir (ö. 149/766).²⁷ Bunlardan geriye otuz iki ile yetmiş arasında risâle kalmıştır.²⁸ Ancak tahmin edileceği gibi bu eserler, tam bir tabakat kitabı niteliğinde olmayıp, Ebû Mihnef'in *Kitâbü Makteli Alî* adlı eseri gibi bir şahsı veya olayı ele alan risâlelerdir.²⁹

Sıddîkî, ricâl hakkındaki eserlerin ne zaman yazılmaya başlandığını tayin etmenin zor olduğunu dile getirmekle birlikte, bu alanın en eski kitapları olabilecek birkaç esere işaret etmektedir. Bunlar, İbnü'n-Nedîm'in *et-Târih* diye isimlendirdiği, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Leys b. Sa'd'a (ö. 175/791) ait kitaplardır. O, bu görüşünü Horovitz'in tabakat türündeki en eski eserin hicrî II. asrın ortasına doğru yazıldığı görüşüyle de desteklemektedir.³⁰

Tabakât adıyla kaleme alınan ilk eserin, İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *Tabakâtü ehli'l-ilm ve'l-cehl* adıyla Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) nispet ettiği kitap

23 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. G. Flügel (Beyrut: Mektebetü hayât, t.y.), s. 73.

24 Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1417/1997), VI, 281; Yâkût, *İrşâdü'l-erîb*, II, 737.

25 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1424/2003), VI, 300; krş. Safedî, *el-Vâfi bil-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût (Beyrut: Dâru ihyâ't-türâs, 2000), IX, 143.

26 Bk. Selman Başaran, "Ebû Mihnef", *DİA*, X, 188-89. Ne İbn Kuteybe ne de İbnü'n-Nedîm onun vefat tarihini kaydetmemiştir. İbn Kuteybe, Ebû Mihnef'in dedesi Mihnef b. Süleym'in sahâbî olduğunu ve Hz. Peygamber'den hadis rivayet ettiğini söylerken, İbnü'n-Nedîm, onun Hz. Alî'nin arkadaşlarından biri olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Kuteybe *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme, 1992), s. 537; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 122.

27 Hayatı ve eserleri için bk. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 540; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 64.

28 Sezgin, *Târihu't-türâs*, I/2, s. 19.

29 Ebû Mihnef'in risâleleri için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 122.

30 Sıddîqî, *Hadis Edebiyatı*, s. 148.

olduğu söylenmektedir.³¹ Fakat bu kitabın muhtevası hakkında herhangi bir mâlûmat yoktur. Bu durumda “tabakat” adıyla bilinen eski kaynak, Muâfâ b. İmrân el-Mevsilî’ye (ö. 185 veya 186/800) nispet edilen *Tabakâtü’l-muhaddisîn* olmaktadır. Bu kitabın ve yine Muâfâ’ya nispet edilen *Târîhu’l-Mevsil’in*, Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed el-Ezdî’nin (ö. 334/946) *Tabakâtü’l-Târîhu ehli’l-Mevsil* adlı eserinin kaynakları arasında yer aldığı ifade edilmektedir.³² Bu da bilinen ilk tabakat kitabının bir muhaddis tarafından kaleme alındığını ve bundaki amacın da râvi tenkidi olduğu düşüncesini pekiştirmektedir.

III. yüzyıla ait eserlerin başında Heysem b. Adî’nin (ö. 207/822) *Tabakâtü’l-fukahâ’ ve’l-muhaddisîn* ve *Tabakâtü men ravâ ani’n-nebî min ashâbih* adlı eserleri gelmektedir.³³ Ebû Ubeyd’ın (ö. 210/825) şairlere dair kaleme aldığı *Tabakâtü’l-fürsân*’ı, Muhammed b. Hâlid’in (ö. 220/835) *Tabakâtü’l-fukahâ’sı*, Halife b. Hayyât’ın (ö. 240/854, 855) *Tabakâtü’l-kurrâ’sı*,³⁴ İbn Sellâm el-Cumahî’nin (ö. 231/846) *Tabakâtü fuhûliş-suarâ’sı* ve geniş bir kapsamı bulunan İbn Sa’d’ın *et-Tabakâtü’l-kübrâ’sı* bu yüzyılın ilk yarısında yazılan eserlerdir. Fakih, şair, kâri, sûfi ve tabip/filozof tabakatlarının yazımının ise muhaddislerin söz konusu teşebbüslerinin etkisiyle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.³⁵

31 İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 209; Sezgin, *Târîhu’t-türâs*, I/4, s. 18.

32 Bk. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, s. 133, 405; İlmü’t-târîh, s. 210, 211, 651; Sezgin, *Târîhu’t-türâs*, I/2, s. 215-17; Hafsi, “Recherches sur le genre ‘Tabaqât’ I”, s. 114. Konuyla ilgili bazı değerlendirmeler için bk. C. F. Robinson, “Al-Muâfâ b. İmrân and the Beginnings of the Tabaqât Literature”, *Journal of the American Oriental Society*, 116/1 (1996): 114-20.

33 İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 129; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1105. Horovitz, Vâkidî’ye (ö. 207/822) ayırdığı bölümde, Vâkidî’nin de bir tabakat kitabı kaleme aldığını, ancak bu sahada kitap telif eden ilk kişinin Heysem b. Adî olduğunu ifade etmektedir. Bk. *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu*, s. 101; krş. Siddiqi, *Hadis Edebiyatı*, s. 148. Vâkidî’nin tabakatı için bk. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 128.

34 İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 283. Halife b. Hayyât’ın biraz önce sözünü ettiğimiz *Tabakâ’*ını tahkik eden Süheyl Zekkâr, İbnü’n-Nedîm’in Halife’ye nispet ettiği *Tabakâtü’l-kurrâ’nın*, kendisinin tahkik ettiği kitap olduğu düşüncesindedir. Bk. neşredenin girişi, s. 8. Bu durumda yazılan ilk eser, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-İsfahânî’nin (ö. 381/991) *Tabakâtü’l-kurrâ’sı* olmaktadır. Bk. Abdülhamit Birışık, “Ma’rifetü’l-Kurrâ’l-Kibâr”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (1997): 214.

35 Ahmed M. Şâkir, ulemânın hadis ilmine ve râvilerin biyografilerine çok ehemmiyet verdiklerini, bunun esas ve kaidelerini tespit ettiklerini; lügat, edebiyat ve tarih ilimleriyle uğraşan kimselerin bu konuda onları taklit ederek isnad sistemini kullandıklarını söyler. Bk. *el-Bâisü’l-hâsis ilâ ma’rifeti ulûmi’l-hadis* (Riyad: Mektebetü’l-maârif, 1995), s. 10. Ahmed Emin de dilcilerin, şiir nakledeken muhaddislerin yöntemlerine benzer yöntemler kullandıklarını, hadislerde olduğu gibi senet sorduklarını, şiir rivayetlerini sahih, hasen, zayıf gibi kategorilere ayırdıklarını ifade eder. Bk. *Duha’l-İslâm* (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-âmme, 1998), II, 258; ayrıca bk. Pedersen, *Kitabın Tarihi*, s. 337; R. Stephen Humphreys, *İslâm Tarih Metodolojisi*, çev. Murtaza Bedir – Fuat Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 235. Dolayısıyla suarâ tabakatlarının oluşumunda

Nitekim Rosenthal, İbn Sa'd'ın eseri gibi erken tarihli tabakatlarda, kimi sahâbilerin Kûfe ve Basra gibi şehirlerle bağlantıları sebebiyle bu şehirler hakkında müstakil başlıklar açıldığını, bunun da şehir tabakatlarını ortaya çıkardığını söylemektedir. Ona göre daha sonra bu yöntemi İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1270) almış, tabip ve filozofların biyografilerini yazdığı *Tabakâtü'l-etibbâ'* adlı eserini taksimde kullanmıştır.³⁶

3. Müfessir Tabakat Kitaplarının Gecikme Sebepleri

Tabakat türü eserler genel anlamda iki çerçevede ele alınabilir: Bunlardan birincisi muhaddisleri, kurrâ ve şuarâyı dahil edebileceğimiz tabakat çerçevesidir ki, burada nakil ve ricâl tenkidi ön plandadır. İkincisi ise İslâmî ilimler içinde re'y ve içtihadın öne çıktığı fıkıh ve kelâmıla uğraşan fakih ve mütekelimlerle fırka mensuplarını ele alan tabakat çerçevesidir. Buna dil ve nahiv âlimlerini ele alan eserler de dahil edilebilir.

Birinci çerçeveyi şu şekilde izah etmek mümkündür: Hadislerin tedvin ve tasnifinin kısmen geç bir dönemde başlamış olması, isnad sistemi ve ricâl bilgisini, bu bilgiler de tabakat eserlerini zorunlu kılmıştır. Tefsir faaliyetleri de başlangıç itibarıyla Hz. Peygamber'den, sahâbe ve tâbiinden gelen görüşlerin naklinden oluştuğu için, kendilerinden tefsire dair görüş nakledilen râviler de muhaddis tabakatları ya da genel tabakat eserleri içinde yer almışlardır. Kurrâ tabakatlarının erken bir dönemde ortaya çıkması ise mütevâtir kıraatlerin tespit edilmesi ve kıraat vecihlerini nakleden râvilerin sika olup olmadıklarını tayin amacına yöneliktir. Bu da rivayet ilimlerinde olduğu gibi, acil bir ihtiyacın ürünüdür.³⁷ Üstelik kıraatle uğraşan âlimlerin daha çok bu alanda temayüz etmiş isimler olması da onların müstakil tabakatlara konu edilmesini gerektirmiştir.³⁸ Kur'an ve hadislerin anlam çerçevesinin korunması amacıyla bir âlet konumunda bulunan Arap şiirinin korunması da benzer bir zorunluluğu gerekli kılmış, bu sebeple şuarâ tabakatları kaleme alınmıştır.

İkinci çerçeveye gelince, İslâmî ilimler içinde fıkıh ve kelâmın baskın bir yeri vardır. Bu sebeple, mezheplerin oluşumuyla birlikte mezhep imamlarının ve onları izleyen âlimlerin hayatlarını konu edinen tabakat kitapları kaleme alınmıştır. Esasen bu alandaki eserler, başlangıçta mezhep imamının

da benzer bir etki olmalıdır. Ne var ki Sezgin, şuarâ tabakatlarının aslının kabile divanlarına, *eyyâm*, *ahbâr*, *ensâb* ve *mesâlib* kitaplarına dayandığını düşünmektedir. Bk. *Târihu't-türâs*, II/1, s. 148.

36 Rosenthal, *İlmü't-târih*, s. 134, 135.

37 Bk. Makdisi, "Tabakat-Biyografi", s. 359-60.

38 Bk. Abdülhamit Birışık, "Tabakât", *DİA*, XXXIX, 290.

menâkıbını nakletme anlayışına dayansa da,³⁹ zamanla mezhep mensubu âlimlere ait biyografilerin ele alındığı eserlere dönüşmüştür.⁴⁰ Nitekim Heysem b. Adı'nın *Tabakâtü'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn* adlı eserinden sonra, Ebû Bekir el-Hallâl'in (ö. 311/923) *Tabakâtü ashâbi İbn Hanbel* adındaki eserinde, ehl-i hadîs çizgisindeki fıkıh ve hadis âlimlerini ele aldığı görülmektedir. Benzer bir çalışma İbn Ebû Düleym el-Endelüsî (ö. 351/962) tarafından İmam Mâlik ve ondan rivayette bulunanlar hakkında yazılmıştır. Bunları Ebû't-Tayyib et-Taberî'nin (ö. 450/1058) *Ravzatü'l-müntehâ fi mevlidil-İmâmîş-Şâfiî* adlı eseri takip etmiştir. *Muhtasar fi mevlidiş-Şâfiî*⁴¹ adıyla da bilinen bu eserin sonunda, Şâfiî fakihlerine ait biyografilere de yer verilmiştir.⁴² Geç bir dönemde İbn Ebû'l-Vefâ (ö. 775/1373) *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'yi telif etmiştir.⁴³ Bunların yanı sıra Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *Tabakâtü'l-fukahâ'sı* gibi mezhep farkı gözetmeksizin bütün fakihlerin ele alındığı eserler de yazılmıştır.⁴⁴

Fakihlerin yanında kelâmcılara ait tabakatlar da yazılmıştır. Bu sahada ilk eseri kaleme alan kişi, Eş'arî imamlarından İbn Fûrek'tir (ö. 406/1015). Günümüze ulaşmayan bu eserin Eş'arî kelâmcılar yanında diğer mezheplere mensup kelâmcıları da ele aldığı anlaşılmaktadır. Mu'tezile mensuplarına dair tabakatı ilk kez Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/912) kaleme aldığı sanılmakla birlikte, daha çok *Tabakâtü'l-Mu'tezile*⁴⁵ yazarı Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) öne çıkmaktadır. Bu eserlerin yanı sıra Şîa gibi fırkalara, lügat ve nahiv âlimlerine tahsis edilmiş eserler de vardır.

Burada özellikle fıkıh ve kelâm mezheplerinin bir ayrışmayı beraberinde getirdiği ve ikinci tür tabakatların bu doğrultuda kaleme alındığı

39 Bu türe örnek olarak, Salih b. Ahmed b. Hanbel'in *Siretü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel* adlı eseri (nşr. Fuâd Abdülmün'im, y.y.: Dârü'd-da've, 1404) zikredilebilir.

40 Bk. Eyyüp Said Kaya, "Tabakât", *DİA*, XXXIX, 292, 293.

41 Ebû't-Tayyib'e ait bu eseri Makdisi, *Kitâb fi Tabakâtiş-Şâfiyye* adıyla zikretmiştir. Bk. Makdisi, "Tabakat - Biyografi", s. 362, dn. 27, s. 380, dn. 30; krş. İbrahim Hafsi, "Recherches sur le genre 'Tabaqât' dans la littérature arabe II", *Arabica*, 24/1 (1977): 17.

42 Bilal Aybakan, "Taberî, Ebû't-Tayyib", *DİA*, XXXL, 314.

43 Esasen bundan önce Hanefî imamlarının ele alındığı biyografik eserler mevcuttur. Hafsi tarafından işaret edilen Mahmud b. Süleyman el-Kûfî'nin (ö. 300/912) *Tabakâtü'l-Kûfiyye fi sâdatil-Hanefiyye* adlı eseri bunun bir örneğidir. Bk. "Recherches sur le genre 'Tabaqât II'", s. 11, 12. Diğer bir eser ise Ebû Abdullah es-Saymerî el-Hanefî'ye (ö. 436) ait olan *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Âlemül-kütüb, 1405/1985) adlı çalışmadır ki müellif burada tafsilatlı bir şekilde Ebû Hanîfe'nin hayatı, fıkıhçılığı ve talebelerini; bunların yanı sıra Ebû Yûsuf, Züfer ve Muhammed b. Hasen'in talebelerini ele almıştır.

44 Bk. Makdisi, "Tabakat-Biyografi", s. 367-70, 380, 381.

45 Nşr. Fuâd Seyyid (Tunus: Dârü't-Tünisiyye, 1393/1974); Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbar", *DİA*, XXIV, 103.

görülmektedir.⁴⁶ Fakih ve kelâmcıların yanı sıra ehl-i hadîs de –zaman zaman aynı kişi hem muhaddis hem de fakih kategorisine girse de– çoğu zaman kendine has bir çizgi takip etmiştir. Nitekim İbnü'n-Nedîm fıkıh mezheplerinden farklı olarak “Fukahâü ashâbi'l-hadîs ve'l-muhaddisün” adında bir başlık açmış, meselâ Ahmed b. Hanbel'i bu kategoride ele almıştır.⁴⁷ Dolayısıyla hadisi mezhebin merkezine almak da, ahkâm bakımından söz gelimi ehl-i re'y olarak görülen Hanefiler'den, yine selef akidesini benimsemek bakımından da Mu'tezile, Eş'ariyye gibi itikadî mezheplerden bir farklılığa yol açmıştır. Nitekim İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277) ve Zehebî (ö. 748/1347) gibi Şâfiî mezhebine mensup hadis âlimleri itikadî konularda sefelin görüşünü benimsemiş ve kelâmcılara çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir.⁴⁸

Bu alanlardaki gelişmelere paralel olarak tefsirde rivayetin yanı sıra dirayete dayalı yorum yöntemi gelişse de, tefsir böyle bir ayrışmaya yol açmamıştır. Bir başka ifadeyle tefsir, hadis, fıkıh ve kelâmda olduğunun aksine, bir mezhepleşmeyi beraberinde getirmemiştir. Kur'an'ı tefsir edenler muhaddis, fakih, mütekellim, mutasavvıf, dilci gibi kimliklere göre tanımlanmış ve bu kategorilere yerleştirilmişlerdir. Ancak görünen o ki, en çok da fakih ve mütekellim kimlikleriyle tanınmışlardır. Bu, esas itibarıyla bir ilmin ilim olarak tanımlanması ve fıkıh ve kelâmın İslâm toplumundaki konumu ve baskın karakteriyle alâkalıdır.⁴⁹ Zira fıkıh ve kelâm İslâm toplumunun amelî, hukukî, itikadî ve fikrî/felsefî ihtiyaçlarına cevap veren, ayrıca âlim sıfatını üzerinde taşıyan bir kimsenin zorunlu olarak ilgilendiği alanlardır.⁵⁰

Özetle müfessir tabakatlarının muhtemel gecikme sebepleri arasında, öncelikle erken dönem müfessirlerinin muhaddis tabakaları ya da genel tabakat kitapları içinde yer almaları; ikinci olarak da tefsirin gelişim döneminde müfessirlerin fikhî ve itikadî mezheplerine göre farklı tabakat kitaplarında ele alınmaları gösterilebilir.

46 Humpreys, *İslâm Tarih Metodolojisi*, s. 235.

47 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 277, 281.

48 Bk. Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî (Cize: Hecl li't-tibâa ve'n-neşr, 1413), I, 857; VIII, 395; IX, 103.

49 Nitekim Fârâbî, ilimleri tasnif ettiği eserinde, İslamî ilimler içinden fıkıh ve kelâmı ilimler tasnifine dahil etmiştir. Bk. *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan, 2011), s. 106, 107.

50 Bu iki ilmin İslâm toplumundaki fonksiyonu için bk. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çevirenin önsözü, s. 37, 38; krş. Mehmet Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, 6/4 (2003): 87, 88, 92, 93; “Klasik Tefsir Neydi?”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/1 (2007): 12-14.

4. Muhtelif Tabakat Kitaplarında Müfessirler

İsimleri tefsirle ön plana çıkmış belli başlı âlimlerin hangi tabakat kitaplarında yer aldığını görmek konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu bize yukarıda sözünü ettiğimiz, tefsirin diğer disiplinler gibi bir ayrışmaya sebep olmadığı ve müfessirlerin daha çok farklı kimliklerle öne çıktıklarına ilişkin tezimizi vuzuha kavuşturma imkânı sağlayacaktır. Ele alınan müfessirin biyografisi, mümkün merteye yaşadığı çağa en yakın tabakat müellifine müracaat edilerek ortaya konacaktır.

Kitapları ister elimize ulaşınsın ister ulaşmasın, İslâm'ın erken döneminde tefsirle ilgilenen tâbiîn ve tebeu't-tâbiünden pek çok müfessir vardır. Bunların başında İbn Abbas'ın (ö. 67/687) talebeleri Mücâhid (ö. 103/721) ve İkrime'nin (ö. 107/726) yanı sıra, Hasan-ı Basrî (ö. 110/729), Süddî (ö. 127/745), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi müfessirler gelmektedir.⁵¹ Söz konusu müfessirler, içinde buldukları dönemin doğası gereği ya bilginin kaynağı olmuş ya da kendilerinden önceki kuşaklardan bilgi nakletmişlerdir. Bu sebeple onların biyografilerini, yukarıda da değindiğimiz gibi, muhaddis tabakatlari ve genel tabakat kitaplarının hemen hepsinde bulmak mümkündür.⁵²

Bu durumda tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerde otorite olan Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) biyografisi ve onun hangi tabakatlarda yer aldığına işaretlerle başlamanın isabetli olacağı kanaatindeyiz. Görebildiğimiz kadarıyla Taberî'nin biyografisi, ilk kez Ebû Saîd İbn Yûnus es-Sadeî (ö. 347/958) tarafından kayda geçirilmiştir. Ancak ilginçtir ki, burada onun bir fakih olduğundan söz edilmiş, tefsirciliği hakkında herhangi bir şey söylenmemiştir.⁵³ Sadeî'den sonra Taberî'nin biyografisine İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde rastlanmaktadır. Taberî'yi ve mezhebine tabi olan âlimleri diğer mezhep imamlarının peşi sıra kaydeden İbnü'n-Nedîm, onun, Kur'an ilmi, nahiv, şiir, lügat, fıkıh gibi bütün ilimlerde mâhir olduğunu söylemiş, tabakat literatürünün ruhuna uygun olarak onun hadis dinlediği hocalarını ve kendisinden hadis nakleden talebelerini özellikle belirtmiştir.⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından da onun çok yönlü ilmî birikimine dikkat çekilmiş, Kur'an hâfızı, kıraat ve meânide otorite, ahkâmü'l-Kur'an'da fakih,

51 Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, nşr. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 1422), I, 75 vd.; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: OTTO Yayınları, 2012), s. 34, 57, dn. 44.

52 Bk. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübra*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), II, 385, 386; V, 466, 467; VII, 156-77, 373; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, t.y.), I, 361; II, 289, 290; VII, 49, 411-12; VIII, 14.

53 Ebû Saîd İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus*, nşr. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1421/2000), II, 195, 196.

54 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 287.

hadis ve senetleri konularında âlim olduğu belirtilmiştir.⁵⁵ Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *Tabakâtü'l-fukahâ*'sında oldukça özet bir bilgi verilmiş, tarih ve pek çok eserin müellifi olduğu söylenmiştir.⁵⁶ Görüldüğü üzere Taberî'nin İslâmî ilimlerin neredeyse hepsinde yetki sahibi olduğu belirtilmiş, bu sebeple daha sonra kaleme alınacak hemen bütün tabakat kitaplarında biyografisine yer verilmiştir.⁵⁷

İkinci örneğimiz, Hanefî âlimlerinden *Tefsîru Ebi'l-Leys* adlı tefsirin sahibi Ebü'l-Leys es-Semerkindî'dir (ö. 373/983). Hatîb el-Bağdâdî, onun isminden "el-Buhârî" nispesiyle söz etmiş, Bağdat'a geldiğini,⁵⁸ Ebû Hanîfe hakkında gelen bir hikâyenin rivayet zincirinde adının geçtiğini söylemiş,⁵⁹ ancak ilmi ve eserleri hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Daha sonra Zehebî, *Tenbîhü'l-gâfilîn* ile *el-Fetâvâ* adlı eserlerinden ve bazı mevzu hadislerin ona nispet edildiğinden söz etmiş, fakat tefsirine değinmemiştir.⁶⁰ Onun biyografisine en ayrıntılı şekilde Hanefî tabakatı *el-Cevâhirü'l-mudîyye*'de yer verilmiş, bir tefsiri olduğundan da orada söz edilmiştir.⁶¹

Tefsir tarihinin önemli isimlerinden biri de, Ebû İshak es-Sa'lebî'dir (ö. 427/1035). Onun ismine, öncelikle hocalarından birinin biyografisi bağlamında, *Târîhu Beyhak*'ta rastlamaktayız. Burada dikkat çeken husus, onun "el-Müfessir" lakabıyla anılmasıdır.⁶² Biyografisi ise *İrşâdü'l-erib*'de görülmektedir ki, Yâkût onu şöyle tanıtmıştır: "Müfessirdir, insanların elinde Sa'lebî Tefsiri diye dolaşan meşhur kitabın sahibidir." Yâkût, onun müfessir lakabını burada birkaç kez tekrarlamış, meânî, işârât (işâri tefsir), hakikat erbabının (sûfilerin) sözleri, îrap ve kıraat vecihleri gibi benzersiz güzellikler ihtiva eden *Tefsir*'i, *Arâis* ve *Kısas* gibi pek çok telifi olduğunu söylemiş, rivayetleri yönünden

55 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 548.

56 Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'r-râidî'l-Arabî, 1970), I, 93.

57 Bk. Yâkût, *İrşâdü'l-erib*, VI, 2441-69. Taberî'nin biyografisini içeren bu bölümün çevirisi için ayrıca bk. Yâkût el-Hamevî, "Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib [et-Taberî]", çev. Fethi Ahmet Polat, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2010): 261-91; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâiş-Şâfiyye*, nşr. Muhyiddin Ali Necîb (Beyrut: Dârü'l-beşâir, 1413/1992), I, 106 vd.; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhür-ruvât*, III, 89; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), I, 78; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), IV, 191.

58 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 411.

59 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 487.

60 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*' (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006), XII, 333; krş. *Târîhu'l-İslâm*, VIII, 420.

61 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, t.y.), II, 196. Semerkandî hakkında son dönem tabakalarında yer alan bilgiler için bk. İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXI, 473-75.

62 Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîh* (Dımaşk: Dâru ikra, 1425), s. 302.

sika olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemiştir.⁶³ Nevevî *Tehzîb*'inde ondan sürekli olarak "Müfessir", Zehebî de "Şeyhu'l-müfessir" diye söz etmişlerdir.⁶⁴ Söz konusu tabakat eserlerinin yanı sıra ismi, Sübkî'nin Şâfiî tabakatında geçmektedir. Burada da "Tefsir sahibi, Kur'an ilminde zamanının biricik âlimiydi" şeklinde takdim edilmektedir.⁶⁵ Bir kıraat hocası olması sebebiyle Sa'lebî aynı zamanda kurra tabakatlarında da zikredilmiştir.⁶⁶ Görüldüğü üzere Sa'lebî, "Müfessir" lakabıyla şöhret bulmuş olmasına rağmen, Şâfiî kimliği göz ardı edilmemiş bir müfessirdir.

Hicrî V. yüzyıl âlimlerinden tefsir telif eden bir diğer isim, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). İsmi daha çok tasavvufa dair kaleme aldığı *er-Risâle* adlı eseriyle bilirse de Kuşeyrî, muasırı olan birçok kişinin kendisinden hadis ve rivayet hakkını elinde bulundurduğu kitapları okuduğu bir muhaddis, bir Şâfiî fakihî, bir Eş'arî kelâmcısıdır. Hakkındaki bu bilgileri ondan pek çok âlim gibi hadis dinleyen Hatîb el-Bağdâdî'den öğrenmekteyiz.⁶⁷ Yâkût, onun Ebû Ali ed-Dekkâk'a (ö. 405/1014) intisap ettiğini, silsilede bulunan sûfleri zikrederek bu yolun tâbiinden Dâvûd et-Tâî'ye uzandığını, fikhî Ebû Bekir Muhammed b. Bekir et-Tûsî'den (ö. 420/1029), kelâmî İbn Fûrek'ten (ö. 406/1015) aldığını ifade etmektedir. Eserleri arasında, *Letâifü'l-işârât* adlı tefsirini kaydetmektedir.⁶⁸ Erken tarihli bir isimler ve künyeler kitabında onun Eş'arî mütekellimlerinden biri olduğu belirtilmiştir.⁶⁹ Kuşeyrî'nin biyografisi Nîşâbur tarihinde de yer almış, burada onun fakih, mütekellim, usûlcü, müfessir, nahiv âlimi, edip ve şair olduğu söylenmiş; "Şeyhu'l-meşâyih" ve "Üstâzü'l-cemâa" gibi sıfatlarla anılmıştır.⁷⁰ Sahip olduğu bu geniş ilmî yelpaze sayesinde, ulemânın övgüsüne mazhar olmuştur. İbn Hallikân (ö. 681/1282), tefsirinin en güzel tefsirlerden biri olduğunu, şeyhi Ebû Ali'nin vefatından sonra Sülemî'ye (ö. 412/1021) intisap ettiğini söylemektedir.⁷¹ Sübkî'nin, Şâfiî olmasının yanı sıra, "Eş'arî mezhebi üzerine mâhir bir kelâmcı" diye nitelediği Kuşeyrî'ye oldukça önem atfettiği anlaşılmaktadır.⁷²

63 Yâkût, *İrşâdü'l-erîb*, II, 507; krş. İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, I, 154; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 79, 80.

64 Nevevî, *Tehzîb*, I, 177; II, 315; IV, 12, 40; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIII, 145.

65 Sübkî, *Tabakât*, IV, 58.

66 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), I, 100.

67 Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XII, 366; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 193.

68 Yâkût, *İrşâdü'l-erîb*, IV, 1571.

69 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990), I, 439.

70 İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfinî, *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk*, nşr. Hâlid Haydar (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1414/1993), I, 365.

71 İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 206; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, II, 217; *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIII, 396.

72 Sübkî, *Tabakât*, V, 157.

Tefsir tarihinde önemli bir yeri olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) biyografisi ise öncelikle çağdaşı Ebû Tâhir el-İsfahânî (ö. 576/1180) tarafından kaleme alınmıştır. Ebû Tâhir, Zemahşerî'yi, "Çeşitli ilim ve sanatlarda özellikle de nahiv ve lügatte zamanının eşsiz âlimlerinden biriydi" şeklinde takdim etmektedir. Müellif onun pek çok eseri olduğunu söylemekte fakat tefsiri de dahil bu eserlerin isimlerini zikretmemektedir.⁷³ VI. yüzyıl âlimlerinden Kemâleddin el-Enbârî (ö. 577/1181), Arap dilcilerine tahsis ettiği eserinde, onun "iyi bir nahiv âlimi" olduğunu, güzel eserler telif ettiğini, *el-Keşşâf* adında tefsiri olduğunu kaydetmektedir. Fakat tefsirinin niteliğiyle ilgili herhangi bir mâlûmat vermemektedir.⁷⁴ Zemahşerî'yle ilgili daha kapsamlı bilgiler, *İrşâdü'l-erib'de* Yâkût tarafından verilmektedir: "Tefsir, nahiv, lügat ve edebiyatta öncüydü. Geniş bir ilme, faziletli bir şahsiyete sahipti. Pek çok ilimde yetki sahibiydi. Mu'tezilî'ydi ve bunu açıkça dile getirirdi."⁷⁵ Zemahşerî, bu eserlerin yanı sıra, amelde Hanefî mezhebine mensup olduğu için, Hanefî tabakatlarında,⁷⁶ dil ve nahiv âlimi olduğu için de nahiv ve dil âlimlerinin ele alındığı tabakatlarda zikredilmiştir.⁷⁷

Aynı dönemin bir başka müfessiri İbn Atıyye el-Endelüsî'dir (ö. 541/1147). Onun ismine öncelikle Endülüslü âlimler üzerine yazılmış bir ricâl kitabında rastlamaktayız. İbn Atıyye burada, "fakih, hâfız ve meşhur muhaddis, edebiyatçı, nahiv âlimi ve belîğ bir şair, hacimli tefsir yazmış bir müellif" olarak takdim edilmektedir.⁷⁸ Daha sonra onun biyografisi, Ebû Ali es-Sadeî'nin (ö. 514/1120) talebeleri bağlamında zikredilmektedir. Bu eserde de fıkıh, hadis, tefsir, edebiyat gibi ilimlerde yetki sahibi olduğu vurgulanmaktadır.⁷⁹ İbn Atıyye, Sa'lebî'den sonra "el-Müfessir" olarak anılan diğer bir âlimdir.⁸⁰ Kendisi bir Mâlikî fakihî ve kadı olduğu için tabakat literatürünün gelişimine uygun olarak ismi Endülüslü kadıları⁸¹ ve Mâlikî mezhebine mensup

73 Ebû Tâhir el-İsfahânî, *el-Vecîz fî zikri'l-mecâz ve'l-mucîz*, nşr. M. Hayr (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1991), s. 135.

74 Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî (Zerkâ/Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1405/1985), s. 290.

75 Yâkût, *İrşâdü'l-erib*, VI, 2688;

76 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 160, 161.

77 Firûzâbâdî, *el-Bülga fî terâcimi eimmeti'n-nahv ve'l-luga*, nşr. Muhammed el-Mısri (Dimaşk: Dâru Sa'düddîn, 1421/2000), s. 190-92.

78 Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis* (Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1967), s. 389.

79 İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi Ebî Ali es-Sadeî* (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2000), s. 263.

80 Bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998), IV, 45, 61; *A'lâmü'n-nübelâ'*, XX, 133; Safedî, *el-Vâfi*, XVIII, 40.

81 Nübâhî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs* (Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, 1403/1983), s. 109.

âlimleri anlatan eserlerde zikredilmiştir.⁸² Meselâ Burhâneddin İbn Ferhûn (ö. 799/1397), onun tefsirde âlim olduğunu, *el-Vecîz fî't-tefsîr* adında güzel ve orijinal bir tefsir telif ettiğini söylemiştir.⁸³

Bir kısmının biyografilerine ve yer aldıkları tabakat kitaplarına işaret ettiğimiz müfessirler, görüldüğü üzere muhaddis, fakih, mütekellim kimlikleriyle ön plana çıkmaktadır. Onların ayrıca müfessir diye isimlendirilmeleri, tefsir telif etmiş olmalarıyla alâkalıdır. Ancak esas kimliklerini belirleyen husus, onların fıkhi, fıkıh usulünü ve kelâmı hangi mezhep üzerine öğrendikleri ve öğrettikleridir. Yani müfessirler ya Hanefî, Şâfiî veya Mâlikî ya da Mu'tezilî veya Eş'arî'dir. Bir başka ifadeyle tefsir ilmi, klasik dönemde bir mezhepleşmeye yol açmamış, müfessirler İslâmî ilimlerde baskın bir karakteri olan fikhî ve kelâmî mezheplere aidiyetleriyle tanınmışlardır. Dolayısıyla müfessirler, Zemahşerî gibi amelde Hanefî, itikatta Mu'tezilî, İbn Atıyye gibi amelde Mâlikî, ya da Râzî gibi amelde Şâfiî, itikatta Eş'arî olmakla meşhur olmuşlardır. Bu da diğer alanlarda olduğunun aksine, onlar hakkında müstakil biyografi kitapları yazılmasını gerekli kılmamış olmalıdır.

5. Hicrî VIII ve IX. Yüzyıllarda Tabakat Yazıcılığı ve Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i

Tabakat yazıcılığı, yukarıda sözünü ettiğimiz erken dönem örneklerini verdikten sonra hem gelişerek hem de çoğalarak devam etmiş, İslâm coğrafyasında var olan hemen bütün ilmî alanlarda devâsâ bir literatür oluşmuştur.⁸⁴ Tabakat literatürünün söz konusu gelişimini bütün detaylarıyla ele almak bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Şu kadarını söylemekle yetinecek olursak, özellikle Memlûkler (648-1250/923-1517) döneminde tabakat yazıcılığı altın çağını yaşamıştır.⁸⁵ Bu dönemde birbiri ardından gelen ricâl âlimleri, sahanın en mükemmel eserlerini vermiştir. Burada sadece Mizzî (ö. 742/1341), Zehebi (ö. 748/1348), Sübkî (ö. 771/1370), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Hacer (ö. 854/1449), Sehâvî (ö. 902/1497) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimleri zikretmek yeterlidir.

Mizzî, Dımaşk'ın en büyük dârülhadisi Eşrefiyye Medresesi'nin hocasıdır. Hadisleri rivayet ve dirayet yönünden değerlendirmesindeki ilmî kudretinin yanı sıra, râviler hakkında mükemmel bir bilgiye sahiptir. Bu birikimiyle Mizzî, seleflerinden İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) telif ettiği, fakat temize

82 Burhâneddin İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâil-mezheb*, nşr. M. Ahmedî Ebü'n-Nûr (Kahire: Dârü't-türâs, 1972), II, 57-59.

83 İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 57, 58.

84 Bk. Gibb, "Islamic Biographical Literature", s. 57.

85 Bk. Humpreys, *İslâm Tarih Metodolojisi*, s. 235.

çekemediği, Nevevî'nin (ö. 676/1277) ihtisar etmeye girişip tamamlayamadığı *Tabakâtü fukahâi's-Şâfiyye* adlı eseri ikmal etmiştir. Ancak onun bu sahadaki en kıymetli eseri kuşkusuz, Cemmâli'nin (ö. 600/1203) *Kütüb-i Sitte* râvileri hakkında kaleme aldığı *el-Kemâl*'i üzerine yazdığı *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*dir.⁸⁶

Aynı dönemin diğer bir tarihçi ve ricâl âlimi Zehebî, *Tezhîbü't-Tehzîb* gibi Mizzî'nin eseri üzerine kaleme aldığı çalışmalar başta olmak üzere, *Si-yeru a'lâmi'n-nübelâ'*, *Târihu'l-İslâm*, *Tezkiretü'l-huffâz*, *el-Muîn fî tabakâti'l-muhaddisîn* ve *Tabakâtü'l-kurrâ* gibi eserleriyle tabakat ve genel tarih yazıcılığında önemli bir dönüm noktası teşkil etmektedir.

Daha çok rivayetlere dayalı bir tefsir telif etmiş olan İbn Kesîr de gerek genel tarih üzerine kaleme aldığı *el-Bidâye ve'n-nihâye*, gerekse Mizzî'nin ve Zehebî'nin tabakat çalışmaları üzerine yazdığı *et-Tekmil* adlı eseriyle biyografi literatürüne katkıda bulunmuştur.

Zehebî'den sonra İbn Hacer, sahanın parlak isimlerinden biri olarak öne çıkmıştır. Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'i üzerine yazdığı *Tehzîbü't-Tehzîb*, *Takrîbü't-Tehzîb*, Zehebî'nin *Mizanü'l-i'tidâl*'i üzerine yazdığı *Lisânü'l-Mizân*'ı İbn Hacer'in eserlerinden ilk akla gelenlerdir.

Bu dönemde ayrıca, fukaha tabakatları alanında da önemli ürünler verilmiştir. Mizzî, İbn Kesîr, Sübkî gibi âlimler Şâfi fukahası üzerine çalışmalar yapmışlardır. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ'*ıyla Sübkî, kuşkusuz bu sahanın en ölümsüz eserini kaleme almıştır.⁸⁷ Bu dönemde fukaha tabakatiyle ilgili dikkat çeken önemli bir eser, Zehebî'nin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin biyografilerine yer verdiği, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyh* adlı eseridir. Ayrıca bu dönemde Hanefî fakihleri hakkında yazılmış ilk tabakat eserinin ortaya çıktığını görmekteyiz. Daha önce sözünü ettiğimiz İbn Ebü'l-Vefâ diye meşhur Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* adlı eseri Hanefî tabakatındaki boşluğu önemli ölçüde doldurmuştur. Burhâneddin İbn Ferhûn (ö. 799/1397) ise Mâlikî fakihlerini ele aldığı *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulamâi'l-mezheb* adlı eserini kaleme almıştır. Sözü edilen eserler bu dönemde sadece hadis ricâline değil, diğer alanlardaki tabakat çalışmalarına da önem verildiğinin açık bir göstergesidir.

86 M. Yaşar Kandemir, "Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman", *DİA*, XXX, 220, 221.

87 Bu eserin en baskın unsurlarından biri, itikatta Eş'arî olan Sübkî'nin Eş'arî-Şâfi fakihlerin biyografilerine vurgu yapmasıdır. Bu yönüyle eser, bir mütekelim tabakatı gibi de değerlendirilebilecek niteliktedir. Bk. Makdîsi, "İslâm Dini Tarihinde Eş'arî ve Eş'arilik", *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, çev. H. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s. 51-65.

Sehâvî (ö. 902/1497) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerin yaşadığı hicrî IX. yüzyıl, tabakat yazıcılığında bir diğer önemli halkayı teşkil etmektedir. İbn Hacer'in yaşadığı Mısır'da yetişen bu âlimler gerek tabakat yazıcılığı geleneğini devam ettirmeleri, gerekse kendi dönemlerindeki ulemânın biyografilerini kayıt altına almaları yönüyle ciddi çalışmalar yapmışlardır. Sehâvî'nin *ed-Dav'ül-lâmi'i* ve *et-Tuhfetü'l-latîfe'si*, Süyûtî'nin *Bugyetü'l-vuât*, *Tabakâtü'l-huffâz* ve *Nazmü'l-ikyân*'ı burada öncelikle zikredilebilecek eserler arasındadır.

İşte böyle bir iklimde *Tefsîrü'l-Celâleyn*, *ed-Dürrü'l-mensûr* gibi sonraki ulemânın çokça değer verdiği tefsirler yazan, başta *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* olmak üzere Kur'an ilimlerine dair pek çok eser kaleme alan Süyûtî,⁸⁸ müfessir tabakatındaki boşluğu farketmiştir. Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* adını verdiği ilk müfessir tabakatını kaleme almış ve eserini şöyle takdim etmiştir: "Bu mecmua müfessir tabakaları hakkındadır. Zira muhaddisler, fakihler, nahiv âlimleri ve diğerlerinin tabakatına dair müstakil eserler bulunmasına rağmen müfessirler hakkında böyle bir eser yazılmamıştır."⁸⁹ Böylelikle İslâmî ilimlerin velûd bir döneminde,⁹⁰ müfessir tabakatına olan ihtiyaç farkedilmiş ve ilk adım Süyûtî tarafından atılmış olmaktadır.

İslâmî ilimlerin bu velûd dönemini, müfessir tabakatlarının ortaya çıkışını hazırlayan birinci etken olarak görebiliriz. İkinci bir etkenin de tefsir ilminin gelişimiyle alakalı olduğu kanaatindeyiz. Hicrî VIII ve IX. yüzyıllar, tefsir ilminin de olgunluk çağıdır ve Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhîf*'i gibi tefsirler bu olgunluğun bir işareti olarak okunabilecek niteliktedir. Bu dönemde, Kur'an ilimleri ve tefsir usûlüyle ilgili de kayda değer telifler ortaya konmuştur. İbn Teymiyye (ö. 728/1327) tefsir usûlüne dair neredeyse daha önce benzeri bulunmayan *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* isimli bir risâle kaleme almıştır. Kur'an ilimlerine dair, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) mufassal eseri *el-Burhân*, Bulkînî'nin (ö. 824/1421) *Mevâku'l-ulûm*'u ve Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) *et-Teyisîr*'i bu dönemde telif edilmiştir. Süyûtî hem bu eserler üzerine çeşitli çalışmalar yapmış⁹¹ hem de diğer eserlerinde bunlardan çokça istifade etmiştir.⁹²

88 Kur'an ilimlerine dair eserleri için bk. M. Suat Mertoğlu, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 198-201.

89 Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Ali M. Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), s. 21.

90 Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime: Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber*, nşr. Halil Şehhâte (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1408/1988), I, 548-51.

91 Bilindiği gibi Süyûtî, öncelikle Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî'nin *Mevâku'l-ulûm*'unu esas alarak *et-Tahbîr fi ulûmi't-tefsîr*'i ve Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ını esas alarak *el-İtkân*'ı telif etmiştir.

92 Süyûtî'nin, hocası Kâfiyeci ve İbn Teymiyye'ye atıfları için bk. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh, 1974), I, 16; IV, 207.

Bir anlamda Kur'an ilimleri, tefsir kitaplarının çoktan ulaşmış olduğu olgunluk seviyesine, Süyûtî'nin çalışmalarıyla ulaşmıştır. Dolayısıyla müfessirler üzerine bir tabakat kitabı yazma girişimi de böyle bir dönemde başlamıştır.

Yukarıda da örneklerini verdiğimiz gibi, Süyûtî'den önceki muhtelif tabakat kitaplarında müfessirlerin biyografilerine yer verilmiştir. Bunların yanı sıra gerek tefsir mukaddimeleri, gerekse Kur'an ilimleri ve tefsir usûlü eserlerinde müfessirler çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Süyûtî'nin eseri böyle bir zemin üzerinde yükselmiştir ki bu zeminden de kısaca bahsetmek, konumuz açısından faydalı olacaktır.

İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), *el-Fihrist*'indeki bir bölümü Kur'an'a, Kur'an ilimlerinde telif edilmiş eserlere, kıraat imamlarının ve râvilerinin biyografilerine ayırmıştır.⁹³ Kur'an ilimleri içinde, tefsirlere ve bu bağlamda müfessirlere de yer vermiş; İslâmî ilimlerdeki teamüle uygun olarak bu bölümde daha çok kıraat imamları ve kıraatlerle ilgilenmiş; bununla birlikte kendi dönemine kadar tefsirle ilgilenenlerin isimlerine ve zaman zaman bazı özelliklerine temas ederek tefsir tarihi bakımından önemli bir hizmeti yerine getirmiştir. İbnü'n-Nedîm'in tefsirleri tasnifi, Muhammed b. Ali b. Hüseyin'in (ö. 114/733[?]) *Kitâbü'l-Bâkır*'ı ve bu kitabın râvileriyle başlamakta,⁹⁴ daha sonra kronolojik sırayla İbn Abbas (ö. 68/687, 688) ve Mücâhid (ö. 103/721) gibi ilk müfessirlerin eserleriyle devam etmektedir. İbnü'n-Nedîm burada yirmi beşi "meânî'l-Kur'an" olmak üzere yaklaşık yetmiş beş tefsir ve müfessirden söz etmektedir.⁹⁵

İbnü'n-Nedîm'den bir asır sonra, Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsirinin "Mukaddime"sinde müfessirlerin çeşitli tabakalara ayrıldığı görülmektedir. Sa'lebî, tefsirini kaleme almaktaki amacını açıklarken, kullandıkları yöntem açısından beş fırkadan ve bunların kabul ve reddedilen yönlerinden söz etmektedir. Sa'lebî ilk olarak "Ehlü'l-bida' ve'l-ehvâ" olarak isimlendirdiği fırkayı anlatarak bunlara Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ve Ebü'l-Hasan er-Rummânî'yi (ö. 384/994) örnek vermektedir. Söz ettiği isimlere bakıldığında onun bu fırkayla Mu'tezile'yi kastettiği oldukça açıktır.

Sa'lebî ikinci olarak bid'at ehlinin görüşleriyle selef-i sâlihînin görüşlerini sehven birbirine karıştıran Ebû Bekir el-Kaffâl (ö. 365/976) ve Ebû Hâmid el-Mukrî (ö. ?) gibi isimlerden söz etmektedir. Ona göre bunlar büyük fakihler ve değerli âlimler olmakla birlikte, bunların meslekleri tefsir, sanatları tevîl

93 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 41-60.

94 Krş. Mustafa Öz, "Muhammed el-Bâkır", *DİA*, XXX, 507.

95 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 52-54.

ilmi değildir. Zira her ilmin bir erbabı vardır. Sa'lebî, bu görüşüyle tefsirin, fıkıh ve diğer ilimlerden müstakil bir yöntemi ve usûlü olduğuna dikkat çekerek bu alanda ihtisası olmayan kimselerin teliflerinin hatadan uzak kalamayacağını belirtmiş olmaktadır.

Sa'lebî'nin tasnifinde üçüncü fırka, herhangi bir dirayet veya tenkit olmaksızın sırf rivayete dayanan müfessirlerden oluşmaktadır. Ebû Ya'kûb İshak b. İbrâhim el-Hanzelî (ö. 233/848) ve Ebû İshak İbrâhim b. İshak el-Enmâtî (ö. 303/916) tefsirlerini bu yöntemle kaleme almışlardır.

Dördüncü fırka ise rivayetlerden senedi hafzeden –ki ona göre senet ilmin direğidir– ele geçirdikleri kitap ve defterlerde ne buldularsa, sahih veya zayıf olduğuna bakmaksızın kitaplarına alan müfessirlerdir. Sa'lebî, kıraati ve ilmi küçüklerin büyüklerden aldığı bir sünnet olarak gördüğünü ifade ederek bu yöntemi kabul etmemektedir. Dördüncü fırka, bu ilmin üstatları olan müfessirlerden oluşmakla birlikte, onların eserleri de uzunlukları ve yöntem çeşitlilikleri gibi illetlerle mâlûldür. Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923) ve Sa'lebî'nin hocalarından Ebû Muhammed Abdullah b. Hâmid el-İsfahânî (ö. 389/999) bu yöntemi kullanan müfessirlerdir.

Sa'lebî'nin yer verdiği beşinci ve son fırka ise kitaplarını ahkâm, helâl ve haramın açıklaması, kapalı ve müşkül âyetlerin çözümü, dalâlet ve şüphe ehline reddiye dışındaki diğer konulardan tecrit eden müfessirlerden oluşmaktadır. Sa'lebî bunlara örnek olarak da selef âlimlerinden Mücâhid, Kelbî (ö. 146/763) ve Süddî'yi (ö. 127/745) vermektedir.⁹⁶

Sa'lebî, her ne kadar söz konusu fırkaları, kendi tefsirini kaleme almasına bir gerekçe olarak tasnif etse de, görebildiğimiz kadarıyla, onun bu teşebbüsü müfessirleri ilk kez tabakalara ayırması bakımından önem taşımaktadır.

İbnü'n-Nedîm ve Sa'lebî'nin ardından Zerkeşî, veciz bir üslûpla, Hz. Peygamber ve sahâbî tefsirinden, sahâbenin ve tâbînin önde gelen müfessirlerinden söz etmiş, sahâbe ve tâbînin görüşlerini toplayan müfessir tabakasına dair uzun bir liste vermiştir. Onların dağınık haldeki tefsirlerini toplayan Taberî, İbn Ebû Hâtim (ö. 327 /938), Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) ve Ebû Bekir en-Nakkâş (ö. 351/962) gibi müfessirleri ise bir diğer tabaka olarak zikretmiştir. Son olarak da İbn Atıyye gibi onları takip eden kuşağa değinmiş; hepsinin çok kıymetli çalışmalar vücuda getirdiklerini ifade etmiştir.⁹⁷

96 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 74.

97 Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957), II, 159.

Süyûtî, muhtemelen *Tabakât*'ından önce kaleme aldığı *el-İtkân*'ın "Tabakâtü'l-müfessirîn" bölümünde,⁹⁸ kendinden önceki eserlerdeki bu tasniflerin çerçevesini biraz daha genişletmiş,⁹⁹ sonra da aynı isimle söz konusu eserini kaleme almıştır.¹⁰⁰ *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserinin "Mukaddime"si incelendiğinde, Süyûtî'nin müfessirleri dört tabakada ele aldığı görülür. İlk tabakayı sahâbe, ikinci tabakayı muhaddis müfessirler teşkil etmektedir. Üçüncü tabaka Ehl-i sünnet olan diğer müfessirlerden, dördüncü tabaka ise Mu'tezile ve Şîa gibi bid'at ehli müfessirlerden oluşmaktadır. Süyûtî dördüncü tabakada sadece Cübbâî, Rummânî ve Zemahşerî gibi belli başlı kişilere yer vermektedir.¹⁰¹

Süyûtî'nin bu tabakalarla ilgili açıklamaları oldukça dikkat çekicidir. Ona göre ilk iki tabakanın biyografileri, fukaha tabakatında nakledilmektedir. Bunlar "müfessir" olarak isimlendirilmeye daha lâyıktır, çünkü tefsirleri nakle dayanmaktadır. Üçüncü tabakadakiler ise "müevvile" olarak isimlendirilmelidir; çünkü bunlar tefsirlerini genelde "tevil" diye isimlendirmişlerdir.¹⁰²

Süyûtî'nin ilk iki tabakanın, fukaha tabakatlarında yer aldığı söylemesi, muhaddis ve fukahanın birbirine tedahül etmesi, bir başka ifadeyle aynı şahsın hem muhaddis hem de fakih olarak görülmesiyle ilgili olmalıdır. Zira ilk dönem müfessirlerinin çoğu fukaha tabakatından ziyade, muhaddis tabakatında yer almaktadır. Fukaha tabakatında yer alan müfessirler, daha çok Süyûtî'nin üçüncü tabakaya dahil ettiği müfessirlerdir. Dördüncü tabakadaki müfessirler ise Mu'tezile gibi fırkaları konu edinen tabakatlarda ele alınmıştır.

Süyûtî bu tabakalardan ilk ikisine mensup müfessirleri eserine almamıştır. Kendisinin de belirttiği gibi, bu müfessirlerin tefsirleri nakle dayanmaktadır.¹⁰³ Muhtemelen tabakat kitaplarında haklarında bolca bilgi bulunduğu için, Süyûtî bunlara yer verme gereği duymamıştır. Çalışmasını tevil ehli dediği Taberî gibi müfessirlerin dönemiyle başlatmıştır.

Süyûtî bu eserinde alfabetik sıraya göre, 136 müfessiri tanıtmaktadır. Esasen söz konusu sayı, diğer tabakat literatürüne nispetle sınırlı denilebilecek bir rakamdır. Bu durum muhtemelen eserin alanında ilk olmasıyla ilgilidir.

98 Krş. Mertoğlu, "Süyûtî", s. 199.

99 Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 233-44.

100 Süyûtî'nin eserini tamamlamadığı ve Dâvûdî'nin onu ikmal ettiği ifade edilmektedir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1107; Mertoğlu, "Süyûtî", s. 198-201. Bu durumda Süyûtî'nin eserinin son şekli Dâvûdî tarafından verilmiş olmalıdır.

101 Süyûtî'nin tasnifinin değerlendirmesi için bk. İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği: Eleştiriler-Gerekçeler-Teklifler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri Sempozyumu* (Bursa: KURAV Yayınları, 2007), s. 104.

102 Süyûtî, *Tabakât*, s. 21.

103 Süyûtî, *Tabakât*, s. 21.

Eser, muhtasar bir yapıya sahip olup müfessirlerin doğum yerleri, seyahat ettikleri bölgeler, hocaları, hangi ilimlerde söz sahibi oldukları, mezhep ve meşrepleri, rivayetlerini kimlerden aldıkları, kısaca haklarında söylenen sözler, eserleri ve vefat yılları gibi bir dizi bilgiyi içermektedir. Taberî, Zemaşşerî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi, Süyûtî'nin "ehadü'l-a'lâm", "ehadü'l-eimme" tabirlerini kullandığı önde gelen müfessirlerin biyografileri tabiatıyla daha kapsamlı ele alınmaktadır. Sonuç olarak Süyûtî, herhangi bir mezhep farkı gözetmeksizin tefsirle iştigal eden âlimleri kitabında toplamış ve bu alanda yeni bir çığır açmıştır.

6. Süyûtî Sonrası Müfessir Tabakatı Literatürü

Süyûtî'den sonra müfessir tabakatı yazıcılığı, talebesi Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî (ö. 945/1539) tarafından sürdürülmüştür. Dâvûdî, aynı adla daha kapsamlı bir eser kaleme almış, alfabetik sırayla 704 müfessire yer vermiştir.¹⁰⁴ Dâvûdî, bir "Takdim" yazarak eserinin hususiyetlerini açıklamamış olsa da, Süyûtî'nin ele almadığı müfessirleri eserine dahil etmiş ve daha kapsamlı bir tabakat ortaya çıkarmıştır.

Dâvûdî selef müfessirlerinin yanı sıra, Mu'tezile, Şîa gibi fırkalara mensup müfessirlere Süyûtî'den daha çok yer vermiştir. Söz gelimi Zemaşşerî'nin yanında Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) ve Kâdî Abdülcebârî (ö. 415/1025),¹⁰⁵ Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1068) yanında Müntecebüddin el-Kummî'yi (ö. 290/903)¹⁰⁶ de tanıtmıştır. Aynı zamanda Süyûtî'nin kitabında bulunmayan, filolojik tefsir sahipleri Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824) gibi müfessirler,¹⁰⁷ kendisine yakın dönemin müfessirleri Beyzâvî (ö. 691/1292), Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1327), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373)¹⁰⁸ gibi isimler de bu tabakatta yer almaktadır.

Dâvûdî, biyografisini işlediği müfessirin adını, nisbesini, künyesini, doğum yeri ve yılını ve hayatını kısaca zikrettikten sonra, rivayet aldığı ve rivayette bulunduğu şahısları, amelde ve itikattaki mezhebini, nahiv, kıraat gibi ilimlerdeki mesleğini, ilmî mevkiini ve eserlerini ele almıştır. Dâvûdî'nin kendinden önce telif edilen genel niteliğe sahip tabakat eserleri ve şehir tarihleri yanında, diğer disiplinlere ait biyografik kitaplara da müracaat ettiği ve bizzat

104 Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.).

105 Dâvûdî, *Tabakât*, I, 262, 263, 274, 275; II, 314-17.

106 Dâvûdî, *Tabakât*, I, 122, 130-32.

107 Dâvûdî, *Tabakât*, II, 238, 239, 367, 368.

108 Dâvûdî, *Tabakât*, I, 46-50, 111-13, 248, 249; II, 608, 609.

aldığı kaynağı zikrederek iktibasta bulunduğu görülmektedir.¹⁰⁹ Meselâ adı geçen Ebû Bekir el-Esam hakkında, Kâdî Abdülcebâr'ın *Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eserine müracaat etmiştir.¹¹⁰ Kendi dönemine yakın müfessirlerin biyografilerinde ise çoğunlukla Zehebî'nin muhtelif eserlerinden yararlanmış-
tır. İbn Teymiyye'nin biyografisi bunun güzel bir örneğini oluşturmaktadır.¹¹¹ Sonuç olarak gerek kendisinden önceki tabakat yazarlarının, gerekse hocası Süyûtî'nin tecrübesinden çokça istifade eden Dâvûdî, bu sahadaki boşluğu dolduracak kayda değer bir eser ortaya koymuştur.¹¹²

Bu alanda eser kaleme alan bir başka isim, Ahmed b. Muhammed Edirnevî'dir (ö. 1095/1684).¹¹³ Edirnevî, eserini takdim ederken sahâbe, tâbiîn ve diğer önde gelen müfessirlerin dönemlerine göre tertip edilmiş tabakalarını ele aldığını; müfessirlere muhaddis, fakih ve nahiv âlimlerine gösterilen özenin gösterilmediğini söyleyerek başlamaktadır. Ardından da eserini telif ederken yararlandığı kaynakları belirtmektedir. Kaynaklarına bakıldığında onun, önceki tabakat yazarlarınca başvuru alan eserlerin yanında, Hanefî tabakatlarından Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin (ö. 990/1582) *el-Ketâib*'i, Taşkoprizâde'nin (ö. 968/1561) *Mevzûâtü'l-ulûm*'u, Kâtib Çelebî'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*'u gibi eserlerden istifade ettiği görülmektedir. Ancak kaynaklarla ilgili dikkat çeken bir husus, Edirnevî'nin Beyzâvî'ye (ö. 691/1292) nispetle *Muhtasarü Tabakâtü'l-müfessirîn* adında bir eser zikretmesi,

109 Kaynakların bir kısmı için bk. Dâvûdî, *Tabakât*, yayıncının girişi.

110 Dâvûdî, *Tabakât*, I, 274.

111 Dâvûdî, *Tabakât*, I, 46-50.

112 Krş. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1107. Kâtib Çelebi, burada Sun'ullah Kûze el-Kinânî'ye (ö. 980/1572) ait bir *Tabakâtü'l-müfessirîn*'den bahsetmekte ise de eserin mevcudiyetine dair herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Bağdatlı İsmail Paşa, müellifin ismini Ebû Saîd b. Şeyh Sun'ullah Kûze el-Kirânî olarak –ki buranın Tebriz'de bir belde olduğunu ifade eder– kaydetmekte ve 980'de İstanbul'da vefat ettiğini söylemektedir. Bk. *Hediyetü'l-ârifîn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – İbnülemin Mahmud Kemal (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), I, 393; Ö. Rıza Kehhâle, müellifin ismini Sun'ullah Kûze Kinâkî, Ebû Saîd şeklinde kaydedip onu müfessir ve ricâl âlimi olarak takdim etmektedir. Bk. *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beirut: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.), V, 25.

113 Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Süleyman b. Sâlih el-Hizzî (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1417/1997). Müellifle ilgili, muhakkikin verdiği isim ve ölüm tarihlerinden başka herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Büyük ihtimalle hicri XII. asır Osmanlı âlimlerinden biri olan bu şahsın ismini, muhakkik, "Ednevî" şeklinde kaydetse de, doğrusu "Edirnevî" olmalıdır. *Hediyetü'l-ârifîn* ve *el-A'lâm* gibi eserlerde Edirnevî nisbeli âlimler varsa da bunlar vefat tarihleri ve isimleri itibarıyla söz konusu şahsa uymamaktadır. Krş. Mesut Okumuş, "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve 'Tefsir Tarihi' Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Sempozyumu*, haz. Tahsin Özcan v.dğr. (İstanbul: İÜ İlahiyat Fakültesi, 2010), s. 430; Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökkr v.dğr. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011), s. 156.

Süyûtî'nin tabakatından ise söz etmemesidir. Gerek Süyûtî'nin mukaddimesi üzerine kendi çalışmasının muhtevasını ve kullandığı kaynakları belirtir nitelikteki kimi eklemeleri, gerekse bazı müfessirlere ait biyografileri Süyûtî'nin tabakatından aynen nakletmesi,¹¹⁴ Edirnevî'nin bu esere sahip olduğunu göstermektedir. Süyûtî bu alanda ilk kez kendisinin eser verdiğini bizzat ifade ettiğine göre, Edirnevî'nin sahip olduğu nüsha, yanlışlıkla Beyzâvî'ye nispet edilmiş olmalıdır.

Edirnevî'nin tabakatının en dikkat çekici yönü, yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, iki tabakattan farklı olarak tertibinde alfabetik sıranın değil, kronolojinin esas alınmış olmasıdır. Bir başka ifadeyle eserde müfessirlerin biyografileri tabaka tabaka ele alınmakta, her tabaka bir asırlık zaman diliminden oluşmakta; böylelikle müellifin dönemine kadar toplam on bir tabaka ortaya çıkmaktadır. İlk tabaka, sahâbî müfessirlere ayrılmıştır. Abdullah b. Abbas'la başlayan bu bölüm, on sahâbînin biyografisini içermektedir. Müellif daha sonra hicrî II. yüzyılda vefat edenlerden başlamak suretiyle XI. yüzyılda vefat edenlere kadar on tabakayı işlemektedir. Müellifin, biyografisine yer verdiği en son müfessir Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî (ö. 1069/1659) olup vefatını 1070 dolayları diye kaydetmiştir. Ayrıca müellif, iki ayrı bölümde, doğum ve ölüm tarihleri tabakat ve tarih kitaplarında bulunmayan müfessirler ile tefsir ilimlerine dair eser kaleme alan bazı âlimlerin biyografilerini kaydetmekte, böylelikle toplam 638 müfessirin hayatına yer vermektedir.¹¹⁵

Edirnevî'nin tabakatını diğerlerinden ayıran diğer bir nokta, eserde Anadolu'da yaşayan müfessirlerin biyografilerine yer verilmiş olmasıdır. Bunlara, Dâvûdî'nin yer vermediği Molla Fenârî (ö. 834/1431),¹¹⁶ Muhyiddin Kâfiyeci (ö. 879/1474),¹¹⁷ Nî'metullâh Nahcuvânî (ö. 902/1497)¹¹⁸ ve Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)¹¹⁹ gibi âlimler örnek verilebilir. Esasen eserin tefsir tarihi açısından en önemli yönü, Dâvûdî'nin vefat yılı olan 945'ten 1070'e kadar, bir asırdan daha fazla bir zamanı ele alması ve bu süreçte tefsirle ilgilenen âlimlerin biyografilerini tespit etmesidir. Meselâ müellif, bu dönemde İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde yaşamış müfessirlerin yanı sıra, Ahmed b. Mahmûd el-Karamanî (ö. 971/1564)¹²⁰ ve Ebüssuûd Efendi

114 Zemahşerî'nin biyografisi için krş. Süyûtî, *Tabakât*, s. 120; Edirnevî, *Tabakât*, s. 172, 173.

115 Eserin Muammer Erbaş ve Mustafa Özel tarafından yapılan tahkikli neşrinde ise bu sayının 644 olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Muammer Erbaş – Mustafa Özel (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005).

116 Edirnevî, *Tabakât*, s. 317.

117 Edirnevî, *Tabakât*, s. 343.

118 Edirnevî, *Tabakât*, s. 360.

119 Edirnevî, *Tabakât*, s. 373.

120 Edirnevî, *Tabakât*, s. 393.

(ö. 982/1574)¹²¹ gibi tefsir sahiplerinin biyografilerini kayıt altına almıştır. Özellikle X ve XI. yüzyılları kapsayan tabakalarda, tefsire dair eserleri bulunan Osmanlı müelliflerine fazlaca rastlanmaktadır.

Müellif bu eserinde sadece tefsir sahiplerini değil, aynı zamanda tefsirler üzerine çalışma yapan müellifleri de zikretmektedir. Meselâ Beyzâvî tefsirinin hadislerinin tahririni yapan Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622)¹²² bu âlimlerden biridir. Edirnevî'nin eseri aynı zamanda tefsir ve Kur'an ilimleriyle uğraşan müellifler için müstakil bir bölüm açması yönüyle de farklılık taşımaktadır.

Kitabın yüzyıllara göre tasnif edilmesi, herhangi bir müfessirin adını ararken bazı zorlukları beraberinde getirir de, hangi dönemde hangi müfessirin yaşadığını, tefsir tarihindeki kronolojik sürekliliği görme imkânı sağlaması yönünden önem arz etmektedir. Müfessir tabakatı yazıcılığında bu yöntemin ilk kez uygulanmış olması bakımından eser önemli bir kıymeti haizdir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde müfessir tabakatı yazıcılığına ilgi duyulduğu anlaşılmaktadır. Çeşitli sûreler üzerine tefsirleriyle bilinen Giritli Sırrı Paşa (ö. 1895),¹²³ Meryem sûresi tefsirine bir mukaddime yazmış, burada müfessirlerin tabakalarından bahsetmiştir.¹²⁴ Müellif, tefsir ilminin tarifinden sonra, "Tabakätü'l-müfessirîn" başlığı altında beş tabakadan söz etmiştir. Birinci tabaka sahâbeyi; ikinci tabaka Abdullah b. Abbas, İbn Mes'ûd ve Zeyd b. Eslem'in talebelerini; üçüncü tabaka, tebeu't-tâbiîni; dördüncü tabaka İbn Ebû Talha, Taberî gibi müfessirleri; beşinci tabaka da Zeccâc gibi filolojik tefsir sahiplerini içermektedir. Eserde ilk tabakada, on sahâbiden oluşmak üzere, toplam elli dört müfessirden söz edilmektedir. Eserde müfessirler oldukça kısa bir biçimde ele alınmakta, isimler, eserleri ve vefat tarihlerine değinilmektedir. Tahmin edilebileceği gibi bu eserin en önemli kaynağı *Keşfü'z-zunûn*'dur. Türkçe yazılmış ilk müfessir tabakatı olması yönüyle kıymetlidir.

Türkçe kaleme alınmış bir diğer müfessir tabakatı Bergamalı Cevdet Bey'in¹²⁵ *Tefsir Tarihi*'dir.¹²⁶ Eserin son bölümünde müfessirler, "Tabakätü'l-

121 Edirnevî, *Tabakât*, s. 388, 389.

122 Edirnevî, *Tabakât*, s. 413.

123 Bk. Cemal Kurnaz, "Sırrı Paşa", *DİA*, XXXVII, 127-29.

124 M. Ali Aynî, *Sırr-ı Meryem* adındaki bu eserden bağımsız olarak Sırrı Paşa'nın tefsir mukaddimesini *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn* adıyla yayımlamış, eserin sonuna müellifin hal tercümesini de eklemiştir. Bk. Sırrı Girîdî, *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1312).

125 Bk. Sâkîb Yıldız, "Bergamalı Cevdet", *DİA*, V, 495; Okumuş, "Cevdet Bey ve 'Tefsir Tarihi'", s. 425-27.

126 Bu eser ilk olarak "Tefsirler-Müfessirler" adı altında *Mahfel* dergisinde neşredilmiş, daha sonra *Tefsir Tarihi* adıyla, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı arasında

müfessirîn” başlığı altında ve on dört tabakada ele alınmıştır.¹²⁷ Daha çok, ileri gelen müfessirlerin biyografilerinin işlendiği eserde toplam 105 kadar müfessir bulunmaktadır.¹²⁸ Müellif eserinde alfabetik sırayı değil, Edirnevî gibi kronolojiyi esas almış, dolayısıyla Edirnevî'nin vefatından sonra yaşayan müellifleri de kitabına dahil etmiştir. Meselâ 12, 13 ve 14. tabakalarda, Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1112/1714), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1724), Konevî İsmail Efendi (ö. 1195/1780), Şevkânî (ö. 1255/1839), Âlûsî (ö. 1270/1853) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi müfessirlerin biyografilerine yer vermiştir.¹²⁹

Edirnevî'nin tabakatı gibi Cevdet Bey'in eserinde de İslâm coğrafyasının diğer müellifleri ile birlikte Osmanlı müfessirleri ve tefsire dair eser sahipleri aynı kronolojik bütünlük içinde bir arada verilmiştir. Eserde ele alınan müfessirlerin ilmi dirayetleri tahlil, tenkit ve mukayese yoluyla değerlendirmeye tabi tutulmuştur.¹³⁰ Kitabın diğer bir özelliği de dergide makaleler halinde yayımlandığı için olmalı,¹³¹ edebî bir üsluba sahip olmasıdır.¹³²

7. Çağdaş Dönem: Müfessir Tabakatı Yazıcılığında Kırılma

Oryantalistlerin Kur'an'a yönelik en ciddi ithamlarından biri, Kur'an'ın, Müslümanlarca kabul edildiği gibi korunmuş bir kitap olmadığı iddiasıdır. Özellikle Kur'an kıraatlerindeki farklılık, şâz kıraatler, söz konusu iddiayı destekleyici zayıf rivayetler, Şîa gibi fırkaların mezhepsel taassuba dayalı söylemleri, bu iddianın en önemli dayanaklarını oluşturmaktadır. Alman şarkiyatçı Theodor Nöldeke'in Kur'an tarihi üzerine yazdığı *Geschichte des Qorâns*¹³³

kitap olarak basılmıştır (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1927). Eserin başında müellifle ilgili, “Dârülfünûn sâbık tefsir müderrisi Cevdet Bey merhum” kaydı vardır.

127 Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1927), s. 77-151.

128 Bk. Okumuş, “Cevdet Bey ve ‘Tefsir Tarihi’”, s. 428.

129 Bk. Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, s. 145-51. Eserin 1927 baskısında “12. Tabaka” başlığından sonra “14. Tabaka” gelmiş, “13. Tabaka” başlığı düşmüştür. Eserin kronolojisi dikkate alındığında, Şevkânî'nin yer aldığı 1200'lü yıllar, 13. tabaka olmalıdır. Eserin Latinize edilmesi ve sadeleştirilmesi sırasında bu durum dikkatten kaçmış ve son tabaka “13. Tabaka” olarak verilmiştir. Bk. Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), s. 165. Halbuki müellif, eserinin başında müfessirleri on dört tabakaya ayıracağını açıkça ifade etmiştir (s. 77).

130 Beyzâvî'nin biyografisi bunun güzel bir örneğini oluşturur. Müellif burada, Beyzâvî'yi edebî bir üslupla anlattığı gibi, modern dönemde ona Sıddık Bahadır Han tarafından yöneltilen eleştirilere de cevap vermiştir. Bk. Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, s. 113-15; Cevdet Bey'in tenkide dayalı yöntemi, söz konusu Sıddık Bahadır Han'ın biyografisinde çok daha dikkat çekicidir (bk. s. 150; krş. Okumuş, “Cevdet Bey ve ‘Tefsir Tarihi’”, s. 429).

131 Bk. Yıldız, “Bergamalı Cevdet”, s. 495.

132 Krş. Okumuş, “Cevdet Bey ve ‘Tefsir Tarihi’”, s. 428.

133 Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860.

adlı eserinden sonra bu iddia çok daha güçlü argümanlarla Ignaz Goldziher (ö. 1921) tarafından dillendirilmiştir.

Goldziher, diğer İslâmî ilimlerdeki çalışmaları yanında, tefsir tarihine dair yazdığı *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*¹³⁴ adlı eseriyle, gerek Batı gerekse İslâm dünyasının ilgisini çekmiştir. Yazar bu eserinde, öncelikle Kur'an'ın iddia edildiği gibi tek bir metninin olmadığını ispat amacı gütmüştür.¹³⁵ Ancak o, bununla yetinmemiş, Kur'an'ın üzerinde ittifak edilen bir metni olmadığı gibi, metnin de ittifak edilen yerleşik yorumlarının bulunmadığı, her fırkanın Kur'an metninden kendi mezhepsel öğretileri doğrultusunda yorumlar çıkardığı ve kendi eğilimlerini Kur'an'a tasdik ettirdiği temel felsefesiyle hareket etmiştir.¹³⁶ Bu sebeple Goldziher, kıraatleri ele aldığı "Birinci Bölüm"ün hemen ardından, tefsir tarihini, tefsirdeki ilk merhale, rivayet tefsiri, dirayet tefsiri, tasavvufî-işârî tefsir, mezhebî tefsir, çağdaş tefsir gibi kategorilere ayırmıştır.

Goldziher, bütün birikimini ve yeteneğini kullanarak yukarıdaki savını tahkim etmeye, tefsiri ayrıştırıcı bir ilim gibi yansıtmaya çalışmıştır. Halbuki, makalemizin başında da dile getirdiğimiz gibi, tefsir hiçbir zaman bir mezhepleşmeyi beraberinde getirmemiş, yani tefsir tarihinde Goldziher'in kitabına isim olarak verdiği gibi bir ekolleşme yaşanmamıştır. Bu konuda söylenebilecek en doğru şey, özellikle itikadî mezheplere dair bazı yorumların Kur'an tefsirine yansımış olduğudur. Mamafih Kur'an yorumlarında ittifak edilen noktalar, ihtilâf edilen noktalardan çok daha belirgindir. Ancak Goldziher, ihtilâf noktalarını öne çıkarabileceği en küçük bir malzemeyi bile kullanmak suretiyle oryantalist bakış açısının genel karakteristiğine uygun olarak eserine çizdiği planın içini doldurmaya çabalamıştır.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Sa'lebî ve Süyûtî, müfessirleri bazı tabakalara ayırmış olsalar da bu tasnifler sadece teorik düzeyde kalmış, tabakat yazımında herhangi bir ayrılığa yol açmamıştır. Nitekim bu sebeple geç bir döneme kadar müfessirlerle ilgili müstakil tabakat kitapları yazma gereği duyulmamıştır. Müfessirleri gerek alfabetik sıraya göre gerekse kronolojik bütünlük içinde ele alan sonraki tabakat yazarları da, hangi eğilime sahip olurlarsa olsunlar, müfessirleri bir bütünlük içinde ele alıp işlemişlerdir. Özellikle Edirnevî'nin yöntemi, İslâm tefsir geleneğinin kronolojik sürekliliği ve yapısal bütünlüğünü ortaya koyması bakımından son derece önemlidir.¹³⁷

134 Leiden: Brill, 1920.

135 Goldziher, *Richtungen*, s. 2.

136 Goldziher, *Richtungen*, s. 1-3.

137 Bu tutarlılığı göstermek amacıyla olmalı, Edirnevî, Zemahşerî hakkında Süyûtî ve Dâvûdî'de yer alan "el-Mu'tezilî" kaydını kitabına almamıştır. Krş. Süyûtî, *Tabakât*, s.

Oryantalistlerin, Moğol istilasından sonra İslâmî ilimlerin gerilediği, orijinal herhangi bir eserin ortaya konmadığı ve klasik mirasın farklı kalıplar içinde sürekli tekrar edildiği yönündeki iddiası, tefsir çalışmalarında yeni yöntem arayışlarını beraberinde getirmiştir.¹³⁸ Bu iddiayı oryantalistlerden sonra bazı Müslüman müellifler de kabul etmiş,¹³⁹ meselâ tefsir tarihi çalışmalarlarıyla yakından tanıdığımız M. Hüseyin ez-Zehebî, tefsirin belli bir aşamadan sonra durağanlaştığı ve orijinal hiçbir çalışmanın ortaya konmadığı düşüncesini dile getirmiştir.¹⁴⁰ Zehebî, orijinalite arayışının etkisiyle olmalı, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserini klasik dönem müfessir tabakatı yazıcılığından farklı bir yöntemle kaleme almıştır.

Esasen Zehebî'nin bu yöntemi Goldziher'in söz konusu çalışmasının planına göre inşa edilmiş, Goldziher'deki bazı belirsiz noktalar bu çalışmada daha da derinleştirilmiştir.¹⁴¹ Tefsirler, rivayet-dirayet tefsiri, fırka tefsirleri, sûfi-işârî-felsefî tefsirler gibi ihtilâf noktalarını daha da belirginleştiren bir ayrıştırmaya konu edilmiştir. Meselâ Kur'an'ı anlama yöntemlerini ifade eden rivayet-dirayet ayrımı,¹⁴² Zehebî'nin eserinde, tefsir literatürünü böyle bir taksime tabi tutma biçimine dönüştürülmüş, bazı tefsirler rivayet, bazı tefsirler ise dirayet tefsirleri adı altında ele alınmıştır. Bu yöntem tefsir tarihi boyunca böyle bir taksim var olageldiği gibi bir anlayışa sebep olmuş; meselâ Taberî tefsirinin rivayet tefsiri mi, yoksa dirayet tefsiri mi olduğu yönünde çok da anlamlı olmayan bir dizi tartışmaya yol açmıştır.¹⁴³

120; Dâvûdî, *Tabakât*, II, 314, 315; Edirnevî, *Tabakât*, s. 172. Bu aynı zamanda Osmanlı döneminde Zemahşeri'ye gösterilen ihtimamla da doğrudan alâkalı olmalıdır. Bk. M. Fâzıl İbn Âşûr, *Anahatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma – Ömer Pakiç (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), s. 81, 82.

138 Bk. Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 155-56 ; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), s. 133.

139 Bk. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), s. 36-38; M. Âbid el-Câbirî, *Fikru İbn Haldûn el-asabiyye ve'd-devle* (Beirut: Merkezü dirâsâtî'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2001), s. 19-33.

140 M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y.), II, 363.

141 Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' – Bir Histogramik Eleştiri Denemesi", *İslâmiyât*, II/4 (1999): 69-72; Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği", s. 105, 106; Okumuş, "Cevdet Bey ve 'Tefsir Tarihi'", s. 431.

142 Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 553, 556; Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 172.

143 Literatürün bu şekilde taksimine (üçüncü sırada işârî tefsiri de dahil ederek) Zürcânî'nin *Menâhilü'l-irfân*'ında rastlanmaktadır. Ancak o, bu taksiminde herhangi bir kaynak zikretmemektedir. Bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, nşr. Ahmed Tu'me Halebî (Beirut: Dârü'l-ma'rife, 1999), I, 451 vd. Cevdet Bey ve Ömer Nasuhi de İbn Haldûn'un taksimini esas almışlar, onun maksadını doğru anlayıp tefsir literatüründe böyle bir taksim yapmamışlardır. Tefsirdeki bu tür tasniflerin ortaya çıkardığı yanlışlar için bk. Çalışkan,

Müfessir tabakatı yazıcılığı açısından bakıldığında her iki eserdeki bir başka problem, Osmanlı tefsir mirasının yok sayılmasıdır. Bu durum, sadece Osmanlı müfessirleri hakkındaki bilgi eksikliğinden kaynaklanmıyor olsa gerektir. Mesele, anladığımız kadarıyla, Osmanlı'daki ilmî çalışmaları yok sayıp bu dönemde kaleme alınan eserlerin hiçbir özgünlüğü bulunmadığı tasavvuruna dayanmaktadır. Bu da aslında tefsirin kronolojik sürekliliğinin ve yapısal bütünlüğünün ciddi anlamda yara aldığı anlamına gelmektedir.¹⁴⁴

Ülkemizde, özellikle geçen yüzyılın son çeyreğinde yapılan İslâmî araştırmalarda modern dönem Mısırlı müelliflerin etkisi oldukça belirgindir. Tefsir tarihi çalışmalarında da söz konusu etkinin izlerini görmek mümkündür. Nitekim İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi*'nin böylesi bir etkiyle kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Söz konusu çalışmada da, müfessirler fırkalara göre taksim edilmiş, aynı şekilde Osmanlı tefsir mirasına dair herhangi bir bölüme yer verilmemiştir. Cerrahoğlu'nun Osmanlı tefsir çalışmaları ve müfessirleri hakkında bilgi sahibi olmadığı düşünülemez. Bu durum ancak müellifin de bizzat dile getirdiği gibi,¹⁴⁵ onun klasikten farklı bir çalışma ortaya koymuş olmak için o döneme hâkim olan söylemleri benimsemesiyle açıklanabilir. Söz konusu tefsir tarihinde Elmalılı Hamdi Yazır'a bile yer verilmemesini başka türlü izah etmek mümkün görünmemektedir.

8. Klasik Müfessir Tabakatı Literatürünün Son Halkası

Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1961), Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde klasik medrese usûlüne göre yetişmiş; fıkıh, tefsir gibi İslâmî ilimlerde çeşitli eserler vermiştir. Onun en dikkat çekici özelliği, eserlerini klasik telif geleneğine uygun bir tarzda kaleme almış olmasıdır. Bir başka ifadeyle Ömer Nasuhi, İstanbul medreseleri ve muhitinde aldığı eğitim ve kültür sayesinde, ilimdeki süreklilik fikrini devam ettirmiş, herhangi bir “zihinsel kırılma” yaşamamıştır. Bu da onu, herhangi bir özgünlük arayışına ve geleneğe dönük ön yargılı bir bakışa düşmeksizin eserlerini yazmaya sevketmiştir. Nitekim o, *Büyük Tefsir Tarihi (Usûl-i Tefsir-Tabakatü'l-Müfessirîn)* adıyla yayımladığı eserini bütünüyle geleneksel usûle göre yazmıştır.¹⁴⁶ Bu çalışmasıyla hem klasik tabakat literatüründen müfessirlerin biyografilerini Türkçe'ye büyük bir

“Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği”, s. 106-11.

144 Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası”, s. 72-73.

145 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), I, 8.

146 Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1960. Eser hakkında yazılmış bir değerlendirme yazısı için bk. Suat Yıldırım, “Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük Tefsir Tarihi Hakkında Bir Değerlendirme”, *Kur'ân'a Bakışlar*, (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2012), II, 397-411.

titizlikle aktarıp tasnif etmiş hem de Cevdet Bey'in kaldığı dönemden devam ederek geçtiğimiz yüzyılda yaşayanların biyografilerini ve onlar hakkındaki görüşlerini dile getirmiştir.

Ömer Nasuhi, eserine müfessirleri yedi kategoriye (mesleğe) ayırarak başlamıştır. Bu kategorileri müfessirlerin mezhepsel eğilimlerine göre değil, tefsirdeki metotlarına göre oluşturması kayda değer bir durumdur.¹⁴⁷ Bu, mezhepsel eğilimleri merkeze alıp ayrıştırıcı bir yaklaşımı benimseyen anlayışın aksine, tefsir tarihinde bütünleştirici bir keyfiyet arz etmektedir. Meselâ söz konusu sınıflandırma içinde Mu'tezile'den sadece altıncı kategorinin küçük bir parçası olarak söz edilmiştir.¹⁴⁸ Kategorilerin hangi tabakalarda yoğun olarak bulunduğuna işaret etmesi de bu sınıflandırmanın bir diğer özelliğidir. Meselâ yedinci ve sekizinci kategorilere bakıldığında, Zemahşerî, Beyzâvî gibi tefsirler üzerine şerh, izah ve hâşiye yazanların 7. tabakadan sonra görüldüğüne, yeni ilimleri, yeni nazariyeleri dikkate alan çağdaş müfessirlerin ise 13. ve 14. tabakalarda bulunduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁴⁹

Eserde müfessirler, “mümtez tabaka” olarak adlandırılan sahâbeden başlanmak suretiyle on dört tabakada tasnif edilmektedir. Biyografisi verilen âlimin kısaca tanıtılmasından sonra, “kudret-i ilmiyesi” başlığı altında eğitim hayatı, hocaları, seyahatleri; “tefsirdeki mesleği” başlığı altında tefsirinin genel karakteri ve ilmî hayattaki yeri, hakkında bilgi varsa, şahsiyeti ve özel hayatı hakkında bilgi verilmektedir. Daha sonra eserleri, bunlar üzerine yapılan çalışmalar ve en nihayet müellifin maddeyi yazarken yararlandığı kaynaklar kaydedilmektedir.

Ömer Nasuhi, her maddeden sonra kaynaklarını müstakil olarak verdiği için ilk bakışta ne kadar kaynaktan yararlandığı kestirilememektedir. Ancak bütün olarak bakıldığında müellifin yazma veya matbu çok geniş bir kaynakçaya sahip olduğu görülmektedir. Ne var ki, müellif “Mukaddime”sinde belirttiğine göre, Dâvûdî ve Edirnevî'nin tabakatlarını görme imkânı bulamamıştır.¹⁵⁰

Ömer Nasuhi, on dördüncü tabakada, Abduh (ö. 1905), Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), Abdülaziz Çavîş (ö. 1929), Reşîd Rızâ (ö. 1935), Tantâvî Cevherî (ö. 1940), Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi (ö. 1942), Konyalı Mehmed Vehbi (ö. 1949) gibi çağdaşı olduğu müfessirlerin biyografilerine

147 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Reislîği Yayınları, 1960), II, 8-11.

148 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 9.

149 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 9.

150 Bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 4.

yer vermekte, böylelikle kendi dönemine kadar gelen müfessirleri kronolojik bir bütünlük içinde zikretmektedir. Gerek klasik gerekse çağdaş dönem müfessirlerini ele alırken nezih bir üslup benimseyen müellif, onların tenkit yöneltilebilir görüşlerini değerlendirirken de insafli bir bakış açısı sergilemeye çalışmıştır.¹⁵¹

Netice itibarıyla Ömer Nasuhi, klasik tabakat usulüne göre Türkçe'deki en kapsamlı müfessir tabakatını kaleme almıştır. Osmanlı müfessirleri hakkında verdiği zengin bilgiler, bir Osmanlı tefsir haritası çizme imkânı vermesi bakımından da önemlidir.¹⁵² Bu sebeple o, klasik müfessir tabakatı yazıcılığında son halkayı temsil etmektedir.¹⁵³

Sonuç

Hadislerin senetleriyle birlikte nakledilme ve yazılma girişimi, hadisleri nakleden râvilerin adalet ve zapt yönünden tanınma zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Bu sebeple hadislerle birlikte, hadisleri nakleden şahısların hayat hikâyelerini de nakletme geleneği doğmuştur. Hadislerin yanı sıra Hz. Peygamber'in gerek sîret ve megâzisi gerekse İslâm tarihine ait diğer malzemeler de aynı titizlikle nakledilmiştir. Bu iki alandan tabakat literatürü doğmuş, muhaddis tabakaları ve genel nitelikli tabakat eserleri telif edilmiştir. Zamanla şairleri, fakihleri, kârîleri, kelâmcıları ve sûfleri anlatan biyografi kitapları ortaya çıkmışsa da muhaddis tabakaları, tabakat yazımındaki baskın karakterini sürdürmüştür. Çeşitli şehirlere dağılan sahâbîler ve onların etrafında oluşan râvi zincirlerini derleme amacıyla yazılmaya başlanan ve zamanla bir şehirde yaşayan âlimlerin hayatlarını anlatan eserler olarak şekillenen şehir tabakaları da bu baskın karakter içinde değerlendirilmelidir.

151 Örnek olarak klasik dönemden İbn Teymiyye'nin, modern dönemden de S. Bahadır Han ve Muhammed Abduh'un biyografileri için bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 366, 367, 579-81, 585-92.

152 Bilmen'in biyografilerine yer verdiği bazı Osmanlı müellifleri için bk. Yıldırım, "Büyük Tefsir Tarihi Hakkında", s. 400.

153 Ömer Nasuhi Bilmen'in adı geçen eserinden sonra da müfessirlerin biyografileri hakkında çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerin bazıları şunlardır: Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemül-müfessirîn min sadri'l-İslâm hattâ'l-asri'l-hâzır*, I-III (Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-sekâfiyye, 1983-86); Abdülaziz İzzeddin Seyrevân, *Mu'cemü tabakâti'l-huffâz ve'l-müfessirîn* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1404/1984); M. Ali el-Ayazî, *el-Müfessirûn hayâtühüm ve menhecühüm* (Tahran: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâd, 1373 hş.); Mustafa Müslim, *Menâhicül-müfessirîn* (y.y.: Câmîatü ulemâi Kürdistan, 1414/1994). Yukarıdaki cümlede ifade etmek istediğimiz şey tefsir tarihini kendi bütünlüğü içinde ele alıp işlemesi yönüyle bir zihniyete işaret etmektedir.

Kur'an'ın doğrudan metni ve kıraatiyle uğraşan kurrâ ve kurrâ tabakasının aksine, erken dönemde Kur'an'ın yorumlarıyla ilgilenen müfessirleri konu edinen müstakil tabakat kitapları yazılmamıştır. Zira Kur'an yorumu, İslâmî ilimlerle ilgilenen hemen bütün âlimlerin ilgi alanına girdiği ve onlar kendi mütehassıs oldukları alanların yanında Kur'an tefsiriyle de ilgilendikleri için daha çok söz konusu alanda öne çıkmışlardır. Bu durum onların diğer tabakat kitaplarında ele alınmalarını gerektirmiş ve muhtemelen müstakil olarak müfessirleri ihtiva eden bir çalışmaya ihtiyaç duyulmamıştır.

Hicrî VIII ve IX. yüzyıllarda çok kapsamlı bir tabakat yazıcılığı faaliyetine girilmiş, bu süreç içinde tefsir, hadis ve rical çalışmalarıyla temayüz etmiş olan Süyûtî tarafından ilk müfessir tabakatı kaleme alınmıştır. Süyûtî'nin talebesi Dâvûdî onu izleyerek çok geniş bir müfessir tabakatı vücuda getirmiştir. Müfessirleri alfabetik olarak sıralayan söz konusu müelliflerden farklı olarak XII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Edirnevî, eserinde kronolojik sürekliliği esas almış, müfessirleri yüzyıllık tabakalara göre tasnif etmiş, Osmanlı dönemi müfessirleri hakkında da bilgi vererek tefsir tarihinin gerek metot ve düşünce gerekse coğrafya bütünlüğünü korumuştur. Bir başka ifadeyle, onun yöntemi, hangi mezhep eğilimi içinde ve hangi coğrafyada yaşarsa yaşasın bir çağda yaşamış bütün müfessirleri yan yana gösterme imkânı sağlamıştır.

Çağdaş dönemle birlikte, oryantalizmin de etkisiyle, müfessir tabakatı yazımında bazı yenilikler denenmiş; ancak belki farkına varılmadan Kur'an'ın sabit/yerleşik bir anlamının bulunmadığı düşüncesini akla getirecek biçimde mezhepsel eğilimleri ön plana çıkartan bir tefsir tarihi yazımına sebep olunmuştur. Bununla birlikte aynı dönemde Ömer Nasuhi Bilmen tarafından klasik usule göre kaleme alınan tefsir tarihi hem klasik yöntemin daha tutarlı olduğunu hem de tefsir tarihinde esas olanın süreklilik olduğunu ortaya koymuştur.

Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogramik Bir İnceleme

Tabakat literatürünün doğuşundaki temel etkenin, hadis tenkidi olduğu kabul edilir. Cerh ve ta'dil ilmi geliştikçe, hadislerle birlikte râvilerin biyografileri de nakledilmeye başlanmıştır. Zamanla muhaddis biyografilerinin yanı sıra fakih, kârî, kelâmcı, şair, dilci, sûfî, filozof gibi, ilimlerin hemen her dalıyla uğraşan âlimler hakkında biyografi kitapları yazılmıştır. Böylelikle tabakat literatürü İslâm tarih yazıcılığının önemli bir kolu durumuna gelmiştir. Literatüre eklenen en son halka ise müfessir tabakaları olmuştur. Muhtemelen İslâmî ilimlerin hemen her dalındaki âlimlerin tefsirle yakından ilgilenmesi sebebiyle, diğer alanlardaki çalışmalar erken dönemde böyle bir yazım türüne ihtiyaç bırakmamıştır. İlk müfessir tabakatını Süyûtî kaleme almış, bu türü Dâvûdî, Edirnevî gibi âlimler sürdürmüştür. Çağdaş dönemde literatür, Zehebî ve Cerrahoğlu'nun, Goldziher'in çeşitli İslâmî eğilimleri merkeze alan yöntemine göre yaptıkları tefsir tarihi çalışmalarıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Bununla birlikte Ömer Nasuhi Bilmen gibi, tefsirdeki kronolojik sürekliliği esas alarak klasik yöntemi devam ettirenler de olmuştur. Bu çalışmada öncelikle İslâm tabakat literatürünün doğuşu ve etkenleri tartışılmakta, daha sonra müfessir tabakat literatürünün diğer ilim dallarına oranla geç ortaya çıkışının sebepleri ve tarihsel seyri incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Hadis tenkidi, İslâm biyografi literatürü, müfessir tabakaları, Süyûtî, Goldziher, Ömer Nasuhi Bilmen.

Şehristânî'nin “el-Mecûs” Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki

Mehmet Alicı*

A Verification of Shahrîstânî's Account of “al-Majûs” in the Light of Zoroastrian Texts

This article aims to compare Shahrîstânî's account of “al-Majûs” in his *al-Milal wa al-nihal* with the Pahlavi texts (Zend) from the Sasanian period, which correspond with the commentary tradition of Zoroastrianism. In this way, Shahrîstânî's classification of the Zoroastrian groups and the information he provides on their beliefs is verified in the light of the Pahlavi texts. At the same time, working from the example of Shahrîstânî, the 12th century Muslim concept of the Iranian religious tradition from the pre-Islamic period is examined.

Key words: Shahrîstânî, *al-Milal wa al-nihal*, al-Majûs, Zoroastrianism, Zoroaster, Kayumars, Zurvan, Avesta, the Pahlavi texts/Zend.

İslâm'ın ilk asırlarındaki fetihler yoluyla farklı dinî gruplarla temasa geçen Müslümanların bu gruplar hakkında verdiği bilgiler, Orta Doğu dinleri üzerine modern dönemde yapılan araştırmalara kaynaklık teşkil etmiştir. Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin yanı sıra, İran coğrafyasında neşet eden dinî gelenekler, özellikle Mecûsîlik hakkında İbn Miskeveyh'ten (ö. 421/1030) Bîrûnî'ye (ö. 453/1061), Ebü'l-Meâlî'den (ö. 485/1092) Şehristânî'ye (ö. 548/1153) pek çok Müslüman âlim bilgi vermiştir.¹ Bilhassa Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* isimli eseri, İslâm mezheplerinin yanı sıra, farklı dinler ve felsefî düşüncelerle ilgili son derece ayrıntılı ve nesnel bilgiler içermektedir. Bu makalenin amacı, Şehristânî'nin mezkûr eserinin “el-Mecûs” başlığında yer alan bilgilerin İslâm

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi.

1 Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*, nşr. C. Eduard Sachau (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923); Muhammed b. Ubeydullah Ebü'l-Meâlî, *Beyânü'l-edyân: Der Şerh-i Edyân u Mezâhib-i Câhili ve İslâmî*, nşr. Abbas İkbâl Âştîyânî (Tahran: İntişârât-ı Revzene, 1375 hş.); İbn Miskeveyh, *Tecâribül-ümem ve teâkibül-himem*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003).

öncesi İran'ın resmî dini kabul edilen Mecûsiliğin teolojisiyle ne derece örtüş-tüğünü ortaya koymak ve bu şekilde Şehristân'ın verdiği bilgilerin bir nevi doğrulamasını yapmaktır. Dolayısıyla Şehristân'ın Mecûsilik tasnifi ve bu tasnif doğrultusunda verdiği bilgiler ele alınacak; bu tasnife bağlı kalınarak Şehristân'ın yaptığı nakillerin Mecûsî kutsal metinlerinde,² özellikle Pehlevî metinleri yani Zend olarak bilinen Sâsânî dinî literatüründe bir karşılığının olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Fakat ondan önce, Sâsânî dinî literatürünün dilini oluşturan Pehlevîce'yle ilgili bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır. İran coğrafyasında yaşayan Mecûsîler'in kullandığı dil olan ve Orta Farsça diye de isimlendirilen Pehlevîce, İslâm fetihlerinin başladığı VII. yüzyıldan itibaren din adamı sınıfına has kılınarak gizli bir dil hâline gelmiş; buna bağlı olarak X. yüzyılın sonlarına doğru modern Farsça diye bilinen yeni bir dil ortaya çıkmıştır. Bizzat Zendler'de, Mecûsî dininin kurucusu Zerdüş'tün ağzından, Pehlevîce'nin din adamı sınıfı dışında kimseye öğretilmemesine yönelik telkinde bulunulmuştur.³ Bu süreçte, ayrıca kutsal ve gizli bir dil haline gelen Pehlevîce'nin varlığını sürdürmesinin yegâne kaynağı olan Pehlevî metinleri tedvin edilmiştir. Din dilinin gizlenmesi ve bu dilin muhafazası bağlamında teolojinin metinleşmesi, Mecûsî olmayanların Mecûsî geleneği hakkında kesin ve tutarlı bir bilgiye ulaşmasını zorlaştırmıştır.

2 Mecûsiliğin kutsal metni olan "Avesta"; Yesna, Yeşt, Vendidad, Visperad ve Horde Avesta olmak üzere beş kitaptan oluşmaktadır. Bu külliyat Zerdüş'ten sonraki bir döneme tarihlense de, gelenek tarafından ilâhî metin hükmünde görülmektedir. Bununla birlikte Avesta'nın Yesna kitabında bulunan ve on yedi bölümden oluşan "Gatha"nın, Zerdüş'tün ilâhilerini barındırdığı kabul edilmektedir. Gelenek tarafından ikinci dereceden önemli kabul edilen ve Sâsânîler dönemi din adamı sınıfının Avesta'nın anlaşılmasına yönelik yorumlarını ihtiva eden bir diğer dinî literatür daha söz konusudur. Avesta'nın yorumu mânasında "Zend" diye adlandırılan bu metinler Pehlevîce kaleme alınmıştır. Bu sebeple "Pehlevî metinleri" olarak da bilinmektedir. Bu çalışmada Sâsânî dinî literatüründen bahsederken Zend ifadesi kullanılacaktır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsî Tanrı Anlayışı* (İstanbul: Ayışığı, 2012), s. 18-22, 89-98, 203-5.

3 "Hiç kimse Avesta ile Zend'i sapkın ve kötü insanlara öğretmemelidir" (Aturpât-i Êmêtân, *The Wisdom of the Sasanian Sages, Dênkard VI*, çev. Shaul Shaked [Boulder: Westview Press, 1979], s. 156-57). "Kişi... herkese iyi davranmaya çağırmalı, ev halkına Zend'i öğretmelidir" (Aturpât-i Êmêtân, *Dênkard VI*, s. 98-99. "Mobedler'in ve Dasturlar'ın ve Hirbedler'in herkese Pehlevîce'yi öğretmeleri gerekmez. Öyle ki Zerdüş Ohrmazd'a sordu: Pehlevîce kime öğretilmelidir? Ohrmazd ziyadesiyle şöyle cevap verdi: Senin neslinden Mobed, Dastur ve akıl sahibi Hirbed olsun her kim söylediklerimden başka kimseye onu öğretirse onun için bu büyük günahdır, her ne kadar birçok görevi yerine getirse ve iyi amelde bulursa da, onun sonu cehennemdir" (*Sad Dar Nasr and Sad Dar Bundelesh*, ed. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar [Bombay: British India Press, 1909], s. 66 [XCVIII-XCIX]; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, s. 187-88, 197-98).

Şehristânî'nin, Zendler'in son halini aldığı ve Pehlevîce'nin ve dolayısıyla Mecûsî teolojisinin sadece din adamı sınıfı tarafından bilindiği bir dönemde, ilgili metinlere âşına olduğu anlaşılan kaynaklardan yararlanmış olması dikkat çekicidir. Elbette, bu coğrafyada fetihlerle başlayan İslâmlaşma süreci ve karşılıklı reddiyeler/polemikler yoluyla elde edilen bilgilerin varlığı inkâr edilemez; ancak bu bilgiler temel dinî bilgilerin ötesine geçmemektedir. Buna karşılık Şehristânî'nin çok daha ayrıntıya ve derinliğe sahip nakillerde bulunduğu, yaptığı çoğu naklin, Sâsânî dinî edebiyatının önemli kitaplarından olan *Dinker'd*de geçen hikâyelerle⁴ uyduğu görülmektedir.

Bu noktada Şehristânî'nin hangi kaynakları kullandığı, verdiği ayrıntılı bilgilere nereden ulaştığı sorusu gündeme gelmektedir. Zira Şehristânî, Ebû Hâmid ez-Zevzenî ve Ceyhânî dışında, yaptığı nakiller için kaynak göstermemekte; söz konusu âlimlerin hayatları ve eserleri hakkında da detaylı ve doğrulanabilir bilgi vermemektedir. Bu sebeple Şehristânî'nin bu bilgileri Müslüman olan Mecûsî bir mühtediden, Mecûsî bir din adamından veya ondan nakilde bulunan birilerinden aldığı yönünde tahminlerde bulunulmuştur. Şehristânî doğrudan yazar veya eser ismi zikretmek yerine, umumi ifadeyle "Dediler ki", "Denilir ki", "İddia ederler ki" ve benzeri kalıplarla nakillerine başlamakta; bu durum Şehristânî'nin kaynaklarına ulaşmayı güçleştirmektedir. Bununla birlikte onun, kendisinden önce diğer dinî gelenekler hakkında bilgi veren Müslüman âlimlerden anonim alıntılar yapmış olduğundan veya nakiller arasında paralellik bulunduğu söz etmek mümkündür. Örneğin Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* adlı eserinde İslâm dışı geleneklerden bahsettiği kısımda Mecûsîler'den söz ederken Şeytan'ın var oluşu ve dünyaya saldırması, zaman dilimleri ve ilk insan Keyümers'e dair naklini, Şehristânî benzer ifadelerle "Zürvâniyye" başlığı altında zikretmektedir.⁵ Fakat bu durum Şehristânî'nin sadece *el-Muğnî*'den yararlandığı anlamına gelmemektedir.

Şehristânî'nin ve ondan önce Mecûsî geleneği hakkında bilgi veren Müslüman âlimlerin, farklı teolojik argümanları, "Derler ki/Dediler ki"⁶ kalıbıyla zikretmeleri, aslında Zendler için söz konusu olan bir soruna da işaret etmektedir. Sâsânî teolojisinin âdeta canlı tanığı olan bu metinlerin, din adamı sınıfı tarafından dönemin şartlarına göre kurgulanmış metinler olması gayet tabiidir; bu durum aynı zamanda bahsi geçen anlatımların ve bu anlatımlar

4 *Dinker-d-i Heftom*, çev. M. Takî Râşid Muhassal (Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1389 hş.), I-III. bölümler.

5 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, nşr. Mahmûd M. Kâsım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1958), V, 71-72; Şehristânî, *el-Milel ve'nihal*, nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ – Ali Hasan Fâûr (Kahire: Dârü'l-ma'rife, 1994), s. 280.

6 Ebü'l-Meâlî, *Beyânü'l-edyân*, s. 31-32; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 72.

yoluyla elde edilmeye çalışılan teolojinin bir bütünlük ve iç tutarlılık oluşturmadığını göstermektedir. Söz konusu metinlerde temelde iyi-kötü şeklinde iki zıt unsura dayalı düalist bir teoloji hedeflenmesine rağmen, mezkûr düalitenin çerçevesi metinlerarası değişiklik göstermektedir.

Önceki Müslüman müelliflerden farklı olarak kendisine ulaşan rivayetleri kategorik bir tarzda ele alan Şehristânî'nin, Zendler ölçeğinde söz konusu farklılıkları göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra Sâsânî dinî edebiyatında, Zürvân mitosuna örneğinde olduğu gibi, Mecûsî-dışı mitolojik anlatıma yer verdiğini söylemek mümkündür. Şehristânî'yi seleflerinden ayıran özelliklerden belki de en önemlisi, daha önce zikredilmeyen ve oldukça detay kabul edilebilecek hususlara yer vermesidir. Makale içerisinde yeri geldikçe değinilecek olan bu husus, Şehristânî'nin kaynaklarının sadece İslâmî bir renge sahip olmadığını açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla onun Mecûsî geleneği hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olan birisiyle temasa geçip geçmediği, bunun da ötesinde yer verdiği Pehlevîce ifadelerden hareketle Pehlevîce bilip bilmediği cevaplanması amaçlanan sorular arasındadır.

Şehristânî'nin Mecûsîlik Tasnifi

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*'in "Milel" bölümünün sonunda Ehl-i kitab'ı ele aldıktan sonra, kendilerine kitap verilmesi muhtemel gruplardan söz etmektedir. Bu kısmın başında kitap benzeri bir şeyin verildiği kimselerin mevcut olduğunu ifade ederek Hz. İbrâhim'i ve Hz. Mûsâ'yı bunlar arasında zikretmektedir. Hz. İbrâhim'in, içinde bulunduğu putperest toplumdaki kendisini ayırttırmasından ve putperestliğe karşı mücadelesinden söz eden Şehristânî, ilginç bir şekilde Acem hükümdarlarının İbrâhim peygamberin dini üzere olduğunu ve Mecûsîliğin en büyük din olarak anıldığını ifade etmektedir. Sonrasında ise söz konusu hükümdarların sözlerini dinlediği "Mobez-i Mobezan"dan söz etmektedir. Şehristânî, bu kişinin "âlimler âlimi" ve "hâkimlerin öncüsü" olarak tavsif edildiğini ve kralların onun sözüne muhalefet etmeyip onun emriyle hareket ettiğini dile getirmektedir. Pers krallarının onu, sultanların, zamanın halifelerini tâzim etmesi gibi yücelttiklerini zikretmektedir.⁷

Şehristânî, Mecûsî krallarının Hz. İbrâhim'in dini üzere olduğu yönündeki bu kanaate nasıl ve nereden vardığına dair bilgi vermemektedir. Erken dönem İslâm tarihçilerinden Mes'ûdî (ö. 346/957), Pers krallarının soyunu aktarıırken Pers İmparatorluğu'nun kurucusu olan Kureş'in (Kuruş/Koreş) annesinin İsrailoğulları'ndan olduğunu ve onun dayısının Küçük Daniel olduğunu

7 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 274.

ifade etmektedir. Mes'ûdî devamla Farslılar'ın/Persler'in Hz. İbrâhim'in oğlu Hz. İshak'ın soyundan geldiklerine yönelik nakillerde bulunmakta ve onların İsrailoğulları'yla ilişkili görüldüklerine dair birçok rivayet nakletmektedir.⁸ İslâmî dönemde Farsça olarak kaleme alınan *Rivâyât-ı Hürmüzyâr* adlı Mecûsî dinî metninde de "İran Prensi ve Ömer Hattab Hikâyesi" başlıklı kısımda İbrâhim peygamberin Zerdüş'tle aynı kişi olduğu ima edilmektedir.⁹ Şehristânî'nin bu ve benzeri metinlere âşına olduğu kabul edilse dahi, kaynak konusu muğlaklığını korumaktadır. Zira ondan önce Mecûsîler hakkında bilgi veren Kâdî Abdülcebbar, Bîrûnî ve milel-nihal türünden sayılabilecek ilk Farsça eser olan *Beyânü'l-edyân*'ın müellifi Ebü'l-Meâlî, Acem krallarının Hz. İbrâhim'in dini üzere olduklarından söz etmemektedir.

Şehristânî'nin "Mobez-i Mobezan" olarak zikrettiği kalıp, Mecûsî geleneğinde din adamı sınıfının en üst kimliğini teşkil etmektedir. Pehlevîce'de "Mobedan Mobed" olarak yer alan ve "Mobedler Mobedi" şeklinde çevrilebilecek olan bu ifadedeki "Mobed" kelimesinin etimolojisinden kısaca söz etmekte fayda vardır. Avesta dilinde "moğu/mokhu", Eski Farsça'da "magu", "maguş", "magu-pati" şeklinde yazılan kelime, Avesta edebiyatında "din adamı" ve "kendisini kutsala adanmış kimse"¹⁰ anlamlarına gelmektedir. Bununla birlikte, Herodot'ta olduğu gibi, Medler'in kâhinlikle uğraşan bir kabilesi için bu kavramın (magi) kullanıldığına dair kayıtlara da rastlanmaktadır. Herodot, Persler'in ayinlerini ancak Magi/Megler'in idare ve nezaretinde gerçekleştirdiklerinden söz etmektedir.¹¹

Moğu veya Magi ifadesi aslında Mecûs kelimesinin kökeni kabul edilmektedir. Zendler'de de yer alan "Moğ" ifadesi "Mgoşa" şeklinde Süryânîce'ye ve oradan da Arapça'ya geçerek "Mecûs" şeklini almıştır. Aynı zamanda bu etimolojik geçişle bir anlam genişlemesine uğrayan terimin, din adamı sınıfını ifade etmekten öte, söz konusu dinî geleneğe bağlı olan herkesi kuşatacak

8 Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: Dârü'l-fikr, 1973), I, 230-31, 237-43.

9 *The Persian Rivayats of Hormazyar and Framarz and Others*, çev. Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar (Bombay: K. R. Cama Oriental Institute, 1932), s. 587.

10 Yesna 65.07. Avesta'nın kitapları esas alınarak verilen kayıtlarda ayrıca bir kaynakça verilmeyecektir. Avesta çevirileri için şu metinlere bakılabilir: İbrâhim Pürdâvûd, *Gatha: Kohenterin Bahş-i Âvesta* (Tahran: 1377 hş.); Yesna, 1340 hş.; Yeştha, I-II, 1347 hş.; Vendidad, 1347 hş.; Horde Avesta, 1310 hş.; Visperad, 1343 hş.; *The Zend-Avesta*, çev. James Darmesteter – Lawrence Heyworth Mills (I-III, Clarendon: Oxford University Press, 1880-1900).

11 İhsan Behrâmî, *Ferheng-i Vâjehâ-yi Âvesta*, ed. Ferîdûn Cüneydî (Tahran: Neşr-i Belh, 1369 hş.), I, 319; II, 1135; Albert de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Sources* (Leiden: Brill, 1997), s. 387; Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), s. 101, 107-8, 132, 140.

bir mâna kazandığı görülmektedir.¹² Nitekim Kur'an'ın kayda değer gördüğü Mecûs kelimesi,¹³ Şehristânî'nin "el-Mecûs" başlığını kullanmasında da tebarüz etmektedir.

Sâsânî dinî edebiyatında din adamı sınıfını tanımlama noktasında bu kavrama (Moğ-Movbed) sıklıkla rastlanmaktadır. Şehristânî'nin haklı olarak Acem krallarının, en üst dinî otorite olarak Mobedan Mobede (Mobedler Mobedi) muhalefet etmediklerini ve onların kararlarını uyguladıklarını zikretmesi, tarihsel bir gerçekliğe de işaret etmektedir. Bu bağlamda Sâsânîler döneminin belki de en güçlü din adamı olarak bilinen Ohrmazd Mobed Kartir'in, kendisine ait kitâbelerde belirtildiği üzere, en üst dinî otorite olarak Mazda tapıcılar/Mecûsiler dışındaki dinî grupları İranşehr coğrafyasından çıkarması ve bunu devlet eliyle gerçekleştirmesi bu bağlama işaret etmektedir.¹⁴ Zendler'de de bu unvan dinî otoriteler için kullanılan bir kavram olmaktadır: "Zerdüş'tün üç oğlu ve üç kızı vardı ... erkekler Isadvastar, Aurvatad-nar ve Khurted-chihar'dı. Isadvastar bütün din adamlarının başıydı ve Mobedan Mobed oldu"¹⁵, "66. yılda Jamasp Zerdüş'ten sonra aynı şekilde Mobedan Mobed oldu".¹⁶

Buradan da anlaşılacağı üzere Zendler bu unvanı hem Zerdüş'ten hem de Zerdüş'tün takipçileri, özellikle de dinin idame ettiricileri için kullanmaktadır. Dolayısıyla Mecûsî geleneğindeki temel kavramlardan birine yer veren Şehristânî doğru bir tespitle bulunmakta ve Sâsânî dinî edebiyatıyla paralellik arz eden bir yaklaşım sergilemektedir.

Kendi döneminde Mecûsiler hakkında en ayrıntılı bilgiyi sunan Şehristânî, "el-Mecûs" başlığı altında bu geleneğe bağlı farklı grupların bulunduğunu kabul ederek bir tasnif yapmaktadır. Mecûsiler'den "Keyûmersiyye", "Zürvâniyye" ve "Zerdüştiyye" olmak üzere üç ayrı grup olarak bahsetmektedir. İlgili bölümün sonunda ise "İnançlara/Esaslara Dair Zerdüş'tün Makalesi" (Makâlâtü Zerâdeşt fi'l-mebâdî) başlıklı bir kısma yer vermektedir.¹⁷

12 M. Morony, "Madjûs", *EP* (İng.), V, 1110; Alicı, *Kadîm İrân'da Din*, s. 9-13.

13 el-Hac 22/17.

14 Turaj Deryai, "Didgâhhâ-yi Mubadan va Şahanşâhân-i Sâsânî der Bâre-yi İranşehr", *Nâme-yi İrân Bâstân*, 3/2 (1382 hş.), s. 19-23; Pords Oktor Skjærvø, *The Spirit of Zoroastrianism* (New Haven: Yale University Press, 2011), s. 236-39 (Inscription of Kerdîr on the Ka'ba-ye Zardosht at Naqsh-e Rostam, ms. 276).

15 Fernbeğ Dadeği, *Bundahiş*, çev. Mihrdâd Bahâr (Tahran: İntişârât-ı Tus, 1349 hş.), s. 152; *Pahlavi Texts I: Bundahisn*, çev. E. W. West, ed. Max Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1880), s. 142 (XXXII.5).

16 *Vizidegiha-i Zadspram*, çev. M. Takî Râşid Muhassal (Tahran: Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-i Ferhengî, 1385 hş.), s. 72 (25.7).

17 Zerdüş'tün ve özellikle ondan sonra gelişen ve dönüşen Mecûsî teolojisinin temel bazı argümanlarının zikredildiği bu bölümün kimi *el-Milel ve'n-nihal* tahkiklerinde olmadığı

Şehristânî öncelikle Mecûsîliğin temelde düalizme dayandığını ve bu inanca göre iki ezeli unsur bulunduğunu zikreder. Ona göre, "Yezdân" ve "Eh-rimen" olarak adlandırılan iki aslî ve kadim unsur Mecûsîlik'te yer alan hâkim bir düşüncedir. Buna göre hayır ve şer, bu iki unsur arasında paylaşılmaktadır. Şehristânî, konunun iki temel tartışma noktası üzerinden gittiğini zikreder. Bu bağlamda Nur'un Zulmet'e karışmasının ve Nur'un Zulmet'ten kurtuluşunun sebebinin, tartışmaların merkezinde olduğunu ifade eder. Aslında Şehristânî bu bakış açısıyla bütün tartışmalı hususların ve farklı anlatımların temelde bu iki konuyu açıklama çabasından neşet ettiğini dile getirmektedir. Fakat kimi Mecûsiler'in, bu iki unsurdan sadece Nur'u, ezeli ve ebedî olarak gördüklerini ifade etmektedir. Bu nedenle Şehristânî, iki unsurun ezeli olup olmaması noktasında Mecûsiler'in tutarlı bir tavır sergilemediklerini belirtmektedir.¹⁸

Şehristânî'nin bu tespiti esasen Sâsânî teolojisinin temel özelliğiyle ilişkilendirilebilir. Zira başlangıçta ne olduğu sorusuna bağlı olarak ortaya çıkan Nur ve Zulmet ikiliği ile eskatolojik son geldiğinde Nur ve Zulmet'in ne olacağı ve zulmetin yok olup olmayacağı meselesi, Sâsânî ilâhiyatının özünü teşkil etmektedir. Zendler başlangıçta iki ezeli unsur olmak üzere "Ohrmazd" (Ahura Mazda)¹⁹ ve "Ehriemen" in varlığına işaret ederken, dünyanın sonu geldiğinde düalitenin kötü tarafının bir şekilde etkisizleştirileceğini belirtmektedir.²⁰ Şehristânî'nin iki unsurdan bahsederken Ohrmazd yerine

görülmektedir. Örneğin William Cureton'un yaptığı iki ciltlik tahkikte (Muhammad al-Sharastani, *Kitab al-Milal wa-al-nihal: Book of Religious and Philosophical Sects*, ed. William Cureton [I-II, London: Society for the Publication of Oriental Texts, 1842/1846]) bu kısma yer verilmemiştir. Benzer şekilde muhtasar olarak Nûh b. Mustafa tarafından yapılan tercümede de (*Terceme-i Milel ve Nihal*, 1847) bu kısım bulunmamaktadır. Benzer şekilde Ahmed Fehmî Muhammed'in tahkikinde de (*el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut: Dârül-kütübî'l-ilmîyye, 1992) yer almamaktadır. Buna karşılık Abdülemîr Ali Mühennâ ve Ali Hasan Fâûr'un tahkiki (*el-Milel ve'n-nihal* Beyrut: Dâr'ül-ma'rife, 1993) ile Hüseyin Cum'ânın (*el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut: Dârü'd-dâniye, 1990) ve M. Fethullah Bedrân'ın (*Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*, Kahire: Mektebetü'l-Enclü el-Mısriyye, 1956) tahkiklerinde bu bölüm zikredilmektedir. İstanbul Millet Kütüphanesi'nin Fezzullah Efendi Bölümünde 1175 ve 1176 numaraya kayıtlı iki yazma nüshada da söz konusu kısım mevcuttur. Bu yazmaların ilki hicrî 589 tarihlidir. Müstensihî İsmâil b. İbrâhim'dir ve 197 varaktan oluşmaktadır. Diğeri ise hicrî 629 tarihlidir. Müstensihî Ali b. Ebû Bekir olan bu nüsha 297 varaktan oluşmaktadır.

18 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 277-78.

19 Mecûsî geleneğinde dil birliği olmadığından, birçok kavramın farklı yazılışlarıyla karşılaşmak mümkündür. Avestaca olan Ahura Mazda'nın Pehlevîce karşılığı Ohrmazd, Angra Mainyu'nun karşılığı Ehriemen'dir. Metin boyunca Avesta'dan örnek verildiğinde "Ahura Mazda", Zend'den bahsedildiğinde "Ohrmazd" ifadesi kullanılacaktır.

20 Carlo G. Cereti – Donald N. MacKenzie, "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahišn", *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic*

Yezdân kavramını kullanması ilginçtir. Avesta külliyatında tapınmaya lâyık varlıkları tanımlayan ve Ahura Mazda'dan (Ohrmazd) daha alt ilâhları ifade eden "Yazata" kavramı, Zendler'de "Yezd" ve "İzed" şeklini almıştır. Birden fazla ilâhî varlığı ifade etmesine rağmen Yezdân kelimesi, İslâmî dönemde Mecûsiler tarafından tek Tanrı'ya atıfla Ohrmazd yerine kullanılan bir kavram haline gelmiştir.²¹

Şehristânî, evvel emirde Mecûsiler'in iki asıldan söz etseler de Nur'u ezeli ve Zulmet'i muhdes saydıklarını ifade ettikten sonra, bazı sorular çerçevesinde konuya giriş yapar. Zulmet'in sonralığının söz konusu olması durumunda, onun kaynağının ne olduğunu sorgular. Şerrin Nur'dan kaynaklanmasının mümkün olamayacağını ve Nur'un da sonralıkla ilişkilendirilemeyeceğini belirterek kötülüğün kaynağı sorusunun Mecûsiliğin tutarsızlığını ortaya koyduğunu zikreder. Bunun ardından üçlü tasnifin ilk halkası olan Keyûmersiyye'nin özelliklerini aktarır.²²

Konunun başında mezkûr tartışma çerçevesinde hüküm veren Şehristânî, Mecûsiliğin çelişkiler içerdiğini düşünmektedir. Buna karşılık kendisine ulaşan bilgileri kendi yorumunu katmadan ve fakat kendisine has bir tasnifle ortaya koymaktadır. Rivayetleri dört başlık altında tasnif etmesi de ("Keyûmersiyye", "Zürvâniyye", "Zerdüştüyye" ve "İnançlara/Esaslara Dair Zerdüşt'ün Makalesi"), müellifin Mecûsiliği anlam(landırm)a çabasının tezahürü olmaktadır. Zira Sâsânî dinî edebiyatında ve Sâsânîler döneminde Mecûsilik için böylesi bir tasniften söz edilmediği gibi, kendisinden önce ve sonra gelen Müslüman yazarların da Mecûsilik konusunda böyle bir tasnife yer vermedikleri bilinmektedir.

Bu makalede Şehristânî'nin "el-Mecûs" bölümünde yaptığı tasnife bağlı kalınarak bir başlıklandırma yapılmıştır. Şehristânî ilk olarak zikrettiği Keyûmersiyye başlığı altında, Mecûsî geleneğinde ilk insan prototipi olarak tasvir edilen Keyûmers hakkında bilgi verirken, ilk insan çiftinden, yaratılışın başlangıcında ne olduğuna dair bazı anlatılardan söz etmektedir. "Zürvâniyye" bölümünde Zürvân'ı Ohrmazd ve Ehrimen'in kaynağı olarak gören mitolojik anlatıma yer veren Şehristânî, Ohrmazd ve Ehrimen arasındaki savaş halinden ve ikisi arasında dünyanın idaresi konusunda yapılan bir anlaşmadan söz eden nakillere yer vermektedir. Zerdüştüyye bölümünde ise Zerdüşt'ün

Iran and Central Asia, ed. Carlo G. Cereti v.dğr. (Wiesbaden: Verlag, 2003), s. 31-59; Alici, *Kadîm İranda Din*, s. 193-95, 221-24.

21 Mehmet Alici, "Yezdân", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLIII, 512-13; Dihhudâ, *Lugatnâme*, haz. M. Muîn – Seyyid Ca'fer-i Şehîdî (Tahrân: Dânişgâh-ı Tahrân, 1373 hş.), XXVIII, 177; *Persian Rivayats*, s. 443-48. Aturpât-i Êmêtân, *The Wisdom of Sasanian Sages*, s. 2-3, 38-39.

22 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 278.

doğumundan peygamberliğine ve ondan sonra onun neslinden gelecek üç oğulun dünyayı kurtarma çabalarının zikredildiği rivayetleri sıralamaktadır. Bu bağlamda Şehristânî, İslâm fetihleri sonrasında ortaya çıkan Mecûsî hareketlerin, Mecûsî kurtuluş düşüncesinden beslendiğine işaret etmektedir. Mecûsî geleneği konusunda kendisine ulaşan bilgileri üç grup altında topladıktan sonra, bunların dışında "İnançlara/Esaslara Dair Zerdüş'tün Makalesi" adını taşıyan bir başlığa yer vermektedir. Burada da Zerdüş ile Ohrmazd arasında geçtiği varsayılan ve Tanrı anlayışından peygamberliğe kadar birçok konudan bahseden bir diyalog metni sunmaktadır. Ayrıca Zerdüş'tün peygamberlik serüvenini anlatan nakillere yer verdikten sonra Ohrmazd ve Ehrimen arasında vuku bulduğuna inanılan anlaşmadan söz etmekte, Ehrimen'in bu anlaşma için ileri sürdüğü on sekiz şartı nakletmektedir.

A. Keyûmersiyye

Mecûsî geleneğinde ilk insan olarak bilinen Gayomard, Şehristânî'nin tasnifindeki ilk grubun dayandığı kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehristânî, Mecûsî geleneğini kendi bakış açısıyla tasnif ederken elindeki mâlûmatı olabildiğince sistematik bir tarzda ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Mecûsî mitolojisinde ilk insan olarak yaratılan, Avesta dilinde hayat mânasındaki "Gaya" ile ölüm anlamındaki "Martan/Maretan" kelimelerinin birleşiminden oluşan ve "ölümlü hayat" veya "ölümlü canlı" anlamına gelen "Gayomerd/Keyûmers"²³ hakkında iki farklı şahsiyetten söz etmektedir. İlk önce Keyûmersiyye taraftarlarının Keyûmers'i ilk insan ve ilk peygamber olarak tarif ettiğine değinen Şehristânî, onun Hint ve İran'da Âdem'le eşdeğer tutulduğunu ve kelime anlamının "canlı ve konuşan" olarak kabul edildiğini aktarır. Fakat metnin devamında Mecûsî mitolojisine uygun düşen bir tarzda Keyûmers'in ilk yaratılan varlıklardan olduğunu, ancak kötülük tarafından öldürüldüğünü ve bedeninden ilk insan çifti olan "Mişet" ve "Mişanet" in türediği, "Ribas" bitkisinin çıktığını zikreder. Şehristânî'nin bu çiftin insanlığın atası olduğunu ifade etmesi, söz konusu grup içerisinde iki farklı Keyûmers portresi olduğu izlenimi vermektedir. Zira metnin başında Keyûmers, insanlığın atası Âdem'le ilişkilendirilmekte, metnin devamında ise insan çiftinin neşet ettiği mitolojik ilk insan olduğu dile getirilmektedir.²⁴

Keyûmers'in aslında neyi ifade ettiğinin ortaya konması, söz konusu grubun düşüncesinin daha iyi anlaşılmasını sağlamanın yanında Mecûsî

23 Behrami, *Ferheng-i Vâjehâ-yi Âvestâ*, I, 460; Yesna 68.22; Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 45; M. Shaki, "Gayômart", *Encyclopaedia Iranica* (EIr.), <http://www.iranicaonline.org/articles/gayomart->.

24 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 278-79.

mitolojisinin Şehristânî'nin yaşadığı dönemde ne denli canlı olduğuna da ışık tutacaktır. Keyûmers'in *el-Milel ve'n-nihal* metninde ilk insan olarak nitelenmesi ve Âdem'le özdeşleştirilmesi, bütünüyle mesnetsiz bir iddia olmayıp tarihsel bir zemine oturmaktadır. İslâm öncesi dönemde Sâsânî tarih yazımının temel metinlerinden olan ve bir anlamda Persler'in, mitolojiden tarihe uzanan serüvenini ortaya koyan metin(ler)den söz edilebilir. Dünyanın başlangıcından bu yana Pers krallarının hayatlarını anlatan bu metinler *Khuday-namağ* diye isimlendirilmektedir. İslâm sonrasında Farsça olarak tedvin edildiği kabul edilen *Şâhnâme* isimli metin de bu türün bir örneğidir. Firdevsî'nin (ö. 411/1020 [?]) nazım olarak kaleme aldığı, İslâm öncesi Pers tarihinin en ayrıntılı metni olan *Şâhnâme*, İran'ı merkeze alan bir dünya tarihi sunmaktadır. Mitolojik öykülerin ve kahramanların hayatlarının anlatıldığı bu metnin başlarında Keyûmers'ten ilk insan ve ilk kral olarak söz edilmektedir.²⁵ Bu bağlamda Şehristânî'nin, Keyûmers'in Âdem'le özdeş görüldüğünü nakletmesi, onun böylesi bir bilgiye âşina olduğuna işaret etmektedir.

İslâm öncesi İran tarihini anlatan *Şâhnâme*'deki Keyûmers figürüne karşılık, Sâsânîler döneminde Avesta edebiyatının yorumu olarak kabul edilen Zend metinleri ise oldukça farklı bir Keyûmers figürü sunmaktadır. Bu tipolojiden haberdar olduğu anlaşılan Şehristânî ondan da söz etmektedir. Burada Keyûmers, insanoğluna kaynaklık eden bir ilk örneklik şeklinde takdim edilmekte ve insan neslinin ondan türeyen ağaçtan neşet ettiği ifade edilmektedir. Mecûsî mitolojisinin ayrıntılı bir şekilde aktarıldığı Zend metinlerinden *Bundahişn*'de yaratılış öyküsü şöyle nakledilmektedir:

Ehrimen'in güçsüz tutulduğu üç bin yıllık dönemde Ohrmazd varlıklarının maddî biçimlerini yarattı... en başta bütün yaratılış bir damla suydü, çünkü her şey sudandı ... O (Ohrmazd) Ehrimen'i engellemek için ilk önce semayı var etti ... ikinci olarak ... suyu, üçüncü olarak ... dünyayı, dördüncü olarak ... ağacı (bitkiyi), beşinci olarak bereketli hayvanı (sığırı), altıncı olarak bütün Divler'i ve Ehrimen'i güçsüzleştirecek ve onları yok edecek kutsal insanı ve sonra yedinci olarak ateşi yarattı ... Ehrimen dedi ki: Zafer tamamıyla bana geldi ... göğü parçaladım ... ve onu sığınak yaptım. Suyu kirlettim, yeryüzünü ... parçalara ayırdım, bitkiyi kuruttum, Gav'u (sığırı) öldürdüm ve Gayomard'a (ilk insana) hastalık bulaştırdım.

25 Firdevsî, *Şâhnâme*, nşr. Tevfik Sübhânî (Tahran: İntişârât-ı Revzene, 1389 hş.), I, 13-16; *Şâhnâme-i Firdevsî*, nşr. A. E. Bertels (Moscow: İdâre-i İntişârât-ı Edebiyyat-ı Hâver, 1960), I, 28-32; A. Shapur Shahbazi, *Ferdowsî: A Critical Biography* (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2010), s. 19-27, 63-70, 107-15.

Nûrânî varlıklara karşı karanlık gezegenleri var ettim ... yalnız kalan tek insanı (Gayomard) kurtaracak hiç kimse kalmadı.²⁶

Ehrimen dünyaya saldırdıktan 30 yıl sonra Gayomard öldü... Ferverdîn ayının Ohrmazd gününde öldürüldü.²⁷

Gayomard öldüğünde tohumu dünyaya düştü... 40 yıl sonra sayesinde dünyanın mükemmele doğru ilerleyişini, Divler'in yok edilmesini ve Angra Mainyu'nun (Ehrimen) güçsüzleştirilmesini sağlayacak Maşye ve Maşyane (bu tohumdan) yetişti.²⁸

Yukarıda kısmen zikredilen yaratılış ve kötülüğün dünyaya saldırmasıyla ilk yaratılanların kimisinin ölmesi ve kimisinin de kirlenmesi esasen Ehrimen ve güçlerinin bu dünyaya hapsedilmelerinin ve burada etkisiz hale getirilmelerinin birinci aşamasıdır. Aslında buraya kadarki mitolojik anlatımda Zulmet'in Nur'a üstün geldiği görülmektedir. Ancak bu, yeryüzünde Ehrimen ve onun yarattıklarıyla savaşacak ilk insan çiftinin ortaya çıkmasının temel gerekçesidir. Zira Keyûmers'in bedeninden çıkan Ribas (Reybas/Ravent/Rhurbat) ağacından ilk insan çifti Maşya ve Maşyane'nin türemesi, bu dünyada kötülüğe karşı Ohrmazd'in yanında yer alacak bir türün ihdas edilmesini sağlamıştır.²⁹ Bu durum Keyûmers'in ilk insandan yahut Âdem'in kendisinden öte onun arketipi olduğunu göstermektedir. Bu noktada Şehristânî, Mecûsî geleneğindeki Keyûmers tipolojilerini farklılıklarıyla zikretmekte; fakat bunlar arasında bir telife gitmekten kaçınmaktadır. Naklettiği kısımlara müdahaleden çekinen Şehristânî, Zendler'le paralellik arz eder şekilde Keyûmers'in ilk insan, ilk kral ve ilk peygamber olduğunu ifade etmekte yetinmektedir.³⁰

Şehristânî, Keyûmersiyye'nin inançlarından bahsederken Mecûsî mitolojisiyle uygunluk arz edecek şekilde yaratılan ilk varlıklardan sığırın Ehrimen tarafından öldürüldüğünü zikreder. Bu aslında bütün insanlığın meydana

26 *Vichitakiha-i Zatsparam*, çev. Behramgore T. Anklesaria (Bombay: The Trustees Parsi Punchayet Funds and Properties, 1964), s. LXXI (II.18); benzer anlatımlar için bk. *Zand-Âkâsih: Iranian or Greater Bundahišn*, çev. Behramgore T. Anklesaria (Bombay: Rahnumae Mazdayasnan Sabha, 1956), s. 49-53 (IV.10-28); *Bundahisn*, s. 17-20 (III.9-27).

27 *The Pahlavi Rivâyat Accompanying with Dâdestân i Dēnīg*, çev. Alan V. Williams (Copenhagen: Munksgaard, 1990), II, 75-76 (XLVI.36); M. Mîr Fehreyî, *Rivâyât-ı Pehlevî: Metn-i be Zebân-i Fârsî-yi Miyâne (Pehlevî-yi Sâsâni)* (Tâhran: Müessese-i Mütâlaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1367 hş.), s. 53-56.

28 Dadegî, *Bundahiş*, s. 66; *Greater Bundahišn*, s. 81-83 (VI.F.1-10); benzer anlatımlar için bk. *Bundahisn*, s. 52-59 (XV. Bölüm).

29 *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 37-40, 93; Dadegî, *Bundahiş*, s. 38,42, 80-81; *Bundahisn*, s. 17-20 (III.9-27); Alicı, *Kadîm İrân'da Din*, s. 227-31.

30 *Greater Bundahišn*, s. 299-303 (XXXV. 36-55); *Dinkerd-i Heftom*, s. 197-98 (o.o-8).

gelmesi için Keyûmers'in ölümünün gerekli görülmesiyle paralellik arz etmekte ve bütün hayvanların var edilmesi, sığırın öldürülmesiyle ilişkilendirilmektedir. Mecûsî teolojisinin ilk metinlerinden olan ve Zerdüş'te atfedilen Gatha'da da sığırın dünyayla sembolize edilmesi ve sonrasında Zendler'de mitolojik bir anlatımla yer alması da buna mâtuftur. Bu açıdan Şehristânî'nin konuya dair ayrıntılı bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.³¹

Tanrı'nın, bir rakibi olduğu düşüncesine kapıldığı ve sonrasında kötülüğün ortaya çıktığı iddiasının, Şehristânî'den önce ve sonra Mecûsîlik hakkında yazan Müslüman âlimler tarafından benzer bir anlatımla zikredildiği görülmektedir.³² Müslüman âlimlerin naklettiği bu rivayetler, daha çok Zürvân düşüncesiyle ilişkilendirilmektedir. Şehristânî, tasnifinde Zürvâniyye'ye yer verse de, "Keyûmersiyye" başlığında da Yezdân'ın rakibi olduğundan bahsetmektedir. Buna göre kötülük ve karanlık, Yezdân'ın, kendisi için bir rakibin bulunduğuna yönelik düşüncesinden neşet etmektedir.³³ Kötülüğün bir şekilde Nur'la ilişkilendirilmesi ve onun düşüncesinden kaynaklanması meselesine bir sonraki başlık olan "Zürvâniyye" bölümünde temas edilecektir.

Keyûmersiyye grubunun düşüncelerini aktarırken onların iki asıldan söz ettiklerini zikreden Şehristânî, bu iki varlığın "Yezdân" ve "Ehrimen" olduğunu ifade eder. Ayrıca düalitenin iyi unsuru olan Yezdân'ın ezeliğine yönelik inanca karşılık Ehrimen'in sonradan (muhtes) oluşunun söz konusu edildiğini dile getirir. Bu gruba göre Ehrimen, Yezdân'ın onu kendisine rakip olarak düşünmesinden neşet etmiştir. Böylelikle Nur'un tabiatından ayrı olarak karanlığın yaratılması söz konusu olmuş ve buna Ehrimen denmiştir. Şehristânî'ye göre Keyûmersiyye iki güç arasında bir savaştan bahsetmektedir. Buna göre savaş Nur ve Zulmet orduları arasındadır. Melekler bu savaşın sonlanması için aracılık etmiş ve süflî âlemin yedi bin yıllığına Ehrimen'e verilmesi şeklinde sulh yapılmıştır. Sonrasında ise bu âlem Nur'a teslim edilecek ve kötüler bundan önce yok edilecektir.³⁴ Şehristânî'nin bu grubun kozmogoni ve eskatoloji algısını özetleyerek sunduğu görülmektedir. Halbuki bu husus Sâsânî Mecûsîliği'nin temel tartışma noktalarındandır.

31 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 279; Yesna-Gatha, 29.01-11, 44.20, 47.03; *Bundahisn*, s. 20-21 (IV.1-5), s. 31-32 (X.1-4), s. 45-50 (XIV.1-25); Dadeği, *Bundahiş*, s. 69, 86-87; Bruce Lincoln, "The Myth of the Bovine's Lament", *Journal of Indo-European Studies*, 3 (1975): 337-62; Stanley Insler, *The Gathas of Zarathustra* (Brill: Leiden, 1975), s. 134-45.

32 Murtazâ Dâi Hasenî Râzî, *Tebstratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm*, nşr. Abbas İkbâl (Tahran: İntişârât-1 Esâtir, 1364 hş.), s. 13; Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğni*, V, 71-79; Birûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye*, s. 99; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdi, *et-Tenbih ve'l-ışraf*, nşr. Michael Jan de Goeje (Leiden: Brill, 1893), s. 85-111.

33 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 278.

34 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 278.

el-Milel ve'n-nihal'de Keyûmers'in mitolojik öyküsü dışında Keyûmersiyye başlığı altında aktarılan kozmogoninin Zürvâniyye'yle benzerlik arz ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin yukarıda geçtiği şekliyle Zürvâniyye'den ayrı olarak yedi bin yıllık bir tarihten bahsetmesi ve iki güç arasında vuku bulan bir savaştan söz etmesi, Keyûmersiyye'nin ayrıca zikredilmesinin de gerekçeleri arasında sayılabilir. Zendler'de bahsedilmeyen bu savaş ve yedi bin yıllık sürenin kaynağına bakıldığında Şehristânî'nin Mecûsî edebiyatı dışında bir kaynaktan yararlandığı düşünülebilir. Zira Şehristânî'nin yukarıda zikrettiği yedi bin yıl ifadesinin Mecûsîler hakkında apolojetik yazılarıyla bilinen Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurre'nin (750-823) metninde geçtiği görülmektedir. Ebû Kurre, Zürvân mitosunu anlatırken Zürvân'ın dünyanın idaresini Ehrimen'e yedi bin yıllığına teslim ettiğini aktarmaktadır.³⁵ Sâsânî dinî edebiyatında kozmogoniye dair bir zaman taksiminden söz edilse de, Şehristânî'nin naklettiği gibi bir savaş ve meleklerle verilen bir aracılık rolü mevzubahis değildir.

Zendler'de Nur ve Zulmet'in askerleri arasında ezelde bir savaşın olmasından ve bir barışın yapılmasından öte, Ohrmazd'ın (Hürmüz) Ehrimen'i bu dünya içerisinde sınırlı bir zaman içine hapsedmesine dayalı mitolojik bir anlatıma yer verilmektedir. Zira Sâsânî düalitesinin dayandığı ve zaman kavramının merkeze oturduğu düzlem bu karşılaşmadır. Bu noktada Ohrmazd ile Ehrimen arasında dokuz bin yıllık bir zaman dilimi üzerinden ahitleşme söz konusu olmuştur. Buna göre ilk üç bin yılda Ohrmazd ile Ehrimen arasında ateşkes varken, ikinci üç bin yılda iki tarafın güçleri dünya üzerinde karşılaşacak, son zaman diliminde ise Ehrimen ve güçlerinin hapsedilmesiyle mutlak iyinin hâkimiyeti başlayacaktır. Yaratılış öyküsünü Zendler bağlamında en ayrıntılı biçimde resmeden *Bundahişn* metninde de dokuz bin yıllık bir süreden söz edilmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin söz konusu ettiği savaş ve meleklerin araya girmesiyle ilgili olarak Zendler'de herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Zendler daha çok iki tarafın birbirinin farkına vardktan sonra yaptıkları ahitleşmeyi ve bundan neşet eden zaman tasavvurunu söz konusu etmektedir.³⁶ Şehristânî'nin bu başlık altında kısaca değindiği kozmoloji ve eskatoloji, "Zürvâniyye" başlığında ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

35 Louis Cheikho, "Theodore Ebû Kurre, Fî vücûdî'l-hâlik ve'd-dîni'l-kavîm", *el-Meşrik*, 15 (1912): 767; Robert C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (Oxford: Clerandon Press, 1955), s. 428-29; *Theodore Abu Qurrah*, çev. John C. Lamoreaux (Provo: Brigham Young University Press, 2005), s. 1-3.

36 *Greater Bundahişn*, s. 5-13 (I.1-41), s. 14, 30-34 (I.42, III.7-17); *Mînu-yi Hired*, çev. Ahmed Tefazzulî (Tahran: İntişârât-1 Tus, 1362 hş.), s. 22; *Bundahisn*, s. 1-10; Cereti – Mackenzie, "Except by Battle", s. 35-36.

Son olarak Şehristânî, Keyümersiyye grubunun, insanların bedenlenmemiş ruhlar iken yaptıkları bir seçimden bahsettiğini aktarır. Buna göre Nur tarafından sunulan iki tercihten ilkinde göre insanlar Ehrimen'den uzak tutulacaktır. Diğerine göre ise ruhlar bedenlenecek ve Ehrimen'e karşı savaşacaktır. Bu gruba göre insanlar, Nur'un onlara yardım etmesi şartıyla bedenlenmeyi ve Ehrimen'e karşı savaşmayı kabul etmişlerdir. Bu durum ise zamanın sonunda Ehrimen ve ordusunun alt edilerek helâk olmasına sebep olacaktır.³⁷ Şehristânî'nin verdiği bu kaydın Mecûsî kutsal literatüründe karşılığının olup olmadığına bakıldığında Zendler'den *Bundahişn*'de bu olayın şöyle zikredildiği görülmektedir:

(Ohrmazd) insanların idraklerine ve koruyucu ruhlarına (fravahar) danışmak için sordu: hangisi size göre daha faydalıdır? Sizi maddî suretlerde yaratıp kötülükle bedenlendireceğim, kötülük yok olacak, sonunda ben sizi tekrar mükemmel kılıp ölümsüz bir şekilde hazırlayıp dünyayı yeniden size geri vereceğim, ya da siz ebedî olarak Ehrimen'den muhafaza olunacaksınız. Bunun üzerine... insanların koruyucu ruhları dünyaya ulaştılar.³⁸

Şehristânî'nin *Bundahişn*'i gördüğüne dair bir kayıt yer almasa da, mezkûr ifadelerin Şehristânî'nin nakliyle örtüşmesi, onun bir şekilde bu metne âşına olan birisiyle, bir Mecûsî mobedle veya din âlimiyle karşılaştığına işaret etmektedir. Pehlevîce'nin gizli bir dil olarak sadece Mecûsî din adamı sınıfınca devam ettirildiği gerçeğine binaen, ilim meclislerinde veya benzeri tartışma mahfillerinde edinilmiş gündelik bir bilgiden fazlasına karşılık gelen bu bilgi, Şehristânî'nin ilgili metne oldukça yakın bir çevreden beslendiğini göstermektedir.

B. Zürvâniyye

Şehristânî, Keyümersiyye bölümünde kısmen zikredilen ve Zürvân mitosunu bilinen mitolojik anlatımı "Zürvâniyye" bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Yaratılışın başlangıcı sorusuna cevap arayan ve Mecûsî mitolojisinden ziyade Hıristiyan apolojetik metinlerinde yer alan Zürvân mitosunu aktararak bu grubun düşüncesine değinmektedir. Bazı farklılıklarla birlikte Şehristânî'nin, muhteva açısından Kolblu Eznik'ten Theodore Ebû Kurre'ye kadar Hıristiyan reddiye geleneğinde söz konusu edilen mitolojik anlatıma sadık kaldığı görülmektedir. Burada Şehristânî'nin anlatımına yer

37 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 279.

38 *Bundahisn*, s. 14 (II. 10-11); *Greater Bundahişn*, s. 44-45 (III. 23-24); Dadeği, *Bundahişn*, s. 50.

verildikten sonra, yararlandığı muhtemel kaynaklar arasında metinlerarası ilişkinin imkânı hususu üzerinde durulacaktır.

"Zürvâniyye" bölümünde birbirinden farklı nakillere yer veren Şehristânî, aynı grup içerisinde farklı görüşlerin bulunduğu atıf yapmaktadır. Bu durum Zürvâniyye adına tek bir algıdan bahsetmeyi güçleştirmektedir. Şehristânî, "Zürvâniyye" bölümünün girişinde Nur'un, ruhanî, nûrânî ve rabbânî şahısları kendi nurundan var ettiğini nakleder. Buna göre, ismi Zürvân olan en büyük şahsın birtakım eşyada şüpheye düşüşü, Ehrimen'in meydana gelmesine yol açmıştır. Şehristânî bunun dışında konuyla ilgili başka bilgilere yer vererek farklı görüşlerin varlığına işaret etmektedir. Zira bu gruptan bazılarına göre Zürvân (Zürvân el-Kebîr) 9999 yıl boyunca bir oğlu olsun diye "zemzeme" yapar, yani mırıldanarak dua eder; fakat duası gerçekleşmez. Kendi kendine belki de bu dua gerçekleşmeyecek diye düşünür. Oğlu olacağına yönelik çabasından ve duasından Hürmüz, çabasının sonuç vermeyişinden duyduğu endişeden de Ehrimen meydana gelir. Bu iki varlık tek batındadır. Ehrimen, annesinin karnını yararak Hürmüz'den önce doğar ve dünyayı ele geçirir. Şehristânî bu mitolojik anlatımı başka bir rivayetle devam ettirir. Burada da Ehrimen'in habis varlığını müşahede eden Zürvân'ın onu kovması söz konusudur. Fakat Ehrimen'in bunun üzerine dünyayı işgal ettiği ve bu süreçte Hürmüz'ün Ehrimen'den uzakta olduğu aktarılır.³⁹

Buraya kadar nakledilen bilgiler ele alındığında, öncelikle Şehristânî'nin, Mecûsî mitolojisinde yer almayan bir yaratılış öyküsüne ve buna bağlı bir kozmogoni mitosuna yer verdiği görülmektedir. Mecûsî geleneğinde zaman kavramıyla bilinen Zürvân'ın ilâhî varlığı ile buradaki mitolojik anlatım arasında bir farklılığın olduğuna dikkat edilmelidir. Zira Zürvân'dan, zaman kavramıyla kendisine yakarılan bir varlık, bir Yazata olarak bahsedilse de,⁴⁰ kendisi Zendler'de Şehristânî'nin mezkûr nakilleriyle paralellik arz eden, merkezî bir mitolojik figür değildir. Buna karşılık Zürvân mitosunun ilk örneklerinin izine erken dönem Hıristiyan apolojetiklerinin metinlerinde de rastlanmaktadır. V. yüzyılın önemli Hıristiyan reddiyecilerinden Kolblu Eznik'in ilk defa zikrettiği Zürvân mitosunu, farklı versiyonlarla Süryânî Mopsuestialı Theodore (ö. 428), Ermeni Elişe Vardapet (V. yüzyıl), Yohannan Bar Penkaye (VII. yüzyıl), Melkit Theodore Ebû Kurre (VIII-IX. yüzyıl) ve Nestûrî Theodore Bar Konay (VIII-IX. yüzyıl) aracılığıyla varlığını sürdürmüştür.⁴¹

39 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 279-80.

40 Ben ... sınırsız Zaman'a (Zrvânahe Akaranahe) ... yakarıyorum/onu yardıma çağırıyorum" (Vendidad, 19.16; *Mînu-yi Hired*, s. 21-23); geniş bilgi için bk. Alicı, *Kadîm İrân'da Din*, s. 237-47.

41 Zikredilen apolojistlerin kayıtları için bk. Zaehner, *Zurvan*, s. 420-28; Shaul Shaked, "The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology", *Messiah and Christos: Studies in*

Eznik, dünyayı, cenneti ve içindekileri yaratacak bir oğul için “Zruan”ın (Zürvân) bin yıl kurban sunduğunu; ancak bin yılın sonunda çocuğu olmadığı için bu çabasından şüphe ettiğini ifade eder. Kurban adayışından Ormizd’in (Ohrmazd) ve şüphesinden Ehrimen’in varlık bulduğunu nakleder. Devamla Zürvân, rahimde⁴² hayat bulan iki varlıktan ilk doğanı kral yapmaya karar verir. Bunu öğrenen Ehrimen rahmi yırtarak babasının karşısına çıkar. Zürvân onun kim olduğunu sorduğunda, Ehrimen’in onun oğlu olduğunu ifade etmesi üzerine ondan yüz çevirir. Zürvân’ın, çirkinliği ve karanlık görünüşü sebebiyle onu reddetmesine rağmen, Ehrimen ona başta verdiği sözü hatırlatır ve bunun üzerine Zürvân, Ehrimen’e dokuz bin yıllığına krallığı verir; ancak zamanın sonu geldiğinde Ormizd’in üstün geleceğini söyler.⁴³

Şehristânî’nin naklettiği mitosun temelde bu anlatıma dayandığı kabul edilse de, Şehristânî mezkûr öyküdeki Zürvân’ın bin yıl süren kurban adayışından söz etmemektedir. Bunun yerine 9999 yıl süren ve mırıldanarak yapılan duadan (zemezme) bahsetmektedir. Şehristânî, Ehrimen’in Zürvân tarafından kovulması sonrasında dünyayı işgal ettiğini ifade ederken, Eznik ise krallığın dokuz bin yıllığına Ehrimen’e verildiğini belirtmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Eznik’in yaptığı nakilde mitolojik anlatım bir bağlam içerisinde verilmektedir. Buna karşın Şehristânî “Bazıları şöyle der” veya “Denilir ki” kalıplarıyla birbirinden farklılık arz eden hususları aynı mitos çerçevesinde ele almaktadır.⁴⁴ Bu durum aslında Zürvân mitosuyla ilgili birden çok anlatımın varlığını ve Mecûsî geleneğinin ana mecrasından uzaklaşan kimi grupların da böyle bir anlatıma yer verdikleri imasını kuvvetlendirmektedir.

Zürvân mitosundan başka, Zürvâniyye’ye göre kötülük Allah’ın yanında hep vardı; ancak istenmeyen kötü bir şey veya bir düşünceydi. Bu naklin devamında Şehristânî, dünyanın kötülükten azade olduğunu; fakat Ehrimen ve yaratıklarının bir şekilde göğü yarıp dünyayı işgal ettiğini zikreder.⁴⁵ Şehristânî’nin, kötülüğün dünyaya nasıl bulaştığına dair bu rivayetinin Zendler’de de yer aldığı görülmektedir. Zira kozmogoninin söz konusu

Jewish Origin of Christianity, ed. I. Gruenwald v.dğr. (Tübingen: Mohr, 1992), s. 224-26; R. Thomson, “Elişe”, *Elr.*, <http://iranica.com/articles/elise->; J. P. Asmussen, “Bar Kônay, Theodore”, *Elr.*, <http://iranica.com/articles/bar-konay-theodore-kewanay-saturninus-not-koni-according-to-cambridge-university-library-ms>.

42 Mitolojik anlatıda bahsi geçen rahmin kime isnat edildiğinin bilinmeyişi, Eznik ve sonrasındaki Hristiyan apolojistlerin eleştirdiği önemli noktalardandır.

43 Eznik of Kolb, *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (Floruit c.430-c.450)*, çev. Monica J. Blanchard – Robin D. Young (Leuven: Peeters, 1998), s. 101-21.

44 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 279-81; Eznik of Kolb, *A Treatise on God*, s. 102.

45 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 280.

edildiği Zend metinlerinde Ehrimen'in gökte bir delik/yarık bularak diğer kötü karakterli yaratıklarıyla birlikte dünyayı işgal ettiği ve iyi varlıkların karakterini bozduğu aktarılmaktadır.⁴⁶

Ohrmazd ve Ohrmazd'ın âlemi, dini ve zamanı vardı, şu anda da vardır ve var olacaktır ... karanlıkta olan ve ... yıkmaya hevesli Ehrimen boşluktaydı ve boşluktadır, fakat (gelecekte) olmayacaktır.⁴⁷

O (Ehrimen) bir yılan gibi bu dünyanın altından göğü deldi ve (onu) geniş bir şekilde açmak istedi. Ferverdîn ayının Ohrmazd gününde öğle vaktinde saldırdı. Gök bir kuzunun kurttan korkması gibi ondan korktu. Sonra (Ehrimen) suyun üzerine geldi ... suyu acılaştırdı... Kötü varlıklarını (Khrafs-tra) yeryüzüne bıraktı ... bitkileri zehirledi ... ve dumanı ateşe attı.⁴⁸

Zendler'deki ifadelere bakıldığında, Şehristânî'nin Ehrimen'in varlığıyla alâkalı olarak onun başlangıçta da var olduğuna dair aktardığı rivayetin geçerli olduğu görülebilir. Ehrimen'in ezelde var ve fakat karanlıkta olduğu imasının *Bundahişn* metninde zikredilmesi bu hususun delilidir. Aynı zamanda Zendler'deki Mecûsî yaratılış mitosunda Ehrimen'in dünyayı işgal ettiğine yönelik bilgi Şehristânî'nin kaydıyla örtüşmektedir.

Şehristânî, Zürvâniyye hakkında yukarıda verdiği bilgilerden farklı bir rivayete de yer vermektedir. Bu rivayette Zürvân mitosunda dünyanın Zürvân tarafından dokuz bin yıllığına Ehrimen'e verilmesi hakkında "Bazıları şöyle der" diyerek farklı bir anlatımı da zikretmektedir. Buna göre Ehrimen yeryüzünden öte gökteydi ve göğü yırtarak ordusuyla birlikte yeryüzüne inince Nur ve onun melekleri kaçtı; fakat Ehrimen ordusuyla onları cennetlerinde kuşatmasına ve üç bin yıl savaşmasına rağmen onlara üstün gelip rabbe ulaşamadı. Bu üç bin yıllık savaş, meleklerin tavassutuyla dokuz bin yıllığına dünyanın Ehrimen ve güçlerine verilmesi doğrultusunda anlaşmayla sonuçlandı. Bu sürenin sonunda Ehrimen ve güçleri geldikleri yere döneceklerdi. Ayrıca bu nakilde iki taraf arasında yapılan anlaşmada iki şahidin tutulduğu ve bunlara birer kılıç verildiği, ahdi bozanın bu kılıçla öldürüleceği ifade edilmektedir. Dünyanın fitne ve fesatla dolup taşacağı bu süre zarfında insanların da söz konusu belâ ve afetlerden etkileneceğini aktardıktan sonra Şehristânî, Allah'ı bilen bir kimsenin aklının almayacağı bu hikâyelerin mantık

46 *Persian Rivayats*, s. 451-52.

47 *Bundahişn*, s. 4 (I.3-4); Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 34-35.

48 Dadeği, *Bundahişn*, s. 52-53; *Greater Bundahişn*, s. 49-53 (IV.10-28); *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 37-40 (II.1-21); Pervîn Şekîba, *Güzâreş-i Gümân-i Şiken: Şerh ve Tercüme-i Metn-i Pâzend-i 'Şikende Gümânîk Viçâr'* (Illinois: Neşr-i Kitabi Keyumers, 2001), s. 37-38 (IV.15-19).

dışılığını vurgulayarak bu iddiaların bir sapkınlık olduğunu belirtmektedir.⁴⁹ Şehristânî'nin Hürmüz ve Ehrimen arasında bir savaşın vuku bulduğuna ve meleklerin aracılığı sonrası sulhla sonuçlandığına yönelik bu nakline Murtazâ Râzî (h. 580-653) gibi sonraki Müslüman yazarlar da yer vermiştir.⁵⁰

Şehristânî'nin Zürvâniyye'den önce Keyümersiyye bölümünde de zikrettiği bu hikâye değerlendirildiğinde, öncelikle Zendler'de böyle bir zaman tasavvurunun ve kozmogoninin olmadığı görülmektedir. Bu anlatımın farklı bir Zürvân mitosunun parçaları olduğu düşünülebilir. Zira iki güç arasında bir savaşın olması ve buna meleklerin aracılık etmesi, dünyanın dokuz bin yıllığına Ehrimen'e terk edilmesi ve nihayetinde Ehrimen'in alt edileceğinin söylenmesi, Zendler'de yer alan kozmogoni mitosunun alternatifleri arasında sayılabilir. İlginç olan bir diğer husus da Ehrimen'in göğü delerek dünyaya girmesi ve savaşı başlatmasıdır.⁵¹ Yukarıda da belirtildiği üzere, bu durum aslında Mecûsî mitolojisi açısından karışık bir dönemin başladığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Şehristânî'nin naklinde âdeta iç içe geçmiş iki farklı mitosun parçalarına yer verildiği görülmektedir.

Konu Zendler bağlamında ele alındığında, Zürvân mitosundaki anlatıdan farklı bir zaman tasavvurunun var olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre zamanın üç bölündüğü ve bu tasnifin bu dünyadaki sınırlı zamana karşılık geldiği anlaşılmaktadır. “Bundahişn”, “Gumezişn” ve “Vizarişn” şeklindeki üç dönemden ilkinde yaratılış söz konusu iken ikincisinde Ehrimen'in saldırısıyla dünya hayatı başlayacak, sonuncusunda ise dünya yeniden ilk haline ve Ehrimen de geldiği yere dönecektir. Bu dönemlerin her biri üç bin yıl sürmekte ve toplam dokuz bin yıllık bir süreye denk gelmektedir. Söz konusu ahitleşme ve zamanın taksim edilmesi Zendler'de, özellikle *Bundahişn* metninde şu şekilde geçmektedir:

Her şeyi bilen Ohrmazd, onun tasarlayacağı her şeyi son gelene kadar bozacak olmasından dolayı Ehrimen'in varlığından haberdardı... O (Ohrmazd) mânevî olarak varlıklarını yarattı/üretti... Onlar üç bin yıl mânevî bir konumda kaldılar... Ehrimen cahilliği sebebiyle Ohrmazd'ın mevcudiyetinin farkında değildi... Sonra Ehrimen derinliklerden yükselince üzerine Nur'un geldiğini gördü ve kötü niyetli olması sebebiyle onu yok etmeyi arzuladı... Ancak Ohrmazd'ın Nur'unun kendisinden daha yüce ve cesur olduğunu gördü... Ohrmazd şöyle dedi: Ehrimen benim varlıklarına yardım et ve onlara övgüde bulun, belki bunun ödülü olarak

49 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 280.

50 Râzî, *Tebsiratü'l-avâm*, s. 13-18.

51 *Greater Bundahişn*, s. 49-53 (IV.10-28).

sen ve yarattıkların ölümsüz olursunuz. Ehrimen cevaben, senin varlıklarına yardım etmeyeceğim ve övgüde bulunmayacağım... Sonsuza dek senin varlıklarını yok edeceğim... Ohrmazd şöyle dedi: Beni mahvetmen mümkün değildir... Yarattıklarımın benim hâkimiyetime dönmelerini engellemen mümkün değildir ... dedi... Ohrmazd "Eğer bir mücadele/çekişme zamanı koymazsam, Ehrimen'in yarattıklarımı ayartması mümkün olacak" diye düşündü... Ehrimen'e dedi ki: Bir süre belirle! Çatışma durumu dokuz bin yıl olsun... Dikkatsiz ve cahil Ehrimen bu ahde sadık kaldı... Bu dokuz bin yılın ilk üç bininde her şey Ohrmazd'ın iradesi doğrultusunda yürüyecektir; (ikinci) üç bin yıl Ohrmazd ve Ehrimen'in iradelerinin karışması (dönemidir); son üç bin yılda ise Ehrimen etkisiz hale getirilecektir.⁵²

Mezkûr metinde başlangıçta Ohrmazd'ın kendi yarattıklarının mânevî boyutunu var ettiği ifade edilmektedir. Sonrasında ise karanlıktan yükselen Ehrimen'in Nur'u fark edip ona saldırma çabasına girmesi üzerine, iki taraf arasında bir anlaşma söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla dokuz bin yıllık zaman diliminin ilk üç bin yıllık döneminde Ohrmazd mânevî boyutları olan varlıklara maddî bir boyut vererek yaratma işlemini tamamlamaktadır. İkinci üç bin yılda Ehrimen'in saldırısından söz edilirken son üç bin yılda ise kötülüğün yok olması ve yenilenmenin başlaması öngörülmektedir.

Şehristânî'nin meleklerin aracılığıyla iki taraf arasında sulh yapıldığına yönelik ifadesi, Zendler'de geçmemektedir. Ayrıca Ehrimen ile Ohrmazd arasındaki diyalogda geçen zaman dilimleri ve kimi olaylar Mecûsî kutsal metinlerinde farklılık arz etmektedir. Zendler'in derlenmesi aşamasında din adamı sınıfının konuyu yeniden ele aldığı ve kendi içerisinde tutarlı bir anlatım peşinde olduğu düşünülebilir. Zira *Bundahişn*'de Ohrmazd'ın Ehrimen'den süre tayin etmesini istemesi, bu sürenin de dokuz bin yıl olarak zikredilmesi ve bir ahdin söz konusu olması ile Şehristânî'nin Ehrimen ve Nur'un karşılaşmasından bahsetmesi, iki güç arasında bir anlaşmanın varlığından söz etmesi ve bu süreci dokuz bin yıl olarak zikretmesi arasında benzerlikler mevcuttur. Bununla birlikte Şehristânî'nin bazı kayıtları Zendler'le uyuşmamakta ve farklı bir mitolojik anlatımın varlığını ima etmektedir. Bu bağlamda Şehristânî'nin melekler aracılığıyla iki taraf arasında sulh yapılmasını, Ehrimen'in göğü yırtarak dünyayı işgal etmesini, Nur ve meleklerin cennetlerinde muhasara edilmelerini ve dokuz bin yıllık dönemin Ehrimen'in yetkisine verilmesini zikredişi, bu temel farklılıklar arasındadır. Ayrıca Şehristânî'nin naklinin

52 *Bundahisn*, s. 5-8 (I. 8-20); benzer anlatımlar için bk. Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 35-36; *Greater Bundahişn*, s. 6-8 (I.10-29); *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 33-35 (I. 1-19).

sonunda iki taraf için birer şahit tutulmasından ve onlara birer kılıç verilerek ahdi bozanın kılıçla öldürüleceğinden bahsetmesi ilginçtir. Zira bu kayda sadece Şehristânî yer vermektedir.

Şehristânî, Zürvâniyye başlığı altında konuyla ilgili gördüğü başka bir rivayete de yer vermektedir. Buna göre Mecûsiler, öncelikle Nur ile Zulmet arasında bir boşluk olduğunu, dolayısıyla iki âlemin karışmadığını ancak İblis'in hile yoluyla, sürünerek Nur'a yaklaştığını, onu görmek istediğini, bunun için de sıçrayarak Nur'un içine, Allah'ın hâkimiyetine girdiğini, oraya felâket ve kötülükler getirdiğini iddia etmektedir. Sonrasında ise Allah bu dünyayı bir ağ gibi Ehrimen'i çevreleyecek ve oraya hapsedecek şekilde yaratmıştır. Bu süreçte İblis Allah'ın yarattıklarına felâket, sıkıntı ve fitne verecek, onları öldürecek. Bu durum kıyamete kadar devam edecek, nihayetinde Ehrimen'in gücü tükenecek ve boşluğa atılacaktır. Boşluk ise sınırı ve nihyeti olmayan karanlıktır. Kıyamette ise Allah farklı din mensuplarını toplayıp Şeytan'a itaat etmelerinden dolayı onları cezalandıracaktır.⁵³

Şehristânî'nin aktardığı bu rivayette Ehrimen'in dünyayla teması ve dünya hayatının afet ve felaketlerle, kısacası kötülükle yüz yüze kalışı, Zendler'de de geçmektedir. Mezkûr rivayetteki kimi hususlar Zendler'e dayanıldığı izlenimi vermektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin naklindeki kimi farklılıklar, Şehristânî'nin yaşadığı dönemde Mecûsî din adamı sınıfının tedvin ettiği Zendler'in dışında alternatif rivayetlerin varlığına işaret etmektedir. Yukarıdaki rivayetin girişinde ve sonunda zikredilen başlangıçta Nur ile Zulmet arasında bir boşluk olduğu ve bunun dünyanın sonunda kötülüğün hapsedileceği yer olduğu, Zend metinlerinde şu şekilde yer almaktadır:

Ohrmazd her şeyi bilendi... Nur'un mekânı, sonsuz nur olarak isim verdikleri Ohrmazd'ın mekânıydı... Aynı zamanda karanlıkta ve cehalet içinde, yıkıma meyyal Ehrimen boşluktaydı... Onların arasında boşluk vardı ... biri diğerine temas etmiyordu ... iki şey Ohrmazd'ın yaratmasındandır, sonlu ve sonsuz... Ohrmazd'ın varlıklarının mutlak egemenliği gelecekte vardır, sınırsız ve ebedîdir; Ehrimen'in yarattıkları ise son geldiğinde yok olacaktır.⁵⁴

Sonunda Kötü Ruh ve Âz, gökte açtıkları yerden aceleyle geri gidecektir... Kötü Ruh'un açtığı delik erimiş metalle kapatılacaktır...⁵⁵

53 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 281.

54 *Bundahisn*, s. 3-4 (I.1-5); Dadeği, *Bundahiş*, s. 33; Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 34-35; *Bundahişn*'deki bu anlatımın benzeri için bk. *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 34.

55 *Greater Bundahişn*, s. 290-91 (XXXIV.27-31).

Benzer ifadelerin yer aldığı Zendler, kötülüğün bu dünyanın sonunda hapsedileceğine veya geldiği yere gönderileceğine dair rivayetlere yer vermektedir.⁵⁶ Bu açıdan Şehristânî'nin aktardığı rivayetlerin Sâsânî dinî edebiyatındaki asıllarına oldukça yakın olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat bu nakillerin farklı rivayetlere de sahip olduğu görülmektedir.

Şehristânî'nin Mecûsî geleneğini kendi bakış açısıyla tasnif etmeye çalışmasına rağmen, tasnif ettiği gruplar hakkında sistematik bilgi vermekten ziyade, kendisine kadar gelen nakilleri ve ulaştığı bilgileri aktardığı anlaşılmaktadır. Bu durum, tam anlamıyla Mecûsîliğe yönelik bütüncül bir tasnif yapılmadığını, bunun ötesinde rivayetler arasında taksime gidildiğini açığa çıkarmaktadır. Şehristânî, yaptığı nakillerin bazısında Hürmüz, Yezdân ve Ehrimen ifadelerine yer verirken, bazısında ise Allah, Rab, Şeytan ve İblis kelimelerini kullanmaktadır. Bu durum onun dayandığı kaynakların Zendler'e yakın olup olmadığını ortaya koymaktadır. Daha doğrusu İran kültürel havzasına olan yakınlık ve uzaklığa ve nakledenin dinî geçmişine göre değişiklik arz etmektedir. Aynı zamanda Şehristânî'nin yaşadığı dönemde teolojik tartışmaların canlılığını koruduğunu göstermektedir.

Şehristânî, Zürvâniyye başlığının sonunda Hurremdîniyye adında bir gruptan söz etmekte, onların iki asla inandıklarını, tenâsüh ve hulûle meyl ettiklerini ve helâl ve harama dayalı bir ahkâma sahip olmadıklarını aktarmaktadır. Ayrıca Meshiyye denilen bir grubun, "Nur başta tekti, ama sonra bir kısmı Zulmet'e dönüştü" şeklindeki iddiasına yer vermektedir.⁵⁷ Bu açıdan Şehristânî'nin, Zürvâniyye bölümünde İslâm öncesi teolojiye ait bilgilerin yanı sıra, İslâm dönemi sonrası adından söz ettiren Mecûsî kaynaklı kimi heterodoks hareketlerden de bahsettiği görülmektedir.⁵⁸

C. Zerdüştiyye

Şehristânî'nin, "el-Mecûs" başlığı altında yaptığı tasnifin son halkasını "Zerdüştiyye" diye adlandırdığı grup oluşturmaktadır. Zerdüş'tün öne çıkarıldığı bu bölümde onun hayatına dair mitolojik rivayetlere yer verilmektedir. Öncelikle Zerdüş'tün ailesinden söz eden Şehristânî, bu grubun Yurşasb (Puruşaspa) oğlu Zerdüş'tün Kral Keştasb (Guştaspa/Viştaspa) b. Luh-rasp zamanında ortaya çıktığına inandıklarını ifade etmektedir. Zerdüş'tün

56 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 281; *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 34.

57 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 281.

58 Hurremdîniyye ile ilgili detaylı bilgi için bk. Patricia Crone, "Korramis", *Elr.*, <http://www.iranicaonline.org/articles/korramis>; *The Nativist Prophet of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 279-316.

babasının Azerbaycanlı, annesi Doğdviye'nin (Dughdhova) ise Reyli olduğunu nakletmektedir.⁵⁹ Avesta ve Zendler'e bakıldığında Şehristânî'nin kaydına benzer şekilde Zerdüş'tün anne ve babasından bahsedildiği görülebilir.⁶⁰

Paitirasp'ın iki oğlu vardı: biri Pouruşaspa (Puruşasp) diğeri Arasti. Pouruşaspa iyi dinin sığınağı (kurucusu) Zerdüş'tün babasıydı... Zerdüş'tün annesinin ismi Dughdhova'ydı (Doğdviye).⁶¹

Zerdüş'tün yaşadığı dönemi ve ailesi hakkında Zendler'e paralel olarak bilgi veren Şehristânî, Zerdüş'tün dinini yaydığı bölgenin kralı Key Keştasb'dan (Viştaspa) bahsetmektedir. Avesta edebiyatından Zendler'e kadar birçok yerde zikredilen Keştasb, Şehristânî'nin naklettiği üzere Keyânî hânedanından Luhrasp'ın oğludur.⁶²

Zerdüş'tün doğduğu ve ailesinin yaşadığı bölge Pehlevî metinlerinde Daraja nehri kıyısındaki Airan Vej olarak zikredilmektedir.⁶³ Daraja isminin modern dönemde Deryai olduğu ve bu nehrin Azerbaycan'dan doğduğu iddia edilmektedir.⁶⁴ Bu bağlamda Zendler'de Airan Vej'in, Aturpatakan (Azerbaycan) kavramıyla ilişkilendirilmesi de ⁶⁵ geleneksel kabulün Şehristânî tarafından da benimsendiğini göstermektedir. Zerdüş'tün annesinin geldiği şehir olarak zikredilen Rey (Ragha), Avesta edebiyatında iki yerde geçmektedir. Bunlardan ilki, "Yasa kitabı" olarak bilinen *Vendidad* metninde yer almaktadır. Tanrı Ahura Mazda'nın metnin girişinde bahsettiği on altı bölgeden biri olan Ragha on ikinci sırada yaratılan mekândır. *Yesna* kitabında ise Ragha, Zerdüş'tün şehri olarak nitelendirilmektedir.⁶⁶

Şehristânî, bu grubun mensuplarının Zerdüş'tü peygamber olarak gördüklerini ve bunu ilk insan Keyûmers'e kadar götürdüklerini zikreder. Zerdüştiyye'ye göre Keyûmers yeryüzünün ilk melikidir ve makamı İstahr'dadır. Keyûmers'ten sonra Uşhenk b. Fravak (Hûşeng b. Feravag) vardır. O, Hindistan'a inmiş ve orada davette bulunmuştur. Ondan sonra Tahmuras

59 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 281.

60 Yeşt, 5.18 (Zerdüş'tün babası Pouruşaspa): *Pahlavi Texts IV: Hadokht Nask*, çev. E. W. West, ed. M. Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1897) s. 483 (Zerdüş'tün annesi Dughdhova).

61 *Bundahisn*, s. 141-44 (XXXII.1-10); Dadegi, *Bundahiş*, s. 152.

62 Yeşt 9.26; 5. 109-113; 13.103; Dadegi, *Bundahiş*, s. 156; *Dinkerd-i Heftom*, s. 231, 260-61.

63 *Bundahisn*, s. 82 (XX.32); s. 89 (XXIV.15).

64 A. V. W. Jackson, *Zoroaster: The Prophet of Ancient Iran* (London: Macmillan, 1899), s. 194-96.

65 *Bundahisn*, s. 120 (XXIX.12); ayrıca bk. Jackson, *Zoroaster*, s. 195-97.

66 *Vendidad*, 01.16; *Yesna* 19.18; ayrıca bk. Jackson, *Zoroaster*, s. 202-4.

vardır ve Sâbilik onun krallığının ilk senesinde ortaya çıkmıştır. Sonra da kardeşi Cem Melik gelmiştir. Ondan sonra melikler ve nebiler gelmiştir ki Menûçîhr de onlardan biridir. Bâbil'e inmiş ve oraya yerleşmiştir. Bu gruba göre Hz. Mûsâ onun zamanında ortaya çıkmış, Kuştasb b. Luhrasp melik olduğu sırada da Hakîm Zerdüşt zuhur etmiştir.⁶⁷

Şehristânî'nin Keyûmersiye grubunda Keyûmers'i ilk insan ve peygamber olarak takdim etmesine karşın, burada zikrettiği yeni isimler önem taşımaktadır. Zendler açısından bakıldığında, eksik bir şecere olarak görünse de, Şehristânî'nin Pers tarihi ve mitolojisi bağlamında önem taşıyan şahsiyetlere yer verdiği görülmektedir. Ayrıca ilk insandan Zerdüşt'e kadar dinî ve siyasî bir sürekliliğe yönelik vurguyu ortaya koymaktadır.

Şehristânî'nin zikrettiği İstahr şehrinin dinî önemini, II. Artaherhes döneminde (m.ö. 404-358) burada suların tanrıçası Anahita⁶⁸ adına bir tapınağın inşa edilmesiyle kazandığı düşünülmektedir. Sâsânîler döneminin başlarında bir ateş tapınağına dönüştürülen mâbedin, merkezi konumunu koruduğu anlaşılmaktadır. Sâsânîler'in önemli din adamlarından Kartir'in bir kitâbesinde de İstahr, Anahita'nın ve Sâsânî Devleti'nin kurucusu Erdeşîr'in ateşlerinin şehri olarak geçmektedir.⁶⁹

Zendler, Hüşeng'in şeceresini Keyûmers'e bağlarken, aynı zamanda onu Tahmûras'ın da atalarından biri olarak takdim etmektedir. Cem ve Tahmûras'ın kardeş olduğunu ifade eden *Bundahişn* metni, aslında mitolojik Keyânîler hânedanının şeceresini vermektedir. Şehristânî'nin bu bağlamda verdiği bir diğer isim, soyu Ferîdun'a dayanan Menûçîhr'dir. Menûçîhr'in zamanında Mûsâ'nın yaşadığına dair Şehristânî'nin atfına benzer bir bilgiye yer vermeyen Zendler, Zerdüşt'ün yaşadığı dönemde Keyânîler'in hükümdarı olan Viştaspa b. Luhrasp'ı söz konusu soy silsilesi içerisinde zikrederek krallığı Keyûmers'e kadar getirmektedir.⁷⁰

67 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 282.

68 Aredvi Sura Anahita olarak bilinen ve Zerdüşt sonrasına tarihlenen Avesta edebiyatında adından sıkça söz edilen bu tanrısallık, suyla ilişkilendirilmiştir. Avesta'nın Yeşt kitabından kendisine tahsis edilen ve Aban Yeşt (sulara yakarış) metninde kahramanların kendisine sunuda bulunduğu tanrıça Anahita yeryüzündeki bütün suların ve rahimlerin koruyucusu ve arındırıcısı olarak takdim edilmektedir. Mitolojik bağlamda kutsal Vourukasa denizine dökülen kutsal nehrin de onun bedenini teşkil ettiği düşünülmektedir. Bk. Yesna, 65.01-05; Yeşt, 5.01-02; 41-66, 88-99, 104-10; V. Sarkhosh Curtis, *Persian Myths* (London: British Museum Press, 2009), s. 12-13; M. Boyce, "Anâhid", *Elr.*, I, 1003-1006.

69 A. D. H. Bivar – M. Boyce, "Estakhr", *Elr.*, <http://www.iranicaonline.org/articles/estakr-#ii>; P. O. Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, 2005, www.fas.harvard.edu/~iranian/Zoroastrianism/Zoroastrianism1_Intro.pdf.

70 Dadeği, *Bundahişn*, s. 149-50; "Keyûmers oğlu Maşye, Maşye oğlu Siyâmek, Siyâmek oğlu Fravâk, Fravâk oğlu Hüşeng ... Hüşeng oğlu Ayanhat, Ayanhat oğlu Vivangah, Vivangah

Şehristânî'nin bu şecereyle hem dinî hem de siyasi bir geçmişi aktarması önemlidir. Zira Zerdüş'tün dinini paylaşan Keyânî hânedanının kökeninin ilk insan Keyûmers'e kadar götürülmesinin yanı sıra, Zerdüş'tün babasının da bu hânedanla ilişkili görülmesi söz konusudur. Zend metinlerinden *Bundahişn*'in sonunda verilen şecerede Zerdüş'tün babasının soyu Menûçîhr'in oğullarından Durasrob'a dayandırılmaktadır. Bu sebeple metin, Menûçîhr'i, bütün din adamlarının yani Mobedler'in atası olarak kabul etmektedir. *Dinkerd*'in yedinci kitabında verilen bilgilerde ise Zerdüş'ten Menûçîhr'e ve ilk insan ve ilk peygamber Keyûmers'e kadar uzanan bir şecere zikredilmektedir.⁷¹

Şehristânî, Zerdüştiye grubunun Zerdüş'tün yaratılmasından doğumuna kadarki döneme ilişkin olarak ileri sürdükleri bir nakli aktarmaktadır. Bu mitolojik anlatıma göre Allah ilk suhufu ve en yüce kitabı ortaya çıkardığında melekûtundan ruhanî bir varlık yaratır. Bunun üzerinden üç bin yıl geçince onu nurdan parlayan insan suretinde şekillendirir. Onu yetmiş melek kuşatır. Sonra Güneş'i, Ay'ı, yıldızları ve yeryüzünü var eder. Âdemoğlu üç bin yıl hareketsiz kalır. Sonra Zerdüş'tün ruhunu a'lâ-yi illiyyinde yarattığı bir ağaçta var eder ve o ağacı yetmiş melek kuşatır. Sonra ağacı Azerbaycan dağlarından biri olan ve Basmu Yezhar diye bilinen dağın zirvesine diker. Zerdüş'tün silüeti ineğin sütüyle karışır ve Zerdüş'tün babası onu içer ve o annesinin rahminde bir nutfeye, sonrasında da et parçasına dönüşür. Şeytan, onun annesine yönelerek onu ayıplar. Sonra annesi gökten onun ayıptan/kusurdan uzak olduğuna delâlet eden bir nida ıhtir ve ayıptan uzak olduğu kesinleşir. Zerdüş doğduğunda orada hazır olanların anlayacağı tarzda güler. Zerdüş'ü sığırların, koyunların ve kurtların yoluna hileyle koyarlar. Fakat onların hiç-biri ona zarar veremez, aksine her biri kendi hemcinslerine karşı onu himaye eder. Zerdüş büyür ve otuz yaşına ulaştığında Allah onu nebî ve resul olarak beşeriyete gönderir. Zerdüş, Kral Keştasb'ı kendi dinine davet eder ve o da buna icabet eder. Onun dinî, Allah'a ibadet, Şeytan'ı inkâr, doğruyu emredip kötülüğü yasaklamak ve kötülüklerden sakınmaktan ibarettir.⁷²

Şehristânî'nin bu naklinde Zerdüş'tün yaratılışına, yeryüzüne indirilmesine ve mucizevî şekilde doğmasına yönelik mitolojik bir anlatım söz konusudur. Bu rivayetin, Zerdüş'tün mitolojik yaşamının aktarıldığı Zendler'in bir

oğlu Tahmûras ... Cem, Tahmûras, Spityur ve Narsahi ... kardeşiler ... Feridun Aspiyan-i Purgav oğlu ... Vivangah oğlu Cem...”, *Greater Bundahişn*, s. 293-99 (XXXV. 00-35).

71 Dadeği, *Bundahiş*, s. 151-52; *Greater Bundahişn*, s. 299-303 (XXXV. 36-55); *Dinkerd-i Heftom*, s. 197-98 (0.0-8); *Pahlavi Texts V: Marvels of Zoroastrianism, Dinkard VII*, çev. E. W. West, ed. M. Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1897), s. 4-6 (I.4-8); *Dinkerd-i Heftom*, s. 217-18 (02.70); Jâle Âmûzigâr – Ahmed Tefazzulî, *Üstûre-i Zindegi-yi Zerdüş* (Tahran: Neşr-i Avişin, 1375 hş.), s. 71-72.

72 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 282-83.

özeti niteliğini taşıdığı görülmektedir. Zira Zendler'den *Dinkerd*'in yedinci kitabının girişinden itibaren Zerdüş'tün yaratılış öyküsüne ayrıntılı bir şekilde yer verilmektedir.

Zikredilen bir mucize de şudur: Yaratıcı Zerdüş'tün nurunu (ferre) anneannesi yoluyla Zerdüş'te geçirdi. Zira Ohrmazd'in emriyle Nur ... Zerdüş'tün maddî özüne geçti... (Bu) Öz sonsuz ışığa, ışıktan Güneş'e, Güneş'ten Ay'a, Ay'dan yıldızlara ve yıldızlardan Zoiş'in evindeki ateşe ve o ateşten de Zoiş'in eşi Ferahim Revan'a indi/düştü ve o (Ferahim) Zerdüş'ün annesi olacak kızı doğurdu... Divler onun nurundan sıkıntı duydular ... halk arasında büyücülüğün köye geldiği fikrini yaydılar... Kızın nuru Pouruşaspa'ya (Zerdüş'tün babası) ulaştı... Zerdüş'tün koruyucu ruhu (fravahar) hom (haoma içeceği) aracılığıyla anne ve babasına geçti...⁷³ Aynı şekilde dinde şöyle denilir: ... Ameşa Spentalar Zerdüş'tü yarattılar... üçüncü bin yıl bittiğinde ve Zerdüş yaratılmış ama maddî varlığa (getig) geçmeden/inmeden önce ... Ohrmazd, Behmen, Ordibihişt, Şehriver, İspendermed, Hordad ve Mordad'a Zerdüş'tü maddî âleme götürmelerini emretti... Ameşa Spentalar, Zerdüş'tün koruyucu ruhunu hom (haoma) bitkisinin ... derinine koydular... Onu Esnevend dağına⁷⁴ bıraktılar... Homu alan Pouruşaspa, karısı Doğdviye'ye homu saklamasını söyledi... Ohrmazd, Zerdüş'tün ... teninin özünü yaratmak için onu rüzgâra ve buluta yöneltti ve bulut onu su suretinde ... yere indirdi... Zerdüş'tün özü o sudan otlara geçti... Pouruşaspa, kulakları sarı altı beyaz ineğini o otlara doğru sürdü... Zerdüş'tün özü otlardan iki ineğe ve oradan da onların sütüne karıştı... Pouruşaspa Doğdviye'den homu yeniden istedi ve onunla Zerdüş'tün cevherinin bulunduğu ineklerin sütünü karıştırdı. Böylelikle Zerdüş'tün koruyucu ruhu ve cevheri/teninin özü (teni gohr) bir oldu... Pouruşaspa ve Doğdviye onu içtiler. Böylece Zerdüş'tün nuru, koruyucu ruhu ve teninin özü babasına ve annesine geçti... Ameşa Spentalar'dan ve Ohrmazd'dan yukarıdan bir nida duyuldu: "Ey kadın, oraya (sihirbazlara) gitme... ellerini yıka, yakacak odun al ve çocuğun uğruna takdimde bulunacağın bir parça et ve sığır tereyağı al ve onları ateşe at, böylelikle onun için ateşi ısıtmış olacaksın ... ve daha iyi olacaksın"⁷⁵... Zerdüş gülererek doğdu... Pouruşaspa, Durosru (Durasraw) adındaki büyücünün yanına

73 *Dinkerd-i Heftom*, s. 207-209; *Dinkard VII*, s. 17-21 (II. 2-11); Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstûre-i Zindegî*, s. 59-62.

74 Kimi araştırmacılar, Esnevend (Asnawad) dağına mitolojik bir mekân olarak Çiçista (Urumiye) gölünün yanında tarif etmekte ve buranın Azerbaycan'da bir yer olduğunu, Sâsânîler döneminde Azer Guşnasp diye bilinen büyük ateşgâhın da burada bulunduğunu ileri sürmektedir. Bk. Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstûre-i Zindegî*, s. 63.

75 *Dinkerd-i Heftom*, s. 209-15 (2.15-55); *Dinkard VII*, s. 21-30 (II.15-55); Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstûre-i Zindegî*, s. 62-66.

gitti... Sonra Durosru şöyle dedi: ... fazlasıyla odun toplayın, Zerdüş'tü o odunların arasına koyun ve ateşleyin, onu odunla yakınız ... ateş tutuşmadı... Durosru sonra şöyle dedi: ... Zerdüş'tü dar bir geçide yerleştirin. Sığırların çoğunu o geçitten geçirin, ta ki sığırların ayakları altında ezilsin... boynuzlu sığır ... dört nala en öndeki ineğin önüne geçti ve Zerdüş'tün önünde durdu ve o sığırları Zerdüş'ten ayırdı ve bütün gün onun üzerinde gözetleyici oldu, ta ki bütün sığırlar oradan çıkıncaya kadar⁷⁶ ... Doğumunun üzerinden otuz yıl geçtikten sonra bir gün o nehrin derin yerinden hom (haoma âyini) için su almaya yöneldiğinde Ameşa Spentalardan Behmen, Ohrmazd'dan ona peygamberliği getirdi... Zerdüş'tü üçüncü kez Daiti nehrine girdi ve sudan çıkarken bir adamın güney tarafından geldiğini gördü. O Behmen (Vehmen)'di... Behmen ona dedi ki: Seni ve beni yaratan kimseyle görüşelim ... ki ben onun sözcüsüyüm/onun habercisiyim... Zerdüş't, Behmen'in yolundan onun ardı sıra gitti.⁷⁷

Şehristânî'nin naklettiği Zerdüş'tün yaratılışından peygamberliğine kadarki döneme dair mitolojik anlatımın *Dinkerd* kitabında ayrıntılı bir biçimde ele alındığı görülmektedir. Yukarıda alıntılanan bölümler Şehristânî'nin özet sayılabilecek naklinde yer verdiği hususlar bağlamında zikredilmektedir. Zira *Dinkerd* metninin yedinci kitabı Zerdüş'tün hayatına ayrılmış bir metin durumundadır. Şehristânî'nin naklinde bahsi geçen ve Zerdüş'tün varlığını oluşturan üç unsur (nur, ruh, şebh/siluet) *Dinkerd*'de de benzer şekilde ifade edilmektedir. Zerdüş'tün nuru (ferre), ruhu (fravahar) ve cevheri (gohr) Zerdüş'tün anne ve babasına geçmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin naklinde Pehlevî metinleriyle uyuşmayan hususlara da rastlanmaktadır. Zerdüş'tün nurunun ve koruyucu ruhunun yetmiş meleklerle korunması Zendler'de söz konusu edilmemektedir. Fakat bu husus, onun koruyucu ruhunu yaratan Ameşa Spentalar'ın Pehlevî literatüründe yedi tane olmasıyla ilişkilendirilebilir. Bunun, Şehristânî'ye bu rivayeti nakledenlerin bir eklemesi veya anlatımın farklı ama Zendler'in tedvin sürecine dahil edilmeyen bir versiyonunun ürünü olması da muhtemeldir. Ayrıca *Dinkerd* kitabında Zerdüş'tün koruyucu ruhunun yaratılması noktasında Ameşa Spentalar'ın etkinliğinden bahsedilirken, Şehristânî'de sadece Ohrmazd'ın bu Nur'u yarattığından söz edilmektedir.

Şehristânî, Zerdüş'tün koruyucu ruhunun bulunduğu "hom" (haoma) bitkisinin Basmu Yezhar dağında olduğunu zikretmesine karşılık *Dinkerd*, bu

76 *Dinkerd-i Heftom*, s. 219-221 (3.01-12); *Dinkard VII*, s. 35-37 (III.1-12); Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstüre-i Zindegî*, s. 73-75.

77 *Dinkerd-i Heftom*, s. 227-29 (3.51-62); *Dinkard VII*, s. 47-50 (III.51-62); Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstüre-i Zindegî*, s. 82-84.

dağın Esnevend/Asnawand olduğunu belirtmektedir. Basmu Yezhar dağının Mecûsî mitolojisinde de ilk kutsal dağ olarak bilinen Hara Berezaiti (Harburz/Elburz) olması kuvvetle muhtemeldir. Elburz, Hazar denizinin güneyinde doğu-batı yönünde uzanan bir dağ grubudur. *Bundahişn*'de "Alborz-i Bag-bakht" şeklinde zikredilen ve güneşin etrafından batıp doğduğu bu dağın zirvesinin asla kararmadığı ifade edilmektedir.⁷⁸ Esnevend dağı ise sadece *Dinkerd*'de haoma bitkisinin yerleştirildiği dağ olarak söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla Şehristânî'nin naklindeki Elburz dağı, zikri geçen alıntının geçtiği Zend metniyle örtüşmemektedir.

Şehristânî, mezkûr rivayetinde Zerdüş'tün anne ve babasının Zerdüş'tün özünü/cevherini ineğin sütü aracılığıyla içtiklerini ifade etse de, *Dinkerd* kitabında olduğu gibi, hom bitkisinin sütle karıştırılmasından söz etmez. Ayrıca Zerdüş'tün nurunun Zerdüş'tün anneannesine ve oradan da annesine geçmesi hususunda da Şehristânî'de bilgi yer almaz. Bu noktada Şehristânî'nin oldukça özet bir anlatıma yer vermesi, rivayete dair kimi bağlantıların kopuk olduğu izlenimi vermektedir. Şehristânî Zerdüş'tün nurunun, ruhunun ve silüetinin Zerdüş'tün annesinde birleşmesinden söz etmemektedir. Aynı zamanda naklettiği rivayet içerisinde de bir telife gitmediği ve kopuklukları gidermeye çalışmadığı görülmektedir. Belki de naklettiği kaynağın veya kişinin dinî bilgisine güvendiğinden ya da kendisine geldiği şekliyle nakletmeyi uygun gördüğünden müdahale etmemiştir.

Dinkerd metninde Zerdüş'tün, sadece sığırların geçtiği güzergâha konulduğu ifade edilirken, Şehristânî'ye ait rivayet, atları ve kurtları da hikâyeye dahil etmektedir. Zerdüş'tün otuzuna geldiğinde Allah'ın onu nebî ve resul olarak gönderdiğini zikreden Şehristânî'nin rivayetine karşılık; Zendler, Zerdüş'tü diğer peygamberlerden ayırmakta ve onu en üstün peygamber olarak takdim etmekten geri durmamaktadır.

Zaten Zerdüş'ten önce de Mazdayesna dininin şanını yükseltmek isteyen peygamber(ler) (vakhşur/vakhşvar) olmuştu ... bütün insanlık dinle ve Zerdüş Spitema'yla tanıştırdı... Şimdi Mazdayesna dininin ... peygamberinin ihtişamı, görkemi ve hayret vericiliği hakkında dünyaya ilân edilenler, burada on bölümde Avesta'ya uygun şekilde Ohrmazd'in takdisiyle yazılıdır ... itaatkâr Key Viştasp'ın dönemini de içerir.⁷⁹

78 Yeşt 19.01; *Greater Bundahişn*, s. 76-79 (VI.C, 1-7); Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism* (Leiden: Brill, 1975), I, 133-35; "Alborz [ii. Alborz in Myth and Legend]", *EIr.*, <http://www.iranicaonline.org/articles/alborz-massif-iran>.

79 *Dinkard VII*, s. 15-17 (I. 43-49); *Dinkerd-i Heftom*, s. 205-6 (0.43-48, 1.0-3).

Zerdüş'tün peygamberliği aldıktan sonra yedi kez vahiy aldığını ifade eden Zend metinleri, Kral Viştasp'ın bu dine girişini ayrıntılı bir şekilde işlemektedir.⁸⁰ Zira bu tarihten sonra Zerdüş'tün dinî düşüncesi hızla yayılmaya başlamıştır. Dolayısıyla Şehristânî'nin onun peygamberliğinden söz ettikten sonra Kuştasb'ı zikretmesi de Mecûsî geleneğinin tarihsel söylemiyle benzerlik taşımaktadır.

Şehristânî, Zerdüş'tün yaymaya çalıştığı temel düşüncenin Allah'a kulluk, Şeytan'ı inkâr ve iyiyi emredip kötülükten sakındırmak ilkeleri çerçevesinde şekillendiğinden bahsetmektedir. Bu husus esasen Gatha metinlerinden Zendler'e kadar insanın bu dünyadaki konumundan ve kötülüğe karşı baskın bir rol üstlendiğinden kaynaklanmaktadır. Zira Zerdüş't her defasında kötülüğe karşı bir tutum içerisinde olunmasını arzulamış ve kendi takipçilerini doğru ve hakikatin takipçisi anlamında "Aşavan" diye isimlendirmiştir. Avesta edebiyatından modern döneme kadar varlığını devam ettiren iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranıştan (humata, huhta ve hvaršta) müteşekkil üçlü ahlâkî ilkenin de bu hususu tebarüz ettirdiği söylenebilir. İslâmî dönemde tedvin edilen Zendler'de de insanın kötülük ya da Ehrimen ve onun taraftarları karşısındaki durumu, teolojiden pratiğe yansıyan Mecûsî ahlâkını bütünüyle yansıtmaktadır. İnsanın maddî ve mânevî unsurlarının ilâhî varlıklarla ilişkilendirilmesi ve bu varlıkların koruyucu rollerine atıf yapılması Şehristânî'nin verdiği kaydın arka planını ortaya koymaktadır.⁸¹

Şehristânî, Zerdüştiyye grubuna dair nakillerine, Zerdüş'tün Tanrı anlayışıyla ilgili düşüncesine yer vererek devam etmektedir. Zerdüş'tün dilinden ifade edilen bu nakle göre, Nur ve Zulmet iki aslî esastır; dünyadaki varlıkların kaynağıdır. Bu ikisinin karışmasından terkipler oluşmakta ve bundan da suretler ortaya çıkmaktadır. Bârî Teâlâ, Nur ve Zulmet'in yaratıcısı ve var edicisi olup şerik, benzer ve zıt kabul etmeyen tek Tanrı'dır. Şehristânî bu noktada Zürvâniyye'nin iddia ettiği gibi Zulmet'in mevcudiyetini Tanrı'ya bağlamanın câiz olmadığını nakletmektedir. Fakat dünyanın hayır ve şer, düzen ve fesat, temizlik ve kirlilik, aydınlık ve karanlığın karışımından meydana geldiği, aksi takdirde âlemin söz konusu olamayacağı zikredilmektedir. Nur'un Zulmet'e, hayrın şerre karşı mücadele ederek üstün gelmeye çalıştığı, sonunda hayrın kendi âlemine yükselerek kurtulmaya ve şerrin de kendi âlemine doğru alçal-

80 *Pahlavi Rivâyat*, II, s. 76-79 (XLVII.1-47); *Dinkerd-i Heftom*, s. 241-46 (4.63-88).

81 Aşavan: Yesna-Gatha, 31:17, 46:14; Üç ahlâkî ilke: Yesna, 12:8, 19:16, 35:2, 70:4; Organların Ameşa Spentalar'la ilişkilendirilmesi konusunda bk. *Greater Bundahišn*, s. 252 (XXVIII.22); İnsanın mânevî hususlarının iyi ve kötü varlıklarla ilişkilendirilmesi hakkında bk. *Aturpât-i Êmêtân*, *Denkard VI*, s. 2-3, 224-29 (Ia-Ib-Ic.); ayrıca bk. *Aturpât-i Êmêtân*, *Denkard VI*, s. 54-55, 96-97, 102-3 (133-35, 249, 264); Alıcı, *Kadîm İrân'da Din*, s. 308-13.

maya çalıştığı ifade edilirken bunun kurtuluşun sebebi olduğu aktarılmaktadır. Bu ikisini, terkipte gördüğü hikmet sebebiyle mezceden Bârî Teâlâ'dır ve belki de Nur asıldır. Zerdüş'tün şöyle dediği nakledilir:

Nur, varlığı bakımından hakiki bir varlıktır; fakat Zulmet başka bir şeye tâbi olmakla, kişiye nispetle onun gölgesi gibi mevcuttur. Kişi onu mevcut olarak görür/algılar fakat gerçekte mevcut değildir. Nur var edildi ve Zulmet ona tâbi kılındı. Zira zıtlık varlığın gereklerindedir. Zulmet, mahlûkatta ilk yaratma olarak değil, kişi ve gölge örneğinde olduğu gibi, gereklilik üzerine bulunur.⁸²

Şehristânî, Zerdüş'tün dilinden aktardığı bölümün devamında söz konusu grubun iddialarını nakletmektedir. Buna göre Zerdüş'tün yazdığı bir kitap vardır. Bu kendisine indirilen bir kitaptır ve o Zend-Avesta'dır.⁸³ Zerdüş't, âlemi "minet" ve "kiti" (menog ve getig) yani "ruhani" ve "cismani" ya da "ruh" ve "zat" olmak üzere yaratılışın iki âleme ayrılması gibi ikiye ayırmıştır. Dünyadaki her şey de "bahşeş" ve "kuneş" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bundan maksat takdir ve eylemdir ve her biri ikincisinin üzerine takdir edilmiştir. Daha sonra mükellefiyet konusunu ele alan Zerdüş't, bunun insanın davranışları olduğu ve bunun da üçe ayrıldığını söyler. Bunlar, "meniş", "kuyeş" ve "kuneş"⁸⁴ yani itikat, söz ve ameldir. Bu üçüyle mükellefiyet tamamlanır. İnsan bunlarda hata yaparsa, dinden çıkar. Eğer bu eylemler/davranışlar dinin/emrin ve şeriatın gereğine uygun şekilde gerçekleşirse, en büyük kurtuluş elde edilir.⁸⁵

Şehristânî'nin buraya kadarki nakli değerlendirildiğinde, Zerdüş'tün Nur ve Zulmet konusundaki ifadelerinin, Zürvâniyye bölümündekinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira burada Nur ve Zulmet kavramlarına bir yaratma iradesi bahşedilmemekte, aksine Tanrı'nın bu dünyayı var etmede zaruret mesabesinde bu iki zıttta hayat verdiği ifade edilmektedir. Şehristânî'nin naklettiği paragrafın giriş cümlelerinde Nur ve Zulmet'in hayatın kaynağı olduğu ifadesi, Zendler'den önce Gatha'da yer almaktadır. Zerdüş't'e atfedilen Gatha metinlerinde başlangıçta iki(z) ruhun/düşüncenin karşılaştığı ve bunun akabinde bu dünyanın, hayatın ve ölümün kısacası her şeyin var olduğu ifade edilmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla Şehristânî'de yer alan ilgili rivayetin

82 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 283.

83 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 70, 71.

84 Yazma nüshasında harekesiz olarak zikredilen bu üç kelime "m-n-ş", "k-v-y-ş" ve "k-n-ş" şeklinde geçmektedir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 70.

85 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 283.

86 Yesna-Gatha, 30.01-04.

girişinde Zerdüş'te kadar uzanan bir izlekten söz edilebilir. Ancak devam eden cümlelerde Nur ve Zulmet'in yaratıcısı Tanrı olarak zikredilirken bizzat Tanrı'nın kötülükle yahut Zulmet'le ilişkilendirilmesinin doğru olmadığı ve Zürvâniyye'nin bu hataya düştüğü söz konusu edilmektedir. Başka bir deyişle Tanrı'nın Zulmet'le, daha doğrusu kötülükle bire bir ilişkilendirilmesi düşünülemez. Bununla birlikte hem Nur ve Zulmet'in bu dünya hayatı için gerekliliği belirtilmekte hem de Tanrı ile Zulmet arasındaki ilişki nispeten muğlak bırakılmaktadır. Bu husus Avesta literatüründe Ahura Mazda'nın sadece iyi varlıkları var etmesiyle ilişkilendirilebilir. Kötü ruhun ise kötü varlıkları yarattığının zikredilmesi, Avesta açısından Ahura Mazda/Ohrmazd ile Angra Mainyu/Ehrimen arasındaki ilişkinin düzeyini açıklığa kavuşturmuş değildir.⁸⁷ Şehristânî'nin Zulmet'in Tanrı'yla bire bir ilişki içerisinde olmaya çağına dair nakli bu noktada önem kazanmaktadır. Bir anlamda Şehristânî'nin rivayeti, özet şekilde de olsa, Mecûsî teolojisindeki dönüşümü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Şehristânî'nin ilgili rivayetinde Tanrı'nın Nur ve Zulmet'i karıştırmaması yoluyla bu dünyayı var edişi, Zendler'den sonraya tarihlenen ve İslâmî dönemde Farsça olarak kaleme alınan *Kitâb-ı Rivâyât-ı Darab Hürmüzdîyâr* adlı metinde yer alan "Ulemâ-i İslâm" başlıklı bölümde açıkça zikredilmektedir.⁸⁸ Söz konusu metin Şehristânî'den sonraya tarihlense de, onun yaşadığı dönemde bu tarz tartışmaların var olduğuna işaret etmektedir.

Mecûsî teolojisi çerçevesinde duruma bakıldığında Zerdüş'ten Sâsânî yorum geleneğine kadar Zulmet yahut karanlığın/kötülüğün Tanrı'yla olan ilişkisinin çerçevesi tartışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Günümüzde dahi Mecûsîler arasında kötülüğün kaynağı meselesi vuzuha kavuşmuş değildir. Bununla birlikte kötülük probleminde kendi sistematığı içerisinde bir çözüm üretmeye çalışan Zendler de inkâr edilmemelidir. Şehristânî'nin rivayetinin eksik veya hatalı görülen taraflarının Zend metinleri çerçevesinde giderildiği görülecektir. Zira Şehristânî'nin "gölge" metaforuyla açıkladığı husus, Sâsânî dinî edebiyatında menog ve getig ayırımıyla ortaya konmaktadır.

87 Vendidad metninin girişinde Tanrı'nın iyi varlıkları yarattığı ve karşısında Angra Mainyu'nun kötülükleri var ettiği zikredilir (Vendidad, 1:1-3).

88 *Persian Rivayats*, s. 452-53; Ulemâ-i İslâm metni, Müslüman âlimlerin sorularının ve onlara Mobed-i Mobedan tarafından verilen cevapların bulunduğu ender metinlerdendir. Metnin başında "III. Yezdigird'den altı yüzyıl sonra" şeklinde bir kaydın yer alması, bu tartışmanın XIII. yüzyıl civarında geçtiğini belgelemektedir. Bu metin ve benzeri Farsça kaleme alınan Mecûsî kayıtları toplu olarak Unvala tarafından *Kitâb-ı Rivâyât-ı Darab Hürmüzdîyâr* (1922) başlığıyla Farsça basılmıştır. Ondandır Dhabhar tarafından *The Persian Rivayats of Hormazyar and Framarz and Others* (1932) adıyla yayımlanmıştır.

Nur'un asıl ve dolayısıyla kalıcı olduğuna, Zulmet'in ise ona tâbi kılındığına, dolayısıyla geçiciliğine atıfta bulunan *el-Milel ve'n-nihal* metni, Sâsânî yorum geleneğinde yaratılışın iki veçhesi olan menog ve getig ayırımıyla paralellik taşımaktadır. Zendler'de Tanrı Ohrmazd'ın sınırlı bir zaman yaratması ve kötülüğü bu sınırlı zamanın içine hapsetmesi, aslında yaratma eyleminin de çerçevesini sunmaktadır. Bu bağlamda Ohrmazd'ın yaratma eyleminden neşet eden varlıkların gelecekte de var olacağından bahsedilirken, Ehrimen'e ait varlıkların sonluluğu vurgulanmaktadır.⁸⁹ Dolayısıyla bu durum iki farklı yaratma biçimine dair bir atıf içermektedir. Bu açıdan Sâsânî dinî edebiyatı iki türlü yaratmadan söz ederek kozmogoniye ve eskatolojiyi anlamlandırmaktadır.

Ohrmazd'ın yaratması "menog" ve "getig" olmak üzere ikidir, oysa kötü ruhun yaratmasında getig yoktur, sadece kötü ruh getige katılabilir... Dolayısıyla kötü ruha karşı iyi ruhların ve dünyevî varlıkların üstünlüğü önceden belirlenmiştir.⁹⁰

Bu iki yaratma biçiminden ilki olan menog (mainyava) "maddeye/cisme taalluk etmeyen" yani "mânevî" anlamına, getig (gaeitya) ise "maddî" veya "cismanî" mânasına gelmektedir. Bu bağlamda Tanrı Ohrmazd, menogu (mânevî olan) ve getigi (maddî olan) yaratmaya muktedir olarak nitelenirken, Ehrimen'in sadece menogu yaratmaya güç yetirebildiği ifade edilmektedir.⁹¹ Bu iki yaratma biçimi aynı zamanda dünya ve ona biçilen son için de önem arz etmektedir. Zend metinleri bu iki yaratma formunun gerekçesini zaman tasavvuruyla ilişkilendirmekte, böylelikle dünyadaki başlangıç ve son için elzem bir ayırım olarak görmektedir. Zendler'de Ohrmazd'ın ilâhî planı çerçevesinde sınırlı ve sınırsız olmak üzere iki farklı zaman tasavvurundan söz edilmektedir. İşte bu bağlamda Ohrmazd'ın sahip olduğu iki yaratma biçimiyle varlıkların maddî ve mânevî boyutlarını var ettiği belirtilmektedir. Buna karşılık Ehrimen'in maddî bir yaratmaya güç yetirememesi sebebiyle, ona ait mahlûkların ancak Ohrmazd'ın maddî mahlûkatına tutunarak var oldukları ifade edilmektedir. Şehristânî'nin zikrettiği "kişi ve gölgesi" şeklindeki metafor da bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Şehristânî'nin, gerçekte gölgenin olmayışına rağmen varlığı anlamlandırma bağlamında ona ihtiyaç

89 *Bundahisn*, s. 3-4 (I.1-5); Dadegi, *Bundahiş*, s. 33.

90 M. Jaafari-Dehaghi, *Dâdestân-i Dênig I* (Paris: Association Pour L'avancement des Etudes Iraniennes, 1998), s. 131 (XXXVI,51).

91 Jaafari-Dehaghi, *Dâdestân-i Dênig I*, s. 44-45 (II.13); Shaul Shaked, "The Notions of Menog and Getig in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", *Acta Orientalia*, 33 (1971): 59-63, 70-73 (Pehlevî metinlerde menog ve getig kavramlarına ilişkin pasajlar), 100-7.

duyulduğunu ifade etmesi, Sâsânî dinî literatürüyle örtüşmektedir. İki farklı yaratma biçiminin temel gerekçesi, dünyanın sonu geldiğinde Ehrimen ve yardımcılarının maddî âlemden uzaklaştırılmaları ve çıktıkları yere geri gönderilmeleridir.⁹² Şehristânî'nin her iki unsurun kendi âlemlerine dönmesinden söz etmesi de bu durumla alâkalıdır.

Şehristânî, Zerdüş'tün Tanrı anlayışıyla alâkalı fikirlerini naklettikten sonra Zerdüş'tün bir kitap yazdığını ve buna "Zend-Avesta" dendiğini belirtmektedir. Geleneksel Mecûsî düşüncesinde Avesta'nın Zerdüş'te vahyedilen bir kitap olduğu ifade edilmesine rağmen Zend-Avesta diye bir kitaptan söz edilmemektedir. Açıklama ve yorum anlamına gelen Zend, Avesta edebiyatının Sâsânîler devrindeki yorum geleneği için kullanılmaktadır. Bu bağlamda Zendler'de "Abestag ud Zend" (Avesta ve Zend) ifadesine sıkça rastlanmaktadır. Avesta ve yorumunun, Avesta ve Zend olarak ifade edilmesine karşılık, Zendler'i ilk kez Batı'ya tanıtan ve birçoğunun çevirisini yapan Edward West, Zend-Avesta terkinin Müslüman yazarlar tarafından muhtemelen hatalı bir şekilde kullanıldığını ileri sürmektedir. Bunun da ötesinde Avesta metnini ilk defa İngilizce'ye çeviren James Darmesteter ve benzeri yazarların Zend-Avesta terkinini tercih etmelerinde Müslüman yazarların etkisi olabileceğini düşünmektedir.⁹³ Avesta'nın Zerdüş'tün yazdığı bir kitap oluşu Şehristânî'nin kaynağının Sâsânî dinî düşüncesi olduğunun bir başka delili olabilir. Zira, yukarıda işaret edildiği üzere, Zendler'de Zerdüş'te vahyedilen Avesta'dan bahsedilmektedir.⁹⁴

Zerdüştiyye grubuna göre Zerdüş, üç temel ahlâkî ilke (meniş, kuyeş ve kuneş) ihdas etmiş ve bunları dinin temel gerekleri olarak kabul etmiştir. Şehristânî bunların "itikât", "söz" ve "eylem" anlamlarına geldiğini belirtmektedir. Mecûsî ahlâk sistemine bakıldığında gerçekten de özellikle Zerdüş sonrası Avesta külliyatında "iyi düşünce", "iyi söz" ve "iyi eylem"den oluşan üçlü ahlâk ilkesinden (humata, huhta ve hvaršta) söz edilmektedir. Buna göre kişinin iyi düşünmesi ve dolayısıyla iyi söz ve eyleme sahip olması, bu dünyada kötülüğe karşı Tanrı Ahura Mazda/Ohrmazd tarafından verilen görevi yerine getirmesi gerekmektedir.⁹⁵ Bu ahlâkî bakış açısı Zerdüş'ten

92 Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 34-35; *Greater Bundahišn*, s. 16-17 (I.53); s. 290-91 (XXXIV.27-31); Alici, *Kadîm İrân'da Din*, s. 221-36.

93 *Pahlavi Texts I*, s. 9-11; J. Kellens, "Avesta", *Elr.*, <http://www.iranicaonline.org/articles/avesta-holy-book>; *Pahlavi Texts IV: Contents of Nasks, Dinkard VIII*, çev. E. W. West, ed. M. Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1892), s. 3 (I. 02).

94 *Dinkard VII*, s. 64, 81 (IV.63, VI.13); *Dinkard-i Heftom*, s. 241.

95 Yesna-Gatha, 30.01-30.02, 32.03-32.05, 45.09; Yesna, 35.02, 36.05; Yesna, 12.08, 19.16; "Ben bütün iyi düşünce, söz ve eylemleri benimsiyor, bütün kötü düşünce, söz ve eylemleri reddediyorum" - Yeşt, 10.106; Aturpât-i Êmêtân, *Denkard VI*, s. 2-3, 224-229 (I^{a-c}).

günümüze giderek sistemli hale gelen düalist Mecûsî ahlâkının da temelini oluşturmaktadır.

el-Milel ve'n-nihal'de yer verilen ve Pehlevîce kökenleri olduğu anlaşılan kavramların yerli yerinde kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Şehristânî'nin zikrettiği "meniş" terimi, Pehlevîce "menišn" kelimesinden türemekte ve "düşünme/düşünce/zihin" anlamlarına gelmektedir. "Kuneş" ise "davranış ve eylem" anlamına gelmekte ve Pehlevîce "kunišn" kelimesinden türemektedir. Şehristânî'nin metninde "kuyeş" şeklinde yazılan "gobiş" terimi ise Pehlevîce'de "söz/hitabet/konuşma" anlamlarına gelen "gobišn" kelimesinden türemektedir. Zendler bu üç kavramı yukarıda zikredilen Avesta kökenli humata, huhta, hvaršta kelimelerinin Pehlevîce karşılıkları olarak kullanmaktadır.⁹⁶

Şehristânî âlemin iki kısma ayrıldığını naklederken "bahşeş" ve "kuneş" terimlerini kullanmaktadır. "Kuneş" yukarıda ifade edildiği üzere "eylem" anlamına gelmektedir. "Bahşeş" ise Pehlevîce "nasip etmek ve tahsis etmek" anlamına gelen "bahşišn" kelimesinden türemektedir. Zendler'de ise bahşeş daha çok ilâhî âlemin bir lütfu, oradan gelen bir kısmet olarak kabul edilmektedir. Kuneş ise insanın kendi eylemleri ve çabasıyla ilişkilendirilmektedir.⁹⁷

Zerdüştiyye bölümünde ayrıca Zerdüş'tün mucizelerinden bahsedilmektedir. Buna göre Zerdüş't hapisteyken, Kuştasb'ın atının ön ayakları karnına batar ve Zerdüş't, atın ön ayaklarını geri alır ve böylelikle atın ayakları kurtulmuş olur. Başka bir mucizesi ise şöyledir: Dînever'de kendisine gelen bir âmâ için bir otu vasıflarıyla anlatarak onun suyunu gözüne damlatmasını söyler ve âmânın gözleri açılır. Şehristânî bu naklin sonunda, aslında bunun bir mucizeden öte Zerdüş'tün söz konusu otun özelliklerini bilmesinden kaynaklandığı notunu düşmektedir.⁹⁸

Kötü yöneticilerin Kral Viştasb'ı etkileyerek Zerdüş'tü hapsedtirmeleri, hatta onu öldürmeye çalışmaları *Dinkerd*'de de yer almaktadır. Anlatımın ikinci kısmında, atın ön ayaklarının çıkarılmasına dair Şehristânî'nin zikrettiği rivayete benzer şekilde, Zerdüş'tün bu durumu mucizevî bir şekilde çözdüğü ifade edilmektedir. *Dinkerd* ve *Zerdüş'tnâme* metinlerinde Zerdüş'tün günahsız yere bir hafta zindanda kaldığı nakledildikten sonra Kuştasb'ın atı-

96 Henrik Samuel Nyberg, *A Manual of Pahlavi* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974; Tahrân: Esâtîr, 2003), II, 120, 130-31. Bu üç kelimenin bir arada zikredildiği metinler bağlamında bk. Touraj Daryae, *On the Explanation of Chess and Backgammon (Abar Wizârišn î Çatrang ud Nihîšn New-Ardexšîr)* (California: Afshar Publishing, 2010), s. 25, 31; *Greater Bundahišn*, s. 2-3 (o.o).

97 *Dinkerd-i Heftom*, s. 198, 201-2 (0:25-26; 0:5-6); Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, II, 45.

98 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 283-84.

nın ön ve arka ayaklarının karnına battığından söz edilmektedir. Burada Zerdüşt'ün zindandan çıkması karşılığında atı iyileştirebileceğini ifade etmesi ve nihayetinde atın ön ve arka ayaklarını çıkarması ayrıntılı bir şekilde nakledilmektedir.⁹⁹

Şehristânî, Zerdüştiye başlığı altında, İslâm sonrası dönemde ortaya çıkan ve dönemin Mecûsiler'i tarafından kabul görmeyen Bihâferîd'den de söz etmektedir. Şehristânî'nin ismini Sîsân olarak verdiği Bihâferîd'in Nişâbur'un kırsalında Havâf denilen nahiyeden olduğu aktarılmaktadır. Ebû Müslim-i Horasânî döneminde ortaya çıkan ve aslında ateşe tapan Zemzemiyye'den olan ve fakat Mecûsiler'i "zemzeme"yi ve ateşe tapmayı terk etmeye davet eden Sîsân'ın bir kitap yazdığı nakledilmektedir. Bu kitapta erkeklerin saçlarını uzatması istenmekte, anneler, kızlar ve kız kardeşlerle evlenilmesi ve şarap içilmesi yasaklanmakta ve Güneş'e karşı tek diz üzerine çökerek secde edilmesi emredilmektedir. Şehristânî bu grubun bir kuşak edindiğini ifade etmektedir. Malları aralarında paylaşan grubun ölü hayvan eti yemedikleri, hayvan yaşlanıncaya kadar kesmedikleri ve Zemzemiyye grubu Mecûsileri'ne düşman oldukları nakledilmektedir. Mecûsiler'in, mobedin söz konusu durumunu Ebû Müslim'e arz etmesi, Sîsân'ın Nişâbur Camii'nin kapısının önünde öldürülmesine yol açmıştır (747-748). Sîsân'ın taraftarları onun sarı bir beygirin üzerinde göğe yükseldiğini ve gelecekte beygirin üzerinde inerek düşmanlarından intikam alacağını ifade etmiştir. Bu grubun Zerdüşt'ün peygamberliğini benimsediği ve Zerdüşt'ün yücelttiği krallara tâzim ettiği rivayet edilmektedir.¹⁰⁰

Şehristânî'nin Sîsân'dan (Bihâferîd) bahsetme sebebi, onun peygamberlik ya da kurtarıcılık iddiasında olmasında saklıdır. Zira sonrasında Şehristânî, Zerdüştiye grubunun âhir zaman geldiğinde ortaya çıkacak bir kurtarıcıdan söz ettiğini nakletmektedir. Bu bilgilerden, Bihâferîd'in Mecûsî geleneğini yeniden şekillendirmek istediği anlaşılmaktadır. İbnü'n-Nedîm'den Bağdâdî'ye kadar birçok Müslüman âlim Bihâferîd hakkında benzer bilgilere yer vermiştir. Bihâferîd hakkında bilgi veren Bîrûnî gibi İslâm âlimleri, "zemzeme" olarak zikredilen eylemin yemek esnasında fısıldayarak yapılan bir dua olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹

99 *Dinkard VII*, s. 64-67 (IV. 63-71); Âmûzigâr – Tefazzulî, *Üstûre-i Zindegî*, s. 173-74.

100 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 284.

101 Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkıye* s. 210-11; Ebü'l-Meâlî, *Beyânü'l-edyân*, s. 16; Gulâm Hüseyin Sâdikî, *Cünbeşhâ-yi İrânî der Karnhâ-yi Düvvüm ü Sevvüm-i Hicrî* (Tahran: İntişârât-ı Pâjeng, 1372 hş.), s. 153-65; Gulâm Hüseyin Yüsufî, "Behâferîd", *Elr.*, <http://www.iraniconline.org/articles/behafarid-zoroastrian-heresiarch-and-self-styled-prophet-killed-131-748-49>; Ahmet Saim Kılavuz, "Bih-Âferîd b. Mâhferverdin", *DİA*, VI, 138.

Zendler'den *Nerângistan* metninde zikredildiği üzere, birçok âyinde ekmeğin kutsanması söz konusudur. Zemzeme ise bu sırada humata, huhta ve hvarşta olarak bilinen üçlü ahlâk ilkesinin mırıldanarak tekrar edilmesidir. Zira "ekmek kutsama" eylemi birçok ritüelde mutlaka bulunması gereken ekmeğin takdisinden ibarettir ve bu ekmeğin "dron/darun" (draonangha) diye anılmaktadır. Bu noktada bir ayrıntıyı da gözden kaçırmamak gerekir. Bu âyini gerçekleştiren ve zemzeme (fısıldama, mırıldanma) yapan kimsele- rin din adamı sınıfından olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Bihâferîd'in özellikle din adamı sınıfına muhalif olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰² Sadece Şehristânî'nin Bihâferîd yerine Sîsân ismini kullandığı ve hareketi tanımlar- ken Bihâferîdiye sıfatına yer verdiği görülmektedir. Bihâferîd'in, Sîsân için bir sıfat olma ihtimali de söz konusudur. Zira "bih" Pehlevîce iyi, güzel ma- nasındaki "v/beh" sözcüğünden, "âferîd" ise Pehlevîce yaratmak anlamındaki "afritan" kelimesinden türemekte ve yaratılmış anlamına gelmektedir.¹⁰³

Şehristânî'nin el-Mecûs başlığı altında Bihâferîdiye bölümü dışında zik- rettikleri, İslâm öncesi döneme ait Mecûsî teolojisi ve ahlâkıyla ilgilidir. Fa- kat burada Bihâferîd ifadesine yer verilmesi ve onun kurtarıcı rolünden ve peygamberlik iddiasından söz edilmesi, devamında Zerdüş'tün Zend-Avesta kitabında kurtarıcıdan bahsetmesiyle ilişkilendirilebilir. Zira Şehristânî, kur- tarıcı fikrinin Mecûsî geleneğinde mevcut olduğuna ve tarihsel süreçte bu iddiada bulunan kimselerin ortaya çıktığına örnek vermektedir.

el-Milel ve'n-nihal'in Zerdüştiye bölümünün sonunda Zerdüş'tün Zend- Avesta kitabında bir kurtarıcıdan bahsettiği nakledilmektedir. Buna göre âlim kişi anlamına gelen "Eşizrika" adında birisi âhir zamanda ortaya çıkacak ve dünyayı adalet ve din üzere şekillendirecektir. Fakat onun zamanında "Bityare" (Ehrimen'in yardımcılarında) zuhur edecek ve onun idare ve hâkimiyetine yirmi yıl süresince afetler getirecektir. Bundan sonra Eşizrika dünya ehlini mağlûp ederek adaleti ihya ve adaletsizliği imha edecek ve değiştirilen gele- neği eski haline döndürecek, krallar ona tâbi olacak ve iradesi kolaylaşacak, din ve hakikate yardımcı olacaktır. Onun zamanında güven ve huzur tesis edilecek, fitne ve sıkıntılar sona erecektir.¹⁰⁴

Avesta külliyatından Sâsânî dinî edebiyatına Mecûsî geleneğinde dünya- nın sonunda bir kurtarıcının geleceği ve onun dünyayı kötülüğün işgalinden

102 Jivanji Jamshedji Modi, *Religious Ceremonies and Customs of Parsees* (Bombay: British India Press, 1922), s. 296-97; *The Hērbedestân and Nêrangestân* (Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 2003), ed. ve çev. Firoze M. Kotwal – Philip K. Kreyenbroek, III, 191-95; Jaafari-Dehaghi, *Dâdestân-i Dênig I*, s. 90-91 (XXIX. 1-4).

103 Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, II, 10, 208.

104 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 284-85.

önceki mutlak iyi durumuna geri çevireceği kabul edilmektedir. Zerdüş'te atfedilen Gatha'da "Saoşyant" adında bir kurtarıcının geleceğinden ve Ahura Mazda'nın inayetiyle kötülüğü yok edeceğinden bahsedilmekte; fakat ayrıntılı bir anlatıma yer verilmemektedir. Avesta edebiyatında ise Kasaoya/Kayansah gölünden hayat bulacağı belirtilen çoğul bir kurtarıcı fikri yer almaktadır. Ferwerd'in Yešt metnine göre Zerdüş'tün tohumları Kasaoya gölünde korunmaktadır.¹⁰⁵ Söz konusu kurtarıcı düşüncesi ve kurtarıcının şahsiyeti noktasında Zend metinleri ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Zamanı yaratılıştan/dünyanın başlangıcından eskatolojiye/dünyanın sonuna uzanan üç ana kısma ayıran Zendler, Ehrimen'in saldırısıyla başlayan kaos döneminin (gumezišn) başından itibaren ıslah edicilerin geleceğinden söz etmektedir. Bu bağlamda kurtarıcı ya da ıslah edicilerin temel görevi dünyayı kötülükten arındırmak ve mükemmel olan ilk haline geri döndürmektir. *Bundahišn* metninde Zerdüş'tün tohumlarının saklandığı ve zamanı geldiğinde Zerdüş'tün üç oğlu Uşedar (Ukhşyat-ereta), Uşedarmah (Ukhşyat-nemah) ve Saoşyant'ın (Astvat-ereta) kendi dönemlerinde dünyaya gelecekleri, mitolojik bir anlatımla aktarılmaktadır. *Dinkerd*'de ise Zerdüş'tün kurtarıcı olan üç oğlunun mucizevî şekilde Ohrmazd tarafından ölümsüz kılındığı ve her birinin her bin yılın başında geleceği ifade edilmektedir. Onların dünyaya gelişi şöyle anlatılmaktadır: Her devirde dünyanın bir kurtarıcıya ihtiyaç duyduğu anda Zerdüş'tün soyundan gelen bir bakire, Kasaoya gölüne girip yıkanacak ve ondan içecektir ve sonra dönemin kurtarıcısına hâmile kalacaktır. Bu bağlamda son kurtarıcı Saoşyant'ın görevi, kötülüğü tamamen bu dünyadan kaldırmak ve dünyayı Ohrmazd'ın yarattığı ilk haline döndürmektir.¹⁰⁶ Şehristânî'nin bahsettiği Eşizrika'nın son kurtarıcı mı olduğu yoksa ikinci binyılın kurtarıcısı olan Uşedarmah mı olduğu şüphelidir. *el-Milel ve'n-nihal*'de Bityare/Pityare şeklinde bahsedilen ilâhî varlık Zendler'de Ehrimen'in yarattıklarındandır. Fakat bu hususun Şehristânî'nin rivayetine uygun bir karakter arz etmediği görülmektedir. Örneğin Zendler'de Pityare'nin başlangıçta Ehrimen'le birlikte dünyayı işgal edişine yer verilmesine rağmen Pityare hakkında dünyanın sonuyla ilgili böyle bir anlatım yer almamaktadır.¹⁰⁷

105 Yesna-Gatha, 28:02, 43:1-3, 48:9-12, 45:11, 46:3, 53:2; Yesna, 59:28; Yešt, 13:128-129; Vendidad, 19:5.

106 *Dinkard VII*, s. 15-17, 105-7, 111-12, 116-18 (I. 41-53; VIII.48-61; IX. 18-23; XI.1-09); *Dinkerd-i Heftom*, s. 263-82; Benzer anlatımlar için ayrıca bk. *Greater Bundahišn*, s. 273-93 (XXXIII. 01-36; XXXIV. 01-33); *Vichitakiha-i Zatsparam*, s. CXXVII (XXXV. 34-39); Jaafari-Dehaghi, *Dâdestân-i Dênig I*, s. 40-43 (I.8-11); *Bundahisn*, s. 140-44 (XXXII.1-10).

107 Dadegi, *Bundahiş*, s. 52-53; *Dinkerd-i Heftom*, s. 198, 203.

D. Zerdüş'tün İnançlara/Esaslara Dair Makalesi

Şehristânî, "el-Mecûs" bölümünün sonuna koyduğu "Zerdüş'tün İnançlara/Esaslara Dair Makalesi" isimli metnin hemen başında bu kısmı Ceyhânî'den¹⁰⁸ aldığını zikretmektedir. Şehristânî'nin şimdiye kadar ele aldığı ve naklettiği hususların bir kısmının Zerdüş'tün ilgili makalesinde de yer aldığı görülmektedir. Bu sebeple tekrar eden hususlar muhtasar telmihlerle önceki rivayetlerle ilişkilendirilecektir.

Bu nakilde yer alan bilgilerin değerlendirilmesine geçmeden önce bu kısmın *el-Milel ve'n-nihal*'in bazı matbu nüshalarında yer almadığını belirtmek yerinde olacaktır. Muhakkik Muhammed Fethullah Bedrân, incelediği yazma nüshalarda söz konusu bölümün zikredildiğini ve bu sebeple kendisinin buna yer verdiğini dile getirmektedir. İstanbul'da Millet Kütüphanesi'nin Feyzullah Efendi Bölümü'nde bulunan ve Şehristânî'nin vefatından 41 yıl sonrasına (hicrî 589) tarihlenen yazma nüshada da bu bölümün mevcut olduğu görülmektedir. Bununla birlikte birçok matbu metinde zikredilen başlık, mezkûr nüshada yer almamakta; onun yerine ilgili bölüm "Ceyhânî, makalesinde, Zerdüş'tün inançlara/esaslara dair makalelerinden nakletmiştir" ifadesiyle başlamaktadır.¹⁰⁹ Yine Millet Kütüphanesi'nde yer alan ve Şehristânî'nin vefatından 81 yıl sonraya tarihlenen başka bir yazma nüshada ise bu başlığın kırmızı mürekkeple kaydedildiği görülmektedir.¹¹⁰

Söz konusu makalenin başında Zerdüş'tün dininin Marsiyan dinine davet olduğu ve bu dinin mâbudunun/tanrısının U(h)rmazd/Ohrmazd olduğu aktarılmaktadır. Zerdüş'te peygamberliğinde aracılık eden melekler ise sırasıyla "Behmen", "Urdibihişt", "Şehriyur", "İsfendarmez", "Hurdad" ve "Murdad" olarak verilmektedir. Zerdüş'tün bu melekleri gördüğü, onlardan ilim aldığı ve Zerdüş'te ile Ohrmazd arasında aracısız bir diyalogun geçtiği nakledilmektedir.¹¹¹

el-Milel ve'n-nihal'deki kayıta Zerdüş'tün dini olarak takdim edilen "Marsiyan" hatalı bir yazılış/okunuş olarak durmaktadır. Yazma nüshada "m-r(?) -s-y(?) -æ-n" şeklinde geçmektedir.¹¹² Bu haliyle de Mecûsîliğin Sâsânî dinî edebiyatındaki adı olan ve "Mazda tapıcısı/tapınması" anlamına gelen

108 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed'in Ceyhânî nisbesiyle bilindiği ve Horasan civarında yaşadığı kabul edilmektedir. Sâsânî hükümdarı Nasr b. Ahmed (913-943) döneminde vezirlik yaptığı ileri sürülmektedir. *el-Mesâlik ve'l-memâlik, Âyin-i Makâlât ve Kütübül-hulefâ' ve'l-ümerâ* gibi eserlerin yazarı olduğu nakledilmektedir. Ceyhânî'nin vefat tarihi 330 (942) olarak verilmiştir. Bk. M. R. Naini, *Seneviyyân der Ahd-i Bâstân* (Tahran: İntişârât-ı Tûrî, 1384 hş.), s. 173; Rıza Kurtuluş, "Ceyhânî", *DİA*, VII, 467-68.

109 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 71.

110 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1176, vr. 125.

111 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 285.

112 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 71.

“Mazda-yastan” veya “Mazda-yesnan” ifadelerine oldukça yakın durmaktadır. Zira Mecûsîliği tanımlamak için kullanılan kavramsallaştırmalardan biri olarak Avesta külliyatında yer alan “Mazdayesna” ifadesi, özellikle Sâsânî dinî yapılanmasını tarif etmede önemli bir konuma sahiptir. “Mazda-yastan”,¹¹³ “Mazdesn”¹¹⁴ gibi farklı şekillerde ifade edilen kavramın Zendler’de Mecûsîliği tanımlama bağlamında oldukça sık kullanıldığı görülmektedir. Bunun da ötesinde Sâsânîler’in kurucu kralı I. Ardeşir’in sikkesinde de kendisini Mazdaysn/Mazdesn olarak tanıtmayı, bu hususa yönelik bir diğer delildir.¹¹⁵

Şehristânî’nin naklinde geçen altı meleğin Mecûsî geleneğinde başından beri Tanrı Ahura Mazda’nın en yakınındaki varlıklar olduğu bilinmektedir. Gatha’da ve Avesta edebiyatında, konumları ve ihtiva ettikleri anlam örgüsünde kimi muğlaklıklar olsa da, Zend metinlerinde ilk yaratılan altı ilâhî varlık V/Behmen (Vohumanah), Ardavahişt (Aşa Vahišta), Şehrevar (Kşatra Vairya), Spendermend (Spenta Armaiti), Hordad (Haurvatat) ve Amurdad (Ameretat) melekvari konuma sahiptir. Zerdüş’tün de bu varlıklardan haberdar olduğu ve onların Zendler çerçevesinde farklı görevleri olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda söz konusu varlıkların dünyadaki aslî varlıkların mânevî koruyucuları olduğu zikredilmektedir. Bu noktada bütün sığır türlerinin V/Behmen’in, ateşin Ardavahişt’in, metallerin/madenlerin Şehrevar’ın, dünyanın Spendermend’in, suların Hordad’ın ve bitkilerin Amurdad’ın himaye ve koruması altında olduğu ifade edilmektedir. Zendler’de Tanrı Ohrmazd’ın ilk yarattıkları kabul edilen bu varlıkların karşısında Ehrimen de kötücül karakterli varlıklar ihdas etmiştir.¹¹⁶

el-Milel ve’n-nihal’de Ohrmazd ve Zerdüş ilişkisinin aracısız bir diyalog şeklinde tasvir edilmesi, Gatha metinlerinde Zerdüş’tün soru sorar tarzda Ahura Mazda’ya hitap etmesinde karşılığını bulmaktadır. Avesta’nın özellikle Yeşt kitabında “Zerdüş sordu... Ahura Mazda cevap verdi...” şeklindeki ifadeler de Şehristânî’nin söz konusu nakil biçimini doğrular niteliktedir. Nitekim

113 *Greater Bundahišn*, s. 2 (0:1).

114 *Dinkerd-i Heftom*, s. 9; *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 187 (IV.3).

115 Yesna, 12.01-06; *Dinkerd-i Heftom*, s. 197; Jaafari-Dehaghi, *Dādestān-i Dēnīg I*, s. 30-31; Tefazzulî, *Mînu-yi Hired*, s. 2; Michael Alram, “Early Sasanian Coinage”, *The Sasanian Era: The Idea of Iran*, ed. Vesta Sarkosh Curtis – Sarah Stewart (London: I. B. Tauris, 2008), III, 19-20.

116 *Bundahis*, s. 9-10 (I: 23-40); *Greater Bundahišn*, s. 8-12; *Pahlavi Texts I: Shayast La-Shayast*, çev. E. W. West, ed. M. Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1885), s. 373, 378 (XV. 5-6, 25-30); Ameşa Spentalar’ın farklı yazılış biçimleri ve onlarla özdeşleştirilen varlıklar için bk. Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), s. 13-14; *Greater Bundahišn*, s. 30-39 (III.11-17).

konu Zendler bağlamında ele alındığında bu yapının korunduğu ve Zerdüşt'ün sorularının Ohrmazd tarafından cevaplandırıldığı görülmektedir.¹¹⁷

Şehristânî söz konusu ettiği diyalogların bir kısmını zikretmekte ve burada üç sorudan bahsetmektedir. Birinci soruda Zerdüşt, "Geçmişte, şimdi ve gelecekte var olan şey nedir?" dediğinde Ohrmazd, "Ben, din ve kelâm" şeklinde cevap verir. Buradaki din Ohrmazd'ın ameli, sözü ve imanıdır. Kelâm ise O'nun kelâmıdır. Amelin sözden üstün oluşu gibi din de kelâmdan evlâdır. Meleklerden ilk yarattığı Behmen'di. Ona dini öğreten Ohrmazd ona nurdan bir mekân tahsis etti ve kendi zatıyla hoşnut etti.¹¹⁸

Şehristânî'nin naklinde Ohrmazd'la ilişkilendirilen dinin ve kelâmın ezeli ve ebediliğinden söz edilmektedir. Buna karşın Zendler çerçevesinde konu ele alındığında durum farklılık arz etmektedir. Geçmişte var olmuş, şimdi var olan ve gelecekte var olacak şeylerin zikredildiği *Bundahişn*'deki ifadeler, *el-Milel ve'n-nihal*'deki rivayetle tam bir uyum göstermemektedir. *Bundahişn*'e göre "Ohrmazd, din, mekân ve Ohrmazd'ın zamanı" ezeli ve ebedî bir tarzda vardır.

Ohrmazd her şeyi bilendir... Işığın alanı, sonsuz aydınlık olarak isimlendirilen Ohrmazd'ın mekânıdır. Din, beraber olan iki ruhun açıklamasıdır. Biri sınırsız zamandan bağımsızdır. Çünkü Ohrmazd, din, mekân ve Ohrmazd'ın zamanı hep vardı, vardır ve var olacaktır.¹¹⁹

Mânevî varlıkların birincisi Ohrmazd'dır... Onun yardımcıları üç yaratıcıdır; onlar boşluk, zaman ve vahiydir/dindir (daena).¹²⁰

Yukarıdaki alıntıda "boşluk", "zaman" ve "din" kavramlarının Ohrmazd'la ilişkilendirildiği görülmektedir. Burada açık bir şekilde Şehristânî'nin söz konusu nakilde zikrettiği kavramların dışında mekân ve zamana yer verilmektedir. Dolayısıyla Şehristânî'nin Ohrmazd'ın kelâm ve amelinden söz etmesinin kaynağı da sorunlu hale gelmektedir. Bununla birlikte devamında Şehristânî, yaratılan ilk varlığın Behmen olduğunu kaydetmektedir. Bu durumun Avesta edebiyatından Zendler'e kadar bir karşılığının olduğundan söz edilebilir. Zira Zerdüşt'e otuzunda vahiy getiren ve hikmetle özdeşleştirilen Behmen Tanrı Ohrmazd'ın yarattığı ilk varlık olarak zikredilmektedir.¹²¹

117 Yesna-Gatha, 44:3-7; Yeşt (Ohrmazd Yeşt), 1:1-3; *Bundahis*, s. 121-22 (XXX.4-5).

118 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 285.

119 *Bundahis*, I, s. 3 (1.1); Dadeği, *Bundahiş*, s. 33; Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 34-35.

120 *Greater Bundahişn*, s. 38-41 (III.11-12).

121 Yesna-Gatha, 32.08, 45.04, 44.04; 31.17, 43.11; Yeşt, 1.25; Yesna, 22.25, 25.06; Yeşt, 2.01, 24.41; *Dinkard*, s. 47-50 (III.51-61); *Greater Bundahişn*, s. 40-41 (III.14); *Dinkerd-i Heftom*, s. 197 (0.03); *Bundahisn*, s. 9 (I.23-25).

Şehristânî, Zerdüş'tün Ohrmazd'a yönelttiği ikinci soruyu şöyle nakletmektedir: Zerdüş, "Neden eşyayı sonsuz zamanda yaratmadığını ve zamanı ikiye bölüp yarısını sınırlı/sonlu ve diğer yarısını sınırsız/sonsuz var ettiğini sorar" ve soruya kendi cevap vermeye çalışır: "Eğer eşyayı sınırsız bir zamanda var etseydin, onda hiçbir şey imkânsız olmayacaktı". Şehristânî, Ohrmazd'ın da cevaben "Öyle olsaydı, günahkâr İblis'in afetlerinin yok olması mümkün olmazdı" dediğini aktarmaktadır.¹²²

el-Milel ve'n-nihal'de yer alan bu rivayet, Sâsânî-Mecûsî teolojisinin ana metinlerinden olan *Bundahişn*'de ele alınmakta, burada zaman telakkisi, kötülük sorununun çözümünde tartışmanın mihenk noktasını oluşturmaktadır. Avesta külliyatında Tanrı ile kötülük arasındaki ilişkinin biçimi ve seviyesi muğlaklığını korumuştur. Ancak Sâsânî dinî edebiyatı zaman kavramı çerçevesinde konuyu çözümlenmeye yönelik bir çaba içerisinde olmuştur. Bu bağlamda Tanrı Ohrmazd'ın, kötülüğün, daha doğrusu Ehrimen'in farkında olduğu ve onun kendi âlemine saldırmasını engellemek için sınırsız zaman içerisinde sınırlı bir zamanı var ettiği ve bu zamanın hâkim olduğu bir âlemi yani dünyayı yarattığı kabul edilir. Böylelikle Tanrı, Ehrimen'i âdeta bu sınırlı zaman içerisinde tutacak ve sınırlı zamanın sonu geldiğinde kötülüğü ve kötü güçleri bu dünyadan uzaklaştıracaktır. Ohrmazd'ın Ehrimen'e mühlet olarak verdiği dokuz bin yıllık süre, sınırlı zaman olarak takdim edilen süreye karşılık gelmektedir. Zürvâniyye başlığında zamanın üç döneme ayrıldığı ve bu sınırlı zamanın Ehrimen ve yardımcılarının güçsüzleştirilmesi adına yaratıldığı ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır. Şehristânî'nin buradaki nakli, Zürvâniyye bölümüyle örtüşmekte ve Zendler'de de karşılık bulmaktadır.¹²³

Şehristânî'nin naklettiği üçüncü soruda Zerdüş, Ohrmazd'a bu âlemi hangi şey(ler)den yarattığını sorar. Ohrmazd, "bütün âlemi kendi nefsinden/ruhundan var ettiğini, kendi başının saçlarından iyilerin nefislerini, kendi başından semayı, alnından zafer ve yardımı, gözünden Güneş'i, burnundan Ay'ı, dilinden yıldızları, kulağından Sîrûs'u (Suruş/Sraoşa) ve diğer melekleri, ayaklarının sinirlerinden de yeryüzünü var ettiğini" söyler. Naklin devamında Ohrmazd "bu dini ilk defa Keyûmers'e gösterdiğini, onun dini idrak ettiğini ve herhangi bir öğrenme ve mütalaa olmadan ezberlediğini" ifade eder. Sonrasında Zerdüş'tün "Bu dini Keyûmers'e neden vehimle/zanla gösterdin ve bana sözle verdin?" sorusuna Ohrmazd şöyle cevap verir: "Çünkü sen bu dini

122 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 285.

123 *Pahlavi Texts III: Dina-i Mainog-i Khirad*, çev. E. W. West, ed. M. Müller (Clarendon: Oxford University Press, 1885), s. 142 (VIII.1-11). Benzer anlatımlar için bk. Tefazzulî, *Mînu-yi Hired*, s. 75-76; Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 35-36; *Greater Bundahişn*, s. 6-8, 14 (I.10-29, 42); *Vizidegîha-i Zadspram*, s. 33-35 (I. 1-19).

öğrenmek ve senden başkasına öğretmek zorundasın. Keyûmers onu hüsnü kabulle karşılayacak kimse bulamadı ve dolayısıyla sustu. Bu durum senin için hayırlıdır, zira ben söylüyorum ve sen dinliyorsun, daha sonra sen söyleyeceksin ve insanlar seni işitecek ve rıza gösterecekler". Ohrmazd ve Zerdüş arasındaki diyalogu nakletmeye devam eden Şehristânî, bir anlamda Zerdüş ile ilk insan Keyûmers arasındaki zincirin halkalarından bahseder. Buna göre Zerdüş, Ohrmazd'a "Benden önce Keyûmers dışında hiç kimseye dini gösterdin mi?" diye sorduğunda Ohrmazd "Evet, bu dini, Dahhâk'i inkâr ettiğinden dolayı, Cem'e (Yima, Cemşid), beş köşeli elli yıldız gibi gösterdim" şeklinde cevap verir. Ancak Zerdüş, bu cevaptan tatmin olmayarak Ohrmazd'a şu soruyu sorar: "(Cem'in) Rıza göstermeyeceğini (kabul etmeyeceğini) bildiğin halde niçin (ona) dini gösterdin?" Ohrmazd cevaben "Ona göstermeseydim (bu din) sana ulaşmayacaktı. Aynı zamanda bu dini Ferîdun'a, Keykâvus'a, Keykubad'a ve Kuştasb'a gösterdim" der.¹²⁴

el-Milel ve'n-nihal'deki bu nakilde iki temel konu yer almaktadır. Bunlardan birincisi Tanrı'nın kendi varlığından evreni yaratması, diğeri ise peygamberlik müessesesidir. İlk konuyla ilgili olarak Mecûsî geleneğinde Tanrı'nın kendisini antropomorfik bir yapıda zikrederek evreni bu varlığın parçaları olarak zikretmesinden söz edilmemektedir. *Bundahişn* metninde Ohrmazd'ın yaratmasının kendisinden sudûr ettiğinden bahsedilmemektedir.¹²⁵ Bununla birlikte Sâsânî dinî edebiyatı içerisinde bir istisna olarak *Dâdestân-i Dênig* isimli Zend metninde müstakil yaratma eyleminden antropomorfik bir tasvir yoluyla bahsedilmektedir.

Soru: Sema hangi şeyden ve nasıl yaratıldı? Ateşin közlerine benzer saf ışıktan bir madde vardı ki o sonsuz ışıktan/aydınlıktan var edilmişti. Ve o bütün yaratılanları ve yaratılışları ondan var etti ve onları var edince, onları bir bedene koydu ve üç bin yıllığına bir bedende tuttu. Onları daha da çoğalttı ve onları daha güzel var etti. Sonra var ettiği bedenden onları tek tek yarattı. İlk önce (yarattığı bedenin) başından göğü yarattı... Ayaklarından yeryüzünü yarattı ... göz yaşlarından suyu yarattı ... saçlarından bitkileri yarattı ... sağ elinden sığırı yarattı ... zihninden ateşi yarattı ki onun aydınlığı sonsuz ışıktan var edilmiştir...¹²⁶

Sâsânî dinî edebiyatının genel yaratılış öyküsünden farklı olarak sadece burada yaratılışın Tanrı'nın insan biçimli bedeni üzerinden meydana geldiği

124 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 285-86.

125 Yaratılış bahsinin ayrıntılı bir şekilde işlendiği *Bundahişn* metninin ilk bölümleri için bk. Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 39-43; *Greater Bundahişn*, s. 21-23 (I.a.1-5).

126 *Pahlavi Rivayat*, II, 72-75, 202-11 (XLVI.1-29).

söz konusu edilmektedir. Fakat alıntıda görüldüğü üzere burada Şehristânî'nin zikrettiği yaratma rivayetinin tamamına rastlanmamaktadır. Yine de bu noktada Şehristânî'nin, Mecûsî kutsal metinleriyle meşgul olan kimselerle veya bizzat Mecûsî kutsal metinleriyle karşılaşmış olabileceği ihtimali gündeme gelmektedir. Zira Sâsânî dinî literatürü içinde sadece bir metinde yer alan bir anlatımın zikredilmesi önemlidir. Şehristânî'nin nakillerinin diğer Müslüman âlimlerin metinlerinde yer almayışı da ilginçtir.

el-Milel ve'n-nihal'deki naklin ikinci kısmında dinin ilk önce Keyûmers'e gösterildiğinden bahsedilmekte ve Zerdüş'te kadar dinle ilişkilendirilen kimselerden söz edilmektedir. Zendler bağlamında Keyûmers'ten Zerdüş'te kadar zikredilen Cem, Ferîdun, Keykâvus, Keykubad ve Viştasp gibi krallar dinî kisveyle birlikte siyâsî bir kimliğe de sahiptiler.

Zerdüş't, Ahura Mazda'ya sordu: "Ey Ahura Mazda, en cömert ruh, maddî dünyanın yaratıcısı, Zerdüş't dışında kimlerle konuştun ve bu Ahura öğretisini kime öğrettin?" Ahura Mazda dedi ki: "Ey doğru Zerdüş't, ben Ahura Mazda insanlar arasında ilk önce adil ve büyük çoban Cem (Yima) ile konuştum..."¹²⁷

"...peygamberlerden ve elçilerden ve dini kabul eden kimselerden Keyûmers gibi...", Maşa, Siyâmek, Hûşeng, Tahmûras, Cem, Ferîdun, Menûçih'r, Sâmân ve Keyâniler ve onlar gibi Pişdâdiler (Pişvayan) dini kâmil derecede kabul ettiler..."¹²⁸

Şehristânî'nin rivayetinde Zerdüş't'ün kendisinden önce kiminle konuştuğunu sormasından sonra gelişen diyalog, Avesta'nın Vendidad kitabında açıkça zikredilmektedir. Vendidad'da Cem'in dinin takipçisi ve hatırlatıcısı olma rolünü kabul etmediği, bunun üzerine Ahura Mazda tarafından Cem'in dünyanın koruyucusu/gözetleyicisi olarak görevlendirildiği ifade edilmektedir. Fakat Cem'in yalana yönelmesiyle ondaki ilâhî güç (khvarenah) onu terk etmiştir. Zendler'den *Dinkerd*'de ise Cem'in Ohrmazd'ın dinini kabul ettiği ifade edilmektedir.¹²⁹

Avesta edebiyatından Zendler'e kadar adlarından söz ettiren bu şahsiyetler, Mecûsî geleneğinde oldukça önemli konuma sahiptiler. Cem, başlangıçta Ahura Mazda'nın görevlendirdiği biri olmasına rağmen, Avesta külliyatında ve Sâsânî dinî edebiyatında insanları kandırarak sığırın kurban edilmesine yol

127 Vendidad, 2.1-2.

128 Ahmed Tefazzulî – Jâle Âmûzîgâr, *Kitâb-ı Pencüm-i Dinkerd: Avanevisi, Tercüme, Ta'likât Vâjenâme, Metn-i Pehlevî* (Tahran: İntişârât-ı Muîn, 1386 hş.), s. 28-29 (I.8).

129 Vendidad, 2. 1-43; Yeşt, 19.32-34; *Dinkerd-i Heftom*, s. 201.

açtığı için Zerdüş'ten tarafından eleştirilmektedir. Özellikle Avesta edebiyatında Cem, kış mevsiminin ve ölümün olmadığı bin yıllık bir krallığa sahiptir. Zira Tanrı Ahura Mazda dünyanın kötü güçler tarafından işgal edileceği gerekçesiyle Cem'den yer altına bir mağara (vara) inşa ederek insanları oraya götürmesini istemiştir. Buna göre Cem, Ahura Mazda'nın Zerdüş'ten önce yetki verdiği biri olarak tasvir edilmektedir. Fakat Ahura Mazda'nın emirlerine karşı geldiği için güçlerinin ondan alındığı kabul edilmektedir.¹³⁰

Şehristânî'nin söz konusu ettiği isimler mitolojik Keyânîler hânedanının üyeleri olarak *Bundahişn* metninde geçmektedir. Hûşeng'le başlayan hânedanın önemli figürleri olan Cem, Dahhâk, Ferîdun, Keykâvus, Keykubad ve Viştasp yoluyla Zerdüş'ün ve ona inanan Viştasp'ın bu silsileye dayanması, meşru bir zemin oluşturmanın altyapısı olarak göze çarpmaktadır.¹³¹

el-Milel ve'n-nihal'de bahsedilen Dahhâk veya Azhi Dahhâk, Avesta edebiyatında Angra Mainyu'nun elçilerinden biri olarak bilinmektedir. Soyu Zendler'de Keyânî hânedanına dayanan Dahhâk'ın Ehrimen'le iş birliği içinde olduğu ve bin yıl süren kötülükle dolu bir krallığa hükmettiği anlatılmaktadır. Ayrıca Ferîdun tarafından yakalanan Dahhâk, Demavend dağına hapsedilmektedir.¹³² Bu noktada Şehristânî'nin Zendler'de geçen kimi anlatımları özet bir şekilde zikrettiği ve mitolojik şahsiyetleri doğru şekilde ele aldığı görülmektedir.

Şehristânî'nin Ceyhânî'den naklettiği bölüm Zerdüş'ün, âlemi yaratması ve dini revaçta kılmasının gerekçesinin ne olduğu sorusuna Ohrmazd'ın cevabıyla devam etmektedir. Ohrmazd günaha bulaşmış ifritin (Şeytan) yok edilmesinin ancak âlemin var edilmesiyle ve dinin yayılmasıyla mümkün olacağını ifade eder.¹³³ Bundan önce de evrenin yaratılmasının kötülüğü ortadan kaldırma planı çerçevesinde olduğu bilinmektedir. Yukarıda Keyûmersiyye bölümünde evrenin yaratılma gerekçesinden bahsedilmiştir.

Şehristânî'nin sürdürdüğü naklin bu kısmında Zerdüş'ün peygamberliğiyle ilgili kimi hususlara yer verilmektedir. Buna göre Zerdüş, dini Ohrmazd'dan alır, benimser. Dine göre davranıp babasının evinde mırıldanarak dua edince (zemzeme), varlığı itibariyle günahkâr olanı (Ehrimen) öfkelenendirir ve o Zerdüş'ü huzursuz eder. Kötü varlık, kötü niyetli oluşu ve

130 Vendidad, 2. 1-43; Yesna, 9.4-5, 9.01; Yeşt, 5.25-26; 13.130; 15.15-16; 17.28-31; 19.33-38; *Bundahis*, s. 64, 87 (XVII.5-6, XXIII, 1-2); H. Humbach, "Yima/Jamsed", *Varia Iranica*, ed. Carlo G. Cereti vdğr. (Roma: Serie Orientale, 2004), s. 45-58.

131 *Bundahisn*, s. 130-40 (XXXI.00-36); Tefazzulî, *Minû-yi Hired*, s. 23 (7.27).

132 Yeşt, 19.46-50; *Bundahis*, s. 119, 149-50 (XXIX.7, XXXIV.4); Tefazzulî, *Minû-yi Hired*, s. 75 (56.25).

133 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 286.

ölüm, karanlık, belâ ve mihnetle dolu olması sebebiyle şeytanlarını çağırır. İsimleri “Beri Div Anyah”, “Div Yehman Zuş”, “Numer Bifenardiv” olan bu şeytanları Zerdüş’tü öldürmeleri için topluca gönderir. Zerdüş’tü fark eder ve mırıldanarak dua okur ve Marsiyan’ın/Mazdayesn’in elinin üzerine su döker. Bunun üzerine onlar mağlûp olurlar. Başka bir çatışmada ise Zerdüş’tü onları Avesta kitabından yirmi bir âyetle mağlûp eder.¹³⁴

el-Milel ve’n-nihal’deki naklin Zendler’deki karşılığına bakıldığında Zerdüş’tün Ohrmazd’dan vahiy alışı ve bunu insanlarla paylaşmasının ayrıntıları *Dinkerd*’in yedinci kitabında ortaya konmaktadır. Burada Zerdüş’tün farklı saldırılara mâruz kaldığı ve bunlardan kurtulduğu aktarılmaktadır. Şehristânî’nin mezkûr naklinin sonundaki, Zerdüş’tün yirmi bir kelimededen oluşan Ahunvar duasını okuyarak kötü güçleri alt ettiğine dair hikâye, Avesta ve Zendler’de sıkça geçen bir hikâyedir.¹³⁵ *Dinkerd*’in yedinci kitabındaki şu ifadeler buna örnek olarak verilebilir:

Cahil ve ölümlü dolu olan kötü ruh (Ehrimen) dedi ki: Ey kötü ruhlar, But Div ve gizlice veba yayan/gizlice yol alan Freftar, saldırın ve doğru/dürüst olan Zerdüş’tü öldürün... Zerdüş’tü yüksek sesle Ahunvar’ı söyledi. Kötü ruhlar bozguna uğradılar ve geri döndüler...¹³⁶

Ahunvar duası (Ahuna Vairyoy veya Yatha Ahuna Vairyoy), Avesta’nın büyük oranda kaybolduğuna inanılan 21 bölümüne (Nask) atıfla 21 kelimededen oluşmaktadır. Bu dua, Mecûsî liturjisinde sıkça tekrarlanan temel dualardan biri, belki de en önemlisidir. Nitekim Avesta edebiyatında Ahunvar duasının Ahura Mazda tarafından kötülüğe karşı okunduğu zikredilmektedir. Avesta’nın Yesna kitabında (27:13) yer alan Ahunvar duası Zerdüş’tün ve Avesta edebiyatına konu olan mitolojik kahramanların kötü karakterli varlıkları kovmak için söylediği bir dua kabul edilmektedir.¹³⁷

Şehristânî’nin Ehrimen’in yardımcıları olarak zikrettiği varlıklardan “Numer Bifenardiv” ifadesi *el-Milel ve’n-nihal*’in yazma nüshalarından birinde

134 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 71; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 286.

135 *Dinkard VII*, s. 51-73 (IV. 4-90).

136 *Dinkard VII*, s. 58 (IV.36-38); *Dinkerd-i Heftom*, s. 61, 237 (IV. 36-38). Benzer anlatım için bk. Tefazzulî – Âmûzigâr, *Kitâb-ı Pencüm-i Dinkerd*, s. 30-31.

137 Yesna, 8.1, 9.14, 19.20-21, 57.22, 27.15; Yeşt, 1.22, 17.20, 19.81; *Dina-i Mainog-i Khirad*, s. 197-98 (o.o-8); *Bundahis*, s. 8 (I.21); P. O. Skjærvø, *The Spirit of Zoroastrianism* (New Haven: Yale University Press, 2011), s. 2, 36; Yuhân Sohrab – Dinshaw Vevaina, “Enumerating the *Dên*: Textual Taxonomies, *Cosmological Deixis* and Numerological Speculations in Zoroastrianism”, *History of Religions*, 50/2 (2009): 119-27.

"Feriftar Div"¹³⁸ şeklinde yazılmıştır. Zaten yukarıdaki alıntıda görüleceği üzere Zend metninde de "Freftar" şeklinde yer almaktadır. *Bundahişn* metninde ise insanları kandıran hilebaz bir div şeklinde tasvir edilmektedir.¹³⁹ Ayrıca söz konusu yazma metne bakıldığında, modern tahkiklerde "beri" şeklinde zikredilen kelimenin, aslında "buy" şeklinde okunması mümkün olan "b-v-y" harflerinden oluştuğu görülmektedir. Bu durum, *Dinkerd*'den yapılan yukarıdaki alıntıda Ehrimen'in yardımcıları olan divlerden biri için söylenen "but/bud" kelimesini çağrıştırmaktadır. Yine tahkikli metinlerde geçen "yehman zuş" şeklinde okunabilecek ibarenin yazma nüshada farklı olduğu görülmektedir. Buradaki ifade, yukarıda *Dinkerd*'den yapılan alıntıda Freftar'ın sıfatı olarak zikredilen "nihan ravişn" (gizlice veba yayan/gizlice yol alan) ibaresiyle benzerlik göstermektedir. Zira "yehman zuş" ibaresinin *el-Milel ve'n-nihal*'in yazma nüshasında "nihan reviş" olarak okunması mümkündür.¹⁴⁰ Fakat burada Şehristânî'nin söz konusu sıfattan önce de "div" kelimesine yer vermesi, karışıklığa yol açmış olabilir.¹⁴¹ Dolayısıyla Şehristânî'nin nakli, Zend'le paralellik taşımaktadır. Mecûsî teolojisinde ayrıntı gibi duran bir bilginin Şehristânî tarafından zikredilmesi de ayrıca önem arz etmektedir. Pehlevîce'nin gizli bir dil olmasının Mecûsî kutsal metinlerine ulaşmayı güçleştirmesine rağmen *el-Milel ve'n-nihal*'de yer verilen kavramlar, Tanrı anlayışına dair nakiller ve mitolojik öyküler, Şehristânî'nin Mecûsîler'le veya Mecûsî metinlerle temas halinde olduğu iddiasını güçlendirmektedir.

Şehristânî, naklin devamında Zerdüşt'ün peygamberlik ve tebliğ serüvenini aktarmaktadır. Zerdüşt, kırk yaşına geldiğinde onun Ohrmazd'la muhataplığı, ondan vahiy alışı sona erer. Allah'ın dininin kuralları, farzları ve sünnetleri, bütünüyle tamamlanır. Allah ona Kuştasb'a gitmesini, Allah'ı ve ismini açıklamasını emreder. Zerdüşt emri yerine getirerek Bivdest ve Fur-bemaray adında iki kralı davet eder. Onları Allah'ın dinine girmeye, Şeytan'ı inkâr etmeye, iyilik yapıp kötülükten uzak durmaya çağırır. Fakat ikisi de kibirlerinden onun davetini kabul etmez. O ikisini bir rüzgâr yerden alıp havada tutar. İnsanlar onlara bakarken kuşlar onların etini yer ve yeryüzüne sadece kemikleri düşer.¹⁴²

Zerdüştiyye bölümünde de zikredildiği üzere, vahiy getiren Behmen'in Zerdüşt'ün otuz yaşına ulaştığında geldiği ve bu sürenin on yıl devam ettiği bilinmektedir. Şehristânî'nin buradaki naklinde ortaya çıkan ve Zendler tara-

138 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 71.

139 *Greater Bundahişn*, s. 240-41 (XXVII.38).

140 *Dinkard VII*, s. 58 (IV.36-38); *Dinkerd-i Heftom*, s. 61, 237 (IV. 36-38).

141 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175, vr. 71.

142 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 287.

findan desteklenen husus ise on yıllık sürede Zerdüş'tün Ohrmazd'la yedi defa muhatap olması ve on yılın sonunda tebliğ başlamasıdır.¹⁴³ Şehristânî'ye göre Viştasp'a gönderilen Zerdüş aynı zamanda iki kralı dine davet etmiştir. Buna paralel olarak Zerdüş'tün hayatının ve peygamberliğinin ayrıntılı bir şekilde ele alındığı *Dinkerd*'in yedinci kitabında Viştasp'tan önce tebliğde bulunduğu iki kraldan söz edilmektedir. Bunlardan ilkinin Urvedadang Tur olduğu ifade edilirken, onun Zerdüş'tün davetini önce kabul etmediği aktarılmaktadır. Zerdüş'tün diyalog çabalarının kralın ihtidâsını sağlayıp sağlamadığı belirtilmemektedir. Sonrasında bahsi geçen diğer kral Vedvoist'in Ohrmazd'ın emriyle ona gelen Zerdüş'ü kabul etmediği bilinmektedir.¹⁴⁴ Şehristânî'nin iki kralın akıbetiyle ilgili olarak zikrettiği cezalandırma *Dinkerd* metninde sadece Vedvoist için farklı bir şekilde aktarılmaktadır.

Zerdüş, kutsanmamış Vedvoist'e doğru yürüdü ve ona dedi ki: "Ey kutsanmamış Vedvoist, Ohrmazd senden yüz genç adam ve kadın ve dört atlı takım istiyor. Eğer onları ona verirsen ihtişam ve görkem senindir.." Kral (Vedvoist) haykırarak Zerdüş'e cevap verdi: "Senden ve Ohrmazd'dan bana gelecek hiçbir şey yoktur. Ben Ohrmazd'dan daha fazla kutsalım ve ondan daha zenginim.." ve Ohrmazd şöyle dedi: "Sahip olduğu görkem ve ihtişam bizimdir, ey Zerdüş, o adam küstahça bir kibre sahip. Bu artık onun cezası olacak... Üçüncü gecenin sonunda artık canlı olmayacak. Etrafındakiler onun yanından çekilecekler, onlardan ışık saçan ve parlak gözlü yedisi şiddetle onu yukarıya çekecek ve yukarıda küflü ekmecek yedirilecek."¹⁴⁵

Buradaki aktarımla Şehristânî'nin zikrettiği iki kraldan biri olan Bivides'tin/Vedvoist'in Zerdüş'tün davetini kabul etmeyişi paralellik arz ederken ona verilen ceza konusunda bazı farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Şehristânî kralların havada tutulduklarında etlerinin kuşlar tarafından yenerek kemiklerinin yere düştüğünü zikretmektedir. Buna karşılık yukarıdaki *Dinkerd* metni farklı ifadelerle yer vermektedir. Fakat *el-Milel ve'n-nihal*'in bu anlatımının bir benzeri, Zendler'de bizzat Zerdüş'e iman eden Viştasp için söz konusu edilmektedir. *Dâdestân-i Dênig* adlı metinde Viştasp'ın dini kabul etmemesi durumunda başına gelecekler şöyle nakledilmektedir: "Viştasp, eğer sen dini kabul etmezsen, akbabalara seni tüketmelerini emredeceğiz. Onlar senin etini yiyecekler ve senin kemiklerin yeryüzüne düşecek."¹⁴⁶ Burada, Şehristânî'nin

143 *Dinkard*, s. 50 (4.1).

144 *Dinkard*, s. 51-56 (4.6-26).

145 *Dinkard*, s. 56-57 (4.24-28).

146 *Pahlavi Rivayat*, II, 78 (XLVII.13).

iki kral için gerçekleştiğini söylediği ceza, sadece Viştasp için bir tehdit unsuru olarak zikredilmektedir. Ayrıca Şehristânî'nin zikrettiği iki kraldan sadece Bivdest/Vedvoist, Zend metinlerinde yer almaktadır.

el-Milel ve'n-nihal'de Zerdüş'tün zemzeme yaparak dua okumasından, Marsiyan'ın/Mazdatapıcısı'nın eline su dökmesinden söz edilmektedir. Zemzemenin kutsama âyinde (Dron) yapıldığı Zerdüştiyye başlığında ele alınmıştır. Su dökme işleminin ise en basit arınma âyini olarak kabul edilen Padyab olduğu tahmin edilmektedir. Zira bu âyin farklı gerekçelerle uygulanmaktadır ve bunların belki de en önemlisi ibadete giriş esnasında yapılan türüdür.¹⁴⁷ Bu anlatımda ise Zerdüş'tün kötü güçleri kovmasından önce arınması söz konusudur ve bir Mazdatapıcısı olarak kendi elini yıkamasından söz edildiği anlaşılmaktadır.

Şehristânî, Zerdüş'tün Keştasb'a gidişini ve dinini ona kabul ettirmesini şöyle nakleder: Zerdüş't, Ohrmazd'ın haber verdiği hapis ve sıkıntılarla, Keştasb'a gittiğinde karşılaşır. Şehristânî, atın ayaklarının karnına batmasına dair "Zerdüştiyye" bölümünde zikredilen anlatımı burada tekrar etmektedir. Bununla birlikte buradaki nakilde Zerdüş'tün atın ayaklarını çıkarması durumunda Keştasb'ın onun dinini kabul etmesini şart koşması yeni bir bilgidir. Dolayısıyla Zerdüş'tün Allah'ın ismiyle dua etmesi, atın ayaklarının çıkmasını sağlar. Devamında ise Keştasb, Bâbil'den ve İranşehr'den zamanın âlimlerini çağırıp Zerdüş'tle tartışmalarını ister ve nihayetinde Zerdüş'tün üstünlüğü itiraf edilir.¹⁴⁸

Dinkerd metnine bakıldığında, aktarılan olayın şarta bağlanmasından söz edilmese de, Zerdüş'tün birçok mucizesinden bahsedilmektedir. Aynı zamanda Zerdüş'tün krallığın dört bir yanından gelen âlimlerle yaptığı münazara ya yer verilmektedir. Bunun neticesinde âlimlerin, büyücülerin ve kâhinlerin Viştasp'la birlikte Zerdüş'tün dinini kabul ettiği ve Ohrmazd'ın da Behmen, Ürdübehişt ve ateşi Viştasp'ı desteklemek için gönderdiği ifade edilmektedir.¹⁴⁹

el-Milel ve'n-nihal'de, Zerdüş'tün Marsiyan/Mazdayesna dinini getirdiği ve bu dinin ilâhının yok olmayan Ohrmazd olduğu ifade edilmektedir. Buna göre Ohrmazd'la birlikte yok olmayacak bir şey vardır ve adı "esna-esneh"tir ve o, çevresine ışık veren ve yüksekte olan bir şeydir. Şeytan'la birlikte yok olmayacak bir şey vardır ve adı "esta-estah"tır. O, etrafını karartan ve en aşağıda olan bir şeydir.¹⁵⁰

147 Modi, *Religious Ceremonies*, s. 87-95.

148 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 287.

149 *Dinkerd-i Heftom*, s. 242-43; *Dinkard VII*, s. 65-67 (IV.69-73).

150 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 287.

Şehristânî'nin naklinde geçen "esna" veya "esta" ibarelerinin nereden geldiğine bakıldığında *İran Bundahişni* metninin girişinde Ohrmazd ve Ehrimen için kullanılan sonsuz ışık ve sonsuz karanlık ifadeleri karşımıza çıkmaktadır. Zend metninde Ohrmazd için sonsuz ışık anlamında "asar-roşnih" ve Ehrimen için sonsuz karanlık anlamında "asar-tarigih" ifadeleri yer almaktadır. Bununla birlikte başlangıçta Ohrmazd ve âlemi ile Ehrimen ve âlemi arasında bir boşluğun olması ve ışık olanın yukarıda ve kötü olanın aşağıda tasvir edilmesi de Şehristânî'nin naklindeki tasviri destekler niteliktedir. Buradaki başı sonu olmayan anlamına gelen Pehlevîce "asar" ifadesinin Şehristânî'nin metninde ufak değişikliklerle korunduğu görülmektedir.¹⁵¹

Şehristânî, Ceyhânî'den naklettiği bu bölümün başında zikredilen melekleri Ohrmazd'ın yarattığından bahseder. Buna göre Ohrmazd, ilkinden bir eksilme olmaksızın bir kandilin diğer bir kandili yakması gibi, onların bir kısmından diğer bir kısmını yaratır. Onlara rablerinin ve yaratıcılarının kim olduğunu sorar ve onlar da "Sen rabbimiz ve yaratıcımızsın" derler.¹⁵² Ameşa Spenta olarak bilinen altı melekvari varlığın Ohrmazd tarafından yaratıldığı bilinmektedir. Şehristânî'nin Ohrmazd ve meleklerle ilgili naklettiği soru ve cevap tarzı, bazı farklılıklarla birlikte Zend metninde de yer almaktadır.

Yaratılışın başlangıcında Ohrmazd altı ölümsüz varlığı yarattı. Onların yedincisi ve en iyisi ise Ohrmazd'dır. Onlara sordu: Kimin aracılığıyla var edildik. Onlardan hiçbiri cevap vermedi. İkinci ve üçüncü kez aynı şekilde sordu. Sonra Ordubihışt dedi ki: Biz senin tarafından yaratıldık. Diğerleri de aynı şekilde cevap verdiler... Ordubihışt Ohrmazd'ın egemenliğine ilk atanandı... O (Ohrmazd) Ordubihışt'i hemen mânevî (menog) olan her şeyin esası yaptı. Tıpkı şöyledir: Vohumen büyükse, Ordubihışt asıdır.¹⁵³

Şehristânî'nin kandil benzetmesi, açık bir şekilde ifade edilmese de, mezkûr metinde Ohrmazd'ın mânevî varlıkları tek bir özden var etmesiyle açıkça uyumaktadır. Bu noktada *el-Milel ve'n-nihal*'deki bu naklin Zendler'le paralellik arz eden bir yapıda oluşu ve bunun sadece Şehristânî tarafından nakledilmesi önemlidir.

Şehristânî, yaratılış mitosundaki anlatıma benzer bir tarzda nakline devam eder. Ohrmazd, İblis'in içinde bulunduğu karanlıktan hareket edeceğini fark eder ve meleklerini haberdar eder. Onu yok edecek şeyleri hazırlamaya ve ondan kaynaklanacak kötülük ve zulmü, kendi âleminde defetmeye ve

151 Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 32-33; *Greater Bundahišn*, s. 4-5 (I.1-8); Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, II, 31.

152 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 287.

153 *Greater Bundahišn*, s. 218-219 (XXVI.38-39).

onun iradesini iptal etmeye girişir. Böylece göğü kırk beş günde yaratır ve Gahanbar-i Menşurem diye isimlendirir. Onun mânası dünya ehlinin zikredilen diğer âlemlerde zuhur etmesidir. Dünyayı da kırk beş günde yaratır. Keyûmers, Ohrmazd'ın yeryüzüne ilk gönderdiği'dir ve o üç bin yıl boyunca havayı solur. Onu, üç adam boyunda yaratır. Karanlık âleminden hareket etmeye başlamasıyla İblis, Nur'un arkasında yükselir ve Ohrmazd'ın ışığına/âlemine (esta) saldırmayı ve onu Zulmet'e mahkûm etmeyi arzular. Göğe girer ve Keyûmers'e otuz yıl orada tuzak kurar. Onun nutfesi üç kısma ayrılmıştır. Ohrmazd bir kısmını yerin, bir kısmını melek Suruş'un muhafazasına verir. Üçüncü kısmını şeytanlar gasp eder.¹⁵⁴

Ehrimen'in cehaleti ve bunun farkında olan Ohrmazd'ın yaptıklarına dair yukarıdaki anlatım, "Zürvâniyye" bölümünde de yer almaktadır. Göğün ve yerin var edilme sürelerinden bahsedilmesi, Sâsânî dinî edebiyatında da karşılık bulmaktadır. Yaratılış mitosunun ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı *İran Bundahişni* metninde göğün yaratılma süresi, Şehristânî'nin kaydıyla paralellik arz etmektedir. Bununla birlikte yeryüzünün yaratılması hususunda zikredilen süre farklılık göstermektedir.

İlk önce O (Ohrmazd), göğe Ferverdîn ayının Ohrmazd gününden Ordubihişt ayının Aban gününe kadarki kırk günde şekil verdi ve day-padmihir gününe kadar beş gün bekledi. Bu günler Gahanbar günleridir ve onun (gahanbar) adı Medyozarm'dır. Açıklaması şudur: Güneş'in ve Ay'ın ikametgâhı ve tazelik belirginleşti...üçüncü olarak yeryüzünü, Tir ayının Mihr gününden Şehrevâr ayının Ard gününe kadar yetmiş günde yarattı. Anagran gününe kadar beş gün bekledi. Bu beş gün Paitişahem olarak bilinen Gahanbar günleridir. Açıklaması şudur: yaratılanların yeryüzüne gidişini ve izlerini gösterir.¹⁵⁵

Şehristânî'nin Gahanbar-i Menşurem olarak zikrettiği bayramın göğün var edilmesi adına Mecûsî geleneğinde kutlanan Gahanbar-i Medyozarm olduğu anlaşılmaktadır. Mecûsî geleneğinde yaratılan ilk altı maddî varlıkla özdeşleştirilen altı bayramdan söz edilebilir. Gahanbar olarak bilinen bu bayramlar kaynağını Avesta'nın Yesna kitabından almış olsalar da, ilk yaratılan varlıklarla ilişkilendirilmeleri Zendler'de geçmektedir.¹⁵⁶

154 Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, s. 287-88.

155 Cereti – MacKenzie, "Except by Battle", s. 44-47; *Greater Bundahişni*, s. 26-27 (1a.16-18).

156 Söz konusu bayramların kutlanma zamanları ve detaylı bilgi için bk. Yesna 2.8-10; S. H. Taqizadeh, *Old Iranian Calendars* (London: The Royal Asiatic Society, 1938), s. 10-35; M. Boyce, "Gahanbar", *Elr.*, www.iranicaonline.org/articles/gahanbar

Zendler, ilk insan arketipi olarak yaratılan Keyûmers'in dört kamış boyunda yeryüzünde Daitya ırmağının sol kıyısında altıncı varlık olarak yetmiş günde yaratıldığını aktarmaktadır. Onun Ohrmazd tarafından uyutulduğunu ve uyandığında her yerin karanlık olduğunu, Keyûmers'in Ehrimen ve yardımcılarının dünyaya saldırmasından sonra otuz yıl yaşadığını, öldükten sonra da onun tohumlarından kırk yıl sonra Maşya ve Maşyaneh'in türediğini, Ohrmazd'ın onun semavi bedenini güneş durağına koyduğunu nakletmektedir. Bunun yanı sıra Zendler, Keyûmers'in ölümüyle onun üç parçaya ayrıldığından, bunun ikisinin melekvari varlık Neryosang tarafından alındığından ve bir kısmının Spendermend'e verildiğinden ve kalan üçüncü kısmın toprakta kaldığından ve oradan da ilk insan çiftinin oluştuğundan bahsetmektedir.¹⁵⁷ Bu bağlamda Zendler, Keyûmers'in üç parça olan bedeninin bir parçasının Sraoşa'ya/Suruş'a verildiğine ve bir kısmının şeytanlarca alındığına dair Şehristânî nakliyle örtüşmemektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin rivayetinde ve Zendler'de Keyûmers'in bir parçasının toprağa verildiği zikredilmektedir. *el-Milel ve'n-nihal*'deki Keyûmers'in yeryüzünde üç bin yıl havayı soluduğuna dair kaydın da bir karşılığı bulunmazken, üç bin yıl boyunca farkında olmadan Keyûmers'in yeryüzünde var olduğu *Bundahişn* metninde geçmektedir.¹⁵⁸

Şehristânî'nin Ceyhânî naklindeki kozmogoni anlatımı şöyle devam etmektedir:

Ohrmazd, İblis'in girdiği deliklerin kapatılmasını emreder ve böylelikle İblis göğün içinde kalarak gücünden mahrum bırakılır. Fakat Ohrmazd'a muhalefet ederek cennetlere ulaşmak ister. Ohrmazd onu üç bin yıl boyunca uzaklaştırır. Onun bâtılda ve ziyanda olduğunu ve gücünün ötesinde şeyleri arzuladığını ona (İblis'e) haber verir. İki arasında, İblis'in ve askerlerinin yeryüzünde dokuz bin yıllığına ve bazılarına göre yedi bin yıllığına kalmalarında bir ittifak gerçekleşir ve bu sürenin sonunda anlaşma son bulur. Bu süreçte Ohrmazd'ın yarattıkları eziyet görececek, fakirliğe, belâya, ölüme ve diğer afetlere karşı sabredecektir. Sonunda cennetlerdeki dâimî hayatlara kavuşacaktır.¹⁵⁹

Şehristânî'nin bu nakli, "Zürvâniyye" bölümünde ayrıntıları verilen kozmogoni ve eskatolojiyle ilgili efsanenin bir benzeri olarak burada yeniden tekrar edilmektedir. Bu ve benzeri tekrarlar, Şehristânî'nin yaptığı alıntıya

157 *Greater Bundahişn*, s. 24-27 (Ia.13), 28-29 (Ia.21), 50-53 (IV.22-25), 80-83 (VI.1-10), 126-27 (XIV.5-6). Keyûmers'in üç parçası için ayrıca bk. *Bundahisn*, s. 52-53 (XV.1-2).

158 *Greater Bundahişn*, s. 304-5 (XXXVI.1-2); *Bundahis*, s. 149 (XXXIV.1).

159 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 288.

sadık kaldığı ve bu nakiller içerisinde bir telife gitmediğini de göstermektedir. Dolayısıyla Şehristânî Ceyhânî'nin aktardığı metne sadık kalmaktadır.

Şehristânî, Ceyhânî'den naklettiği bölümün sonunda İblis'in ve onun şeytanlarının ileri sürdüğü on sekiz şarttan söz etmektedir. Bu şartların sonunda ifade edilen ahdin biraz önce bahsi geçen kozmogoni mitosunun neticesinde gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır. Mitosta Ohrmazd'ın, dokuz yahut yedi bin yıllığına dünyanın Ehrimen'e ve güçlerine verilmesi hususunda onunla anlaşığı aktarılmaktadır; aşağıda zikredilecek hususların da bu anlaşmanın şartları olduğu görülmektedir.

Şeytan'ın (Ehrimen) ileri sürdüğü şartlar sırasıyla şöyledir:

1. Yarattıklarının yaşamının Allah'ın yarattıklarından olması.
2. Yarattığı varlıkların Allah'inkinden üstün olması.
3. Yarattıklarının Allah'ın yarattıklarına musallat olması.
4. Kendi varlıklarının cevherinin Allah'ın varlıklarının cevheriyle karışması.
5. Allah'ın yarattıklarındaki temeli/aslı almasına izin verilmesi.
6. Allah'ın yarattıklarındaki nurun dilediğince kendisinde olması.
7. Allah'ın yarattıklarındaki rüzgârdan ihtiyaç duyduğu kadarıyla kendisine verilmesi.
8. Allah'ın yarattıklarındaki rutubetin/nemin kendisinde olması.
9. Allah'ın yarattıklarındaki ateşin kendisinde olması.
10. Allah'ın yarattıklarındaki sevgi ve evlilik yoluyla olan akrabalığın iyilerle kötülerini karıştırmak için kendisinde olması.
11. Allah'ın yarattıklarındaki akıl ve basiretin, kendi halkını fayda ve zararın yollarından haberdar etmesi için, kendisinde olması.
12. Allah'ın yarattıklarındaki adaletin, kötüler için onda bir pay olması için kendisinde olması.
13. Hesap ve kıyamet gününe kadar insanlardan iyi ve kötü amellerinin bilgisinin gizlenmesi.
14. Statü ve zenginlik bakımından üst seviyede olan kötü ve çirkin bir ev halkını insanlara salih kimselermiş gibi gösterme gücünün verilmesi.
15. Kötülerin yalanını iyilere makbul olarak gösterme gücünün verilmesi.
16. Dünya ehli için onları bin yıl veya üç bin yıl yaşatma imkânının verilmesi ve onlardan dileyeni güçlü, zengin ve muktedir yapabilmesinin sağlanması, insanların iyilerden daha çok kötülere karşı cömert olmalarını ilham etmesinin sağlanması.
17. Salihlerden oluşan ev halkını yok edip üç yüz elli yıl sonra onlardan kimsenin haberdar olmaması için kendisine güç verilmesi.
18. Ölülerin diriltilmesine, iyilerin bırakılıp kötülerin yok edilmesine yönelik gücün kıyamete kadar kendisine verilmesi.¹⁶⁰

Şehristânî'nin bu naklinde yer alan on sekiz şartın bire bir yer aldığı bir Zend metni bulunmamaktadır. Bununla birlikte yukarıda zikredilen maddelere bakıldığında dünyanın *Bundahişn* metnindeki karışık döneminde

160 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 288-89.

(gumezişn) Ehrimen'in müdahalesine açık hale getirilmesi, zımmen mezkûr ifadelerin varlığını ve geçerliliğini ortaya koymaktadır. Bu şartlardan bazı-
larının aslında Ehrimen'in dünyaya saldırması neticesinde gerçekleştiği ve
mutlak anlamda iyi olarak yaratılan varlıkların karakterlerinin değiştirildiği
ve bunlara kötülüğün karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Ehrimen'in göğü parçala-
ması ve ona karanlık ve kasveti bulaştırması, suyu kirletmesi, bitkileri kurut-
ması, sığırı öldürmesi ve ilk insan Keyûmers'e hastalık bulaştırması¹⁶¹ yuka-
rıda zikredilen ilk şartların aslında gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Yine
kötü varlıkların hayatiyetinin Allah'ın varlıklarına bağlanması, Zendler'deki
yaratma eyleminin algılanışıyla paralellik taşımaktadır. Zira Zerdüştiyye baş-
lığında da işlendiği gibi, Sâsânî dinî edebiyatı yaratma eylemini mânevî ve
maddî, daha doğrusu "menog" ve "getig" olmak üzere iki şekilde ele almaktadır.
Ehrimen'in maddî yaratmaya muktedir olmayışının zikredildiği metinlerde
söz konusu varlıkların Ohrmazd'ın varlıklarına tutunarak var olabilecekleri
ifade edilmektedir.¹⁶²

Ehrimen'in yarattıklarının, Ohrmazd'ın mahlûkatının cevheriyle karışma-
sı noktasında, Ehrimen'in dünyaya saldırması esnasında temas ettiği varlık-
ların bir kısmının tabiatını değiştirdiği veya onları kötü tabiatlı varlıklar ha-
line getirdiği kabul edilmektedir. Zendler'de "hrafstra" denilen ve Ehrimen'in
saldırısıyla kötü karaktere bürünen varlıklardan söz edilmektedir. Örneğin
kurbağa, akrep, kertenkele, karınca, çekirge ve buna benzer birtakım hayvan-
ların Ehrimen'in kötü yaratıkları tarafından ele geçirildiği ve kötü varlıklar
haline getirildikleri ifade edilmektedir.¹⁶³

Ehrimen'in iyi ve kötü amelleri gizlemesinden bahseden yukarıdaki an-
laşma maddesi, "hikmetin ruhu" olarak bilinen *Mînu-yi Hired* adlı metinde
şöyle nakledilmektedir:

İnsanlar yaratılışın başlangıcında işledikleri iyi işlerden ve suçlardan ha-
berdardılar. İyi işlerin karşılığını ve suçun cezasını kendi gözleriyle gö-
rüyorlardı. Böylelikle insanlardan kötülük sâdir olmuyordu. Fakat sonra
zâlim Ehrimen, günahın cezasını ve iyi işlerin karşılığını gizledi.¹⁶⁴

Şehristânî'nin naklinde şart olarak ileri sürülen hususun aslında gerçekleş-
tiği ve böylesi bir müsaadenin Ohrmazd tarafından sağlandığı görülmektedir.

161 *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 39 (II.18-19).

162 *Dâdestân-i Dênîg I*, s. 131 (XXXVI, 51); *Greater Bundahišn*, s. 290-91 (XXXIV.27-31); Alıcı,
Kadim İnan'da Din, s. 218-19, 226-27.

163 *Vendidad*, 7.01-05; *Greater Bundahišn*, s. 183-91 (XXII.1-29, XXIII.1-9); *Vizidegiha-i
Zadspram*, s. 95-96 (XXXIV. 34-35).

164 Tefazzulî, *Mînu-yi Hired*, s. 27 (12.5-7).

Dolayısıyla Ceyhânî naklinde şart olarak dile getirilen maddelerin aslında neticeler olduğu ortaya çıkmaktadır. *el-Milel ve'n-nihal*'de insanların kandırılması ve yanlış yönlendirilmesine dair şart, benzer şekilde *Minû-yi Hired*'de şu şekilde ele alınmaktadır:

Bilge, Hikmet'in Ruhu'na sordu: Ehrimen neyle insanları çokça kandırıp cehenneme yöneltmektedir? ... Hikmet'in Ruhu şöyle cevap verdi: Ehrimen insanları en çok varlık ve yoklukla/ifrat ve tefritle, yalanla, bidatle, şüphe ve tamahkârlıkla kandırır. Onun en mutlu olduğu şey insanların birbirlerine düşmanlıklarıdır.¹⁶⁵

Söz konusu metinde de Ehrimen için zikredilen şartların aslında bu dünya hayatında gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır. Ceyhânî naklindeki maddelerin içerik açısından Zendler'de yer alması kuvvetle muhtemeldir. Bunun yanı sıra şartlara dair kimi örnekler üzerinden bir ilişkinin inşasından bahsedilebilir. Nitekim nakilde insanların ömürlerinin uzatılması gücünün kendisine verilmesini isteyen Ehrimen, bunun için bin ile üç bin yıllık sürelerden söz etmektedir. Zira *Minû-yi Hired* metninde Ehrimen, Zerdüşte bir teklifte bulunmakta ve Mazdatapıcılığı'ndan vazgeçerse, kötü kral Ahzi Dahhâk'a verdiği gibi, ona da bin yıllığına dünyevî bir hâkimiyet vereceğini söylemektedir.¹⁶⁶

Şehristânî bu şartların sonunda nakline devam ederken, iki güç arasındaki biatın tamamlandığını zikretmektedir. "Zürvâniyye" bölümünde de geçtiği üzere, Ehrimen ve Ohrmazd'ın kılıçlarını iki adil kimseye, şartından dönenin öldürülmesi bağlamında teslim ettikleri ifade edilmektedir. Devamında ise Allah'ın Güneş'e, Ay'a ve yıldızlara günlerin, ayların ve yılların bir bekleme ve mühlet süresi çerçevesinde kendi yörüngelerinde dönmelerini emrettiği belirtilmektedir.¹⁶⁷

Ehrimen ile Ohrmazd arasındaki bu savaş durumunun ve sonrasındaki ahdin ayrıntıları konusunda *el-Milel ve'n-nihal*'deki rivayet ile Zendler'deki bilgiler tam bir benzerlik taşımamaktadır. Ancak Mecûsî yaratılış mitosunun başında Ehrimen'in Ohrmazd'ın âlemine yaklaşması, saldıracağını belirtmesi ve üçer bin yıllık dönemlere ayrılan bir zaman periyodunun ihdas edilmesi ve bu süreçte Ehrimen'in üç bin yıllık bir işgal süresiyle ikna olması aktarılmaktadır.¹⁶⁸ Başka bir metinde yer alan şu ifadeler ise iki güç arasındaki anlaşmanın dokuz bin yıl olarak belirlendiğini göstermektedir:

165 Tefazzulî, *Minû-yi Hired*, s. 63 (44.1-10); *Dina-i Mainog-i Khirad*, s. 87-88 (XLV.1-10).

166 Tefazzulî, *Minû-yi Hired*, s. 75 (56.24-25).

167 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 289.

168 *Vizidegih-i Zadspram*, s. 33-36 (I. 1-25).

Dokuz bin kış için sınırsız zamanda Ohrmazd ve onun (Ehrimen) arasında bir anlaşma yapıldı. Bu tamamlanana kadar hiç kimse onu değiştiremeyecek ve aksine davranmayacak. Dokuz bin yıl tamamlandığında Ehrimen güçsüzleştirilecek ve adil Sraoşa Eşm'i mahvedecek.¹⁶⁹

Buna karşılık Şehristânî'de olduğu gibi iki güç arasındaki anlaşmanın ayrıntıları ve iki gücün kılıçlarını teslim etmesi gibi mitolojik öğelere bu metinlerde rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Zendler'in, Sâsânî teolojisinin canlılığını yansıtan metinler olarak sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde oluşu gözden kaçırılmamalıdır. Bu metinler, tarihin bir döneminde yazılıp sabitlenmemiş, farklı dönemlerin ihtiyaçlarına göre tekrar gözden geçirilmiştir. Dolayısıyla Zendler'in IX-XII. yüzyıllar arasında tedvin edildiği¹⁷⁰ göz önüne alındığında bahsi geçen öykülerin metne dahil edilmemesi veya tashih edilmesi kuvvetle muhtemeldir.

Ceyhânî naklinin sonunda "Meşa Spend" denilen bir varlığın âlemde ilâhî bir kuvvet olarak var olduğu ve onun âlemdeki her şeyi yönettiği ve her şeyi kemale erdirdiği ifade edilmektedir. Devamında bu varlığın Sâbîi geleneğinde en yakın "müdebbir", felsefecilerin dilinde rabbânî inâyetin ve ilâhî feyzin geldiği "faal akıl", Mani dilinde "temiz ruhlar", Araplar'ın dilinde "melekler" ve "şeriat", ilâhî kitabın dilinde ise "er-ruh" olarak bilindiği nakledilmektedir.¹⁷¹

Şehristânî'nin naklinin sonunda yer alan ve çeşitli dinî geleneklerdeki varlıklarla benzeştirilen "Meşa-Sben", Ahura Mazda'nın altı ilâhî varlığı olarak Avesta edebiyatında yer alan Ameşa Spentalar'dır. Zendler'de de "Amahaspad"¹⁷², "Ameşaspend"¹⁷³ olarak zikredilen kavramın *el-Milel ve'n-nihal*'de mezkûr şekli aldığı görülmektedir. Ancak bu nakilde bu varlıklardan sadece birinin ön plana çıkarıldığı ve onun âdeta âlemin idarecisi olduğu görülmektedir. Bu varlığın Ahura Mazda'ya/Ohrmazd'a en yakın varlık olan Ameşa Spentalar'dan Vohu Manah/Behmen olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Avesta edebiyatında ve Zendler'de Ahura Mazda'nın yarattığı ilk varlık olarak takdim edilen Behmen, Tanrı'nın hikmeti olarak kabul edilmekte ve bu bölümün başlarında da zikredildiği üzere, Zerdüş'te vahiy getiren varlık olarak öne çıkarılmaktadır. İlk yaratılan varlığın Behmen olduğu ve

169 Tefazzulî, *Mînu-yi Hired*, s. 22-23 (7.11-15).

170 Maria Macuch, "Pahlavi Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran I: A History of Persian Literature*, ed. Ronald E. Emmerick – Maria Macuch (New York: I. B. Tauris, 2009), XVII, 116-96.

171 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 289.

172 *Vizidegiha-i Zadspram*, s. 199 (10.18).

173 *The Book of Mainyo-i-Khard or Spirit of Wisdom*, çev. Edward W. West, ed. Neriosengh Dhaval (Amsterdam: Apa Oriental Press, 1979), s. 5 (I.51).

Ohrmazd'ın yaratma eylemine Behmen'i yaratarak başladığı ifade edilmektedir. *İran Bundahişni*'nde Ohrmazd'ın ilk önce Behmen'i yarattığı, sonrasındaki yaratılış sürecini onun sayesinde gerçekleştirdiği ve onun ışığın esas olduğu nakledilmektedir.¹⁷⁴

Şehristânî metnin sonunda Zerdüşt'ten başka birinin, Menşa ve Menşayeh'in, cismânî âlemde Âdem ve Havva, ruhânî âlemde ise akıl ve nefis olduklarını zikrettiğini nakletmektedir.¹⁷⁵ Fakat Zendler bağlamında böyle bir tanımlamaya rastlanmamaktadır.

Değerlendirme

Şehristânî, "el-Mecûs" başlığı altında Mecûsîliği ele alırken kendisine ulaşan nakilleri tasnif etmektedir. Şehristânî'nin rivayetlerinden hareketle Mecûsîliğe dair çerçevesi belli bir teolojik yapıdan söz etmek mümkün değildir. Zira Keyûmersiyye'den Zerdüştüyye'ye kadar verilen bilgilerin bir bütünlük oluşturmadığı, kozmogoniden eskatolojiye ve Tanrı anlayışına kadar birbirinden farklı yapıya sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin seleflerinin ve çağdaşlarının Mecûsî geleneği hakkında bu denli ayrıntılı bir bilgiye sahip olduğundan bahsetmek de mümkün değildir.

Burada Şehristânî, Mecûsî gelenek içerisinde var olan, ancak Sâsânî dinî edebiyatına tam yansımaya sahip görüş ve inanışları ayrıntılı olarak zikrederek Sâsânî düalitesi çerçevesinde birbirinden farklı birçok grubun var olduğuna işaret etmektedir. Zira bu gruplara dair nakillerin Şehristânî'nin döneminde rivayet edilmeleri veya mevcut olmaları yazılı Sâsânî teolojisinin yanında ona muhalif olabilecek düşüncelerin geliştiğine telmihte bulunmaktadır. Bununla birlikte söz konusu nakillerde Mecûsî teolojisinin temel kabul ettiği ana ilkelerin korunduğu görülmektedir. Buna karşılık Zürvân mitinde olduğu gibi Mecûsî yorum geleneği dışında, Sâsânî düalizmine muhalif olan bir söylemin de kaydedildiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Aslında Şehristânî'nin bu taksimi, mutlak anlamda kategorik bir tasnifi yansıtmamaktadır. O, kendisine ulaşan bilgilerin elverdiği ölçüde bir tasnif yapmaktadır. Zira "Keyûmersiyye" ve "Zürvâniyye" başlıklarında ilk insan ve evrenin oluşumuna dair hususlarda benzer aktarımları bulmak mümkündür. Aynı zamanda "Keyûmersiyye" ve "Zürvâniyye" bölümlerinde kendisinden bahsetmediği Zerdüşt figürünü, "Zerdüştüyye" bölümünde ele alması nakillere dayalı bir tasnifin varlığını kuvvetlendirmektedir. Aksi halde Keyûmersiyye

174 Yesna-Gatha, 31.17, 43.11, 44.04; Yesna, 37.04-05; Yeşt, 1.25; Yesna, 22.25, 25.06; Yeşt, 2.01, 24.41; *Greater Bundahišn*, s. 18-19 (I. 53); *Bundahisn*, s. 9 (I.23-25).

175 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 289.

ve Zürvâniyye grubunun Zerdüş'te dair bir kaydının olmayışı bu grupların Zerdüş'tü kabul etmedikleri veya bilmedikleri anlamına gelecektir. Nakillere dayalı bu tasnifin, temel bir düşünce çerçevesinde farklı yorumlara sahip gruplar bağlamında yapılmadığı da anlaşılmaktadır. Zira Zürvân mitindeki Tanrı anlayışı ile Keyûmersiyye ve Zerdüştiyye'deki Tanrı anlayışının farklılığı âşikârdır.

Sonuç olarak, *el-Milel ve'n-nihal*'in "el-Mecûs" bölümünden anlaşıldığı kadarıyla, Şehristânî'nin Mecûsîliğe dair bilgisinin şaşırtıcı şekilde derin ve dakik olduğunu söylemek mümkündür. Pehlevîce'nin gizli ve kutsal bir dil oluşu ve din adamı sınıfı dışında kimseye öğretilmeyişi ne rağmen, Şehristânî'nin, bilhassa üç ahlâkî ilkenin Pehlevîce'sini zikretmesi veya kötücül varlıkların (divler) adından söz etmesi dikkat çekicidir. Bu durum Şehristânî'nin apolojetik tartışmalar bağlamında ortaya çıkan Nur-Zulmet ikiliği veya Zerdüş'tün kitap yazması gibi bilgilerden ve Müslüman yazarların benzer rivayetlerinden daha fazlasına sahip olduğunu göstermektedir. Şehristânî'nin bu bilgileri anonim nakiller yoluyla vermesi, onun hangi kaynaklara dayandığı hususunu müphem kılmakla birlikte, yukarıda zikredilen bütün bu hususlar onun Mecûsî bir din adamıyla konuşmuş veya mühtedi bir Mecûsî ile karşılaşmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Şehristânî'nin "el-Mecûs" Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki

Bu makalede Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* isimli eserinde "el-Mecûs" başlığı altında yer alan bölümün Sâsânî dönemi Mecûsî yorum geleneği olarak bilinen Pehlevî metinleriyle (Zendler) bir karşılaştırılması yapılacaktır. Bu noktada Şehristânî'nin Mecûsîlik kapsamında tasnif ettiği grupların temel iddialarına yönelik olarak naklettiği bilgilerin Sâsânî dinî edebiyatında yer alan bilgilerle ne ölçüde örtüştüğü sorusuna cevap aranmaktadır. Bu şekilde Şehristânî özelinde XII. yüzyılda Mecûsîlik hakkında Müslüman yazarların İslâm öncesi İran dinî geleneği hakkında sahip olduğu tasavvura ulaşmak hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, el-Mecûs, Mecûsîlik, Zerdüş't, Keyûmers, Zürvân, Avesta, Pehlevî metinleri/Zend.

Fener Rum Patrikhânesi'nin Moskova Patrikliği'yle İlişkilerinde Ortaya Çıkan Gerginlikler (1922-1925): Tarihçesi ve Sebepleri

Şir Muhammed Dualı*

A Brief History and Causes of the Conflicts between the Greek Orthodox Patriarchate of Istanbul and the Patriarchate of Moscow (1922-1925)

The subject of this paper is the controversial relations between the Greek Orthodox Patriarchate of Istanbul and the Patriarchate of Moscow especially between 1922 and 1925. After a brief account of the establishments of the Greek Orthodox Patriarchate of Istanbul and the Russian Orthodox Patriarchate, new circumstances, brought about by the 1917 Russian Revolution, and the struggle of the Patriarchate of Moscow against the new regime and a new Russian church (Living Church) supported by the regime, will be examined. In this account, the relations of the Patriarchate of Istanbul with the Patriarchate of Moscow and the new Russian Church will be examined and the possible and mainly political reasons why the Patriarchate of Istanbul changed strategy and decided to support the new Russian Church instead of the Patriarchate of Moscow will be discussed.

Key words: Greek Orthodox Patriarchate of Istanbul, Patriarchate of Moscow (Russian Orthodox Church), Living/Renovated Church, Bolsheviks.

Milâdî I. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun yönetimi altındaki Filistin bölgesinde ortaya çıkan Hıristiyanlık, IV. yüzyılın ilk çeyreğinde Roma İmparatorluğu'nun bu dini tanınmasıyla birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Farklı coğrafyalara intişar eden Hıristiyan toplulukları yönetmek ve kontrol altında tutmak amacıyla Roma'daki merkezî kiliseye bağlı piskoposluk bölgeleri tesis edilmiş; Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun çeşitli eyaletlerinde süratle yayılması, beraberinde kilise nüfuzunun da artmasına zemin hazırlamıştır.

İmparatorluğun geleceğini Doğu'da gören İmparator Konstantin'in, başkent olarak İstanbul'u (Konstantinopolis) tercih etmesi, yeni bir dinî ve siyasî

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

merkezin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹ Bu yeni merkezin belirli bir statüye kavuşması ise 381 yılında düzenlenen I. İstanbul Konsili'nde gerçekleşmiştir. Konsilde alınan karar doğrultusunda (3. Madde) İstanbul Kilisesi (Yeni Roma), Roma, İskenderiye ve Antakya Kiliseleri'nin sahip olduğu statüye yükseltilmiş ve hiyerarşik olarak Roma Kilisesi'nden sonra geldiği kabul edilmiştir.² 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili'nde de İstanbul Kilisesi'nin statüsü teyit edilmiş; kilise hiyerarşisi açısından onursal öncelik Roma Kilisesi'ne ait olmakla birlikte, Eski Roma'nın sahip olduğu imtiyaz ve yetkiler Yeni Roma için de –kendi alanı dâhilinde– geçerli görülmüştür (28. Madde).³ Bu çerçevede Roma Kilisesi V-VIII. yüzyıllar arasında Batı Avrupadaki etkinliğini arttırma yoluna giderken, İstanbul Kilisesi ise Asya, Trakya ve İmparatorluk dışında kalan ve “barbar” diye nitelenen bölgeler üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmıştır. Ayrıca her iki kilise, kendi etki alanları dışında kalan topluluklar üzerinde kontrol sağlamak amacıyla misyoner faaliyetlerde bulunmuşlardır. Söz konusu toplulukların başında da Slav kavimleri gelmektedir.

Rus tarihçisi Kartaşev, Rus kilise tarihi üzerine kaleme aldığı eserinde Roma papalarının çeşitli dönemlerde Kiev Rus Prensiğine (Knyazlık) elçiler göndermek suretiyle Slav toprakları üzerinde etkin olmaya çalıştıklarını kaydetmektedir. Özellikle Kiev Prensi Vladimir döneminde papalık elçilerinin yoğun olarak Kiev'i ziyaret ettiğini kaydeden yazar, prensin, gücünü kaybetmiş Eski Roma yerine dönemin kültür birikiminin temsilcisi olarak görülen Yeni Roma'yı tercih ettiğini belirtmektedir.⁴ Doğu Roma İmparatorluğu'nun yoğun çabaları sonucunda X. yüzyılın sonlarına doğru Ortodoks Hıristiyanlığı resmen kabul eden Kiev Rus Prensiği, bu tarihten itibaren İstanbul Patrikliği'nin dinî otoritesi altına girmiştir.

Öte yandan İstanbul'un Yeni Roma adı altında İmparatorluğun başkenti olarak seçilmesiyle başlayan ve İstanbul ile Roma Kiliseleri'ni karşı karşıya getiren öncülük mücadelesi, 1054 yılında her iki kilisenin de birbirlerini aforoz etmesiyle sonuçlanmıştır. Doğu Roma ve Eski Roma Kiliseleri'nin birbirlerini aforoz etmeleri ve diğer Ortodoks Kiliseler'in bulunduğu toprakların Müslümanların idaresine geçmesi Doğu Roma Kilisesi'nin yani İstanbul Patrikliği'nin Doğulu/Ortodoks Kiliseler üzerindeki öncülük iddiasını daha da kuvvetlendirmiştir.⁵

1 Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), s. 51.

2 Panteleimon Rodopoulos, “Ekümenik İstanbul Patrikhanesi ile Moskova Patrikhanesi”, *Tarihî, Siyasi, Dinî ve Hukuki Açından Ekümenik Patrikhane*, der. Cengiz Aktar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 70.

3 A. V. Kartaşev, *Vselenskie Sobori* (Moskva: Respublika, 1994), s. 187-88.

4 A. V. Kartaşev, *Oçerki po İstorii Russkoy Tserkvi* (Moskva: Terra, 1996), I, 75.

5 Süreyya Şahin, “Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 343.

XIII. yüzyılın ortalarında, Moğol-Tatar istilâsının doğurduğu yeni şartlar sonucunda, Kiev Rus Metropolitliği'nin⁶ merkezi Kiev'den Vladimir'e, oradan da Moskova'ya nakledilmek zorunda kalmıştır. Rusların birden fazla prenslik halinde yönetiliyor olmasına rağmen, XIV. yüzyılın ortalarına kadar Ruslar'ın yaşadıkları topraklar tek bir metropolit tarafından idare edilmiştir. Prenslikler arasında anlaşmazlıklar ve çatışmalar olsa da, yegâne dinî merci, Moskova merkezli Rusya Metropolitliği olmuştur. Ancak bu durum zaman içerisinde değişmiş, özellikle şimdiki Litvanya⁷ coğrafyasını da kapsayan bölgenin prenslerinin itirazları sonucunda İstanbul Patrikliği tarafından bölgeye yeni bir metropolit atanmıştır.⁸ XV. yüzyılın ortalarına doğru ise Kiev bölgesinin Moskova'dan ayrılmasıyla birlikte bölgede uzun zamandan beri devam edegelen Moskova'nın egemenliğine son verilmiştir. Bütün bu gelişmelere rağmen Ruslar'ın yaşadıkları coğrafya üzerinde İstanbul Patrikliği'nin hâkimiyeti XV. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir.

1439 yılında yapılan Floransa Konsili'nde, İstanbul patriğinin, Osmanlı tehdidiyle karşı karşıya olan Bizans İmparatoru VIII. Yannis Palaiologos'un isteği doğrultusunda, Papa IV. Eugenius'le anlaşmaya varmak suretiyle Ortodoks ve Katolik Kiliseleri'nin birleşmesine onay vermesi ve papanın üstünlüğünü kabul etmesi, Rus Kilisesi ile İstanbul Patrikliği arasında soğuk rüzgârların esmesine yol açmıştır.⁹ Moskova Prensligi, Vatikan'a boyun eğmek ve Ortodoks inancına ihanet etmekle suçladığı İstanbul Patrikliği'ne olan bağlılığını sona erdirdiğini ilân etmiştir. Bu doğrultuda Grek asıllı İsidor, Moskova Metropoliliği görevinden alınmış (1441) ve yerine Rus asıllı İon getirilmiştir (1448).¹⁰ Bu gelişmelere 1453 yılında İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethedilmesi de

6 Ruslar'ın Hıristiyanlığı Doğu Roma İmparatorluğu'nun etkisiyle kabul ettikleri 988 yılından itibaren Rus Ortodoks Kilisesi iki buçuk asır boyunca İstanbul patriği tarafından belirlenen Grek asıllı metropolitlerce yönetilmiştir. Geniş bilgi için bk. Makariy Bulgakov, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, 3. bs. (St. Petersburg: Tipografya, 1988), I, 1-42.

7 Litvanya Büyük Düklüğü XIII. yüzyılda ortaya çıkan ve şimdiki Beyaz Rusya, Letonya, Litvanya'nın tamamı ile Moldova, Polonya, Rusya ve Ukrayna'nın bir kısmını kapsayan bir devlettir. 1385 yılında Litvanya Düklüğü ve Polonya'nın birleşmesinden önce bölgede iki farklı inancın varlığı bilinmektedir. Ülkenin kuzeybatı kesimlerinde putperestlik yaygın iken, geri kalan kısımlar Moskova Metropolitliği'nin etki alanı içerisinde kalmıştır. Ancak XIV. yüzyılın sonlarına doğru bölgede Ortodoksluk gerilerken Katoliklik yaygınlık kazanmıştır. Geniş bilgi için bk. Edvardas Gudavičius, *İstoriya Litvi s Drevneyşikh Vremen do 1569 goda* (y.y., 1999), I, 168-69.

8 Makariy, *İstoriya Russkoy Tserkvi* (1866), V, 289-90.

9 Geniş bilgi için bk. Makariy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, V, 349-54.

10 Rus Metropolitliği "ekümenik" unvanına sahip Doğu Roma Kilisesi'nden bu şekilde ayrılma kararı alırken, Moğol-Tatar istilâsı sonrası yeniden oluşturulan Kiev Metropolitliği, Doğu Roma Kilisesi'ne olan bağlılığını bir müddet daha devam ettirmiştir.

eklenince, iki kilise arasında asırlardan beri var olan bağ kopma noktasına gelmiştir.

Durumu kendi lehine çevirme gayretine giren Moskova Prensi III. İvan daha önce Bizans'ın kullandığı iki başlı kartal armasını sahiplenmek suretiyle kendisini Bizans'ın vârisi ilân etmiştir. Ayrıca 1472 yılında son Bizans İmparatoru Konstantin'in yeğeni Sofia Palaiologina'yla evlenerek bu iddiasını pekiştirmeye çalışmıştır.¹¹ Buna ilâveten 1492 yılında Moskova Metropolitliği tarafından "Moskova Üçüncü Roma'dır" iddiası ortaya atılmıştır. Kısacası Bizans'ın tarih sahnesinden silinmesini fırsat bilen Rus yönetici ve kilise adamları, ortaya çıkan bu yeni konjonktürden yararlanarak Moskova'yı Ortodoksluğun siyasî ve dinî merkezi haline getirmeye çalışmışlardır.¹² Söz konusu iddia ve buna yönelik çabanın gerekçesi şu şekilde özetlenebilir: Başta temas edildiği üzere, Roma İmparatorluğu 330 yılından itibaren İstanbul'u (Yeni Roma) yeni başkenti olarak belirlemekle kalmamış, ilerleyen dönemde İstanbul Patrikliği'ni, apostolik bir temele sahip olmamasına rağmen, Roma Kilisesi'yle eşit statüye yükseltme girişiminde bulunmuştur.¹³ Dolayısıyla aynı gerekçelerden hareketle Moskova Metropolitliği'nin de kendisini merkezî bir konuma yerleştirmesi ve "Üçüncü Roma" söylemini geliştirmesinde bir sakınca görülmemiştir. Ayrıca Ortodoksluğa ait diğer patriklik merkezlerinin o dönemde Müslümanların yönetimi altında bulunuyor olması da Ruslar'ın bu tezini kuvvetlendirmekteydi. Kilise tarihçisi Metropolit Makariy, Rus kilise tarihi üzerine yaptığı çalışmada bu konuyu şöyle değerlendirmektedir: "Diğer Ortodoks Kiliseler Müslümanların baskı ve zulmü altında inlerken, Ortodoks Rusya güçlü ve inançlı hükümdarların idaresinde bütün dünya Ortodoksluğu'nun yegâne koruyucusu ve umudu olmuştur. Sadece Ruslar böyle düşünmüyor, Müslümanların zulmü altında inleyen batı ve doğudaki bütün Ortodoks Hristiyanlar da buna böyle inanıyorlardı."¹⁴

Ancak Moskova Metropolitliği'nin böyle bir iddiayı gerçekleştirebilmesi için diğer Ortodoks patrikliklerin onayına ihtiyaç vardı. Fakat ne dönemin şartları ne de Moskova Metropolitliği'nin sahip olduğu hukukî statü bu iddianın gerçekleşmesine elverişliydi. Nitekim İstanbul'u fetheden Sultan II. Mehmet, beklenenin aksine, İstanbul'daki patriklik kurumunu ilga etmemiş, uzun zamandan beri boş bulunan patriklik makamına Doğu Kilisesi ile Batı Kilisesi'nin birleşmesine muhalif kişiliğiyle bilinen II. Gennadios'un

11 Makariy, *İstoriya Russkoy Tserkvi* (1887), VI, 2.

12 Mihail Nazarov, "Tretiy Rim-Svyataya Rus", http://apocalypse.orthodoxy.ru/secret/18_6.htm (erişim: 06 Aralık 2013).

13 Geniş bilgi için bk. Kartaşev, *Vselenskie Sobori*, s. 187-89.

14 Makariy, *İstoriya Russkoy Tserkvi* (1902), X, 6-7.

seçilmesini sağlamıştır.¹⁵ Ayrıca 1454 yılında yayımladığı bir fermanla İstanbul patriğine çeşitli haklar tanımış ve Patrikhâne'nin resmî statüsünü belirlemiştir. Patriğe tanınan bu haklar, onu hem dinî hem de dünyevî işlerde yönetici konumuna yükseltmiştir. Patriklik, kendisine tanınan yetkilerle Bizans'taki siyasî konumunun da üzerine çıkmıştır.¹⁶ Bu şekilde İstanbul Patrikliği'nin, düşünülenin aksine, daha etkin bir konuma getirilmesi, Rus Kilisesi'nin Üçüncü Roma iddiasını geçersiz kılmışsa da Moskova prensleri, bu doğrultuda politika üretmeye devam etmiştir.

1. Fener Rum Patrikhânesi'nin Öncülüğünde Moskova Kilisesi'nin Patriklik Statüsüne Yükseltilmesi

Moskova Metropolitliği'nin 1448 yılında tek taraflı olarak bağımsızlığını (otosefallik) ilân etmesiyle birlikte, ikili ilişkiler kopma noktasına gelmiş ve bu durum 1588 yılına kadar devam etmiştir. 1588 yılında İstanbul Patriği II. Jeremias'ın Moskova'yı ziyaret etmesi mevcut durumun değişmesine sebep olmuştur.¹⁷ Moğol-Tatar hâkimiyetinden tamamen kurtulduktan sonra topraklarını genişleten ve konumunu güçlendirmeyi başaran Çarlık Rusya'sı, İstanbul Patriği II. Jeremias'tan Moskova Metropolitliği'nin patriklik statüsüne yükseltilmesi talebinde bulunmuştur. 1589 yılında II. Jeremias'ın onayıyla Moskova Metropolitliği, patriklik statüsüne yükseltilmiş; 1590 yılında İstanbul Patrikliği öncülüğünde toplanan Ortodoks Patrikler Meclisi, Moskova Kilisesi'ni Beşinci Patriklik olarak onaylamıştır. Bütün Doğu Ortodoks Kiliseleri'nin Moskova Patrikliği'ni resmen onaylaması ise 1593 yılında mümkün olmuştur.¹⁸ Patriklik statüsüne yükseltilen Rus Ortodoks Kilisesi 1589 yılından 1700 yılına kadar patrikler tarafından yönetilmiş; bu yıldan itibaren Çar I. Petro'nun kilise reformu doğrultusunda patriklik

15 G. Georgiades Arnakis, "The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire", *The Journal of Modern History*, 24/3 (1952): 238.

16 Elçin Macar, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 39-40.

17 Makariy, Patrik II. Jeremias'ın Moskova ziyareti sırasında Çar I. Fyodor'la yaptığı görüşmeyi şöyle nakletmektedir: Sultan III. Murad Rum Patrikhânesi olarak kullanılan kiliseyi camiye çevirir. Bu sırada dört seneden beri Rodos'ta sürgünde bulunan Jeremias, sultan tarafından geri çağrılır ve yeniden patrik olarak atanır. Sultan, Jeremias'a kendisi için yeni bir kilise inşa etmesini söyler. Jeremias, maddi açıdan destek bulabilmek için Sultan'dan diğer Hıristiyan ülkelere gitmesi için müsaade ister. Zira kendinden önceki patrik döneminde Patrikhâne gelirleri neredeyse tükenme noktasına gelmiştir. Jeremias, Moskova'ya gelme sebebini de Rus çarının çok cömert ve İsa sever olduğuna bağlayarak ondan yardım ister. Bk. Makariy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, X, 19-20.

18 Salih Polat, "Din Devlet İlişkileri Bakımından Sovyetler Birliğinde Rus Ortodoks Kilisesi" (1917-1941), *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6 (2000): 116.

makamı ilga edilerek sinodal sisteme geçilmiştir. Buna göre Rus Ortodoks Kilisesi, Çar'ın kontrolü altında Sinod adı verilen Ruhban Kurulu tarafından yönetilmiştir.¹⁹

Rus Kilisesi'nin İstanbul Patrikliği'nden ayrılarak bağımsız bir patrikliğe dönüşmesi ve ilerleyen dönemlerde Ruslar'ın kendilerini Ortodoksluğun yegâne hâmesi olarak görmeleri Osmanlı-Rus ilişkilerinin seyrini de önemli ölçüde etkilemiştir. XVIII. yüzyılda yapılan Osmanlı-Rus savaşlarında elde edilen zafer, özellikle Slav kökenli Ortodoks Hıristiyanlar nezdinde Rusya'nın itibarını arttırmıştır. Dolayısıyla Osmanlı egemenliği altında bulunan Fener Rum Patrikhânesi dahil, diğer Ortodoks Hıristiyanlar, Rusya'ya Ortodoksluğun hâmesi gözüyle bakmıştır.²⁰ Ancak Çarlık Rusyası, Osmanlı hegemonyasını kırmak ve özellikle Balkanlar'da kontrolü sağlamak için Ortodoksluğu ön plana çıkarırken, İstanbul merkezli bir Yunan devletinin teşekkülünü hiçbir şekilde arzu etmemiştir. Çar I. Nikolay, 1853 yılında İngiltere sefiriyle yaptığı görüşmede, İstanbul'un Rusya tarafından işgaline olumlu bakmadığı gibi, ister İngiltere ister Fransa olsun, herhangi bir egemen gücün işgaline de müsaade etmeyeceklerini, ayrıca Bizans İmparatorluğu'nun yeniden oluşturulma düşüncesine de şiddetle karşı çıktıklarını beyan etmiştir.²¹ Dolayısıyla Fener Rum Patrikhânesi, Rusya'nın Ortodoksluğun hâmesi gibi davranmasına rağmen, İstanbul'un yeniden Yunanlar'ın kontrolünde bir "Bizans İmparatorluğu'na" dönüşmesini hiçbir zaman kabul etmeyeceğini, zira böyle bir gelişmenin Moskova'nın iddia ettiği Ortodoksluğun yegâne hâmesi olma konumunu elinden alacağını iyi bilmekteydi. Ancak Fener Rum Patrikhânesi, Rus gücünü kullanarak kendi bağımsızlığını elde etmenin yollarını aramaktaydı. I. Dünya Savaşı (1914-1918) sırasında ortaya çıkan olumsuz şartlardan yararlanarak bazı girişimlerde bulunan Patrikhâne'nin Osmanlı karşıtı faaliyetlerini bu çerçevede değerlendirmek gerekir.²²

19 Patrik tarafından yönetilen Rus Ortodoks Kilisesi, büyük oranda devletten bağımsız olarak hareket etmiş ve Patrik, Çar'la eşit statüde değerlendirilmiştir. Bu durum, Petro'yu rahatsız etmiştir. Nitekim Rus halkı nezdinde patrikler, sahip oldukları dinî hüviyetten dolayı âdeta çarlardan daha itibarlı ve yetkili kabul edilmiştir. Dolayısıyla mevcut durumu kendi geleceği açısından sakıncalı bulan Petro, kilise bünyesinde değişiklikler yapmaya ve onu devlete tam bağımlı bir kurum haline getirmeye karar vermiştir. Geniş bilgi için bk. A. Kartaşev, *Oçerki po İstorii Russkoy Tserkvi* (Moskva: İzdatelstvo Terra, 1997), II, 207.

20 Geniş bilgi için bk. Olga Borisovna Şparo, *Osvobođenje Gretsii i Rossiya 1821-1829* (Moskva: İzdatelstvo Misl, 1965), s. 84-98.

21 Lora A. Gerd, *Konstantinopol i Peterburg: Tserkovnaya Politika Rossii na Pravoslavnom Vostoke: 1878-1898* (Moskva: İndrik, 2006), s. 127.

22 Şahin, "Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi", s. 346.

2. 1917 Bolşevik Devrimi Sonrası Moskova Patrikliği'nin Statüsü ve Fener Rum Patrikhânesi'yle İlişkileri

20. yüzyılın başları, Çarlık Rusyası açısından siyasî, sosyal ve ekonomik açıdan önemli hadiselerin meydana geldiği bir dönemdir. Nitekim bu dönemde ortaya çıkan halk hareketleri sonucunda Çarlık Rusyası tarih sahnesinden silinmiş, yerine Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği adı altında yeni bir devlet tesis edilmiştir.

1917 yılının Şubat ayında gerçekleşen ve Çar II. Nikolay'ın tahttan indirilmesiyle sonuçlanan Şubat Devrimi'yle birlikte büyük ölçüde bağımsız konuma gelen Rus Kilisesi, zaman kaybetmeksizin daha önce ilga edilen patriklik sisteminin yeniden ihyası için çalışmalara başlamıştır. Yoğun bir çalışma sonucu patriklik sisteminin yeniden tesisine karar veren Kilise Konseyi, Ekim 1917'de Moskova Metropoliti Tikhon'u "Moskova ve Tüm Rusya'nın Patriği" olarak seçmiştir.²³ Bu gelişme iki asırdır devam eden, kilisenin devlete olan bağımlılığını sona erdirmiştir. Moskova Patrikliği'nin uzun aradan sonra yeniden tesis edilmesi Fener Rum Patrikhânesi tarafından da memnuniyetle karşılanmıştır. Ancak Bolşevikler'in ikinci bir devrimle iktidarı ele geçirmeleri, kilise-devlet ilişkilerinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. İlk etapta Rus Ortodoks Kilisesi'nin Sovyet rejimi altında bağımsızlığını koruması mümkün gözüktü de, daha sonra cereyan eden gelişmeler bunun imkânsız olduğunu ortaya koymuştur.²⁴ Nitekim asırlardan beri Rus halkının yaşamında temel öge haline gelen Ortodoks inancının devam ettirilmesi, ateizm ilkesini benimseyen yeni bir rejim açısından kabul edilemezdi. Bu sebeple rejim, zaman kaybetmeden okulları kiliseden, kiliseyi de devletten ayırma yoluna gitmiş,²⁵ kilise ve ruhban sınıfına yönelik amansız takipler başlatılmıştır. Bolşevikler'in Rus Ortodoks Kilisesi'ni tasfiye girişimi iki kurumu karşı karşıya getirmiş; bu mücadeleden Rus Ortodoks Kilisesi'yle birlikte ülke genelinde varlık gösteren çeşitli inançlar da önemli ölçüde zarar görmüştür.²⁶

Böyle bir ortamda oluşturulan ve siyasî otoriteyi temsil eden Rusya Merkez Yürütme Komitesi (1922), dinî kurum ve kuruluşları denetimi altında tutmak amacıyla yeni bir karar alarak ülke genelinde faaliyet yürüten bütün sivil toplum kuruluşlarının kayıt altına alınmasını zorunlu hale getirmiş ve

23 V. Tzıpin, *İstoriya Russkoy Tserkvi 1917-1997* (Moskva: İzdatelstvo Spaso-Preobrajenskogo Valaamskogo Monastırya, 1997), s. 31.

24 Constantine Krypton, "Secret Religious Organizations in the U.S.S.R.", *Russian Review*, 14/2 (1955): 121.

25 Nicholas S. Timasheff, "The Church in the Soviet Union 1917-1941", *Russian Review*, 1/1 (1941): 20.

26 Geniş bilgi için bk. Şir Muhammed Dualı, *Başlangıçtan Günümüze Rusya'da Din-Devlet İlişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), s. 79-98.

kayıt yaptırmayanların yasadışı sayılacağını belirtmiştir. Ancak yeni rejimi tanımamakta ısrar eden Patrik Tikhon öncülüğündeki Rus Kilisesi, bu kararı yok sayarak sorunun daha da derinleşmesine sebep olmuştur.²⁷ Bu durumda Rus Ortodoks Kilisesi resmî statüden mahrum kalırken, onun yerine rejime boyun eğecek yeni bir oluşumu destekleme stratejisi benimsenmiş; bu doğrultuda ruhbanların içindeki farklı gruplar devreye sokulmak suretiyle Rus Ortodoks Kilisesi'ni kendi içinden parçalama yoluna gidilmiştir. Zira asırlardan beri varlık gösteren ve halk nezdinde ciddi etkinliği olan Rus Ortodoks Kilisesi'nin zayıflatılması ve zamanla tamamen ortadan kaldırılması, ancak onun içten parçalanmasıyla mümkündür.²⁸ Bu çerçevede ilk olarak kiliseye ait malların müsaderesine hız verilerek kilise maddi açıdan güçsüz kılınmaya çalışılmış; diğer taraftan da “Yaşayan Kilise” adı altındaki yenilikçi ruhbanlar desteklenmek suretiyle Rus Ortodoks Kilisesi'ne ağır bir darbe vurulmak istenmiştir.²⁹ Ayrıca rejimle uzlaşmayı reddeden ruhbanlar, çeşitli gerekçelerle tutuklanarak idam edilirken, yeni sistemi tanımayanlarla itham eden Patrik Tikhon, Mayıs 1922'de devrim karşıtlığı suçlamasıyla gözaltına alınmıştır.³⁰ Bu fırsatı iyi değerlendiren ve kilise reformu konusunda Patrik Tikhon'dan bağımsız hareket eden bazı ruhbanlar, rejimin de desteğiyle faaliyetlerine hız vermiştir. Bu doğrultuda ilk olarak Patrik Tikhon'u istifaya zorlamak ve boşalan patriklik makamına yenilikçilerin gelmesini sağlamak amacıyla ülke genelinde mevcut 73 piskoposluk bölgesinin 37'sini kontrol altına almayı başarmışlardır. Bu süreçte Tikhon'un ev hapsinde tutuluyor olması, yenilikçiler tarafından önemli bir fırsat olarak görülmüştür. Yenilikçilere göre dış dünyayla irtibatı kesilen Patrik Tikhon, yenilikçi ruhbanların öncülüğünde yeni bir kilise konseyinin toplanmasına engel olamayacaktı;³¹ bu sayede yeni rejime karşı çıkan geleneksel kilise savunucuları devre dışı bırakılırken kilise yönetimi de tümüyle kontrol altına alınacaktı. Ancak böyle bir dönüşümün gerçekleşebilmesi için diğer Ortodoks Kiliseler'in desteğine ihtiyaç duyulmaktaydı. İşte böyle bir ortamda Bolşevikler'in, Fener Rum Patrikhânesi üzerinden Moskova patriğini etkisiz hale getirmeye çalıştığı görülmektedir.

27 N. İ. Tsinbayev, “Russkaya Pravoslavnyaya Tserkov v godi İspitaniye”, *Voprosı Filosofii*, 5 (2001): 40.

28 M. V. Şkarovskiy, *Russkaya Pravoslavnyaya Tserkov pri Staline i Krusçeve* (Moskva: İzdatelstvo Graal, 2000), I, 82.

29 Krypton, “Secret Religious Organizations”, s. 121.

30 A. A. Kostriyukov, “Russkaya Zarubejnaya Tserkov i Obnovlençeskiy Raskol v1920-1930-e godı”, *Vestnik Çelyabinskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, 34/241 (2010): 84.

31 Şkarovskiy, *Russkaya Pravoslavnyaya Tserkov*, I, 83.

3. Fener Rum Patrikhânesi'nin Gelişmeler Karşısındaki Tutumu

Moskova Patrikliği'nde bütün bu gelişmeler yaşanırken, Lozan sürecine paralel olarak Fener Rum Patrikhânesi'yle ilgili olarak da önemli gelişmeler ortaya çıkmıştır. I. Dünya Savaşı'yla birlikte ortaya çıkan olumsuz durumu kendi lehine çevirme gayreti içerisinde giren Fener Rum Patrikhânesi, Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında ciddi sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır. Fener Rum Patrikhânesi yurt dışına çıkarılmak istenmişse de başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere Batılı ülkelerin baskıları sonucu Patrikhâne'nin Türkiye sınırları içerisinde kalması sağlanmıştır.³² Ancak Cumhuriyet'in ilânı ve Osmanlı'ya ait bütün izlerin ortadan kaldırılması, Osmanlı döneminde Rum Patrikhânesi'ne tanınan bütün hakların da sonu olmuştur.³³

Bu aşamada, Rus Ortodoks Kilisesi bünyesinde 1922'den itibaren ortaya çıkan ve 1923 yılında, rejimin de desteğiyle, yeni bir kilise konseyi düzenlemeyi başaran yenilikçi ruhbanların, kendi pozisyonlarını güçlendirmek amacıyla Fener Rum Patrikhâne'siyle ikili ilişkiler geliştirmeye çalıştığını görmekteyiz. Yenilikçiler, Moskova Patriği Tikhon'u görevinden uzaklaştırmak suretiyle kilise yönetimini ele geçirmeyi amaçlarken, İstanbul Rum patriğinin desteğine ihtiyaç duyduklarından, Fener Patrikhânesi'ne bir dilekçe göndererek patrikten destek talebinde bulunmuşlardır. 1923 yılında Fener Rum Ortodoks patriği görevinde bulunan II. Meletios, aslında kilise içerisinde reformdan yana kişiliğiyle tanınsa da, Rusya'da ortaya çıkan yenilikçi hareketin bu isteğine siyasî sebeplerden, bilhassa İstanbul'u kontrolü altından tutan İngiltere'nin tavrından dolayı olumsuz yaklaşmıştır. Bu noktada II. Meletios'un reformcu kişiliğinin göstergesi olarak 1923 yazında kendi başkanlığında İstanbul'da düzenlenen Ortodoks Kiliseler Kongresi'nde asırlardan beri devam eden kilise teamülüne zıt birden fazla karara imza attığına işaret etmek gerekir. Örneğin, Ortodoks Kiliseler tarafından kullanılan Jülyen takvimini kaldırarak yerine Gregoryan takvimini tesis etmiş; ayrıca rahiplere sakal keme ve kaftan giyme konusunda serbestlik sağlamıştır. Meletios'un bu girişimleri bir bakıma Rusya'da ortaya çıkan yenilikçilerin fikir dünyasıyla örtüşür mâhiyettedir. Bu süreçte her ne kadar yenilikçilere karşı Moskova Patriği Tikhon'u desteklediğini belirtmişse de, patriklik görevi süresince Moskova Kilisesi'nin yetki alanında bulunan Estonya ve Finlandiya Ortodoks Kilisesi'ni İstanbul Kilisesi'ne bağlamak suretiyle Moskova'nın iç işlerine müdahalede bulunmaktan kaçınmamıştır.³⁴

32 Mehmet Çelik, *Türkiye'nin Fener Patrikhanesi Meselesi* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1998), s. 5.

33 Arnakis, "The Greek Church", s. 250.

34 Aleksandr Mazirin, "Konstantinopolskaya Patriarkhiya i Obnovlençeskiy Raskol", <http://www.bogoslov.ru/text/477054.html> (erişim: 05 Aralık 2013).

Bu süreçte Sovyet rejiminin ülke genelinde sürdürmekte olduğu din karşıtı politikaları eleştiren İngiltere, Mayıs 1923'te Sovyetler Birliği'ni hedef alan bir muhtıra yayımlamıştır. Bu durumdan rahatsız olan Sovyet yönetimi, dünya kamuoyunda oluşan negatif algının giderilmesi için Fener Rum patriğinin desteğine her zamankinden daha fazla ihtiyaç duymuştur.³⁵ Bu çerçevede Moskova'da yenilikçilerin önderliğinde yeni bir kilise konseyinin düzenlenmesi kararlaştırılırken, Fener Rum Patrikhânesi'nin de bu konseye katılması için harekete geçilmiştir. Fakat yukarıda işaret edildiği üzere, Patrik II. Meletios, Rusya'daki yenilikçilere yakın görüşleri benimsemesine rağmen, İngiltere'nin kontrolü altında iken Bolşevikler'den yana bir tutum sergilemekten kaçınmıştır.³⁶ Ayrıca 1917 Bolşevik Devrimi'ni müteakiben yurt dışına kaçan ve burada Yurtdışı Rus Ortodoks Kilise Teşkilâtlanması'nı oluşturan ruhbanların da bilgilendirmesi ve ricası sonucunda Meletios, yenilikçilerin davetini reddederek Moskova'ya herhangi bir temsilci grubu göndermekten vazgeçmiştir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen yenilikçiler, 29 Nisan 1923 tarihinde kilise konseyi düzenlemeyi başarmıştır. Bu konseyin kilise yönetimi konusunda aldığı kararlar içinde en dikkat çeken, Patrik Tikhon'un görevinden azledilme kararı olmuştur. Ayrıca Bolşevikler'e karşı sert muhalefetiyle bilinen Yurtdışı Rus Ortodoks Kilisesi üyelerinin ruhbanlık statüleri de ilga edilmiştir. Ancak ne Patrik Tikhon ne de Yurtdışı Rus Kilisesi ruhbanları, yenilikçilerin düzenledikleri bu konseyi ve konseyde alınan kararları meşru saymış ve kabul etmiştir.³⁷

İstanbul'un 6 Ekim 1923'te İngiliz işgalinden kurtulmasıyla birlikte Lozan Antlaşması (24 Temmuz 1923) gereği Türkiye ile Yunanistan arasında nüfus mübadelesi başlamış, bu çerçevede Patrik II. Meletios da İstanbul'u terketmek zorunda kalmış ve aynı yılın Aralık ayında patriklik görevinden istifa etmiştir.³⁸ Çok geçmeden Türk hükümetinin de desteğiyle Meletios karşıtı tavırlarıyla ön plana çıkan VII. Gregory, İstanbul Rum Kilisesi'nin yeni patriği seçilmiştir.³⁹ Yeni Fener Rum Patriği VII. Gregory, Rus Ortodoks Kilisesi içerisinde cereyan eden gelişmelerle yakından ilgilenmiştir. Yenilikçileri gayrimeşru olmakla ve kilise makamını işgal etmekle suçlarken, Rus Kilisesi'nin

35 Y. N. Şapov, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov i Kommunisticheskoe Gosudarstvo: 1917-1941* (Moskva: İzdatelstvo Bibleysko-Bogoslovskogo İnstituta sv. Apostola Andrey, 1996), s. 186.

36 Mazırın, "Konstantinopolskaya Patriarkhiya".

37 Kostryukov, "Russkaya Zarubejnaya Tserkov", s. 86.

38 M. Süreyya Şahin, "Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 2/28 (1992): 62.

39 Seyfi Yıldırım – Adnan Sofuoğlu, *Siyasi Faaliyetleriyle Osmanlıdan Cumhuriyete İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi* (Ankara: KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Vakfı, 2010), s. 208.

yegâne meşru liderinin Patrik Tikhon olduğunun altını çizmiştir.⁴⁰ Fakat ilginçtir ki, kısa bir süre sonra Tikhon'u desteklemekten vazgeçerek yenilikçilerle bağlantıya geçmiştir. 1924 baharında yenilikçilerden gelen daveti kabul eden Patrik VII. Gregory, Patrik Tikhon'u davasında yalnız bırakmıştır. 17 Nisan 1924'te toplanan Fener Rum Patrikhânesi'nin Kilise Sinodu, gelişmelerin yerinde incelenmesi amacıyla özel bir heyet oluşturarak Moskova'ya gönderme kararı almıştır. Sinod toplantısında konuşan Patrik VII. Gregory, son dönemde Rusya'da meydana gelen olayları değerlendirmiş ve Fener Rum Patrikliği'nin her zaman eşitlik ve özgürlük için çaba gösterdiğini, bu çerçevede hem Rus halkına hem de kiliseye özgürlük ve bağımsızlık getiren yönetim için dua ettiklerini belirtmiştir.⁴¹ Patrik VII. Gregory'nin Rus Kilisesi'yle birlikte tanrıtanımaz Bolşevik yönetimine de dua etmiş olması bilhassa dikkat çekicidir. Nitekim bahsi geçen Kutsal Sinod Tutanağı'nın hülâsasına baktığımızda, Fener Rum patriğinin açık bir biçimde Sovyet yönetimine kiliseye özgürlük getirdiği gerekçesiyle dua ederken, özellikle Patrik Tikhon ve taraftarlarına karşı yapılan baskı ve takiplere değinilmediğini görmekteyiz. Dolayısıyla Patrik VII. Gregory, bu tutumuyla yenilikçilere verdiği desteği açıkça ortaya koymuştur.

Fener Rum Patrikhânesi'nin bu beyanatını iyi değerlendiren yenilikçiler, 1924'ün Nisan ayında Ortodoks Kiliseler'e bir çağrıda bulunarak ikili ilişkilerin onarılması talebinde bulunmuşlardır. Yenilikçi Kilise'nin bu isteği, başta Fener Rum Patrikhânesi olmak üzere, birçok Ortodoks kilise tarafından olumlu karşılanmıştır.⁴² Durumu değerlendirmek üzere 6 Mayıs 1924 tarihinde Patrik VII. Gregory önderliğinde Fener Rum Patrikhâne Sinodu yeni bir oturum düzenlemiştir. Oturumda konuşan Patrik VII. Gregory, Rus kilise çevrelerinden gelen daveti değerlendirmiş ve mevcut belirsizliğin giderilmesi için özel bir komisyon oluşturularak Moskova'ya gönderilmesi konusunu gündeme getirmiştir. Patrik, Rusya'ya gönderilmesi planlanan bu komisyonun özellikle Sovyet yönetimine ve kilise değerlerine bağlı kilise oluşumlarıyla dayanışma içerisinde olacağını belirtmiştir. Ayrıca daha önce desteklediği Patrik Tikhon'un Rus Ortodoks Kilisesi'nin bölünmemesi ve inananlar arasında birliğin korunması adına görevinden feragat etmesini istemiştir.⁴³ Bu durumdan son derece rahatsız olan Patrik Tikhon, yazdığı cevabî mektupta kendisinin meşru bir patrik olduğunu ve asla görevinden vazgeçmeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca Fener Rum patriğini otosefal bir Ortodoks kilisenin iç

40 A. Buyevskiy, "Patriarkh Konstantinopolskiy Grigorii VII i Russkaya Pravoslavnaya Tserkov (1923-1924)", *Jurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 4 (1953): 33.

41 Şapov, *Russkaya Pravoslavnaya*, s. 189-90.

42 Tzıpın, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, s. 112.

43 Şapov, *Russkaya Pravoslavnaya*, s. 193-94.

işlerine karışmakla itham eden Tikhon, İstanbul patriğinin eşitler arasında birinci olma statüsüne (*primus inter pares*) sahip olduğunu; ancak bu durumun Fener Rum Patrikhânesi'ni hükmedici bir konuma yükseltmediğini belirtmiştir.⁴⁴ Bu karşılıklı yazışmalardan sonra Fener Rum Patrikhânesi ile Moskova Patrikliği arasında ikili ilişkiler kopma noktasına gelirken, Fener Rum patriğinin yenilikçilerle ilişkileri 1940 yılına kadar sürmüştür. Moskova ve Fener Rum patrikleri arasında meydana gelen bu olayı Sovyet gazetesi *İzvestiya* 1 Haziran 1924 tarihinde şu başlıkla manşetine taşımıştır: “Ekümenik Patrik, Rus Ortodoks Kilisesi Patriği Tikhon’u Görevinden Uzaklaştırdı.”⁴⁵ Haberin içeriğindeyse Patrik Tikhon, kilise içi ayrışma ve huzursuzluğa sebebiyet vermekle suçlanmış ve Fener Rum Patrikliği nezdinde toplanan Kutsal Sinod kararıyla görevinden uzaklaştırıldığı ifade edilmiştir.

Fener Rum Patriği VII. Gregory, Moskova patriğiyle ilişkileri askıya aldıktan birkaç ay sonra ölmüş, yerine yeni Fener Rum patriği olarak VI. Konstantin seçilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla VI. Konstantin, Rus Kilisesi’yle pek fazla ilgilenmemiştir. Her ne kadar yenilikçiler Konstantin’in kendileriyle iletişime geçtiğini iddia etseler de, bu konuda herhangi bir belge ortaya koyamamışlardır.⁴⁶ Ancak daha göreve yeni gelen Konstantin çok geçmeden siyasî sebeplerden dolayı Türkiye sınırları dışına çıkarılmıştır. Diğer taraftan Moskova Patriği Tikhon hem rejimin baskı ve takipleri hem de Fener Rum patriğinin saf değiştirmesi sonucunda oldukça yıpranmış ve 1925 yılında yatığı hastanede 61 yaşındayken ölmüştür.⁴⁷ Patrik Tikhon’un ölümünü fırsat bilen Sovyet rejimi, Rus Ortodoks Kilisesi Konseyi’nin toplanmasına ve yeni bir patriğin seçilmesine müsaade etmemiştir.

VI. Konstantin’in sınır dışı edilmesinden sonra yerine III. Basil, Fener Rum Patrikhânesi’nin başına getirilmiştir.⁴⁸ Basil’in iş başına gelmesi Rusya’daki yenilikçiler tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Nitekim yeni patrik, VII. Gregory döneminde Moskova’ya gönderilmesi planlanan komisyonun içerisinde yer almış bir ruhbandı. Bu durumu kendi lehlerine çevirmeyi planlayan yenilikçiler, III. Basil’le irtibata geçip düzenlenmesi planlanan yerel konseye katılarak kutsama yapması ricasında bulunmuşlardır. Fener Rum Patriği Basil, davete teşekkür ederek yapılması hedeflenen konseyi onayladığını; ancak çeşitli sebeplerden dolayı toplantıya katılamayacağını belirtmiştir.⁴⁹ Fener

44 Buyevskiy, “Patriarkh Konstantinopolskiy Grigorii VII”, s. 34.

45 Tzıpin, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, s. 133.

46 Mazırın, “Konstantinopolskaya Patriarkhiya”.

47 Tzıpin, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, s. 120-25.

48 H. Yavuz Ercan, “Fener ve Türk Ortodoks Patrikhanesi”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 5/8 (1967): 427.

49 Mazırın, “Konstantinopolskaya Patriarkhiya”.

Rum Patrikhânesi, bu tutumuyla 1923 yılından itibaren izlemeye başladığı yenilikçilerden yana politikasından vazgeçmediğini bir kez daha teyit etmiş oluyordu. Sonuç olarak Sovyet rejiminin Fener Rum Patrikhânesi'ni de yanına alarak yenilikçileri desteklemesi, Tikhon yanlısı ruhbanları zor durumda bırakmıştır. Burada şunu da belirtelim ki, rejim tarafından yok sayılan Tikhon yanlısı ruhbanlar, durumu kendi lehlerine çevirmek amacıyla 1927'de "Devlete sadakat" başlığı altında bir bildiri yayımlayarak Sovyet rejimini tanıdıklarını ve devlete sadık kalacaklarını deklare etmek mecburiyetinde kalmışlardır.⁵⁰

4. Fener Rum Patrikhânesi'nin Yenilikçileri Destekleme Sebepleri

Yukarıda işaret edildiği üzere, Fener Rum Patrikhânesi, Rus Ortodoks Kilisesi içerisinde yaşanan çekişmeleri yakından takip etmiş ve ilk aşamada rejim tarafından desteklediği bilinen yenilikçi ruhbanlarla ikili ilişkiler geliştirmekten kaçınmıştır. Ancak Fener Rum Patrikhânesi'nin kısa bir zaman sonra bu tutumundan vazgeçerek yenilikçilerle iletişime geçmesi, Moskova Patriği Tikhon ile Fener Rum Patrikhânesi arasında soğuk rüzgârların esmesine yol açmıştır. Fener Rum Patrikhânesi'ni fikir değiştirerek rejim yanlısı bir oluşumu desteklemeye iten birden fazla sebebin olması muhtemeldir. Ancak biz burada temel iki mesele üzerinde durmaya çalışacağız. Bunlardan ilki, Polonya Ortodoks Kilisesi'nin Moskova Patrikliği'ni devre dışı bırakmak suretiyle Fener Rum Patrikhânesi'nden otosefallik statüsü talebinde bulunmasıdır. 1917-1918 Rus Ortodoks Kilise Konseyi'nin aldığı karara göre, Polonya devletine ait bütün piskoposluk bölgeleri Moskova Patrikliği'nin sınırları içerisinde yer almaktaydı ve hukukî açıdan Moskova Patrikliği'ne bağlıydı. Yine bu çerçevede siyasî gelişmeler dikkate alınarak 1921 yılında Patrik Tikhon, Polonya Ortodoks Kilisesi'ne geniş yetkiler vererek yarı otonom bir statüye yükseltilmesini sağlamıştı.⁵¹ Ancak 1922 yılının yaz aylarından itibaren Polonya devletinin de desteğini alan ruhbanlar Polonya otosefal Ortodoks Kilisesi'nin oluşturulması için harekete geçmiştir. Bu çerçevede Fener Rum Patrikhânesi ve diğer Doğu Ortodoks Kiliseleri'nin onayı alınarak Polonya Ortodoks Kilisesi otosefal statüye yükseltilmeye çalışılmıştır. Kasım 1923'te "Polonya Başpiskoposlar Toplantısı"nda bağımsızlık yanlısı Dionisi'nin Varşova Metropolitiği'ne seçilmesi ve bu seçimin Moskova yerine Fener Rum Patrikhânesi tarafından kutsanması, Polonya Ortodoks Kilisesi'nin Fener Rum Patrikhânesi'nin yetkisi altına girdiğini fiilen ortaya koymuştur. Fener Rum Patrikhânesi'nin kendi yetki alanının dışına çıkarak Polonya Kilisesi'yle

50 Dimitry Pospelovsky, *Pravoslavnyaya Tserkov v İstorii Rusi, Rossii i SSSR* (Moskva: Respublika, 1995), s. 64.

51 Buyevskiy, "Patriarkh Konstantinopolskiy Grigorii VII", s. 35.

ilgilenmesi, Moskova Patrikliği ile Fener Rum Patrikhânesini karşı karşıya getirmiştir. Ayrıca Dionisi'nin, kendisini kutsaması konusunda Patrik Tikhon'a yazdığı mektup sert bir dille eleştirilmiş ve Dionisi'nin isteği geri çevrilmiştir. Bunun üzerine Ağustos 1924'te Polonya Kilise Sinodu'nun müracaatı üzerine Fener Rum Patrikhânesi, Polonya Ortodoks Kilisesi'ni otosefal statüsüne yükseltmiştir. Dolayısıyla 1923 yılının sonbaharında başlayan ve 1924'ün sonlarına kadar devam eden bu gelişmeyle İstanbul Patrikliği'nin yenilikçileri destekleme eğilimine girdiği tarihlerin paralellik arz etmesi, belirtilen savı destekler mâhiyettedir.

Ayrıca buna benzer süreç Estonya ve Finlandiya Ortodoks Kiliseleri'ne yönelik olarak da yaşanmış, Moskova Patrikliği'nin itirazlarına rağmen bu kiliseler Fener Rum Patrikhânesi'nin onayıyla otosefal statüsüne yükseltilmiştir.⁵² Fener Rum Patrikhânesi'nin bu tutumu, Moskova patriği tarafından kendi iç işlerine karışma olarak görüldüğünden, iki patriklik arasında ciddi kutuplaşmaya sebep olmuştur. Ayrıca Rusya'da ortaya çıkan siyasî durum ve Rus Kilisesi'nin işlevsiz hale getirilmesi, Fener Rum Patrikhânesi tarafından bir fırsat olarak görülmüş ve daha önce Moskova Patrikliği'nin hukukî statüsü altında olan birçok kilise Fener Rum Patrikhânesi'nin yetki alanına dahil edilmiştir. Dolayısıyla bu duruma sert bir biçimde karşı çıkan Moskova Patriği Tikhon'un devre dışı bırakılıyor olması, bir bakıma Fener Rum Patrikhânesi'nin etkinliğini daha da arttıracığından, Sovyet rejiminin kontrolü ve güdümü altında oluşturulan yenilikçileri desteklemesi kaçınılmaz olmuştur.

Fener Rum Patrikhânesi'nin fikir değişikliğine giderek daha önce arkasında durduğu Moskova Patriği Tikhon'u istifaya çağırmasındaki ikinci önemli sebep olarak dönemin siyasî konjonktürü karşımıza çıkmaktadır. Ankara hükümetinin 1919-1922 yılları arasında yürüttüğü kurtuluş mücadelesi, Sovyet Rusyası tarafından desteklenmiş ve 1923 yılı itibarıyla tesis edilen Türkiye Cumhuriyeti'yle ikili ilişkiler geliştirilmiştir.⁵³ Böyle bir ortamda Bolşevik yönetiminin ülkede mevcut kilise hiyerarşisini yıkmak ve kendi otoritesini tesis etmek için Türkiye üzerinden Fener Rum Patrikhânesi'ne baskı uygulaması muhtemeldir. Nitekim yetkisi olmadığı halde Fener Rum Patriği VII. Gregory'nin Tikhon'u görevini bırakmaya davet etmesi ve tanrıtanımsız Sovyet rejimine boyun eğmesini istemesi, Fener Rum Patrikhânesi üzerinde politik bir baskının olduğu izlenimi vermektedir. Ayrıca VII. Gregory'nin

52 Serge Keleher, "Orthodox Rivalry in the Twentieth Century: Moscow versus Constantinople", *Religion, State and Society*, 25/2 (1997): 126-27.

53 Osman Okay, *Millî Mücadele Dönemi Türk-Sovyet İlişkilerinde Mustafa Kemal: 1920-1921* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1998), s. 68.

halefi VI. Konstantin'in birtakım siyasî gerekçelerden dolayı Türkiye sınırları dışına çıkartılması ve yerine VII. Gregory'nin politikalarını devam ettiren III. Basil'in patrik olarak getirilmesi, konunun siyasî bir yönünün olduğunu göstermektedir.⁵⁴ Kanaatimizce 1920 yılından itibaren Ankara'da oluşturulan yeni hükümetle iyi ilişkiler tesis eden Sovyet Rusyası, kiliseye/dine karşı başlattığı mücadelede özellikle 1923 yılından itibaren Fener Rum Patrikhânesi'ni de kullanmaktan kaçınmamış ve bu çerçevede Türk hükümeti üzerinden Patrikhâne'yi baskı altında tutmuştur. Buna ilaveten, Lozan Antlaşması sırasında Batılı güçlerin teminatı üzerine, herhangi bir siyasî faaliyet yürütmeme kaydıyla, Türkiye sınırları içerisinde kalmasına müsaade edilen Fener Rum Patrikliği'nin konumunu korumak ve yeni rejime hoş görünmek amacıyla Sovyet rejiminin isteği doğrultusunda hareket ettiğini de göz önünde bulundurmakta yarar vardır.⁵⁵

Bu süreçte tüm Otosefal Ortodoks Kiliseler'in, Rus yenilikçi ruhbanları desteklediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Özellikle İngiltere yönetimi altındaki Kudüs Patrikliği'nin Fener Patrikhânesi'nin aksine Tikhon'dan yana tavır alması, dikkat çeken bir husustur. 1924 yılında Rusya'ya bir delegasyon gönderen Kudüs Ortodoks Patrikhânesi, Moskova'da incelemelerde bulunmuş ve yenilikçileri haksız bularak Patrik Tikhon'u desteklediğini beyan etmiştir.⁵⁶ Bu son örnekten de anlaşılacağı üzere, siyasî iktidarların, kilise dahil, sahip oldukları bütün imkânları kendi çıkarları doğrultusunda kullandıkları görülmektedir.

Sonuç Yerine

Çarlık Rusyası bünyesinde son derece etkin bir konuma sahip olan Rus Ortodoks Kilisesi'nin, Bolşevik Devrimi'yle birlikte ortadan kaldırılmaya çalışılması, uzun yıllar sürecek olan bir çatışmanın fitilini ateşlemiştir. Bu süreçte yeni yönetimin çeşitli yöntemlere başvurduğunu söylemek mümkündür. Kilise hiyerarşisini bertaraf etmekle işe başlayan rejim, ilk aşamada binlerce ruhbanı etkisiz hale getirirken, ikinci olarak kilise ve mâbetlerin ortadan kaldırılmasına çalışmıştır. Ancak dünya kamuoyu ve inançlı tebaanın

54 Lozan'la birlikte Patrikhâne'nin hukukî statüsü yeniden belirlenmiş ve patriklik Türkiye Cumhuriyeti'nin bir kurumu haline getirilmiştir. Ancak her ne kadar devletin bir kurumu olarak kontrol altında tutulmaya çalışılsa da gerek patrik atamasında gerekse Ortodoks cemaatin dini faaliyetlerinde başta Yunanistan olmak üzere dış müdahalelere açık olduğu saptanmıştır. Bk. Münir Yıldırım, "Fener Patrikhanesi ve Ekümenizm: Dinler Tarihi Açısından Bir Analiz", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15/1 (2006): 478.

55 Mazırın, "Konstantinopolskaya Patriarkhiya".

56 Şapov, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov*, s. 195.

muhalefetiyle karşı karşıya kalan Bolşevikler, kilise içerisinde bölünme ve ayrışmayı teşvik ederek Moskova Patrikliği'nin gücünü zayıflatmaya ve onu yalnızlaştırmaya çalışmışlardır. Bu aşamada kilisede yenilik iddiasıyla ortaya çıkan ve daha sonra "Yaşayan Kilise" adını alan ve kilisede reformu savunan yenilikçi ruhbanlar devreye sokulmuştur. Her ne kadar Bolşevikler sergiledikleri bu yeni oyunla kilise/din kurumunu ortadan kaldırmayı amaçlamışlarsa da, bu oyuna alet olan yenilikçilerin temel hedefi, rejimi tanımamakta ısrar eden Patrik Tikhon ve ekibini devre dışı bırakmak suretiyle devletin kiliseye karşı başlattığı amansız mücadeleyi sonlandırmak olmuştur. Ancak yenilikçilerin rejimle iş birliği içerisinde hareket etmesi yurtdışı Rus Ortodoks Kilisesi ile Moskova patriğinin tepkisini çekmiştir. Bu çerçevede devreye giren Bolşevikler, özellikle 1922-1925 yılları arasında yenilikçiler üzerinden yürüttükleri siyaset sonucu Rus Ortodoks Kilisesi'ni iki farklı kampa ayırmayı başarmıştır.

İngilizlerin İstanbul'da bulunduğu dönemde Fener Rum Patriği II. Meletios, Rus yenilikçilerden gelen iş birliği teklifini reddederek Patrik Tikhon'u desteklediğini belirtmiştir. Ancak İstanbul'un İngiliz işgalinden kurtulmasından sonra göreve getirilen Fener Rum Patriği VII. Gregory yenilikçilerle iletişime geçmekle kalmamış, Patrik Tikhon'un görevden çekilmesini dahi teklif etmiştir. Bütün bu gelişmeler hem Moskova Patrikliği'nin hem de Fener Rum Patrikhânesi'nin siyasî çıkarlar doğrultusunda kullanıldığını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu süreç içerisinde Fener Rum Patrikhânesi'nin, Rusya'da rejim değişikliği sonucu ortaya çıkan otorite boşluğundan yararlanmak suretiyle daha önce güçlü bir konuma sahip olan Moskova Kilisesi'nin etki alanını zayıflatmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Tikhon yanlısı ruhbanların 1927 yılına kadar rejim karşıtı pozisyonlarını sürdürdüklerini; ancak belirtilen tarihte "Devlete Sadakat" adı altında bir bildirme yayımlamak zorunda kaldıklarını belirtmekte yarar vardır. Nitekim bu durum, Tikhon yanlılarının kiliseye ihanetle suçladıkları yenilikçilerin çizgisine geldiğini ortaya koymaktadır. Bütün bu yaşananlar dönemin siyasî konjonktürü gereği egemen devletlerin Hıristiyan dinî kurumları üzerinde ne denli etkin olduğunu ve kiliseyi kendi çıkarları doğrultusunda kullandıklarını ortaya koymaktadır.

Fener Rum Patrikhânesi'nin Moskova Patrikliği'yle İlişkilerinde Ortaya Çıkan Gerginlikler (1922-1925): Tarihçesi ve Sebepleri

Bu makale, 1922-1925 yılları özelinde, Fener Rum Patrikhânesi ile Moskova Patrikliği arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkları konu edinmektedir. İlk olarak Rus Ortodoks Kilisesi'nin oluşumu ve Fener Rum Patrikhânesi'nin onayıyla patriklik statüsü kazanma süreci kısaca ortaya konduktan sonra, 1917 Bolşevik Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan yeni şartlar doğrultusunda Rus Ortodoks Kilisesi'nin ayakta kalma mücadelesi ele alınmakta; ayrıca Rus (Moskova) Patrikliği'ni zayıflatmak ve kontrol altında tutmak amacıyla rejim tarafından desteklenen ve "Yaşayan Kilise" diye bilinen yenilikçi hareketin Fener Rum Patrikhânesi'yle ilişkileri irdelenmektedir. Son olarak Fener Rum Patrikhânesi'nin bu dönemde Moskova patriğini es geçerek Bolşevik yanlısı Yaşayan Kilise'yi muhatap almasının muhtemel iki sebebi üzerine bir değerlendirme ortaya konmaktadır.

Anahtar kelimeler: Fener Rum Patrikhânesi, Moskova Patrikliği (Rus Ortodoks Kilisesi), Yenilikçi/Yaşayan Kilise, Bolşevikler.

Kitâbiyat Book Reviews

Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları

haz. Özgen Felek

İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, 377 sayfa.

Özgen Felek'in 2007 yılında Michigan Üniversitesi'nde doktora tezi olarak başlayan ve Standford Üniversitesi'nde devam eden bu uzun soluklu çalışması, Osmanlı Sultanı III. Murad'ın (1546-1595) Şeyh Şücâ'ya yazdığı Türkçe mektupların incelemesi ve tenkitsiz neşrini ihtiva ediyor. *Kitâbü'l-Menâmât* adlı hacimli mektuplar derlemesi, III. Murad'ın sûfi tecrübelerini, rüyalarını, ilhamlarını, vâridâtını ve şeyhiyle diyaloglarını yansıtmaktadır. Aynı zamanda padişahın psikolojisini, Halvetî-Şâbânî yolunun seyrüsülûk anlayışını, vahdet-i vücûd, velâyet-nübüvvet tartışmalarını, sarayın iç dünyasını, devrin tarihî ve siyasî olaylarını ayrıntılarıyla gözler önüne sermektedir. Sultanın yazdığı bu mektuplar arasında şeyhi Şücâ Efendi'nin padişaha verdiği sadece bir cevabî mektup bulunmaktadır. Diğer kütüphane kayıtlarında bu türden bir eserle halihazırda karşılaşılması eseri daha ilginç ve kıymetli kılmaktadır.

Yazar Özgen Felek'in doktora tezi danışmanı Doç. Dr. Gottfried Hagen (Michigan Üniversitesi, ABD) kitabın arka kapağı yazısında çalışmayı şöyle tanıtmaktadır: "Sultan III. Murad'ın oldukça şahsî, hikemî, şairâne, ekseriyetle de esrarengiz rüya mektupları büyüleyici tezatlar ve çetrefillerle doludur. İşte, dünyadan el etek çekmiş, fakat dünyayı yönetmek için gücünü ve misyonunu vurgulayan, çoğu kez rahatsız edici tasavvurlarla boğuşan, mistik bir dindarlığa bürünmüş sultan bir derviş! Murad'ın ruhunun derinliklerine bu bakış, bizi saltanat, egemenlik, Osmanlı sarayında güç ilişkileri, sûfizm ve şiirsel dil hakkında bildiğimizi sandığımız mevzular üzerinde yeniden düşünmeye

zorluyor. Bu temel eserin Dr. Felek tarafından ilk kez yayımlanmasıyla, Osmanlı kültür tarihi bir daha aynı olmayacak.”

Kitap, temelde bir “Giriş” (s. 1-4) ve *Kitâbü'l-Menâmât*'ın çeviri yazımından oluşuyor. “Giriş” bölümü, “Sultan III. Murad” (s. 4-10) “Şeyh Şücâ Dede” (s. 10-15), “Kitâbü'l-Menâmât” (s. 15-19), “Mistik Tecrübeler Dair Mektuplar” (s. 19-32), “Tezkereler” (s. 32-39) alt kısımlarından meydana geliyor. “Girişi”, “Çeviri yazıda Takip Edilen Yöntem” (s. 40-56) ve *Kitâbü'l-Menâmât* neşri takip ediyor. Ayrıca eserin sonunda “Ek 1: Metnin Alt Başlıkları” (s. 346-349), “Ek 2: Derkenar Notları” (s. 350-355), “Kitâbü'l-Menâmât'tan Seçme Sayfalar” (s. 364-373) gibi ekler kısmı verilmiştir.

Mektuplara yönelik detaylı bir inceleme-araştırmadan uzak olan “Giriş” bölümünde, III. Murad'ın Şeyh Şücâ ile mektuplaşmasının gerekçesini anlatan bir rivayete yer verildikten sonra tasavvuf literatüründe müridler ve müridler tarafından kaleme alınan “mektûbât” literatürü geleneğine değinilmiştir. Mektupların büyük bölümünün muhtevasını oluşturan rüya olgusu, tasavvuf geleneğinde şeyhin müridi üzerindeki otoritesini güçlendiren bir araç olarak ele alınmış, müridin gördüğü rüyaları şeyhinden gizlemesinin bir tür ihanet olduğuna dikkat çekilmiştir.

“Giriş”in “Sultan III. Murad” bahsinde padişahın ailevi künyesi, Manisa'daki şehzadeligi, tahta çıkışı, çevresinde kendisini etkileyen kişiler ve vefatı oldukça kısa anlatılmıştır. Bu alt kısım, daha ziyade padişahın tasavvufa ilgisinden ve harem hayatına dair rivayet edilen abartılı ve popüler bilgilerden teşekkül etmektedir. Devrinde yaşanan doğal afetlerin artması; veba, rüşvet, yolsuzluk, devlet adamlarının keyfi ve adaletsiz uygulamaları gibi sosyo-ekonomik hayatta yaşanan sıkıntılar sebebiyle III. Murad'ın saltanatının, halkın genelinde bir hayal kırıklığına yol açtığı söylenegelmektedir. Yazar, bu hususta yirmi senelik saltanatı boyunca İstanbul dışına çıkmayan, cuma selâmlığına bile sadrazamın ısrarıyla giden III. Murad hakkında Gelibolulu Âlî'nin ve Peçuylu İbrâhim'in eleştirilerini esas almaktadır. Küçük yaşlardan itibaren tasavvufa büyük ilgi duyan sultanın, Atâî'nin “derc-i gevher-i esrâr” ifadesiyle¹ övdüğü *Fütûhât-ı Siyâm*, vahdet-i vücûd neşesiyle yazdığı 1600'ü aşkın beyitten oluşan *Dîvân* ve halihazırda kütüphane kaydına rastlanmayan *Esrârname* adlı eserleri vardır. Tasavvufa merakı nedeniyle Şeyh Şücâ dışında Celvetiyye tarikatının piri Aziz Mahmud Hüdâyî ile de mektuplaşan III. Murad, Muhyî-i Gülşenî, Sinâneddin b. Yâkub Germiyânî ve Mehmed Dâğî gibi şeyhler zümresiyle de görüşmüş ve Osmanlı sarayını şair Bâkî'nin ifadesiyle mutasavvıfların bulunduğu “Kâ'be-i dergâh”a çevirmiştir.

1 Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmeleti's-Şekâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268), II, 383.

III. Murad'ın Şeyh Şücâ ile mektuplaşmasının gerekçesini anlatan rivayet, girişin "Şeyh Şücâ Dede" kısmında daha detaylı bir şekilde tekrarlanmaktadır. *Kitâbü'l-Menâmât*'ın hemen başında yazmanın müstensihi Mirâhur-ı kebîr (başşeyis) Nuh Ağa'nın naklettiği rivayete göre, III. Murad, Manisa'da şehzadeligi sırasında ibretli bir rüya görür. Rüya tabirinde mahir olan devrin ulemâsı, şeyhleri ve salih kimseler sultanın rüyasını karışık, asılsız düşlerden (adgâs u ahlâm) biri şeklinde değerlendirip önemsemezler. Ancak padişahın hizmetkârlarından olan Râziye Hatun, padişahın rüyasını kendi rüyasıymış gibi devrinde rüya tabirleriyle meşhur olan Şeyh Şücâ'ya yorumlatır. Şeyh Şücâ, bu rüyanın Râziye Hatun'a değil ancak bir sultana ait olduğunu kalp gözüyle bilir ve III. Murad'a yakında Sultan II. Selim'in yerine tahta çıkacağı müjdesini verir. Kısa süre sonra II. Selim bir kaza sonucu vefat edince şehzadenin validesi Nurbanu Sultan ve Sokollu Mehmed Paşa, III. Murad Han'ı tahta geçirmek için harekete geçer. Rüyanın doğru çıkması vesilesiyle saraya davet ettiği Şeyh Şücâ'dan çok etkilenen III. Murad, bir Halvetî-Şâbânî dervişi olarak Şeyh Şücâ'ya intisap etmek ister. Şeyh efendi başta "Padişahın derviş olmaz" diyerek intisabı reddeder. Ancak mâna (rüya) âleminde gördüğü pîri Şâbân-ı Velî hazretlerinden "Oğlum, Sultan Murad hazretleri diğer sultanlara benzemez; var irşâd eyle!" emrini alınca III. Murad'ın mürid olma isteğini kabul eder. Akabinde sultan seyrüsülük âdâbı gereği gördüğü rüyaları Şücâ Dede'ye kısa mektuplar halinde göndermeye başlar.

Gelibolulu Âlî, sultan ile şeyh arasındaki bu olayı bazı farklılıklara rağmen benzer şekilde nakleder.² III. Murad'ın musâhibesi Râziye Hatun'a bahçıvanlık yaparken padişahla tanıştırdığı Şeyh Şücâ, Arnavut asıllı bir devşirmedir. Hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgi yoktur. Mektuplarından anlaşıldığına göre Kastamonulu Hz. Pîr Şâbân-ı Velî'nin halifelerinden bir ve bir kız evlâdı vefat etmiştir. III. Murad'ın cülûsundan sonra sultanın talebi üzerine İstanbul'a gelmiş, padişah kendisine Ayasofya'da bir ev tahsis etmiştir. "Hünkâr şeyhi" olarak halk arasında şöhret kazanan Şeyh Şücâ'yı, Gelibolulu Âlî ve Peçuyulu fırsatçı ve çıkarıcı biri olarak tanıtmaktadır.³ Tahkik edilmesi gereken bu rivayetlere göre rüşvet karşılığı atamalar yapan, şarabın Frenkini getirtip satan, İstanbul güzelleriyle gününü gün eden Şeyh Şücâ, İstanbul'un pek çok yerinde sayısız emlak ve akar sahibi olmuşken, Sultan III. Murad, şeyh hakkındaki dedikodulara itibar etmez; çünkü sâdik ve naif bir mürid olarak onu zamanın kutbu görmektedir. Mektuplardan

2 Fâris Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Kühül'-Ahbar'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmet Devirleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000), II, 246-47.

3 Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âlî*, II, 247-48; Peçuyulu İbrâhim, *Târih*, haz. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982), II, 34-35.

anlaşıldığı kadarıyla, Şeyh Şücâ-Padişah diyalogu zaman zaman yıpransa da ikilinin münasebeti Şeyh Şücânın vefatına kadar sürer. Şeyh Şücânın cenazesine III. Murad iştirak etmez; ama şeyh efendi devlet adamlarının katıldığı bir törenle defnedilir. “Şeyh Şücâ Dede” kısmında şeyhin irtihâinden sonra III. Murad’ın harem ağası Gazanfer’in aracılığıyla yine Şeyh Şâbân-ı Velî halifelerinden Şeyh Alâeddin Efendi’nin halifesi Gelibolulu Mehmed Dâğî ile tanıştırıldığı anlatılır. Şeyh Mehmed Dâğî’ye hürmet eden padişah, bu şeyhe de intisap etmek istemiştir. Şeyh Mehmed Dâğî padişahın biatını kabul etse de, onunla görüşmeden, bazı tavsiyelerde bulunmayı tercih etmiştir.

Girişin “Kitâbü’l-Menâmât” alt başlıklı bölümünde, mektupları içeren yazmanın fiziki özellikleri tanıtılmaktadır. Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde (nr. 2599) tek nüsha halinde bulunan *Kitâbü’l-Menâmât*’ın müstensihinin Ser-mîrâhur Nuh Ağa olması, eserdeki rüyaların gerçekten III. Murad’a ait olduğu hususunda bazı tereddütler doğurmaktadır. Ancak, nüshanın istinsah tarihinin III. Murad’ın vefatından yaklaşık üç sene evvel (1001/1592) olduğu ve bir saray görevlisinin padişah’tan izinsiz bu mektupları derlemesinin pek mümkün olamayacağı düşünülürse, mektupların sultanın emriyle bir araya getirildiğini düşünmek daha doğru olur. *Kitâbü’l-Menâmât*’ın yegâne nüshasının ön yüzünde Sultan III. Osman’a ait bir vakfiye mührünün bulunması da resmî anlamda bu eserin câlib-i dikkat olduğunu göstermektedir. 1858 adet tarihsiz kısa mektubun yer aldığı yazmanın içinde Şeyh Şücânın padişaha cevap olarak yazdığı sadece bir mektup vardır. *Kitâbü’l-Menâmât*’ın XVI. yüzyıl Türkçe’sine göre oldukça sade bir dille yazılması, saray ortamındaki halkın günlük hayatta günümüz Türkçe’sine yakın bir dili kullandığını işaret etmektedir. Mektuplarda geçen Arapça ifadeler, ilhamlar, âyet, hadis ve dualar III. Murad’ın Farsça yanında Arapça’yı da iyi bildiğini göstermektedir.

“Giriş” bölümünün “Mistik Tecrübeler Dair Mektuplar” başlıklı alt kısmında, mektupların “Vâkıa”, “İlham”, “Hâl”, “Müşahade”, “Tecelli”, “Nidâ” gibi başlıklarla verildiği ifade edilmektedir. Yazar, bunlardan sadece müşahadeyi kısaca açıklamış ve diğer başlıkların tasavvuf terminolojisindeki karşılığını vermekten sarf-ı nazar etmiştir. Ayrıca bu ıstılahların işaret ettiği mânayı bir hal olarak yaşayan III. Murad’ın bu tecrübelerinin tasavvuf ilmine ne derece uyduğuna tasavvuf uzmanlarının karar vereceğini belirterek konuyu izahtan kaçınmıştır. Sadece III. Murad’a Allah’tan gelen nidâların onun keramet sahibi bir veli ve devrin kutbü’l-aktâbı olmasına işaret ettiğini veya padişahın kendini öyle gördüğünü vurgulamıştır. Yazara göre III. Murad, kendisini Şii ve Sünnîler’i saltanat sancağı altında toplamak üzere

Allah tarafından seçilmiş, İslâm âleminin koruyucusu olarak görmüştür. Bu sebeple Ehl-i beyt sevgisi öne çıkan Halvetîyye tarikatını bir devlet politikası olarak kendine daha yakın bulmuştur. Hatta *Kitâbü'l-Menâmât*'ın tamamlandığı tarihlerde toplumda yaygın olan mehdi beklentisine de dikkat çeken yazar, III. Murad'ın mehdiliğini ima ettiğini belirtmektedir. Buna delil olarak da Allah tarafından gelen nidâlardan çeşitli misaller vermekte ve Allah ile Sultan arasındaki âşık-mâşuk ilişkisinin Hz. Peygamber'in ilâhî aşkından ileri olduğunu iddia etmektedir. Zâhirde şeriata aykırı olan bu sözlerin aslında “şathiye” olarak değerlendirilmesi gerektiğinin de altını çizmektedir.

“Giriş” incelemesinin “Tezkereler” kısmında yazar, “Tezkere” alt başlığıyla verilen mektupları değerlendirmektedir. Tezkerelerin içinde Osmanlı-Safevî savaşıları, padişahın şahsî korkuları ve endişeleri, haremdeki olaylar, dinî-tasavvufî ve sosyal konularda padişahın şeyhinden fikir sorması gibi konular yer almaktadır. Tezkereler arasında III. Murad'ın devlet makamlarına atama ve azillerde Şeyh Şücâ'ya danışmadan hiçbir şekilde karar vermemesi dikkati çekmektedir. Bu tezkereler Şücâ Dede'nin Sultan'ın üzerinde hâkimiyet kurma ve onu kullanma fikrini desteklese de yazar, padişahın şeyhle sık sık tartıştığını ve bazan ona itiraz ettiğini belirterek bu fikre katılmadığını söylemektedir.

Eserin son inceleme kısmı olan “Çeviri yazıda Takip Edilen Yöntem” bölümü, yazarın yedi yıllık çalışma sonucunda sağlam bir imlâ incelemesi yaptığının göstergesidir. Şunu itiraf etmek gerekir ki, *Kitâbü'l-Menâmât* metni XVI. yüzyıl sonu Osmanlı Türkçesi metinlerinde devam eden eski Türkiye Türkçesi özelliklerini ve tesirlerini incelemek isteyen araştırmacılara kıymetli bir kaynak olacaktır. Ayrıca yazar tarafından metinde geçen Arapça cümlelerin imlâsının da dikkatli analizi yapılmıştır.

Başarılı bir metin çevirisi olarak ortaya konan bu eseri dolayısıyla Özgen Felek'i tebrik etmek gerekir. Ancak, eser hakkında yapıcı bazı eleştirilerimizi de kitaptan istifade edeceklerin dikkatlerine sunmak isteriz. Bu sebeple gerek çeviri yazıda yapılan bazı hatalara işaret etmek gerek inceleme kısmında (Giriş) yazarın bazı değerlendirmelerini tenkit etmek yazara ve okura katkı sağlamaktan hâli olmayacaktır kanaatindeyiz.

a. Çeviri Yazıda Yapılan Bazı Yanlışlar

YANLIŞ	Tezkere no	DOĞRU	YANLIŞ	Tezkere no	DOĞRU
Muhtlık diyüvirüz	(t16)	Muhtlık diyü verür	itmeyeli	(t930)	itmeyelüm mi?
cânum dolandı	(t65)	cânum dükendi	çalmayuz.	(t935)	çala mıyuz?
ve bunun içinde	(t100)	bu nürun içinde	ayru bilmeye.	(t939)	ayru bilme!
demür taraqlar ile turur ise.	(t120)	demür taraqlar ile tarar ise	Bi-zevâl	(t948)	Bir bi-zevâl
<i>Basîret göz ile gözüke</i>	(t182)	<i>Basîret göz ile gözle</i>	yavkülub	(t970)	yavu kılp
gözügünden	(t384)	gözükenden	eyledün	(t972)	eyledük
söne	(t572)	söyüne	varım ki (?)	(t983)	var mı ki
sönir	(t572)	söyünir	ma'sümenüz	(t1010)	ma'sümunuz
Ya hulüli! (veya-Ey halilim!) Mezheb neden <i>أذبلر</i>	(t605)	Ya Hulüli mezheb neden azdılar?	tâ ben	(t1017)	ya ben
sofrañ	(t617)	seferün	Sûsandırâz'da	(t1036)	Sûsandırâz'a
kalb acısına meşgûl ol!	(t635)	kalb açıcısına meşgûl ol!	çekermiş	(t1045)	çekermişin
Sâ'at-i şuhûd	(t771)	Sâ'at-i şuhûd (Ayları gösteren saat)	dañi yek	(t1057)	dañi yeg
şabr ile şabr ile cânuma geçdi	(t792)	şabr eyle şabr eyle cânuma geçdi	Va 'id- şerif	(t1141)	Ve 'id-ı şerif
diñenler (?)	(t798)	dikenler	sorsavuz	(t1169)	sürsevüz
Hikmet ve 'ibret hağdur.	(t801)	Hikmet ve 'ibret Hağğ'undur.	çalm	(t1175)	çalem
'İlm-i ledün Hağğ-ı hağğikat isteyene şağın tayanma	(t831)	'İlm-i ledünn-i Hağğ'ı, hağğiyet isteyene şağın tayanma	be-her-mend	(t1177)	behremend
Fermân sulţânımuñdur	(t836)	Fermân sulţânımuñ	yarsın	(t1203)	yarısın
Ğayrıları sormayn!	(t853)	Ğayrıları sürmeyin! (takip etmeyin)	çoldurasız	(t1225)	çoldursavuz
...bilinmez." dir. Siz	(t887)	...bilinmez." dırsız.	İñ Ancak	(t1331)	İzâ ancak
hağğı'çün bir	(t894)	hağğı'çün sana bir	şuveri	(t1350)	şürî
<i>Gine gülden haber geldi bülbüle Ben ağlaram cümle çiçekler bile</i>	(t988)	<i>Gine gülden haber geldi bülbüle Ben ağlaram cümle çiçekler güle (Beyit tamir edildi.)</i>	nışfiye	(t1362)	taşfiye
keşf-i şuveri	(t997)	keşf-i şürî	olmağla	(t1391)	ulağla
şüret-i Hazret-i Muhammed'un rüh-ı paki	(t1005)	şüret, Hazret-i Muhammed'un rüh-ı paki	yañmuzdan	(t1410)	ya gözümüzden
tâ ben suçlu mıyam?	(t1017)	ya ben suçlu mıyam?	ilğâ-i hayr	(t1418)	ilğâ-i hayr
bildünüz; ol zamân gördünüz;	(t1018)	bileydünüz; ol zamân gördünüz;	içündür	(t1419)	niçündür?
Süveys (?)	(t1020)	Süveys (Kanalı)	âliyesine	(t1425)	âliyyesine

[لوز] (?)	(t1101)	levze: Tadılan, işitilen güzel, tatlı şey	bezirsiz (?)	(t1447)	ne dirsiz
sa'âdetümündür. (eksik cümle)	(t1249)	sa'âdetümündür. Biz aradan çıktık. Her ne kim dilerse işlesün.	anlamanız	(t1453)	anlaşanuz
<i>âbulasın varuñı</i>	(t1340)	<i>tâ bulasın varuñı</i>	elemden	(t1447)	âlâmdan
hüner-i kemâledür	(t1385)	hüner kemâledür	divânüñ	(t1470)	divânenüñ
dâ'ire-i nefesde	(t1385)	dâ'ire-i nefse	bir	(t1484)	biz
idersen hay dutmaz	(1386)	İdersek "Hay dutmaz... eylemez"	أَوْتَمَقْ	(t1505)	avutmağ
muñriñ-i cemî-i eşyâ	(t1426)	muñriñ-i cemî-i eşyâ	"Gene zât..."	(t1540)	"Künh-i zât.."
Ma'nî bir sûret-i elvân elvân	(t1444)	Ma'nâ bir, sûreti elvân elvân	مُتِّ	(t1559)	müft
teveccüh etsek	(t1465)	teveccüh etsen	olur	(t1580)	Ol'uz
mürüvvete midür; ihsânda midür?	(t1548)	mürüvvet demidür; ihsân demidür.	feyyâzda	(t1587)	Feyyâz'da
Bir nesnedür ki	(t1674)	Bir Allah'dur ki	nihâyet	(t1592)	nihâyeti
bu sene	(t1682)	Bosna ser-ğaddinde	ism-i ģabib	(t1610)	ismi ģabib
aña bir	(t1688)	ekâbir	ola. Nedür	(t1644)	olandur
İdüp	(t1697)	eydüp	öldür	(t1662)	öldüre
ve Şa'bân dahi	(t1774)	ve vefâ dahi	nefs-i	(t1779)	nefs-i

b. Çalışmanın başlığı olan "Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları" ile neşredilen metin muhtevası karşılaştırıldığında metin ile başlık arasında kısmî bir uyumsuzluk olduğu görülmektedir. Zira *Kitâbü'l-Menâmât* metni sadece III. Murad'ın rüya mektuplarından ibaret değildir. Başlık-muhteva uyumsuzluğu öncelikle yazma nüshanın kütüphane kaydındaki adından kaynaklanmaktadır. "Kitâbü'l-menâmât" rüyalar kitabı anlamındadır. Öte yandan yazmanın ilk sayfasında "Sultân Selîm Oğlı Sultân Murâd Hazretlerinin Vâridât ve İlâmât ve Küşûfât ve Vâkıâtlarıdır" ifadesi de kayıtlıdır. Buna göre metin III. Murad'ın sadece rüyalarını değil; vâridlerini, ilhamlarını, keşflerini ve vâkıalarını da içerir. Nitekim "vâkıât" terimi tasavvuf literatüründe sadece rüya anlamına gelmemekte, özellikle zikir esnasında gayb âleminden kalbe doğan mânaları çağrıştıran bir ıstılah olarak kullanılmaktadır. Uyanırken Hak ile huzur halinde kalp gözünün açılmasıyla görülen şeye ise "mükâşefe" denir. "Vâridât" ise sâlikin kalbine doğan ilâhî feyiz ve ilhamlardır. *Kitâbü'l-Menâmât* içindeki mektupların alt başlıkları olan "vâkıa", "ilhâm", "hâl", "müşâhade", "tecellî", "nidâ-yı Hak" Sultan III. Murad'a uykuda, uyanırken, uyur-uyanık (yakaza) halde farklı şekillerde gelmiştir. Padişahın sûfi tecrübelerinin tümü sadece rüyalardan ibaret değildir. Dolayısıyla eseri tasavvuf edebiyatında vâkıât, vâridât ve mektûbât türü eserler içerisine dahil etmek de mümkündür.

Yazar, bütün alt başlıkların ayırımının farkına varsa da, bunların ayrımları üzerinde durmamış; eserinin başlığında bu ayrıma işaret eden bir ifade kalıbı kullanmamıştır. Ancak, eserin menâkıbnâmelerde mektupların rolüne dair güzel bir örnek teşkil ettiğini vurgulayarak eserin “Menâkıbnâme-i Sultan Murâd” şeklinde de adlandırılabilceğini söylemiştir.

c. *Kitâbü'l-Menâmât*'ta devrin siyasî ve sosyal olaylarına dair haberlerin mutlaka dönemin tarihsel kaynaklarıyla mukayeseli olarak incelenmesi ve teyit edilmesi gerekirdi. Zira mektuplarda devrin siyasî olayları diğer devletlerle ilişkiler, seferler, ülkedeki sosyal olaylar, paşa ve beylerin görev yerlerine tayin ve azil bilgileri gibi pek çok konuda önemli tarihi detaylar vardır. Bu açıdan *Kitâbü'l-Menâmât*, tarih bilimi açısından pek çok olaya bakışımızı yenileyecek ve değiştirecek niteliktedir. Meselâ, bir mektupta (t728) Sultan III. Murad, Kurban Bayramı hilâlinin görünmesi hakkında bir kadı ile düştüğü ihtilâfi Şeyh Şücâ'ya şöyle anlatmaktadır:

Benüm saâdetüm! Bayrâmınız mübârek ola! Kadı bugün bayrâm etdürmek istemedi; ay görünmedi, deyü. Ammâ bize bir iki kişi ay gördük, dediler. Biz dahi bayrâm etdürdük. Hem ilhâm gelmiş idi ki “Yarın bayrâmdur.” Acabâ günâha girdük mi? Şer'e muhâlif gibi oldu, yavuz kasâvet çekdük.

Bu olaydan Selânikî de *Târih*'inde bahsetmiştir.⁴

d. Sultan III. Murad'ın hayatı, mektuplar ve diğer kaynaklar ışığında daha detaylı ve tarafsız olarak incelenebilirdi. Yazar, padişahın kendi ağzından ruh halini âşikâr eden ve tarihî olayların birinci elden iç yüzünü anlatan önemli bir eser üzerinde çalıştığı halde; maalesef üçüncü şahısların söylediklerini daha inandırıcı bulmuş ve inceleme kısmında III. Murad'ı tarih kaynaklarına göre detaylı analiz etmemiştir. Oysa bu dönemi anlatan kaynaklarda padişahın hem dindar ve münzevi hem de zevk ve işrete düşkün olduğunun söylenmesi gibi pek çok çelişkiler vardır. Bu çelişkilerin izâlesi yönünde bir yorum zenginliğini okurların istifadesine sunmak daha fayda sağlayacaktı. Meselâ, III. Murad'ın kadın düşkünü, saray bahçelerinde cüce ve soytarılarla eğlenen, bütün gününü boş geçirmesine rağmen, günün sonunda “Elhamdülillah, günümüzü de böyle geçirdik” diye şükreden düşük zekâlı, miskin biri olduğunu îmâ eden bir saray hekiminin yorumu, yazar tarafından hiç sorgulanmadan kabul edilmiştir. Hıristiyan bir hekim olan Hierosolimitano'nun muhtemelen siyasî bir niyetle yaptığı bu yorumun benzerleri diğer Osmanlı padişahları için de yapılmıştır. Nitekim

4 Selânikî Mustafa Efendi, *Târih*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), s. 286.

İstanbul'un fethini hazmedemeyen ve uzun vadede Osmanlı'yı yıpratma amacıyla Sultan Fâtih'i ateist ve sadist olarak gösteren⁵ bir zihniyetin mak-satlı yorumu göz ardı edilemez.

Bazı tarih kaynaklarının mahkûm ettiği Sultan III. Murad'ın ruh dünyasını doğru anlamak için kendi mektupları titizlikle incelenmelidir. *Kitâbü'l-Menâmât*'taki mektuplardan teheccüt namazını kılmaya dahi daima özen gösterdiği anlaşılan III. Murad'ın vahdet-i vücûd hakkında derin bir bilgi birikimine ve mânevî tecrübeye sahip olduğu ve pek çok kitap okuduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı padişahları içinde ilmî seviyesi ve mânevîyata verdiği önem sebebiyle devrin ulemâsı, meşâyihî ve şairleri tarafından takdir gören III. Murad'ın şiirlerine Şemseddin Sivâsî gibi önemli bir mutasavvıfın şerh yazması, sultanın kimliği hakkında yapılan yorumların yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Mektuplarında Sultan III. Murad, okuduğu kitaplar hakkında yorum yapmakta ve şeyhinin fikrini almaktadır. Ancak yine aynı mektuplarda padişahın içe dönük, bazan vesveseli, duygusal, kolay etkilenen, Selânikî'nin ifadesiyle "televvün ve tereddüde meyyâl oluşu" göze çarpmaktadır ve kendisine yöneltilen eleştirilerin sebebini açıklamaktadır. Mektuplarda sıkça bahsettiği saltanatı bırakıp sıradan insanlar gibi yaşama isteği oldukça baskındır ve çoğu mektupta Mekke ve Medine'de bir gedâ (dilenci) gibi yaşamayı ister. Saltanatı terk fikri onun padişah kimliğini olumsuz etkilemişse de III. Murad akil ve kültürlü bir padişahı.

Devrin tarihçilerinden Gelibolulu Mustafa Âlî de III. Murad'ı mal toplamak, rüşveti meşrulaştırmak, saraydan çıkmamak vb. gibi hususlarda ağır bir dille eleştirmiştir.⁶ Oysa bazı mektuplarda III. Murad, Şeyh Şücâ'dan şehirde (büyük ihtimalle Manisa veya İstanbul) içki içilip içilmediğini denetlemesini (t1194), haram yiycileri tespit etmesini (t1514) istemektedir. *Kitâbü'l-Menâmât*'ta padişahın saraydan niçin çıkmadığının ipuçları vardır. Mektuplardan o dönemde yaygın olan veba salgınlarının da padişahın saraydan çıkmamasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. İlginçtir ki İngiliz Elçisi Sir Edward Barton için hazırlanan bir belgede III. Murad'ın on küsur yıllık Safevî Savaşı'ndaki başarısı buna bağlanmaktadır. Zira selefi olan padişahlar genellikle yazın kazandıkları toprakları kışın pâyitahta dönünce kaybetmişlerdir.⁷

5 G. Mario Angrillo, *Fatih'in İçöğlâmi Anlatıyor*, çev. Pınar Gökpar (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011), s. 126; Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmet ve Zamanı*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2003), s. 352.

6 Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âli*, II, 236, 250-51, 623.

7 Leslie P. Pierce, *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükûmranlık ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktaş (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), s. 235-36, 248.

III. Murad'ı mal toplamakla suçlayan Gelibolulu Âlî, başka bir yerde padişahın devletin güvenliği için para biriktirdiğini söylemektedir. Ona göre padişaha müneccimler gelecekte büyük bir fitne çıkacağı haberini verince Sultan III. Murad, küffârın kahredilmesi maksadıyla o günlere hazırlık için hazinede mal ve para biriktirme alışkanlığı kazanmıştır.⁸ *Kitâbü'l-Menâmât*'ta padişahın bir mektubu (t1310) bu bilgiyi doğrulamaktadır. Hak ettiğini düşündüğü makamlara erişemediği için şahsî sebeplerle padişaha menfi tavır takınan Gelibolulu Âlî'nin fırsatçı ve müteşeyyih olmakla suçladığı Şeyh Şücâ'ya intisap ettiği bilinmektedir. Hatta kendisi Şeyh Şücâ'ya sunduğu övgülerle dolu bir kasidede halkın eleştirilerine karşı şeyhi savunmuştur. Ancak daha sonra aynı şeyhi sahtekâr ve ahlâksız olarak tenkit etmesi, Gelibolulu Âlî'nin fırsatçı kişiliğini gözler önüne sererken⁹ tarihçi kimliğine de gölge düşürmektedir.

e. Çalışmada Sultan III. Murad ve Şeyh Şücâ hakkında yerli kaynaklara da yeterince başvurulmamıştır. Meselâ, Sultan Murad'ın Şeyh Hüsâmeddin Uşşâkî ile mektuplaşmasından, Râziye Kadın'ın kimliğinden, Gelibolulu Âlî'nin Şeyh Şücâ'ya derviş olmasından, III. Murad'ın *Fütûhât-ı Sıyâm* adlı eseri hakkında Kamil Yaşar Uyar'ın bir doktora tezi hazırladığından bahsedilmemiştir.¹⁰

f. Yazar kendi alanını aştığı için, III. Murad'ın mektuplarının tasavvuf mütehasıslarınca incelenmesi gerektiğini belirtse de, III. Murad'ın mânevî kimliği üzerinde bir kanaate varmış ve padişahın kendisini keramet sahibi kutsanmış bir veli, "kutbü'l-aktâb" hatta mehdî gibi gördüğünü söyleyerek aşırı yoruma kaçmıştır (s. 25-28). Oysa tasavvuf kaynaklarını dikkate aldığımızda seyrüsülûkta bir derviş hem vehbî (Hak tarafından ihsan edilen) hem de kesbî (kulun çalışıp çabalamasıyla kazanılan) lütuflara mazhar olabilir. Kesbî olanı bırakıp vehbî tecellilerle aldanan dervişlerin sülûku tehlikeye girer ve dervişliği felâketi olur. Sultan III. Murad işte bu tehlikenin farkındadır ve kendisine gelen tecellî ve nidâların nefsinin oyunu olduğu konusunda ciddi şüpheleri vardır (Bunun misâlleri için bk. t427, t753, t593, t1539, t1065, t1121). Konu hakkında mürşidi Şücâ Dede'nin kendisini aydınlatmasını isteyen III. Murad, eğer kendini "kutbü'l-aktâb" veya keramet sahibi bir kimse olarak kabul etseydi, mektuplarında mutlaka bunu vurgular ve zâtını methederdi. Aksine devrin sultanı kendini oldukça naif ve âciz bir derviş addetmiştir. Mektuplarında III. Murad'ın kendini keramet sahibi kutsanmış veli, kutbü'l-aktâb hatta mehdî olarak kabul ettiğine dair bir ifadesi yokken, padişahın

8 Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âlî*, II, 231, 232.

9 Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), s. 75, 153.

10 Kamil Yaşar Uyar, "Sultan III. Murad'ın *Fütûhât-ı Ramazan*'ı ve Farsça Şiirleri" (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994).

bu ilâhî nidâ ve ilhamlara kayıtsız bir biçimde inandığını ve ona göre tavır takındığını söylemek en azından haksızlık olacaktır (t753, t593).

Hâsılı, *Kitâbü'l-Menâmât* sayesinde zühd ve ibadet üzere vahdet-i vücûd neşvesine sahip olan Sultan III. Murad'ın, saltanatı müddetince karmaşık siyasî ve idarî işlere itibar etmediği anlaşılmaktadır. O daha ziyade kendi iç dünyasıyla ve bir sûfî olarak tefekkürle meşguldür. Kaynaklarda belirtildiği üzere, etrafındakilerin kolayca tesirinde kalan, mütelevvin ve mütereddit, çoğunlukla şeyhi Şücâ Efendi'nin sözüyle hareket eden Sultan III. Murad tarikat âdâbının gerektirdiği gibi davranmış; iyi niyetli bir derviş olarak siyasî ve idarî hemen her hususu mürşidine danışmıştır. Kendi iç dünyası açısından bu tavır gütmesi mâkul görülebilirken ve hayat tarzı tarikat âdâbına uygunken, cihan padişahı olması hasebiyle bu özel ve mahrem ilişkinin devlet yönetiminde zaman zaman bazı garâbetlere sebebiyet verdiği de ileri sürülebilir.

Türkân Alvan

(Yrd. Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)

Jami

Hamid Algar

Oxford: Oxford University Press, 2013, 160 sayfa.

Hamid Algar'ın *Jami* kitabı Makers of Islamic Civilization (İslam Medeniyetinin Kurucuları) serisi için genel okuyucu kitlesi hedef alınarak yazılmış bir kitap. Farsça dışında bir modern dilde çıkan ilk Abdurrahman-ı Câmî (ö. 1492) monografisi olması nedeniyle Hamid Algar'ın çalışması önemli bir adım. Şu ana kadar yazılan Câmî monografileri Ali Asgar Hikmet'in *Câmî: Mutazammin-i Tahkikât der Târîh-i Ahvâl ve Âsâr-i Manzûm ve Mensûr-i Hâtemü'ş-şuarâ Nûreddin Abdurrahmân Câmî* kitabı (1941), bunun Türkçe ve Urduca tercümelemleri (1949, 1963, 1982) ve Necîb Mâyil-i Herevî'nin daha kapsayıcı ve analitik Câmî (1999) incelemesinden ibaret olup sadece Farsça, Türkçe ya da Urduca okuyabilen kitlelere ulaşmıştır. Algar'ın çalışması ise Câmî'nin hayatını ve katkısını bütüncül bir şekilde Anglofon dünyaya sunan ilk ve şu an için tek çalışmadır.

Kitap sekiz bölüm şeklinde tasarlanmıştır: 1. Giriş: coğrafi ve tarihî sahne. 2. Küçüklüğünden şöhrete. 3. Herat üçlü yönetimi (triumvirate): Câmî, Sultan Hüseyin Baykara, Nevâî. 4. Şairlerin mührü (sonuncusu): Câmî ve Fars şair

geleneği. 5. Nakşibendî-Ekberî: Câmî ve tasavvuf geleneği. 6. Cemiyet içinde halvet: Bir sosyal eleştirmen olarak Câmî. 7. Câmî ve sonrası: Dârül-İslâm'da Câmî mirası. 8. İleri okumalar ve kaynakça. Bu bakış açısı Câmî'nin şimdiye kadar bilinen tüm önemli yönlerini kapsadığı gibi, bir sosyal eleştirmen olarak Câmî bölümüyle (6. Bölüm) şu ana kadar literatürde tartışma konusu olmayan fakat Câmî'nin yaşadığı XV. asırda son derece önemli rol oynamış olan bir özelliğini de nihayet Câmî çalışmalarına dahil etmekte.

Eserin, yayımlandığı seri gereği Câmî'yi olabildiğince kapsayıcı bir şekilde incelemesi gerekiyordu ki bu alanda boşluk olan bir noktadır. Algar'ın kitabından sadece birkaç ay sonra çıkan Chad Lingwood'un *Politics, Poetry and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jāmī's Salāmān va Absāl*'ı (Leiden: Brill, 2013) Câmî'yi daha ziyade politik ve edebî yönlerden ele almaktadır. Algar ise Câmî'nin hem iyi bir biyografisini yazmış hem de tasavvufi, edebî, siyasî ve ilmî yönden (bu son yönün bölümler içinde zayıf kaldığını söyleyebiliriz) ele alarak olabildiğince kapsayıcı bir çalışma yapmaya çalışmış. Çalışma yaklaşık 150 sayfayla sınırlandırıldığı için, her zaman merakı tatmin edecek derecede detaya girebildiğini söylemek güç ama ana noktaları tartışırken gayet yeterli bir iş yapıyor. Eserin takdir edilecek önemli bir yönü, Algar'ın bu ana meseleleri başarılı bir şekilde tespit etmesi ve bunları açık bir dille anlatmasıdır. Bu bakımdan örnek alınacak bir çalışma olduğu söylenebilir.

Kitabın içeriğine gelince: Birinci bölüm olan "Giriş" kısmının Kristof Kolomb'un Amerika'ya ayak bastığı 1492 yılının aynı zamanda Câmî'nin öldüğü yıl olduğu bilgisiyle başlaması (s. 1) tarih yazıcılığı açısından olumlu bir adım sayılabilirse de, kitabın özellikle Amerikan yayıncılık endüstrisinde okuyucu kazanma hedefi olduğunu akla getiriyor. Neyse ki devamında benzeri okuyucu yakalama tekniklerinden uzak durulmuş. Bu bölüm Câmî'nin daha sonra anlatılacak hikâyesi için Horasan ve Timurlular üzerine tarihî, dinî ve kültürel bir zemin hazırlıyor.

İkinci bölüm olan "Biyografi" kısmında Câmî'nin küçüklüğünden önemli bir şahsiyet haline geldiği zamana kadar olan süreç başarılı bir şekilde hikâye edilmiş. Biyografi yazarken karşılaşılan tutarlı ve gerçekçi bir anlatı oluşturma hedefinin yakalandığını söyleyebiliriz. Bunu yaparken Câmî'nin hayatının literatürde daha önce bahsedilmeyen bazı ayrıntıları ustaca kullanılmış: Örneğin Kadızâde-i Rûmî ile önceden yazışması, sonra yanına gitmesi (s. 21), 1436'da Semerkant'a gitmesi (s. 21), Ali Kuşçu ile olan ilişkisi (s. 22), Uluğ Bey'in oğlu Abdülatîf'in maiyetine katılma teklifini onun 1449-1450'deki Semerkant hâkimliği sırasında kendisi de Semerkant'tayken alması (s. 23)... Biyografideki ayrıntıların bir kısmı farklı şekilde tarihlenebilir:

Meselâ 1444 yılında yapılan Kur'an tercümesini Herat'ta yaptığını bilmemiz, Câmî'nin Semerkant yıllarının daha önce sona ermiş olabileceğini gösterir. Ancak bunun gibi olayları kesin tarihlemek için kaynaklar her zaman yeterli bilgi vermez. Dolayısıyla bu noktada yazarın yorumuna saygı göstermek yerindedir.

Bu bölümde Algar'ın bahis konusu yaptığı konulardan biri de Câmî'nin tarikat yolunda takipçileri meselesidir ki Algar bazıları kesin (meselâ Abdülgafûr-i Lârî, en yakın dostu Nevâî ve oğlu Ziyâeddin Yusuf) bazıları biraz daha şüpheli olmak üzere bir dizi insanı Câmî'nin takipçileri olarak kaydetmekte (s. 32, 33). Tartışmalı bir konu olan bu hususun incelenmesi, Câmî'ye intisap etmiş olan ve onun yolunu devam ettiren bir zümre olduğu fikrine karşı çıkmak açısından gereklidir. Câmî'nin irşad faaliyetinde bulunmadığını daha kuvvetle vurgulamak, bu bakımdan daha yararlı olurdu. Hâce Ahrâr-Câmî ilişkisinde (s. 33-39) ikisinin birbirlerinin dengi gibi davranmaları iyi anlatılmış ki bu da bu ilişki Ahrâr'ın mürşit Câmî'nin mürit olduğu algısını düzeltmek için gereklidir.

Üçüncü bölüm olan "Herat" üçlü yönetimi (Herat triumvirate) (s. 43), Câmî'nin hayatını anlatmaya devam ediyor. Meselâ haccı ve *Silsiletü'z-zeheb*'in 1. defterinin yazılışı burada anlatılıyor. Algar'ın bu bölüm için seçtiği başlığı tartışabiliriz. Algar, Câmî, Sultan Hüseyin Baykara ve Nevâî'den oluşan üçlünün arasındaki yakın ilişkiyi –ki bu ilişkinin politik, edebî/kültürel ve ekonomik yönleri vardır– "triumvirate" terimiyle özetlemiş. Her ne kadar literatürde şu ana kadar böyle bir üçlü yönetim resmi çizilmişse de tarihî kaynaklarda bunu destekleyecek açık bir bilgi olduğunu düşünmüyoruz. Timurlu yönetici sınıfının siyasî faaliyetlerinin karmaşıklığı ortadayken,¹ Sultan Hüseyin Baykara devrinin esaslı bir siyasî analizini yapmadan bu devreyi böyle basit bir çerçeveye indirgemek pek yerinde değildir. Ancak bu, Algar'dan ziyade alanın bir problemi olarak da görülebilir.

Bu bölümde Algar'ın önemli bir katkı olarak Câmî-Nevâî ilişkisinin (s. 44-46) analizini ilerlettiğini görüyoruz. Câmî'nin Nevâî'ye duyduğu ruhî yakınlık –buna Nevâî'nin Câmî'ye duyduğu yakınlığı da eklemek gerek–, benzer duygusal (ve entelektüel) tepkiler vermek, ilişkilerinde merkezî bir rolü olan ortak edebî ilgiler, Nevâî'nin Câmî'nin (ve Câmî'nin Nevâî'nin) eserlerini etkilemesi ve bunlara yön vermesi dikkati çeken bulgulardır. Benzer bir önemli bulgu da Nakşibendiyye tarihinde, Horasan ve Mâverâünnehir Nakşibendiyyesi arasında bir rekabet olasılığının tespiti (s. 57-58).

1 Bk. B. F. Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

“Şairlerin Mührü Olarak Câmî” bölümünde Algar’ın ele aldığı esas meselelerden biri Câmî’nin ne kadar iyi bir şair olduğudur. Algar’a göre şairlerin mührü unvanını ölümünden sonra alan Câmî, Fars şiir geleneğinde kendinden önce gelenlerin seviyesine yaklaşır. Câmî’nin şairliği konusunda söylenen, onun kendi zamanına kadar gelmiş olan şiir geleneğini çok iyi bildiği ve özümseydiği, şiirinde bunu yansıttığı; ama şiirinin pek de orjinal / güzel olmadığıdır. Algar bu orijinallik arayışının şiirde modern bir kriter olduğunu ve Timurlu dünyası ve Câmî’nin bunun peşinde olmadığını belirtip şair olarak Câmî hakkında daha olumlu bir portre çizer (s. 63). Bununla beraber Nevâî ve Devletşah Semerkandî gibi Câmî ile aynı çevrede ve aynı zamanda yaşayan ve şiirden anlayan insanların onu neden üst düzey bir şair olarak gördüklerini açıklamaz (s. 85). Dolayısıyla literatürdeki bir şair olarak Câmî değerlendirmelerindeki problem devam etmektedir.

Algar, Câmî’nin şiirinin başarısını mâna ve biçim arasındaki dengeyi çok iyi yakalamasında ve etkisinin yüzyıllarca devam etmesinin nedenini şiirinin anlaşılabilirliğinde bulur (s. 65-66). Câmî’nin manzum eserlerine, üç *Divan*’a ve *Heft Evreng*’e dengeli bir şekilde yer ayırır; ayrıca bunların içerik analizlerini yaparken hem Fars şiir geleneği hem de Câmî’nin kişiliği ve hayatı ile bağlantılarını kurar. Algar’ın manzum eserler için gösterdiği bir bağlama oturtma çabasını mensur eserlerde de göstermesi çok faydalı olurdu (özellikle *Nefehâtü’l-üns*, *Şevâhidü’n-nübüvve* ve vahdet-i vücûd ile ilgili risâlelerde).

Heft Evreng’in en başarılı mesnevisi olarak *Leylâ ve Mecnûn*’u gösterir ki (s. 82) kimilerine göre bu makama *Yûsuf u Züleyhâ* lâyıktır. Ayrıca bazı eserleri tarihlendirmedeki titizliği kayda değer. Örneğin, literatürde çok tekrarlanmış bir hatayı tekrar etmeyip *Selâmân ü Ebsâl*’in 1486 ya da sonrasında yazılmış olduğunu söyler. Herat’ta merkezinde Câmî’nin olduğu bir edebî cemaatin varlığı ise çekici bir fikir olmakla beraber, biraz daha tartışılmaya muhtaçtır (s. 84).

Nakşibendilik, Ekberîlik ve sûfî geleneğinin yer aldığı “Beşinci Bölüm”de Algar, Câmî’nin hem Nakşibendilik ve esas prensipleri hem de İbnü’l-Arabî’ye dayanan vahdet-i vücûd geleneği hakkında söylediklerini, yazdıklarını ve girdiği polemikleri (meselâ s. 96, Firavun’un imanı meselesi) başarılı bir derleme olarak sunmuştur. Bunu mümkün olduğunca tarihsel bir çerçevede yapması Câmî’nin etrafındaki çevreyi ve dönemin Herat’ını anlamak açısından zengin bir portre sunar. Hakkında daha çok okumak isteyebileceğimiz bir nokta özellikle İbnü’l-Arabî ve vahdet-i vücûd etrafında dönen tartışmaların zihni, sosyal ve politik dünyada ne anlama geldikleridir. Bu, aslında çok yönlü, zor ve İslâm tarihi araştırmalarında görece yeni bir sorudur, ama yine de Algar gibi bir üstadın bu konu hakkındaki görüşlerini yeri gelmişken öğrenmek iyi olurdu.

Bu bölümde eksikliğini hissettiren noktalardan birisi de dönemin tasavvufî hareketler / (oluşmakta olan) tarikatlar açısından zenginliğidir. *Nefehâtü'l-üns*'ten hareketle Câmî'nin içinde bulunduğu bu zengin ortam kolaylıkla aksettirilebilirdi. Ayrıca yazar Nakşibendiliğin dönemin sosyal ve dinî şartlarına ve çağın tasavvuf hareketlerine bir eleştiri olmasını daha kuvvetle vurgulayabilirdi. Câmî'nin Ekberî düşünceyi artık dönüşü olmayacak bir biçimde Herat ve Nakşibendiyye çevrelerinde kabul ettirmesinin Nakşibendiyye'nin bu durumu ile ilgisi var mıdır sorusu da akla gelen; ancak Algar'ın ele almadığı bir sorudur.

“Sosyal Kritik ve Polemikçi Olarak Câmî” bölümü, yukarıda belirtildiği gibi, Algar'ın orijinal katkılarından biridir. Burada müellif, Câmî'nin toplumun çeşitli kesimlerine (sûfilere, fakihlere vs.) olan eleştirisini, başarılı bir şekilde yakalamıştır (s. 108-24, modern literatürde bunu daha önce Necîb Mâyil-i Herevî de denedi). Câmî'nin bu eleştirel tavrı neden geliştirdiği konusunda Herat'taki sosyal, politik ve ekonomik çevrelere/ilişkilere bakmak faydalı olurdu. Görüldüğü kadarı ile bu eleştirilerin önemli bir kısmı kim oldukları bilinen insanlara yöneliktir ki bunların ortak özellikleri dinî, tasavvufî birikimlerini yönetici sınıf ya da topluma haddinden fazla yakın durarak sosyal, idarî / ekonomik hedefler için kullanmalarıdır. Meselâ töreyi benimsemekle eleştirdiği din adamı bahsinde, hedefi Sultan Ebû Saîd'in muhtesibi, zamanının saygın bir mütekellimi olan Kemâleddin Şeyh Hüseyin'dir ki vergiler üzerinden bazı idarî / ekonomik değişiklikler peşindedir. Bu uzunluktaki bir kitapta bu eleştirilerin kapsamlı bir analizini beklemek belki doğru değil ama, eleştiri oklarının hedefi olmuş bir iki ismi zikretmek hem genel okuyucu kitlesi için daha zengin bir sosyal resim çizerdi hem de bu konuda yazarı takip edecek araştırmacıların işlerini kolaylaştırırdı.

Câmî'nin mirası hakkındaki yedinci bölüm, XVI. yüzyılla İslâm dünyasının kavuştuğu yeni düzenden bahisle başlıyor ki bu düzenlemenin sonunda “Fârisî dünya” (Persianate world) tabir edilen, Fârisî kültürün ağırlıkla hissedildiği dört imparatorluk ortaya çıkmıştır (Osmanlı, Safevî, Özbek, Moğol). Algar Farsî-İslâmî kültürün bir hulâsası olarak Câmî'nin mirasının bu coğrafyada yayılmış olmasının şaşırtıcı olmadığını söyler. Kişiler ve eserler üzerinden Safevî İrani'ndeki bazan müspet bazan menfi Câmî algısını, Özbek Hanlıkları ve detaylı bir şekilde Hindistan'daki (Moğol zamanı ve öncesinde) Câmî etkisi / algısını zengin bir portre halinde göz önüne serer. Özellikle Hindistan ve aynı derecede detayla baktığı Osmanlı için olan Câmî mirası / algısı incelemesi çok uzun olmamakla beraber bir öncü metin sayılabilir: Kitabın birçok yerinde gördüğümüz tarihsel olguları orijinal, sağlam ve zihin açıcı bir şekilde bir araya getirme tavrını Algar burada da gösterdiği için bu

bölümün (ve kitabın birçok kısmının) araştırmacılar için ilham verici olacağını düşünüyoruz.

Konu hakkındaki ileri okumalar ve kaynaklar üzerine olan son bölümden Câmî hakkındaki literatüre giriş yapmak için yararlanılabilir.

Müellifin Câmî için ileri sürdüğü bir “Kültür Geleneğinin Hulâsası” (s. 126) fikri kullanışlı bir çerçeve olmakla beraber özellikle mikro çalışmalarla (yer ve kişiler üzerinden) içi doldurulması gereken bir çerçevedir. Son incelemeler Câmî mirasının etkisinin pek de kesintiye uğramadan devam ettiğini gösterirken, Câmî’yi bir dönemin kapanışını temsil eden şahsiyet olarak ele almak ne kadar faydalı/açıklayıcıdır? Genel okuyucu esas alınarak yazılmış bir eserden bu problemi ele almasını beklemek, belki doğru değil ama tartışma /araştırmanın gideceği yönü belirlemek açısından bu saptamayı yapmak gereklidir. Yine hedeflenen okuyucu kitlesi dolayısıyla müellif yazdıkları için çoğu zaman referans vermemekte ve bu kitabın akademik amaçlar için kullanımını zorlaştırmaktadır.

Câmî’nin kişiliğine gelince: Yazar onun bir “insan düşmanı” (misanthrope, s. 108) olduğunu söyler. Halbuki kaynaklardan keskin zekâ ve espri gücünü tasavvuf, şiir, politika vs. gibi alanlarda belli bir duruş göster(e)meyen ya da boş bulunarak kendi haklarında bir hüküm verme / espri yapma fırsatı sunan kişileri eleştirmek, mizah konusu yapmakta sonuna kadar kullanan; ancak iç halkasında insan düşmanı olmak şöyle dursun, kendisiyle birlikte bulunmaktan çok hazzedilen bir sohbet adamı olduğu sonucuna da varılabilir.

Câmî’nin kadın düşmanlığı (misogyny) (s. 77, 80, 121) ve hayatının geneline hâkim olan güzel erkeklere (şahid, s. 70-71) olan “sapkın iptilâsı” da (perverse attractions, s. 24) Algar’ın sıklıkla tekrarladığı bir kişilik özelliğidir. Yazar daha önce birçok mutasavvıfın mecazi ve hakiki aşk arasındaki yolda gidip geldiğini; ama Câmî’nin durumunda bunun çok uzun sürdüğünü söyler. Câmî’nin yaşadığı dönemde hem kadınların nefis düşkünü, akıl / irfan yoksunu varlıklar olarak stereotipik bir şekilde tasvir edilmelerinin hem de tasavvuf dışı veya tasavvufi şiir dünyasında güzelin anlatımında erkek figürünün kullanılmasının Câmî’ye has olmadığını belirtebiliriz ki zaman zaman Algar da bunu yapar. Ancak Algar olguları tarihsel bağlamlarına başarıyla oturtan bir yazar olarak kadın düşmanlığı ve sapkın iptilâlar konusunda aynı tavrı burada pek göstermemiştir. Meselâ içinde bol miktarda kadın düşmanlığı izi olan *Selâmân ü Ebsâl* mesnevisinin ithaf edildiği kişi olan Sultan Yâkub Akkoyunlu’nun sarayı politik gruplaşmalar bakımından zengin bir yerdi ve Sultan Yâkub’un annesi bu gruplar içinde belirleyici bir rol oynuyordu. Bundan bahsetmek bu mesnevi ve içindeki kadın düşmanlığını izah etmekte

yararlı olabilirdi. “Sapkın iptilâlar”ın da benzer bir şekilde tarihsel bağlama oturtulması farklı bir resim ortaya çıkarabilir.

Son olarak metnin içinde küçük bir imlâ probleminden de söz edelim: Sultan Ebû Saîd’in Akkoyunlu Cihanşah’a karşı sefere çıkması, Cihanşah Karakoyunlu Konfederasyonu’ndan olduğu için, okuyanı şaşırıyor (s. 8). Her ne kadar bu sefer sonunda Sultan Ebû Saîd bir Akkoyunlu olan Uzun Hasan ile savaşmış ve kaybetmişse de seferin başında niyeti Karakoyunlular ve Akkoyunlular’ı kontrol altına almaktı. Dolayısıyla yazarın cümlesi bu haliyle lafzen problemlî, mâna olarak ise doğru bir hüküm olarak karşımıza çıkmakta ki yazara da “problem”in ancak böylesi yakışı.

Ertuğrul Ökten

(Yrd. Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)

Ahmed-i Câmî Nâme-kî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri

Abdolvahap Yıldız

İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013, 239 sayfa.

Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Orta Çağ Kürsüsü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Abdolvahap Yıldız tarafından kaleme alınan *Ahmed-i Câmî Nâme-kî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* kitabı, çalışmanın “Önsöz”ünde de belirtildiği üzere XII. asrın bu büyük sûfisi hakkında monografi türünden Türkçe’de yegâne akademik eserdir.

“Giriş” ve üç bölümden müteşekkil olan çalışmanın “Giriş”i, “Ahmed-i Câmî’nin Döneminde Sosyal ve Siyâsî Durum” başlığını taşımaktadır. Ahmed-i Câmî’nin yaşamış olduğu Horasan bölgesi hakkında coğrafi, tarihi ve siyâsî mâlûmat verilmekte ve bazı sûfilerle tasavvufî eserlerden bahsedilen “Giriş” kısmını takiben, “Birinci Bölüm”de, menkıbe ve kerametleriyle birlikte Ahmed-i Câmî’nin hayatı; “İkinci Bölüm”de eserleri, “Üçüncü Bölüm”de ise “Ahmed-i Câmî’nin Tasavvufî Düşüncesi” başlığı altında “Tasavvufî Şahsiyeti”, “Câmiyye Tarîkati” ve bazı tasavvufî kavramlar hakkındaki söz ve fikirleri ele alınmıştır.

Müellif “Önsöz”de, Türkiye’de Ahmed-i Câmî’nin hayatı ve eserleriyle alâkalı, Süleyman Uludağ’ın *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’ne (DİA) yazdığı madde (Câmî, Ahmed-i Nâme-kî) haricinde, akademik bir çalışma bulunmadığını söylemekte, böylece konu hakkında ilmî bir boşluğun

bulduğuna işaret ederek eserin yazılma sebebini zımmen beyan etmektedir (s. 10). Ayrıca İranlı araştırmacı Dr. Ali Fâzıl'ın Ahmed-i Câmî'nin hayatı ve eserlerini ele alan iki çalışmasından bahsetmekte, fakat kendisinin bu araştırmacıdan farklı olarak Ahmed-i Câmî'nin hayatı ve eserlerinin yanı sıra, "çoğunlukla" onun menkıbeleri, kerametleri ve tasavvuf düşüncesini ele alacağını belirtmektedir. Çalışmasının temel kaynakları olarak da müellif, Câmî'nin birkaç eserini, Ali Fâzıl'ın Câmî ile alakalı iki eserini ve *Makâmât-ı Jendepîl* isimli Câmî'nin menkıbelerini derleyen bir eseri zikretmektedir (s. 10-11). Gerçekten de eser boyunca, bu zikredilen kaynaklardan ve bilhassa Ali Fâzıl'ın iki araştırmasından hayli istifade edildiği görülmektedir.

"Giriş" bölümünde, 440-536 (1048-1141) yılları arasında Horasan'da yaşamış olan "Ahmed-i Câmî'nin Döneminde Sosyal ve Siyâsî Durum" başlığı altında Horasan hakkında coğrafi bazı bilgilerden sonra, son Sâsânî imparatorunun 31 (651) yılında öldürülmesiyle başlayan tarihî ve siyâsî hadiselerle yer verilmektedir. Yaklaşık dört asırlık bir zaman dilimini ihtiva eden bu özet, Sultan Sencer'in 1097 yılında Horasan hâkimi olarak başa geçmesiyle bütün karışıklıkların yerini huzur ve refaha bıraktığı ve Horasan'ın yeniden mâmur hale getirildiği bilgisiyle sona ermektedir (s. 13-18).

Câmî'nin ömrünün büyük bölümünün geçtiği Sencer dönemi (1097-1118 Horasan hâkimi, 1118-1157 Selçuklu sultanı) hakkında diğer dönemlere nazaran daha fazla bilgi olmasına rağmen, aktarılan bilgilerin, okurun zihninde o dönemin berrak bir resminin oluşmasını sağlamaya yetecek şekilde olmadığı görülmektedir. Ayrıca Sencer döneminin bir refah ve huzur dönemi olduğu yolunda mâlûmat verilmesine rağmen, zikredilen tarihî özetten sonra "görül­düğü gibi Câmî'nin yaşadığı 6. (12.) yüzyıl, siyâsî ve sosyal açıdan İran'ın en karışık ve sıkıntılı dönemidir" (s. 18) şeklinde bir hüküm çıkarılmaktadır.

Bu hükmü müteakiben, zikredilen dönemin İran tasavvufunun en parlak dönemi olduğu söylenerek Horasan ve civar bölgelerde yaşadığı bilinen bazı sûfilerin ve eserlerin isimleri zikredilmektedir. Burada yer alan, Fazlurrahman'ın *İslâm* isimli kitabının kaynak gösterildiği "Sûfilerin bir kısmının Kur'an ve Sünnet çizgisi dışına çıkarak bid'atlarla amel ettikleri, Şii ve Bâtınî kimi inançları tasavvufa soktukları bilinmektedir." ifadesi üslûp açısından dikkat çekmektedir. Bir tasavvuf akademisyeni olmayan Fazlurrahman'ın bu üslûbu kullanması anlaşılabilir bir durum ise de bu üslûbun, çalışmasından tasavvufa oldukça müspet baktığı anlaşılan yazar tarafından tenkit edilerek düzeltilmesi gerekirdi. Bu tashih, eserin değerini arttıran ve okurun zihninde eser ve müellifinin mevkiini sağlamlaştıran âmillerden olurdu. Zira bu sözlerde, temel olarak iki problem göze çarpmaktadır: Birincisi; Kur'an ve Sünnet dışına çıkan ve Şii ve Bâtınî kimi inançları tasavvufa sokan kimseler

için “sûfi”, ikincisi ise Şîî ve Bâtînî inançların “sokulmasıyla” aslî hüviyetinden uzaklaştırılmış bir irfan için “tasavvuf” kelimesinin kullanılmasıdır.

Açıkça bilinmektedir ki, aynı etimolojik kökten gelen “sûfi” ve “tasavvuf” kelimeleri, son dinin zuhurundan sonra bu din çerçevesinde mâna kazanmış ve bu din merkezli bir irfanın ismi ile o irfana mensup olan kimseyi ifade etmek için kullanılmış iki ıstihattır. Dolayısıyla ne Kur’an ve Sünnet dışına çıkan ve Şîî-Bâtînî kimi inançları tasavvufa “sokan” kimseler için “sûfi” ne de içine Şîî ve Bâtînî inançların sokulduğu bir irfan için “tasavvuf” kelimelerini kullanmak doğrudur. Zaruret halinde ise bunlar mutlak olarak değil, “sûfi olduğunu iddia eden kimseler” örneğindeki gibi mukayyed şekilde kullanılmalıdır.

“Giriş” bölümünün neticesi sayılabilecek paragrafa, “Görülüyor ki” diye başlanarak baştan itibaren mezkûr başlık altında nakledilen mâlûmata istinaden Ahmed-i Câmî’nin yaşadığı dönemde Horasan’da meşhur sûfilere yetiştiği ve tasavvufun ana kaynaklarının bu dönem ve coğrafyada kaleme alındığı söylenmektedir. Bu sözlerin ardından “tasavvufun 6. (12.) yüzyılda hızlı bir şekilde” yayıldığı ve bu yayılmayla birlikte sûfi geçinen kimi insanların, sûfilere arasına girerek halkın ve devlet ricâlinin sûfilere gösterdiği alâkadan istifade edip “tasavvufa bid’at ve hurâfeler kattıklarının” kaynaklarda belirtildiği gibi bir iddia dile getirilmekte; fakat böyle bir iddia ile alâkalı herhangi bir kaynak zikredilmemektedir (s. 21-22).

Kitabın “Birinci Bölüm”ü, “Ahmed-i Câmî’nin Hayatı” başlığını taşır. Câmî’nin hayatının, isabetli alt başlıklar kullanılarak düzenli bir şekilde ele alındığı ve Câmî’nin bazı çocukları ve torunları ile türbesi/külliyesi hakkında bilgilerin verildiği bu bölümün referanslarını daha ziyade Ali Fâzıl’ın çalışmaları ile *DİA*’daki madde oluşturmaktadır.

İlk bölümün son kısmı, Câmî’nin menkıbe ve kerametlerine ayrılmıştır. Burada evvelâ Ahmed-i Câmî’nin keramet anlayışı ele alınmakta ve ona göre beşi evliyanın, beşi de “bigâne”lerin olmak üzere, on çeşit keramet olduğu; eserlerinden istifade ile tatmin edici bir şekilde anlatılmaktadır (s. 62-68). Bu cümleden olarak Câmî’nin nazarında evliyanın kerameti; kerâmet-i fazl, kerâmet-i kesbî, kerâmet-i gurur, kerâmet-i mükâfatî ve kerâmet-i hakikî (s. 62-63); bigânelerin kerameti ise mecazi keramet, kerâmet-i mükâfatî, kerâmet-i şeytanî, kerâmet-i dalâletî ve kerâmet-i vehmî gibi kısımlara ayrılmaktadır (s. 65-66).

Bu faydalı ve bilgilendirici girişten sonra, dokuzu *Makâmât-ı Jendepîl* isimli eserden ve ikisi de Türkçe popüler bir internet sitesinden olmak üzere, Câmî’ye ait on bir keramet ve menkıbeye yer verilmekte, böylece eserin “Önsöz”ünde verilmiş olan vaad yerine getirilmiş olmaktadır.

Eserde dikkat çeken kaynak kullanımı usulünün farklılığının yanı sıra nakledilen bazı tarihî hadiseler arasında var olan ve muhtemelen müellifin dikkatinden kaçan bazı tutarsızlıklar da göze çarpmaktadır. Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın, hırkasını Ahmed-i Câmî'ye vasiyet etmesi ve Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın oğlunun bu hırkayı Câmî'ye vermesi hadisesi bu duruma misal olarak verilebilir. Hadise şöyledir: Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr, kendisine Hz. Ebû Bekir'den intikal eden hırkayı oğluna emanet ederek vefatından birkaç sene sonra, zikrettiği vasıfları haiz olup kendisini ziyarete gelecek olan gence bunu teslim etmesini vasiyet eder. Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın vefatından birkaç sene sonra oğlu rüyada babasının telâşla bir yere doğru gitmekte olduğunu görür. Nereye gittiğini sorunca, “Kutbü'l-evliyâ geliyor, onu karşılayalım” cevabını alır. Ertesi gün Ahmed-i Câmî hankaha gelir. Babasının tarifi üzerine onu tanıyarak emaneti ona teslim eder (s. 34).

Bu hadisede geçen şahısların doğum ve vefat tarihleri birlikte düşünüldüğünde, rivayette bir problem olduğu anlaşılmaktadır. Zira eserde 440 (1048) yılında doğduğu söylenen Câmî, Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın vefat ettiği 440 (1048) senesinde henüz bir yaşında dahi değildir. Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın vefatından birkaç sene sonra onun, kendisi için bırakılan emaneti almak üzere Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın oğlunun yanına gidecek yaşta olamayacaktır. Ahmed-i Câmî'nin 462 (1070) senesinde yirmi iki yaşında tövbekâr olduğu ve bunu müteakiben de yıllarca uzlet hayatında kaldığı (s. 30-31) düşünülürse, bu hadisenin zikredildiği şekilde olamayacağı daha da tebarüz etmektedir.

Bunun gibi dikkatten kaçan hususlara bir örnek de s. 59'daki 107 numaralı dipnotta Çiştîyye tarikatı ile ilgili iktibastır. Bu dipnotta, Halvetiyye'nin Rûşeniyye kolunun Edhemiyye şubesinden ayrılmış olduğu söylenen Çiştîyye tarikatının kurucusu olarak milâdî 1142 yılında vefat eden Ebû Ahmed Abdâlî Çiştî gösterilmektedir. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, Çiştîyye'nin kurucusu bu zat değildir. Ayrıca Çiştîyye'nin Halvetiyye ile zikredilen şekilde bir alâkasının olması tarihen de mümkün değildir. Zira Halvetiyye'nin kurucusu Ömer el-Halvetî'nin vefat yılı 800 (1397) olduğundan, 1142'de vefat eden bir şahsın, tarihen 1397'de vefat etmiş bir kimsenin kurduğu tarikatın bir kolunun şubesinden ayrılmış bir diğer kolun kurucusunun olamayacağı açıktır.

Bu kısımda göze çarpan bir diğer durum ise “Horasan Ekolü ve Ahmed-i Câmî” başlığı altında ele alınan mesele ve bunun ele alınış tarzı ile kullanılan kaynaklardır. Bu başlık altındaki üç sayfa boyunca Câmî'den sadece birkaç cümle ile bahsedilmekte ve Ahmed-i Câmî'nin, “Ömrünün tamamını Kalenderilik'in merkezi olan Horasan bölgesinde geçirdiği için bu akımdan etkilenmiş” olduğu söylenmektedir. Bu iddiaya, Câmî'nin *Divân*'ında bulunan birkaç şiirin işaret ettiği söylenmekte; fakat bu şiirler zikredilmemektedir

(s. 57). Bu şiirlerden biri ancak s. 127-128’de nakledilmektedir. Bu durum ise Kalenderîlik’ten etkilenmiş olduğu iddiasının nispeten müphem kalmasına sebep olmaktadır. Halbuki böyle bir tesir varsa, bunun delilleriyle birlikte daha açık bir şekilde ortaya konması, meselenin anlaşılması ve okurun zihninde konuya dair soru işareti kalmaması açısından daha uygun gözükmektedir.

“Kitap ve Sünnet’e dayanan, şeriat ve hakikati birleştiren Sünnî tasavvuf fikrini benimsemiş” olan, hatta “Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’ta bir eksiklik olursa kişi dalâlete düşer” diyerek eserlerinde Ehl-i sünnet’i özel olarak vurgulayan Ahmed-i Câmî’nin (s. 120), “tasavvuf zihniyetinden yaşayış tarzına, kılık kıyafetinden ilmî kaidelere bakış açısına kadar her şeyi ile içinde yaşadığı siyâsi ve içtimâî düzeni dışlayan, eski İnan kültürünün kalıntılarını oldukça canlı bir şekilde barındıran” Kalenderîlik’ten etkilenmiş olduğu, onları övdüğü, hatta kalender olmak istediği (s. 57) iddiası, teferruatlı bir şekilde incelenmeye muhtaçtır. Ayrıca, Câmî’den yirmi üç yıl sonra doğmuş ve daha çok Şam ve Mısır civarlarında yaşamış olan bir kimse tarafından kurulduğu söylenen Kalenderîlik’in (s. 111), hayatının tamamını Horasan’da geçirmiş olan Câmî’yi nasıl olup da tesir altında bıraktığının ve “kalender-meşrep” olmakla “Kalenderî” olmak arasında bir fark olup olmadığının da burada daha tatmin edici bir tarzda izah edilmesi, anlatılanların daha kusursuz bir şekilde anlaşılmasını sağlamak açısından bir gerekliliktir. Bu husustaki sınırlı izahların bir kısmı ancak s. 129’da gelmektedir. Ancak bu izahtan evvel de Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ın hırkasını Câmî’ye vasiyet etmesinin Câmî’nin kalender-meşrep olduğunu ortaya koyduğu, muasır bir eserden nakledilmekte; fakat bu delâletin nasıl olduğuna açık bir şekilde temas edilmemektedir (s. 126). Ayrıca, Kalenderîlik’e mensup bulunanlara “kalender” veya “Kalenderî” dendiği rivayet edilse de (s. 126) birkaç sayfa sonra bu ikisinin bazan aynı bazan farklı mânalara geldiği ve ilkinin bu zümreye mensubiyeti bulunmayan kalender-meşrep kimseler için kullanıldığı öne sürülmektedir (s. 129). Buradaki terminolojik ihtilâflar, meselenin berrak bir şekilde anlaşılmasına engel olmaktadır. Bu gibi ihtilâfların giderilerek meselenin daha açık bir şekilde izah edilmesinin, sahasında ilk olan bu eserin maksadını tam olarak hâsıl etmesine yardımcı olacağı muhakkaktır.

Eserin “İkinci Bölüm”ü, Ahmed-i Câmî’nin eserlerinin tanıtımına ayrılmıştır. Bu kısımda evvelâ Câmî’nin eserleri, eserlerin konusu ve üslûbu hakkında genel bilgiler verilmekte ve Câmî’nin; *Ünsüt-tâibîn*, *Miftâhu’n-necât*, *Risâle-i Semerkandiyye*, *Sirâcü’s-sâirîn*, *Ravzatü’l-müznibîn*, *Bihâru’l-hakika*, *Künûzü’l-hikme*, *Dîvân*, *Kalendernâme* isimli eserlerinin bulunduğu, fakat kaynaklarda adı geçen *Fütûhu’l-kulûb*, *İ’tikâdnâme*, *Muhabbetnâme*, *Zühdiyyât*, *Sûz u Güdâz* ve *es-Sırrü’l-meknûn ve’l-ikdü’l-manzûm fi’t-tılsımât* adlı eserlerinin ise günümüze ulaşmadığı zikredilmektedir (s. 83-86). Ardından, yukarıdaki

sıralamaya göre ilk sekiz eser, bab başlıkları da verilerek tanıtılmaktadır. Bu eserlerden bazılarının tanıtımında eserlerin kendileri kullanılırken, bazılarında Ali Fâzıl'ın araştırmalarından fazlaca istifade edildiği göze çarpmaktadır.

Bu bölümde dikkat çeken bir başka husus da şudur: *Miftâhu'n-necât* isimli eser tanıtılırken eserin 522 (1128) yılında kaleme alındığı ve müellifin daha önceki kitaplarının isimlerini bu eserin “Önsöz”ünde zikrettiği nakledilmektedir. Adı zikredilen eserler arasında *Künûzü'l-hikme* de vardır (s. 93). Ancak bu eserin –Ali Fâzıl'dan nakledilerek yapılan– tanıtımında onun 533'te (1138), yani *Miftâhu'n-necât*'tan yaklaşık on sene sonra kaleme alındığı söylenmektedir. Eserde bu iki bilgi arasında herhangi bir telif gayreti görülmemekte ve bu tarihî çelişki, mezkûr eserin kaleme alındığı tarih hususunda zihinlerde soru işaretiine sebep olmaktadır.

“Üçüncü Bölüm”de Ahmed-i Câmî'nin tasavvufî düşüncesi ele alınmakta ve onun Sünnî, vahdet-i vücûd düşüncesine yakınlık duyan, kalender-meşrep ve melâmî-meşrep bir sûfi olduğu anlatılmaktadır. Ahmed-i Câmî'ye isnat edilen Câmîyye tarikatı da bu kısımda sadece bir muasır çalışma ile bir ansiklopedi maddesine istinaden ele alınmakta, bu tarikatın sapkın bir tarikat olduğu ve Câmî ile herhangi bir alâkasının bulunmadığı söylenmektedir (s. 129-130). Sonrasında ise “Câmî'nin Tasavvufî Kavramlara Bakışı” anlatılmaktadır. Burada ele alınan ıstılahlar öncelikle “Ahlâkî Kavramlar” ve “Mârifet ve Bilgi Kavramları” şeklinde iki başlığa ayrılmakta ve tasavvufî eserlerden hareketle bu ıstılahların tanımları verilmekte, sonra da Câmî'nin ıstılahlar hakkında fikirleri nakledilmektedir. Tasavvufî ıstılahların tariflerini bu şekilde bir arada görme imkânı sağlaması, bu bölümü başarılı kılan sebeplerden biridir. Diğerlerine nispetle bu bölüm, -müellifin de “Önsöz”de yazdığı gibi- kitabın orijinal kısmı olup Câmî'nin burada yer alan mefhumlar hakkındaki sözleri tatmin edici bir şekilde nakledilmiştir. Bu ıstılahlar arasında tövbe, zühd, sabır, rıza, semâ, şükür, ihlâs, tâlib, mürşid, kalp, vecd, aşk, şeriat ve hakikat gibileri zikredilebilir.

Netice olarak şu söylenebilir ki, her ne kadar birtakım problemler barındırmaktaysa da Abdulvahap Yıldız'ın kitabı, sahasında ilk olması açısından önemlidir. Çağdaş eserlerden çokça istifade edilmesi okuyucuya, Câmî literatürü ve muhtevası hakkında geniş bilgi sunmaktadır. Biyografi türü akademik eserler arasında “maksadını hâsil etmiş” örneklerden sayılabilecek bir akademik disipline tam olarak sahip olmasa da eser, dikkatten kaçmış noktaların ve hataların giderilmesi ile çok daha yeterli bir hale gelecek ve kendisinden sonra yapılacak çalışmalar için daha faydalı olacaktır.

Abdurrahman Acer

(Araştırma Görevlisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

İmam Eş'ari ve Eş'arilik

Mehmet Keskin

İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013, 320 sayfa.

İslâm düşüncesinde önemli etkilere sahip, “sünnet” ve “cemaat” üst başlıkları altında toplanan Sünnî camianın en önemli isimlerinden biri de şüphesiz Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 324/936). Önce Mu'tezilî olan, onu müdafaa eden, bu görüşlerine dair eserler yazan ve daha sonra bu görüşleri terk ederek Ehl-i sünnet'in ataları dediğimiz İbn Küllâb'ın yolunu benimseyen İmam Eş'arî-yaşadığı dönem göz önüne alındığında- İslâm düşünce tarihinde çığır açmış bir isimdir. Büyük bir coğrafyada etkili olan Eş'arilik mezhebinin kurucusu kabul edilen İmam Eş'arî, selef metodu ile kelâm metodunu birleştirerek, diğer bir ifadeyle, selef akidesini aklî metotlarla savunup kendisinden sonra gelen âlimlere bir yol açmıştır.

İmam Eş'arî'nin görüşleri ve kullandığı metot etrafında teşekkül eden Eş'arilik, İslâm coğrafyası üzerinde önemli bir nüfuza sahiptir. Böyle geniş bir coğrafyaya yayılmış ve benimsenmiş olan bu mezhep hakkında ciddi ve akademik tarzda eserlerin olması kaçınılmazdır. Maalesef bu konuda ülkemizde ciddi bir eksiklik olduğu görülmektedir. Mehmet Keskin tarafından “Eş'ariliğin Teşekkül Süreci (el-Eş'ari Dönemi)” başlığı altında doktora tezi olarak çalışılan ve daha sonra *İmam Eş'ari ve Eş'arilik* adıyla kitaplaştırılan çalışma, alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Müellif, kitabında İmam Eş'arî'yi merkeze alarak bir Eş'arilik incelemesi yapmaktadır. İsminden de anlaşılacağı üzere, eserin kapsamı Eş'arî'nin hayatı, ilmî kişiliği, yaşadığı çevre, fikrî evreleri, görüşleri ve Eş'arilik mezhebi içindeki konumu ile sınırlı tutulmuştur.

Eş'arî'nin düşünce yapısını incelemeyi hedefleyen çalışmada, özellikle onun bazı eserleri arasında çelişkilerin olması, bazı eserlerin Eş'arî'ye ait olup olmadığı gibi meseleler çözüme kavuşturulmaya çalışılması kitabın temelini oluşturmaktadır. Diğer taraftan Eş'arî ile Eş'arilik arasında bir farkın olup olmadığı meselesi de çalışmada incelenmiştir.

Eser “Önsöz”, “Giriş”, üç bölüm ve “Sonuç” kısmından oluşmaktadır. Eserin “Önsöz”ünde araştırma konusu alanında bir boşluğun olduğu belirtilecek alana dair birden çok çalışmanın, incelemenin yapılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.

“Giriş” bölümü üç alt başlıktan oluşmaktadır. Konunun önemi ve çalışmanın Eş’arî merkezli olmasına değinilerek Eş’arî sonrası Eş’arîlik konusuna girilmeyeceği belirtilmektedir. Bu bölümde, konuların inceleniş şekline dair önemli ipuçları verilerek âdeta okuyucuya yol haritası çizilmektedir. Müellif bu noktada şahıslar üzerinde derinleşme ilkesine bağlı kalarak Eş’arî’nin görüşlerinin, mezhebin ilkelerinin oluşumundaki katkısını analiz edeceğini belirtmektedir. Bunların yanında, müellif incelemesini akademik üslûpla yürüteceğini ve objektif olarak bir fotoğraf çekmeyi hedeflediğini dile getirmektedir.

Araştırmada kaynak olarak kullanılan eserler giriş bölümünde müstakil bir başlık altında tanıtılmıştır. İlk olarak Eş’arî’nin kendisine ait kaynaklar kullanılmış ve temel noktalarına değinilerek tetkik usulü ile eserler kısa ve öz bir şekilde incelenmiştir. Dikkat çekici bir diğer mevzu ise, *el-Lüma’* isimli eserinin mihenk taşı konumunda olmasıdır. Eş’arî’ye ait olduğu belirtilen diğer eserler ve görüşler *el-Lüma’* ile kıyaslanarak *el-Lüma’*’nın Eş’arî düşüncesini anlamada kilit eser olduğu belirtilmektedir. Giriş bölümünde Eş’arî mezhebine ait olan ve olmayan kaynaklar ile çağdaş araştırmacılar tarafından kaleme alınan araştırmalara sırasıyla ele alınmaktadır (s. 11-48).

“Eş’arî’nin Fikri Arka Planı” başlığını taşıyan “Birinci Bölüm”de, ilk olarak Eş’arî’nin yaşadığı dönem incelenmektedir. Bölümde genelden özele doğru gidilerek iki temel konu başlığı altında Eş’arî’nin yaşadığı dönemdeki mevcut siyasî durum, yaşadığı çevre ve bu çevrede etkin olan ilim ortamı ve fikrî hayat incelenmektedir. Eş’arî’nin yaşadığı döneme göz attığımızda Abbâsiler’in ikinci dönemini görmekteyiz. Bu dönem Abbâsiler’in zayıflama ve çözülme devri olarak nitelenmektedir. Yazar siyasî çalkantıların olduğu, askerî yapılanmada değişikliklerin yapıldığı, halifeye olan itimadın gitgide azaldığı ve mihen sürecinin bittiği bir dönemin okunup tetkik edilmesinin, Eş’arî’nin fikrî evrelerini anlamada büyük bir öneme sahip olduğuna dikkat çekmektedir.

Müellifin bu bölümde temas ettiği ikinci temel konu, mezkûr tarihsel dönemde bulunan mevcut dinî durumun incelenmesidir. Eş’arî düşüncesini etkileyen, onun gelişmesinde, oluşmasında önemli bir paya sahip olanlar arasında Mu‘tezile, ashâbü’l-hadis ve Eş’arîler’in selefleri dediğimiz İbn Küllâb (240/854) ve onun görüşlerini benimseyenleri görmekteyiz. Özellikler burada Eş’arî’nin Mu‘tezile’den, ashâbü’l-hadisten ne ölçüde etkilendiği, bu çevrede hangi zevat ile görüştüğü incelenmeye çalışılmaktadır. Son olarak Mu‘tezile’ye karşı kelâmî metodu kullanmayı gündeme getiren, selef akidesini kelâmî metot ile izah edilmesinin gerekliliğini savunan “Küllâbiler” diye nitelenen, İbn Küllâb, Muhâsibî (ö. 243/857) ve Ebü’l-Abbas el-Kalânîsî’nin (ö. 255/868) hayatına ve görüşlerine yer verilmektedir. Özellikle İbn Küllâb’ın

ve diğer iki âlimin görüşleri ile Eş'arî'nin görüşleri mukayese edilip görüşlerin paralellik arz ettiği belirtilerek birinci bölüme son verilmektedir (s. 49-96).

“İkinci Bölüm”de “Eş'arî'nin Hayatı, Eserleri ve Fikri Merhaleleri” başlığı altında konuya daha özelden bakılmaktadır. “İkinci Bölüm” üç temel başlık halinde incelenmektedir. İlk başlığın konusu Eş'arî'nin hayatıdır. Eş'arî'nin soyu ile ilgili bilgi verildikten sonra doğumuna ve vefatına geçilmektedir. Eş'arî'nin Basra da doğduğu ve Bağdat'ta vefat ettiği konusunda kaynakların hemfikir olduğu belirtilmiş; Eş'arî'nin hangi tarihte doğduğu konusunda bir ihtilâfın olduğu söylenmiştir. Kaynaklarda doğumu hakkında 260 (874) ve 270 (884) şeklinde iki farklı yıl vardır. Müellif, Bağdâdî'nin belirttiği yıl olan 260 (874) yılının, Bağdâdî'nin Eş'arî'nin yaşadığı zaman dilimine daha yakın olmasından dolayı araştırmacılar tarafından kabul edildiğini belirterek kendisinin de bu görüşe katıldığını ifade etmektedir. Diğer mesele ise vefat tarihindeki ihtilâftır. Eş'arî'nin vefat yılı olarak 324 (936), 329 (941), 330 (942), 333 (945) ve 334 (946) gibi yıllar verilmektedir. Ancak müellif İbn Hazm'dan rivayet edilen 324 (936) yılını daha tutarlı bulmaktadır. Bu başlık altında incelenen bir diğer konu da Eş'arî'nin kişiliğidir. Mizacı, zekâsı, dili kullanma özellikleri ile ilgili kısa bilgilere yer verilmektedir.

Eş'arî'nin hayatının incelendiği bu bölümün belki de en önemli meselesini teşkil eden kısım, Eş'arî'nin hocalarının işlendiği yerdir. Burada Eş'arî'nin hocalarının zikredilmesinin yanı sıra kelâmî düşüncesi bakımından istifade ettiği hocalarına özellikle temas edilmektedir. Bu bağlamda Eş'arî'nin hocaları arasında Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/917), Ebû İshak el-Mervezî'yi (ö. 340/951) görmekteyiz. Eş'arî'nin hem Mu'tezile'den hem de ashâbü'l-hadîsten olan âlimlerden ders alması ona ayrı bir bakış açısı kazandırmış ve farklı bir zenginlik katmıştır. Daha sonra Eş'arî'nin yetiştirdiği öğrenciler anlatılmaktadır. Eş'arî'nin yaşadığı döneme baktığımızda yazılı kültürün çok yaygın olmadığını müşahede etmekteyiz. İlmin aktarımı konusunda şifahî kültürün etkisi baskındır. Bu noktada görüşlerin yayılması, fikirlerin işlenmesi bakımından öğrenci yetiştirilmesi ayrı bir öneme sahiptir. Müellif, Eş'arî'nin öğrencilerini kısmî olarak bu açıdan değerlendirmektedir. Öğrencileri ile yayılan ve gelişen Eş'arî'nin düşüncelerinin mezhebin olgunlaşmasında, İslâm coğrafyasına yayılmasında etkili olduğu vurgulanmakta ve öğrencileri hakkında kısa bilgiler sunulmaktadır.

Bölümün bir diğer konusu da “Eş'arî'nin Eserleri”dir. Müellif eserlerin büyük çoğunluğunun, Eş'arî'nin Mu'tezile'den döndükten sonra kaleme alındığını belirterek konuya giriş yapmakta ve kaynaklar arasında Eş'arî'ye ait ne kadar eser olduğu konusunda bir ihtilâfın olduğunu belirtmektedir. Konu hakkında diğer bazı araştırmacılar gibi kendisinin de İbn Fûrek'i esas aldığını

ve Eş'arî ile ilgili konularda İbn Fûrek'in çok önemli bir kaynak olduğunun altını çizmekte, ardından "Giriş" bölümünde sunulan listeden daha geniş bir liste vermektedir. "Giriş" bölümünde sadece araştırmaya kaynaklık teşkil edecek eserleri tanıtan müellif, burada kırk bir kitap ismi vermekte, bazılarını sadece bir iki cümle ile açıklamakla yetinmektedir.

"İkinci Bölüm"ün son konusu "Eş'arî'nin Fikri Merhaleleri"dir. Bu başlık altında Eş'arî'nin geçirdiği fikrî merhaleler klasik kaynaklardan hareketle ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Eş'arî'nin fikrî merhalelerinin Mu'tezile merkezli olarak "Eş'arî'nin Mutezililik Dönemi" ve "Eş'arî'nin Mutezile Sonrası Dönemi" şeklinde incelenmesi dikkat çekicidir. Eş'arî'nin ilk fikrî merhalesinin Mu'tezilî dönemi olduğu konusunda kaynaklar hemfikirdir. Lakin yazar tarafından Eş'arî'nin Mu'tezilî olduğu dönem hakkında kaynaklarda pek bilgi bulunmadığı, Eş'arî mensuplarının sadece Eş'arî'nin Mu'tezile'den dönüşü ile ilgili detaylı bilgi verdikleri belirtilmektedir. Eş'arî'nin Mu'tezililik dönemi ile ilgili temel nokta, onun hocası ve aynı zamanda üvey babası olan Ebû Ali el-Cübbâî'dir. Eş'arî'nin hocası Cübbâî yerine münazaralara gönderildiği söylenmektedir. Bu da onun Mu'tezilî fikirleri benimsediği, hatta savunduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

Bölüm ile bağlantılı olarak incelenen Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışı ve görüşlerini terk etme sebeplerinde farklı yorumlar olduğu dile getirilmektedir. Buna göre bazı kaynaklarda Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış sebebi rüyalara, bazılarında hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile arasındaki tartışmalara, bazılarında da makama ve şöhret sevdasına bağlandığı ileri sürülür. Müellif, Eş'arî'nin Mu'tezilî fikirlerden dönmesinin bir tek nedene bağlanmasının yanlışlığını vurgulayarak her şeyden önce bu fikrî dönüşün –mevcut siyasî karışıklık ve zihnindeki sorunlar da göz önüne alındığında- kendi kişisel ve psikolojik sebepleri ile alâkalı bir durum olduğunu savunmaktadır. Bundan dolayı müellif tarafından, Eş'arî'nin dönüşünün uzun bir düşünce dönemi ve büyük fikir sancıları çekmesinin ardından gerçekleştiği, zihnindeki fikrî sancıların da onu bulunduğu konumdan çıkararak kendi bulduğu çözümleri sistemleştirmeye ittiğini dile getirilmektedir.

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki döneminin tek bir merhale mi, yoksa iki farklı merhaleden mi oluştuğu konusunda kaynakların ihtilâf ettiği belirtilerek ihtilâfın temel sebebinin de *el-İbâne* eserine bağlı olarak ortaya çıktığı savunulmaktadır. Bu farklı yorumların ortaya çıkmasında *el-İbâne* ve *el-Lüma'*ın önemli rol oynadığı beyan edilmektedir. Müellif her iki eser arasında yöntem ve üslûp bakımından farklılıkların bulunduğunu söylemekte ve *el-Lüma'*ın Eş'arî'ye nispeti konusunda hiçbir yönden şüphe olmadığını açıklamaktadır. Bundan dolayı *el-İbâne* eserinin iyi bir tetkik edilmesi gerektiğini

savunan müellif, ilk olarak *el-İbâne*'yi tarihî vakıalar ile paralel olarak okumakta ve ardından *el-Lüma'* ile kıyaslamaktadır. Çeşitli delil ve kaynakların görüşünü sıraladıktan sonra *el-İbâne* eserinin Eş'arî'ye aidiyyetinin zor olduğu kanaatine varmakta ve *el-İbâne* üzerinden Eş'arî'nin fikirlerinin tespit edilmesinin doğru olmayacağını, bu eserin Eş'arî'nin diğer eserleri ile birlikte müzakere edilmesi gerektiğini belirtmektedir. (s. 97-173)

Kitabın üçüncü bölümünde "Eş'arî'nin Fikirlerinin Eş'ariliğin Temel Prensiplerine Dönüşmesi" başlığı altında Eş'arî'ye ait görüşler ile daha sonra gelen Eş'arî âlimlerin görüşleri karşılaştırılmakta ve Eş'arî'nin mezhep üzerindeki etkisi tahlil edilmeye çalışılmaktadır. Çalışmanın en uzun bölümünde "Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları, halku'l-Kur'an meselesi, rüyetullah, insan özgürlüğü ve kesp teorisi, insanın fiilleri, husun-kubuh, nübüvvet, iman, imâmet" gibi konularda Eş'arî'nin görüşleri tahlil edilmekte, ardından Eş'ariliğin sistemleşip yayılmasında önemli bir role sahip olan Bâkılânî'nin görüşleri ile kıyaslamalara gidilmektedir. Çalışmada özellikle Eş'arî ile sonraki dönem adı altında kıyaslamalar yapılırken, Bâkılânî isim olarak zikredilmektedir. Ara ara Gazzâlî, Cüveynî ve Şehristânî gibi âlimlere atıflar yapılsa da, genel olarak Eş'arî ve Eş'arî sonrası âlimler şeklinde bir ayırıma gidildiğini görmekteyiz.

Eş'arî ile sonraki dönem Eş'arîleri arasında bir paralellik olduğunu savunan müellif, bu tezini hem savunulan görüşler hem de kullanılan metodun ortaya koyduğunu belirtmektedir. Eş'arî'den sonraki dönemde mütekaddimîn dönem Eş'arîleri ile müteahhir dönem Eş'arîleri arasında görüş farklılıklarının olduğu belirtilerek bu konunun da göz önünde bulundurulması gerektiğinin altı çizilmektedir.

Her biri müstakil bir konu olarak çalışılabilecek olan bu hususlara dair Eş'arî'nin görüşleri aynı zamanda Mu'tezile ve İbn Küllâb'a atıflar yapılarak fikirlerin mezhep içindeki oluşum, kavranış, gelişim sürecine de dikkat çekilmektedir. Bu noktada Eş'arî'nin yer yer Mu'tezile'ye ait metodu kullandığı ve daha sonraki Eş'arî kelâmcıların bunu benimsediği belirtilmekte ve bundan dolayı çeşitli âlimler tarafından şiddetli eleştirilere mâruz kaldığı da söylenmektedir (s. 175-305).

"Sonuç" bölümü ile çalışmasına son veren müellif, topladığı verilere dayanarak bir değerlendirme yapmaktadır. Müellif, Eş'arîlik mezhebinin teşekkül devresinin anlaşılmasının, Eş'arî üzerinde derinleşmekle olacağını savunmaktadır. Eş'arî ile temelde problem olarak görülen meseleleri daha önce genişçe inceleyen müellif, burada kendisinin vardığı kanıyı dile getirmektedir. Başta Eş'arî'nin uzun yıllar Mu'tezile düşüncesi içinde bulunmasının, onu samimiyetle savunmasının ardından Mu'tezile'den ayrılmasının arkasında, dönemin

dinî, siyasî ortamının onun ayrılışına zemin hazırladığı ve bununla beraber kendi fikrî problemlerinin de etkin rol oynadığı savunulur. Diğer taraftan Eş'arî'ye ait olduğu iddia edilen *el-İbâne* isimli esere dayanarak hüküm verenlerin genelde yanlış yorumlar yaptığı eleştirilir ve bu eserin Eş'arî'ye aidiyeti problemleri görülür. Başka bir eleştiri de onun Ahmed b. Hanbel'e tâbi olduğu ve onun böyle bir döneminin bulunduğunu savunanlara karşı getirilmektedir. Müellif burada ikisi arasında görüş ayrılıklarının olduğunu ve aynı zamanda aralarında metod farkının da bulunduğunu dile getirerek bunu kabul etmemektedir. Son olarak Eş'arî ve Eş'arîliğin arasının ayrılması gerektiğini savunanların görüşlerinin doğru olmadığını, daha sonraki Eş'arî âlimler tarafından serdedilen görüşlerle, Eş'arî'nin görüşlerinin paralellik arz ettiğini dile getirerek çalışmasına son vermektedir (s. 307-310).

Müellif Eş'arî hakkındaki öncül ve kabullerle ortaya çıkan netice arasındaki çıkarım sürecini sorgulamaktadır. Böylece ortada olan düşünce ve fikirlerin doğruluğunu tartışmaya çalışmıştır. Diğer taraftan Eş'arî ile Mu'tezile'yi, İbn Küllâb ekolünü ve kendisinden sonra gelen Eş'arî âlimlerin görüşlerini mukayese ederek Eş'arî ile ilgili önemli noktaları tespit etmeye çalışmıştır.

Mehmet Keskin'in bu çalışması, Eş'arî'nin hayatı ve Eş'arîlik üzerindeki etkisine dair Türkçe olarak yapılmış en kapsamlı çalışmadır. Çalışmada Eş'arî ile ilgili kaynaklarda yer alan bilgiler derli toplu bir şekilde sunulmaktadır. Eser, Eş'arî'nin Eş'arîlik içindeki yerine ilişkin genel bir fikir vermektedir. Aynı zamanda kelâm tarihine, özellikle Eş'arî ve Eş'arîlik alanlarına ilgi duyanlar için ve bu alanlarda çalışma yapmak isteyen araştırmacıların her zaman yararlanabileceği önemli bir araştırma eseridir.

Halil İbrahim Delen

(Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers

Safdar Ahmad

London: I.B.Tauris 2013, 296 pages

This book makes an important contribution to the contextualization of the discourse that falls within Islam and modernity. The corollaries of every narrative evolve from an essentialist "thought" process that acts as a lynchpin in every discursive tradition. All civilizational discourses have traversed different

conduits, eulogizing their narratives as the best alternatives for building a conscious and well-ordained world order. Amid the discursive notions is a newly developed phenomenon called Modernity. Safdar Ahmad has tried to uncover the relationship between Islam and Modernity, which is sometimes explained from a singular or transcendental definition or at times from a purely Eurocentric prism. However, modernity needs to be placed in its historical setting. The author historicizes Islamic reform within the diverse conditions of modernity. Critically examining the work of prominent intellectuals, such as Jamal al-Din Afghani, Muhammad Abduh and Allama Iqbal, Ahmad demonstrates how Muslim reformers have reconfigured the tenets of Western thought for their own needs, making Islam compatible with the modern world.

Exploring the work of key reformist thinkers in Islam, from the nineteenth century to the present day, through the Indian subcontinent to the Middle East, as well as in Europe and the U.S., this book places recent Islamic thought within the broader philosophical, cultural and political discourses of Modernity. Uncovering new historiographical perspectives of modernity vis-a-vis employed elements of postcolonial theory, critical theory and gender studies, the author challenges the singular conception of modernity. It is a strange phenomenon that the relationship between Islam and modernity is often viewed through a Eurocentric prism that posits Western norms as a template for progress against which Islamic societies are to be compared.

This book consists of seven chapters, in addition to the introduction, and a conclusion. Chapter One sets an analysis of the works of three nineteenth-century intellectuals, Jamal al-Din Afghani, Muhammad Abduh and Sayyid Ahmad Khan; these men attempted to reform Islam according to modern categories of knowledge. It is well known that each of these thinkers were impressed by the value of Western science, and sought to prove that Islam was compatible with modern reason. However, in the colonial context, science and reason were not value-free, given that they played an integrated part in the instrumentalization of colonial rule. For this reason, modernist reformers sought to separate what they perceived to be the useful from the useless elements of modern knowledge, thus generating the notion of entirely separate epistemologies, labeled “Islamic”, on one hand, and “materialist”, on the other. Thus, Islam could be proved a friend to modern thought while engaging in a defensive intellectual movement against the worst aspects of colonial knowledge.

The second and third chapters analyze the consequences of this for the production of cultural signs and meanings amongst indigenous reformers under colonial rule in the latter part of the nineteenth century. In Chapter Two, Safdar Ahmad examines the efforts of modernist intellectuals associated

with the Aligarh movement in northern India to reform the content of Urdu poetry. For these thinkers, a didactic notion of “progress” motivated efforts to reform the romantic Urdu *ghazal*, the imaginative, semi-mystical content of which was to be replaced with realistic, ideally “natural” themes. However, as I will argue, this movement for “natural poetry” led, instead, to the construction of a new literary romanticism, in which the idealized trope of the Muslim community, or nation-state, came to replace the conventional poetic figure of the “beloved”. Chapter Three is concerned with the discourse towards women of two important educationalists in colonial Egypt and India, Qasim Amin and Ashraf Ali Thanvi. These thinkers accepted the premise—implicit in colonial critiques of their culture—that women were the signifiers of society’s moral status, and sought to reform the position of women accordingly. However, I will argue that their attempts to construct the late nineteenth-century Muslim women as a modern civil subject were marked by ambiguity, and were symptomatic of the expectations and pressures exerted by the newly idealized status of women.

Chapter Four examines the implications in this struggle of the resplendent poet-philosopher, Muhammad Iqbal. His identification of Islam with the themes of modern nationalism (*qawmiyyah*) represents a signifier point of ambivalence in his work. This is shown in his adoption of the idea of race, to which Iqbal (and Iqbal’s idea of Islam) was nevertheless opposed. However, far from showing a contradiction or weakness in Iqbal’s thought, Ahmad argues that his ambivalence towards the themes of race-based nationalism was central to this dualism, which in turn contributed to notions of self and other, creation and creator, change and permanence, in his philosophical thought. Iqbal did not envisage Islam as a static national ideology, which no doubt undercuts his posthumously acquired status as a nationalist, or Islamist figure.

Chapter Five examines the presence of modern secular understandings in the work of the influential twentieth-century Islamists, Sayyid Abu al-A‘la Mawdudi and Sayyid Qutb. For instance, Mawdudi’s concept of a religious state attempts to place Islamic themes within the same morally abstract and universalizing terms as modern charters, draft constitutions, and so forth. Likewise, for Sayyid Qutb, Islam is realized through a non-rational, literary aesthetic interpretation of the Qur’an, which is equally indebted to modern categories, whilst Islamists present themselves as a radical alternative—and challenge—to a regnant Western secular epistemology. Here, I will argue that secular terms and understandings are derived from the premise upon which these themes are contested and defined. This insight is developed further, in Chapter Six, through an analysis of Mawdudi’s idealization of Muslim

femininity. This ambivalence is reemphasized here, in this chapter, titled “Mawdudi and the Gendering of Muslim Identity”. Abu al-A‘la Mawdudi idealizes Muslim women, cast against the backdrop of his perception of the Western woman, whom he pictures as a “self-centered abortionist, career woman and prostitute” (p. 196). By locating the normative Muslim women within a domain of binarised and conflicting significations, Mawdudi leads us to the “Western woman”, who is both victim and participant in the exploitation of her femininity. Indeed, I argue that Mawdudi’s understanding of female sexuality is so dependent upon the example of modern gender-types as to be inseparable from the recent history of Western sexual politics and morality in which he becomes embroiled.

Chapter Seven examines the efforts of “progressive” Muslim intellectuals to address the current impasse of hermeneutical thinking in contemporary Islamic thought. As modern Muslim reformers have, since the nineteenth century, disaggregated and selectively recombined elements of Islam’s intellectual and juristic traditions, the question of how to reform Islam for progressive Muslims mandates an examination of the historical context, circumstances and conditions under which such interpretation becomes possible. In this sense, I will explore how thinkers such as Fazlur Rahman, Amina Wadud, Abdul Kareem Soroush and Mohammad Arkoun have, in different ways, constructed the terms for a new hermeneutical project.

Far from making a complete survey of every event and thinker pertinent to the field, this book addresses certain themes and questions surrounding the subject of Islamic reform and its relationship to the philosophical, cultural and political discourses of modernity. For this reason, Ahmad’s examples are limited to a selected number of reformers whose work are representative of the relevant topics. In particular, he has focused on the ways in which Islam has been reformed, rethought, and in some sense reconstituted, as a response to, or means of substituting for, the various conditions of modern life.

A distinguished scholar, MacIntyre, believes that tradition can exist only if its members play an active part in defining its worth, and that it must be answerable to the needs of the time; Imam Malik has also used a somewhat similar notion of reformation when he states that “the reformation of this Ummah will happen the same way as has happened in previous generations.” Ahmad does not suggest that because universalist paradigms are self-undermining or because the modernist themes of progress and rationality have not always lived up to their promises we should somehow renounce them or seek an alternative elsewhere. On the contrary, we cannot simply discard our universalisms, let alone our cultural, national, religious or sexual identities. These are

valuable to sustaining the categories (of belonging, subjectivity, faith, gender and so forth) with which we make sense of the world and our place in it.

The entire discourse of this book sensitizes the ideological ruptures which evolved over time in the form of colonialism, European modernity and secular epistemology; these have been contested with tradition. The notion was to cross-fertilize the ideas of tradition and modernity and evolves a new narrative filled with intellectual equilibrium. In the contemporary discourse, registering the survival of a tradition, then, is to account for its contestation and re-conceptualization amongst those who have carried it through the historical changes of colonialism, capitalism and globalization.

This is a well-constructed work written with elegance vis-a-vis contextualizing the intellectual discourse in consideration of how Muslim intellectuals have dealt with “modernity”. Ahmad has cross-fertilized the intellectual ideas across different subjects and presented an informed interpretation of Islamic reformist thought of various kinds. The work is highly academic and translates the discourse of Islam and modernity in a very subtle manner, studying the engagements of modernity in an Eastern socio-cultural and intellectual setting. This book will prove helpful to all those scholars who want to understand the discourse of modernity in the Eastern world and how multi-dimensional responses have evolved a new narrative and paradigm of analyzing and understanding the engagements of Islam within an Eurocentric discourse.

Mehraj ud din Bhat

(Doctoral Candidate, Shah-i-Hamadan Institute of Islamic Studies, University of Kashmir)

Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of “Urf and ‘Ādah” in the Islamic Legal Tradition

Ayman Shabana

New York: Palgrave Macmillan, 2010. xvi+246 sayfa.

Modernleşme sürecinde toplumsal hayatta yaşanan hızlı değişimin İslâm hukuku üzerinde oluşturduğu baskı ve bununla eş zamanlı olarak mezkûr hukuk sistemine yöneltilen ve İslâm dünyasındaki hukukî reform projelerine gerekçe yapılan duraganlık eleştirileri, hukuk sistemlerinin toplumsal değişime uyum sağlama yeteneğinin göstergesi olan örflerle ilgili tartışmaların literatürde gittikçe daha fazla yer bulması sonucunu doğurmuştur. İslâm dünyasında

yapılan konuya ilişkin çalışmalar savunmacı ve normatif bir karakter taşıırken, Batı akademiasında daha çok kavramın oryantalist çevreleri son iki yüzyıldır meşgul eden sünnetin kökeni problemiyle ilişkisine odaklanılmakta, soyut bir hukukî araç olarak İslâm hukuk geleneği içerisindeki yeri üzerinde pek durulmamaktadır. Ayman Shabana'nın örfün modern öncesi dönemde İslâm hukuk geleneğindeki gelişimini konu edinen bu eseri, zikredilen boşluğu dolduran son yıllarda yapılmış birkaç çalışmadan biridir.

İslâm hukuk geleneğinde örfün son derece sınırlı bir role sahip olduğu görüşüne karşı çıkan ve bu görüşün çağdaş araştırmacılar arasında yaygın bir kanaate dönüşmesinin temelinde örfü yalnızca hukuk kaynağı olarak ele alıp onun diğer fonksiyonlarını ve naslardaki referanslar, sahâbe neslinden başlamak üzere fukahânın içtihatları, kelâmî tartışmalar, kavâid, makâsîd, fetva ve ahkâmü'l-kadâ literatürü gibi gelişimine katkı sağlayan birçok âmili göz ardı eden yaklaşımın bulunduğunu düşünen yazar, örfün adı geçen gelenekteki etkisinin tam olarak tespitinin ancak bunların tümünün birden göz önünde bulundurulmasıyla mümkün olduğunu vurgulamaktadır.

Örfün gelişimine etki eden âmillerdeki çeşitliliği yansıtacak şekilde sekiz bölümden oluşan eserde yazar, literatür eleştirisine ayrılan ilk bölümün ardından naslarda kavrama yapılan atıfları incelemekte, bu çerçevede Kur'an'da örf tarafından doldurulmak üzere kimi hukukî emirlerle ilgili boşluklar bırakılması durumlarında söz konusu olan ima yoluyla kavrama yapılan atıfların, 'urf ve ma'rûf sözcükleri üzerinden yapılan doğrudan veya dolaylı atıflardan daha sık oluşuna dikkat çekmekte, ayrıca Hz. Peygamber'in, resûl, kadı ve devlet başkanı kimliklerinden son ikisinin kapsamına giren örfleri dikkate alırken, diğer gruptakileri kategorik olarak reddetmeyip bunlar karşısında ibkâ, ıslah ve ilga şeklinde özetlenen üç tavrıdan birini sergilediğini ifade etmektedir. Örfün kelâmî temellerinin incelendiği bir sonraki bölümde ise soyut bir hukukî araç olarak örfün kökeninin nedensellik, rü'yetullah, irade ve determinizm gibi kimi tartışmalarda Eş'arîler tarafından Mu'tezile ve İslâm felsefecilerine karşı geliştirilen âdet teorisine kadar götürülebileceği iddiasında bulunmaktadır. Yazara göre, kelâmcı usul ekolünün kurucu figürlerinden Eş'arî, kelâmcı Cüveynî'nin, bu tartışmalarda Eş'arîler'in görüşlerinin zeminini oluşturan âdet kavramını fıkıh usûlüne taşıması örfün gelişiminde önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Kavramın hicrî beşinci asra kadar gelişiminin incelendiği dördüncü bölümde, bu döneme ait usul eserlerinde örfün müstakil bir hukuk kaynağı olarak ele alınmayıp tanımlar (hudûd), icmâ, âmmın tahsisi ve içtihat gibi başlıklar altında incelendiği; Hanefî usul eserlerinde kıyas ve istihsan bölümlerinde kendisine başvurulmuş kavramdan, kelâmcı tarzıyla kaleme alınan usul eserlerinde daha çok icmâ ve tevâtür

gibi prensiplerin rasyonel olarak temellendirilmesinde yararlandırdığı, ayrıca, fūrū alanında kendisine sıkça atıfta bulunulan örfün, bu alanla yakın ilişki içerisindeki Hanefî usul eserlerinde daha görünür olduğu kaydedilmektedir. Örfün hicrî beşinci asır sonrası usul literatürü içindeki gelişimine ayrılan beşinci bölümde, kıyas, istidlâl ve tahsis ekseninde gerçekleşen örfle ilgili tartışmalara değinen müellif, Cüveynî tarafından dört ana delilin yanında örfün de alt kümesini teşkil ettiği istidlâl adıyla beşinci bir delil tanımlanmasıyla başlayan sürecin, hicrî yedinci asrın ortalarından itibaren Şehâbeddin el-Karâfî'nin *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*'ü gibi bazı usul eserlerinde örfün, kavli-i sahâbî, istihsan ve istishâb ile beraber hükümlerin meşruiyetini sağlayan deliller (edilletü meşrûiyyeti'l-ahkâm) arasında zikredilmesiyle sonuçlandığını belirtmekte, bundan önce örfün usul eserlerinde ancak diğer delillerle ilgili mikro tartışmalar içerisinde yer bulabildiği düşünüldüğünde bunun kavramın gelişiminde önemli bir kırılmaya işaret ettiğini eklemektedir. Kavramın kavâid literatürüyle ilişkisinin incelendiği altıncı bölümde, *Mecelle*'nin 99 kidesinden yaklaşık on tanesinin örfün İslâm hukukundaki farklı kullanım ve uygulamalarıyla ilgili olduğu dile getirilmekte, ayrıca sözü edilen kaidelerin tümünün beş temel kaideye indirgenmesi çabalarında örfün genellikle beşinci kaide olarak zikredildiği okuyucuların dikkatine sunulmaktadır. Yedinci bölümde Şâtîbî özelinde örfün makâsidü's-şerîa literatürü içerisindeki yeri ele alınmakta, bu bağlamda, adı geçen fakihin şeriatın temel amacı olarak gördüğü menfaatin celbi ve zararın def'i ile bu temel amacın gerçekleştirilmesine dönük üç ikincil amacın örfle ilişkisi açıklanmaktadır. Ayrıca, aynı bölümde, Şâtîbî'nin, şeriatın öğretileriyle çelişmedikçe örfün dikkate alındığını gösteren çalışmasında, zikredilen kavramın kategori ve ölçüt olmak üzere iki temel kullanıma sahip olduğunu, birinci kullanımıyla ibadetlerin dışında kalan alana işaret ederken, ikinci kullanımıyla tecrübî veya kolektif bilgi ya da kozmik düzen anlamında kimi iddiaları desteklemek ya da çürütmek için argüman olarak veya mâruf, zorluk ve kolaylık gibi soyut kavramları somutlaştırmak için kullanıldığı dile getirilmektedir. Eserin fetva ve ahkâm'ül-kadâ literatürüne odaklanan son bölümünde, örfü bilmenin gerek iftâ gerekse kazâ faaliyeti için genellikle ön koşul olarak zikredilen içtihat ehliyeti için aranan şartlardan biri olduğu ifade edilmekte; bu iki literatür kapsamındaki eserlerde davanın ve delillerin değerlendirilmesi, izin verme, yemin ve boşama ifadeleri; nikâhta denklik, mehir, ticarî işlemler, para birimleri, sözleşmeler vb. hususlarda, doktrindeki farklı görüşler arasında tercihte bulunurken kavrama sıkça atıf yapıldığı kaydedilerek örfün doktrinde yer alan hükümlerin farklı bağlamlara uyarlanması, dolayısıyla uygulamayı temsil eden mezkûr iki kurumun sağlıklı işleyebilmesi hususundaki önemi vurgulanmaktadır.

Araştırmanın birincil kaynakları gözden geçirildiğinde bunların usul, fîrû, kavâid, makâsîd, fetva ve ahkâmü'l-kadâ gibi zamanla İslâm hukuk geleneği içerisinde ortaya çıkan farklı literatür türlerinden kelâm literatürüne oldukça geniş bir yelpazeye yayıldığı, üstelik bunlarla ilgili incelemelerde dönem, şahıs, ekol vb. akademik çalışmalarda çoğu zaman ihtiyaç duyulan sınırlamalara gidilmediği ilk bakışta dikkati çekmektedir. Sınırlama yapılmamasının, örfün modern dönem öncesi gelişimini inceleyen yazarın amacıyla uyumlu, hatta bütüncül bakış açısı sunması bakımından yararlı olduğu söylenebilirse de, bu durumun eseri eleştirilere açık hale getirdiği göz ardı edilemez. Bunların başında kuşkusuz bu kadar geniş bir alana yayılan verilerin herhangi bir sınırlama yapılmaksızın bir doktora çalışması kapsamında değerlendirilmesinin kapı araladığı yüzeysellik eleştirisi gelmektedir. Şöyle ki, eserde ekol ve şahıs sınırlamasına gidilme de, her bölümde analizlerin genelde incelenen literatürün kurucu birkaç isminin çalışmalarından elde edilen verilere dayandırıldığı görülmektedir. Bir bölümde söz gelimi Şâfiî bir fakihin eserinden kavramın izi sürülürken, takip eden bölümde Mâlikî mezhebine mensup bir âlimin eserine odaklanılmasını beraberinde getiren bu yaklaşım, kavramın farklı ekollerdeki gelişimini izlemeyi imkânsız kıldığı gibi, yazarın kelâm, usul ve fîrû alanlarında farklı eğilimlere sahip olmanın doğurduğu ekollere özgü sorunları ve bunların nasıl çözüldüğünü tartışmasına da mani olmaktan; dahası, sınırlı sayıda çalışma üzerinden yapılan analizlerin okuyucu tarafından bütün ekollere teşmil edilmesi tehlikesine yol açmaktadır. Ayrıca yazarın örfle bir şekilde ilişkili bütün tartışmaları eserine taşıması, örneğin kelâmî tartışmalarda argüman olarak kendisine atıf yapılan, kelâm âlimlerinin dünyaya dair geliştirdikleri algıların bütününe temsil eden âdeti, hukukî bir muhtevaya sahip olması itibarıyla bununla lafzî düzlemin ötesinde bir ilişkisi bulunmayan örfün kelâmî temeli olarak sunması, daha da ileri giderek mezkûr anlamıyla âdetin icmâ ve tevâtür gibi kimi usul tartışmalarında argüman olarak kullanılmasını örfün gelişiminde önemli bir dönüm noktası olarak göstermesi, sadece kavram karışmasına yol açmamakta, aynı zamanda yazarın argümanlarına duyulan güveni de olumsuz yönden etkilemektedir. Öte yandan, nedensellik ve ilgili kelâmî tartışmalar, araştırmanın kapsamına dahil edilirken örfün siyâset-i şeriyye ile ilişkisine değinilmemesi, eserin önemli bir eksikliği olarak göze çarpmaktadır. Mezkûr eksikliklere ve metodik zayıflığına rağmen gerek konuya hasredilmiş müstakil tek çalışma olup bilhassa örfün hukuk kaynağı olma dışında icra ettiği fonksiyonları ele alması, gerekse yazarının kaynaklardan topladığı verileri değerlendirmedeki başarısı eseri, konu hakkında araştırma yapacak İslâm hukuku uzmanları için önemli bir kaynak haline getirmektedir.

Murat Sarıtaş

(Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn

Nâfiz Hüseyin Osman Hammâd

Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 2009, 3. bs., 416 sayfa.

Gazze İslâm Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Prof. Dr. Nâfiz Hüseyin Osman Hammâd'ın *Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn*¹ isimli çalışması, 1992'de Kahire Üniversitesi Dârü'l-ulûm Fakültesi'nde doktora tezi olarak savunulmuş ve 1993'te aynı adla Dârü'l-vefâ tarafından basılmıştır. Aynı yayınevi tarafından 2008'de ikinci baskısı yapılmış,² üçüncü baskısı 2009'da Dârü'n-nevâdir tarafından yayımlanmıştır. Kitabın ilk baskısıyla diğer baskıları arasında muhteva bakımından bir farklılık görünmese de, sunumda bazı metodolojik düzenlemeler yapıldığı, başlıkların okuma kolaylığı sağlayacak şekilde düzenlendiği dikkat çekmektedir.

İhtilâf, sahih bir hadisin; özelde başka bir sahih hadisle, genelde şer'î delillerle gerçekte veya görünürde çelişmesidir. Muhtelifü'l-hadîs ilmi ise, ihtilâfî'l-hadîs meselesini ve ihtilâfî gidermenin usul ve esaslarını vaz' eden ilimdir. Muhtelifü'l-hadîs, isnaddan çok, metin ve muhtevayla ilgili bir disiplindir.

Tarihî, sosyal ve kültürel bağlamından uzaklaşmış iki hadis arasında teâruz bulunabilmesi tabiidir. Zira Hz. Peygamber seferberlikte, barışta; kıtlıkta, bollukta; hayatın olağan akışında, kısacası farklı hal ve ihtiyaçlara göre söz söylemiş; farklı tavırlar sergilemiştir. Muhtelifü'l-hadîs ilmi, bu noktada hadisleri irad edildikleri tarihî, sosyolojik ve reel bağlama yerleştirerek anlamayı hedefler ve dolayısıyla onların salt literal bir tenkitle reddedilmelerinin önüne geçer.

Hadislerin tarihî arka planları ve insanî boyutları göz ardı edilerek uygulanan salt literal tenkidin sistemli uygulama alanı uzunca bir zamandır Batı'da ve son dönemlerde ülkemizde bazı araştırmacılar tarafından başvuru alanı metin tenkididir (textual criticism). Akla ve bilime aykırılık gibi itirazların öne

1 Yazar, kendisiyle yaptığımız yazışmada "muhtelifü'l-hadîs" şeklindeki okunuşun doğru olduğunu, ancak kendisinin "muhtelifü'l-hadîs" kullanımını tercih ettiğini belirtmiştir. İzâfet-i maktûbe olarak gelen tamlama aslında el-hadîsü'l-muhtelifîdir. Buna göre anlam, "iki hadisten birinin diğeriyle çelişmesi"dir. Oysa muhtelifü'l-hadîs, üzerinde ihtilâf bulunan hadis anlamına gelir ki bu durumda, "müşkilü'l-hadîs"i çağrıştıracak ölçüde genişlik kazanarak anlam kaymasına, dolayısıyla terminolojik ihtilâfa yol açmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Lütü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, 2. bs. (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV], 1996), s. 30-34.

2 İkinci baskının iç kapağında yazım hatası yapılarak "et-tab'atü'l-ülâ" (birinci baskı) yazılmıştır. Oysa "et-tab'atü's-sâniye" (ikinci baskı) yazılması gerekirdi.

çıkığı metin tenkidinde bize göre temel eksiklik hayatın ritminin göz ardı edilmesidir. Zira Hz. Peygamber'in risâleti belirli bir zaman dilimine hitap eden, statik bir mahiyet arz etmiyordu. Karikatürize bir anlatımla, etrafında stenograf edasıyla bekleyenlere diktelerde bulunan bir hatip değildi. Sevinçte, hüzünde, barışta ve harpte kısacası bütün dinamikleriyle hayatın akışı içinde yer alıyordu. Bu açıdan muhtelifü'l-hadîsi, klasik İslâm bilginlerinin zorlama teviller üzerine bina ettikleri sübjektif ve marjinal bir usul olarak algılamak yerine "tarihî süreçte iç içe geçmiş sebep sonuç bağlantılarını yeniden kuran bilimsel bir faaliyet" olarak görmek daha doğru olacaktır.

Çağdaş dönemde muhtelifü'l-hadîsle ilgili farklı amaçlarla çeşitli eserler telif edilmiştir. Ahmed Hasan Rıdvân'ın telif ettiği *Mesâil fî te'vîli'l-ehâdis* (1978) ile Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kâsım'ın *Müşkilâtü'l-ehâdisi'n-nebeviyye ve beyânüh* (1985) adlı eserleri, muhtelifü'l-hadîsin müşkilü'l-hadîs ile eşdeğer tutulduğu çalışmalardır. Öte yandan konuyu bütüncül bir anlayışla ele almak yerine, mesâil veya usul seviyesinde ele alan çalışmalar vardır. Abdüllatîf es-Seyyid Ali Sâlim'in *el-Menhecü'l-İslâmî fî ilmi muhtelifü'l-hadîs - menhecü'l-İmâm eş-Şâfi* (1992) adlı eserinde ve Hasan Muzaffer er-Rezû'a ait *Def'û't-teâruz an muhtelifü'l-hadîs'te* (1986) bu usul benimsenmiştir. Buraya kadar sayılanlardan farklı olarak Abdülhamîd Ebû Şehâde, *İhtilâfü'l-hadîs ve inâyetü'l-muhaddisîne bih* (1984) ve Üsâme b. Abdullah Hayyât *Muhtelifü'l-hadîs ve mevkîfü'n-nukkâd ve'l-muhaddisîne minh* (1986) başlıklı yüksek lisans tezleri ile konuyu ilmî bir disiplin olarak ele alan araştırmalardır.³

Bu tür çalışmalar dikkate alındığında -hadis, fıkıh ve kelâm başta olmak üzere- İslâmî ilimler içinde geniş bir literatüre sahip muhtelifü'l-hadîs ilminde bütüncül ve modern çalışmaların yetersizliği dikkat çekecektir. Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü'l-Hadîs İlmi* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1982; İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV], 1982) başlıklı doktora teziyle bu ihtiyacı karşılamaya yönelik bir adım atanlardandır. Konunun zorluk ve karmaşıklığına rağmen⁴ İsmail Lütfi Çakan, Türkiye'de ve bilindiği kadarıyla dünyada bu alandaki ilk çağdaş akademik araştırmayı somut ve pratik biçimde ortaya koymuş; dahası, muhtelifü'l-hadîsi, hadis usulünün bir meselesi olarak değil, ilim dalı hüviyeti ve bütünlüğü içinde ele almıştır.⁵

3 Daha geniş bilgi için bk. Ayhan Tekineş, "Muhtelifü'l-hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, 74-77.

4 İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi)*, 4. bs. (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV], 2010), s. 255, 256.

5 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 3. bs. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), s. 128.

Muhtelifü'l-hadîs konusunu, İsmail Lütî Çakan'dan on yıl sonra, Nâfiz Hüseyin Osman Hammâd *Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn* adlı eserinde yalın ve sade bir dille kaleme almıştır. Nâfiz Hüseyin'in eseri, "Giriş", üç bölüm ve "Sonuç"tan oluşmaktadır.

"Giriş"te konuya hazırlık mahiyetindeki bilgiler arasında yer alan "Teşri Dönemindeki Teâruz Tabîî Karşılmalıdır" başlıklı bölüm, bulunduğu yer bakımından isabetli ve alt başlıkların ele alınışı bakımından başarılıdır. Ancak özellikle bu başlık altında ve genellikle kitabın tamamındaki dipnot ve referanslarda kısaltmaya gidilmemesi dikkat çeken bir olumsuzluktur. Konunun tabiatı gereği akademik camiaya hitap eden/etmesi gereken eserde dipnotların alışılmış yöntemle ve uzunca verilmesinin hem yazar hem okuyucu açısından yorucu olduğunu belirtmek gerekir. Bunların yanı sıra İslâm bilginlerinin muhtelifü'l-hadîs usulleri ele alınırken "Muhaddisler" ve "Fakihler" şeklinde gruplandırmak yerine, sınırlı sayıdaki mütekaddim ulemânın görüşlerine yer verilmesi, araştırmanın adı ve genel çerçevesiyle çelişmektedir. Öte yandan muhtelifü'l-hadîsin tatbik edildiği müşahhas misallerin, müstakil bir başlık altında işlenmesi yerine, bunların kitabın geneline herhangi bir kıstas gözetilmeden serpiştirilmesi, okuma güçlüğüne ve dikkat dağınıklığına sebep olmaktadır. Ayrıca "Cem'-telif" bahsinde, fakihlerin usulleri ele alındığı halde, nesh ve tercih konusunda bunun ihmal edilmesi, muhtelifü'l-hadîs ilminde önemli bir yeri olan tevakkufun kısa bir temasla "Tercih" başlığı altında ele alınması, eserin göze çarpan diğer olumsuz yönleridir. Bütün bunlara rağmen muhtelifü'l-hadîsin önemi ve tarihinin işlenişi ile cem'-telif, nesh, tercih usullerinin yapısı ve Asr-ı saâdet'ten günümüze kaydettiği gelişimin doyurucu örneklerle derlenmesi eseri başarılı kılan hususlardır. Araştırma bu özelliğiyle; cem'-telif, nesh ve tercih konularından herhangi birisini çalışacak araştırmacılara iyi bir sentez sunmaktadır.

Yazar, "Giriş"te sünnetin Kur'an'a göre konumunu ve hadis ilminin ehemmiyetini âyetler ışığında ele almakta, selefî rivayet konusundaki hassasiyetini bu ehemmiyete bina etmektedir. Böyle bir konuyu niçin tercih ettiğini "İslâm âlimlerinin, ihtilâflı hadisleri nasıl izah ettiğini öğrenme merakı" şeklinde açıklayan yazara göre, günümüzde bu ilim tam anlamıyla bilinmediği için, ciddi yorum hatalarına düşülmektedir (s. 1-13).

Kur'an'ın "O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Konuşması, bildirilen bir vahiy iledir" (en-Necm 53/3-4) âyetleri, ihtilâfın sadece görünürde gerçekleşebileceğine en büyük delildir. Dolayısıyla aralarında teâruz bulunan sahih hadisler asla reddedilmemelidir; bunun yerine muhtelifü'l-hadîs ilmine müracaat edilmelidir. Ehl-i hadîs merkezli bu yaklaşımını bir adım daha ileri götüren yazara göre, sahih bir hadisi, metninden hareketle akla veya

bilimselliğe aykırı olduğu gerekçesiyle cerh etmenin büyük sakıncaları bulunmaktadır.

Araştırmacı, muhtelifü'l-hadîsin hadis ve fıkıh ilimleriyle ilişkisini ise İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) şu sözleriyle anlatmaktadır: “Muhtelifü'l-hadîs ilmüne tam anlamıyla vâkıf olanlar, hadis ve fıkıh bir arada mütalaa eden muhaddisler ile kelimelerin anlam derinliklerine inebilen usulcülerdir.” Nevevî'nin bu tespitinde görüldüğü üzere muhtelifü'l-hadîsin fıkıh ilminde ayrı bir yeri ve önemi vardır. Çünkü içtihatların temelini oluşturan hadislere ve onları bir araya getiren bab başlıklarına bakıldığında, birbirine muhalifmiş gibi görünen hadislerin oranı dikkat çekecektir. Bunun içindir ki hadis âlimleri, muhtelifü'l-hadîsi müstakil bir ilim hüviyetiyle ele almışlardır. Özellikle “fakih muhaddisler” aynı kitap ve bab başlığı altındaki ihtilâflı hadisleri anlamak için büyük emek sarfetmişlerdir.

“Giriş”te ayrıca “muhtelif”, “müskil” ve “müteâruz” terimlerinin; muhaddisler, Hanefî fakihler ve kelâmcılar tarafından kullanımları misalleriyle anlatılmaktadır. Yazar; Hâkim (ö. 405/1014), Nevevî (ö. 676/1277), Tehânevî (ö. 1974) ve Subhî es-Sâlih'in (ö. 1986) muhtelifü'l-hadîs tanımlarını sıraladıktan sonra, şöyle bir tanımlı benimsemektedir: “Muhtelifü'l-hadîs ilmi görünürde ihtilâf, teâruz veya tezat içeriyor görünen iki hadisi alır. Bunları ‘âm/hâs’, ‘mutlak/mukayyed’ olmak gibi hususi yönleriyle birleştirir (cem´). Eğer bir sonuç alamazsa vüruddaki önceliğe bakar (nesh). Bunda da başarılı olamazsa birini diğerinden üstün görür (tercih).” Yazar bu bölümde fakihler ile muhaddislerin görüşlerini ayrı ayrı işleyerek “muhtelifü'l-hadîs”in “müskilü'l-hadîs” ile irtibatına değinir ve onları, ikisinin aynı şey olduğunu düşünenler ile ayrı şeyler olduğunu düşünenler olmak üzere iki gruba ayırır. Sonuçta “Müskil muhteliften kapsayıcıdır” kanaatine varır. Teâruzu ise “eşit güçteki iki delilin birbirinin muktezâsını nefyedecek şekilde karşı karşıya gelmesi” şeklinde tarif ederek “teâruzun muhteliften kapsayıcı” olduğu sonucuna ulaşır (s. 14-30).

Hammâd'a göre ihtilâf, sosyal bir gerçekliktir. İnsanların bir kısmının iyi gördüğünü, diğerlerinin kötü görmesi oldukça tabii bir durumdur. Meseleye bu çerçeveden bakıldığında lafız ve delâletlerdeki farklılıkların bizâtihi insanların tasarruflarındaki farklılıklardan kaynaklandığı, esasen Kur'an ve Sünnet'te bir çelişkinin olamayacağı çok rahat anlaşılacaktır.

Yazar bu tespitlerin ardından, “hadislerdeki ihtilâf”ın anlam değeri, şer'î deliller arasındaki teâruzun mahiyeti ve mezhep imamlarının görüşlerindeki farklılıkların çıkış noktalarını misalleriyle ele almaktadır. Hadislerin teâruzunu teorik olarak reddeden Şâfiî (ö. 204/820), İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Hazm (ö. 456/1064), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Kayyim

el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi İslâm bilginlerinin görüşlerine yer veren araştırmacı, kısaca şu önemli tespitlerde bulunmaktadır:

- a. İhtilâf görünürde olabilir.
- b. Şârî'in hükmündeki hikmet mahfuzdur.
- c. Birbirini nesh eden hadisler elbette ki vardır, olmalıdır da.
- d. Hadislerde değil, mezhep imamlarının yorumlarında ihtilâf vardır.

İslâm hukukunun oluşum safhasında, hadisler arasındaki ihtilâfın doğal karşılanması gerektiğini söyleyen yazar, bunu alt başlıklar halinde ve uzun uzun şerh ettiği hadislerle delillendirir. Zaman ve mekâna bağlı durumların farklılığı konusunu ise Hz. Peygamber'in bir yerde yolcunun oruç tutmasını yasaklaması, bir başka yerde ihtiyarî bırakması ile örneklendirir. "Motamot Anlaşılmaması Gereken, İrdelenmeye Muhtaç Meseleler" bahsini ise; Hz. Peygamber'in çalgıyı hoş karşılamadığı halde defe müsaade etmesi ve şakalarıyla ilgili misallerle ele alır (s. 31-66).

Eserin "Birinci Bölüm"ü "Muhtelifü'l-hadîs İlminin Doğuşu ve Tasnifine Kısa Bir Bakış" başlığını taşımaktadır (s. 67-106). Bu bölümde aşağıdaki eserlerin muhtelifü'l-hadîs ilmi açısından değeri ve önemi üzerinde durulmaktadır:

1. *İhtilâfü'l-hadîs*, İmam Şâfiî (ö. 204/820).
2. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, İbn Kuteybe (ö. 276/889).
3. *Şerhu Meâni'l-âsâr; Müşkilü'l-âsâr*, Tahâvî (ö. 321/933).
4. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh*, İbn Fûrek (ö. 406/1015).
5. *Müşkilâtü'l-ehâdisi'n-nebeviyye ve beyânüh*, Abdullah b. Ali en-Necdî (ö. 1334/1916).
6. *Müşkilâtü'l-ehâdis ve'l-cem' beyne'n-nusûsi'l-müteârıza*, ed. Zekeriya Ali Yûsuf.

Müstakil eserler telif etmeyen İbn Hazm, Şâtıbî ve Dihlevî'nin konuyla ilgili fikirlerine de ayrıca değinilmektedir.

"Muhtelifü'l-hadîs İlminin Önemi ve Konumu" başlığını taşıyan "İkinci Bölüm" (s. 107-158) üç bahisten oluşmaktadır. Birinci bahiste İslâm bilginlerinin konuyla ilgili tespitlerine yer verilmektedir. Bunlara Şâtıbî'nin, "İhtilâfın vuku bulduğu yerleri bilmeyen müçtehit olamaz" ve Katâde'nin, "İhtilâfı bilmeyenin burnu fıkıh koklamamıştır" sözleri misal olarak verilebilir. Bu bahiste, ihtilâfın hadis ilmindeki yerinden çok, genel anlamı üzerinde durulduğunu belirtmek gerekir. Muhammed Avvâme gibi çağdaş

araştırmacıların konuyla ilgili tespitlerine de yer veren araştırmacı daha sonra sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn devirlerinden çeşitli misaller vermektedir. Bunlara, sahâbe devrinden "ta'zibü'l-meyyit hadisi", tâbiûn devrinden "İbrâhim en-Nehaî'nin, Ebû Hüreyre'nin bazı hadislerini terk etmesi" misal olarak verilebilir. Tebeu't-tâbiîn devri diğerlerine göre, sened ve metin tenkidine ağırlık verilmesi bakımından farklılık arz etmektedir. İslâm bilginlerini hadislerin sıhhatini araştırmaya sevkeden unsurların ele alındığı ikinci bahiste ise oryantalistlerin de içinde bulunduğu bazı hadis muhaliflerine kısa bir reddiye yer almaktadır.

"İkinci Bölüm"ün üçüncü bahsinde muhaddislerin muhtelifü'l-hadis ilminde takip ettikleri usule yer verilmiştir. Araştırmacı, önceki bölüm ve bahislerde yaptığı gibi, bu bahse girmeden önce yine birbirine zıt gibi görünen iki hadisin telifini vermektedir: "Ateşte pişirilmiş yemek yemenin abdesti bozup bozmaması". Ancak bu bölümün asıl konusu İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*'i, Buhârî ile Tirmizî'nin *el-Câmiu's-sahih*'leri, ve İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'ı özelinde bahsi geçen dört hadis âliminin muhtelifü'l-hadisi tatbik usulleridir.

Teâruzu giderme yollarına ayrılan "Üçüncü Bölüm" (s. 159-279) -yukarıdaki genel değerlendirmede temas edildiği gibi- tevakkufun ihmal edildiği üç bahisten (cem', nesh, tercih) oluşmaktadır. Girişte, cem'i mümkün olan ve olmayan hadisler üzerinde durulduktan sonra muhaddislerin, Hanefiler'in ve cumhurun müteâriz hadislerle ilgili usullerine yer verilmektedir. Birinci bahiste tarifi, şartları ve türleriyle cem' ve telife yer verilmiştir. Burada araştırmacı teâruz halindeki iki delilin eşit hiyerarşik güce sahip olması gerektiği üzerinde durarak cem'in şartlarını ele almaktadır:

1. Teâruzun iki delil arasında vuku bulması.
2. Cem'in herhangi bir nassı geçersiz kılmaması.
3. Teâruz ve ihtilâfi giderebilmesi.
4. Sahih hadise muhalefet etmemesi.
5. Cem' edilecek her iki hadisin aynı dönemlerde vürudu.
6. Cem'in samimiyetsizce ve zorlamayla yapılmaması.

Cem'in şartları doyurucu misallerle işlendikten sonra türleri üzerinde durulmaktadır.

İkinci bahiste, Kur'an'ın Kur'an'ı neshi, sünnetin Kur'an'ı neshi, sünnetin sünneti neshi ve Kur'an'ın sünneti neshi olmak üzere nesh çeşitlerine yer verilmiştir. Neshin ancak Hz. Peygamber'in bildirmesi, sahâbe sözü, tarih bilgisi ve icmâ ile bilinebileceği geniş misallerle işlenmiştir.

Tercih usulü ve şartlarının ele alındığı üçüncü bahiste sened, metin ve dış nedenlerin dikkate alınmasıyla yapılan tercihe çeşitli örneklerle yer verilmiştir. Yazar, İslâm bilginlerinin tercih konusuna bakışlarını ele alırken, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) fikirlerinden çokça istifade etmektedir. Tercihin şartları ve niteliği ise üç bahis halinde ele alınmaktadır.

Araştırmacı "Sonuç" kısmında vardığı neticeleri ve kanaatlerini bildirmek yerine, muhtelifü'l-hadîs ilminin özeti sayılabilecek bir hülâsıyla yetinmiştir. Kitabın sonunda âyet, hadis ve konu indeksleri yer almaktadır (s. 280-416).

Fahreddin Yıldız

(Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yeni Oryantalistler: Nietzsche'den Orhan Pamuk'a İslam'ın Postmodern Temsilleri

Ian Almond

çev. Bahar Çetiner – Talha Can İşsevenler

İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013, 272 sayfa.

Ian Almond'ın *Yeni Oryantalistler*¹ adlı çalışması oryantalizmin büyüünün halen yaşadığına ve onunla ilgili tartışmanın gündemimizi daha uzun bir süre meşgul edeceğine tanıklıkta bulunması açısından önemi inkâr edilemeyecek bir eserdir. Kitabın zihnimde doğurduğu oryantalizm meselesiyle ilgili soruları özellikle yaşadığım bir anekdot üzerinden ortaya koymak istiyorum. Bir dersimde Hint dinleri bağlamında oryantalizm sorununa değinmiş ve dinî duyarlılığı yüksek olan muhafazakârların Edward Said'in *Oryantalizm* adlı kitabında ortaya koyduğu Batı eleştirisinin seküler bir eleştiri tarzı olduğunu yeterince kavrayamadıklarını ve bu bakımdan Batılı okullarda ve hümanist kültürle yetişen Said'in fikrî geri planında yer alan yazar ve düşünürlerin hemen hemen tamamının Batılı olduğu gerçeğinin onları hiç ilgilendirmediğini belirtmiştim. Doğal olarak sınıfta bu söylediklerime karşı bazı itirazlar yükselmişti. Talebelerin bir kısmı sözlerim karşısında Said'e haksızlık yaptığımı hissini dillendirmişlerdi. İlginç olan hiçbirinin Said'in "kült" kitabını okumamış olmasıydı. Ama yine de Said onların dünyasında çok anlamlı bir yerde duruyordu ve sanki bir tür İslâm evliyası gibiydi. Öğrencilerim, oryantalizm konusunda hiçbir epistemolojik ve teorik ilgiye sahip olmasalar da,

1 Kitapın İngilizce orijinali için bk. Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London: I. B. Tauris, 2007).

bana yönelik itirazlarında acaba haklı mıydılar? Tamamen haksız olduklarını iddia edemem; ancak Batılı söylemlerin “correctness” (doğruluk) anlamında doğru ya da yanlış bir okunması zorunluluk değil. Ne var ki, bunları okumanın her zaman için “iyi” ya da “kötü” biçimleri vardır. Nitekim derste, İslâmî ya da muhafazakâr kesime ve benim de dahil olduğum mahalleye yönelik eleştirim, Batı’yla ilgili doğru okuma ya da yanlış okuma sorunundan ziyade, iyi okuma ya da kötü okuma sorunuyla ilgiliydi.

Muhafazakârların modern söylemler karşısında modernliği eleştiren bazı yazar, akım ve söylemlere, onların mahiyetine tam anlamıyla vâkıf olmadan kendi hermenötik durumlarına yönelik olarak yoğun biçimde atıf yapmaları mutad bir durumdur. Genel anlamda Doğulular, özellikle ezeli hikmet ve post-modernizm gibi Batılı söylemleri, ister İslâmî ister ulusal olsun, kendi yerel kimlik ve iddialarını savunmada birer enstrüman olarak kullanırken, bu söylemlerin kendi bağlamları içinde ne anlam ifade ettiklerini kendilerine dert edinmeden, onları özel stratejileri doğrultusunda temellük edebilmektedirler. Zaten Said’in başlattığı tartışmaya yeni soluklar kazandıran, Richard King, Sharada Sugirtharajah gibi yazarlar, oryantalizmin tek taraflı olarak Doğulu kültür dünyalarına empoze edilen bir dayatmadan çok, ulusal bir kimlik inşa etme gibi kendi stratejileri doğrultusunda Batılı söylemlerin Doğulularca sahiplenilmesiyle oluşan yönüne de dikkat çekmektedirler.² Bu anlamda oryantalizmin inşası, Said’in ortaya koyduğundan daha diyalektik ya da daha interaktif bir süreçtir. Buna paralel olarak biz Doğulular, tıpkı geçmişte modern söylemler ve eski oryantalizm karşısında yaptığımız gibi, bugünün Batılı hâkim söylemlerini, örneğin postyapısalcılık, postmodernizm gibi yaklaşımları, kendi muhafazakâr ya da ulusal ilgilerimiz çerçevesinde yeni hermenötik okumalara tâbi tutabilmekteyiz. Burada söz konusu olan sadece Batılı metinleri kendi ontolojik ihtiyaçlarımıza göre, o metinlerin kendi bağlamlarında ne anlama geldiklerinin epistemolojik ve teorik yönlerini incelemekten, onları kendi dünyamıza tatbik ettiğimiz gerçeğidir. Bu belki de kaçınılmaz bir durumdur.

Ian Almond’ın *Yeni Oryantalistler* adlı çalışmasını, bu mesele açısından düşünürsek, acaba önümüzde nasıl bir anlam perdesi aralanır? Almond, kitabında günümüz postmodern ya da postyapısal düşünürlerinin eserlerindeki İslâm konusundaki söylemlerini irdeleyerek, onların İslâm hakkında sempatik ifadelerle başvurduklarında bile, kendi kültürlerindeki oryantalist ön yargıları sürdürdüklerini ileri sürmektedir. Yazar her şeyden önce, İslâm hakkındaki postmodern söylemsel pratiği, jeneolojik bir eleştiriye tâbi tutarak onu Nietzsche’nin söylemlerine dayandırmaktadır.

2 Sharada Sugirtharajah, *Imagining Hinduism* (London: Routledge, 2003); Richard King, *Orientalism and Religion* (Boston: Ebooks Corp., 1999).

Kitabın “Giriş” kısmından anlaşıldığına göre yazar, Müslüman entelijensiyanın modernizmin gelenekler karşısındaki olumsuz tavrından dolayı postmodernizme sığınmasını eleştirmek amacıyla bu kitabı yazmıştır. Kitabın “Giriş”indeki bu polemiksel tona, kitap boyunca ve kitabın sonuç kısmında bir daha rastlamamaktayız. Ancak Hilmi Yavuz, kitabın özellikle Türkiye’de Foucault ve Zizek gibi yazarlara atıf yaparken, onları olduğu gibi alıntılamanın yazarlara dönük bir eleştiri olarak da okunabileceğini düşünmektedir.³ Bu anlamda Almond, yeni ya da postmodern oryantalistlerin söylemlerinin kendi bağlamlarında nasıl bir anlam ifade ettiğinin ve İslâm hakkındaki temsillerinin içerdiği Batılı ön yargıların eleştirel bir şekilde incelenmesini önermektedir. Belki de Batı’yla yoğun bir ilişki içindeyken, İslâmî kültürü tamamıyla boşlama problemi, *Yeni Oryantalistler* adlı kitabın mütercimleri için de geçerlidir. Burada İslâmî kültür derken ilmihal bilgisinden ziyade, terminolojik bir alâkayı kastediyoruz. Zira eserin çevirisinde bazı İslâmî tabirlerin İngilizce’deki şekliyle yazılmış olması (örneğin hadis derleyicisi Buhârî, “Bukhari” olarak yazılmış; bk. s. 166), çok değerli kitaplar ve çevirilerle dikkat çeken Pinhan Yayınevi’nin sorumlularının İslâm hakkındaki çevirilerde en azından İslâmî terminolojiyi bilen birilerinin danışmanlığına başvurmalarını elzem kılmaktadır.

Sadece postmodernizmle sınırlı olarak değil, Batı’nın kendi kültürümüze tercümesi konusunda genel olarak şu soruları anlamlı buluyorum: Batılı söylemleri kendi kültürümüzü oluşturma ve biçimlendirmede kullanırken, onların seküler ve teorik yönünü epistemolojik bir biçimde derinlemesine analiz etmek durumunda mıyız, yoksa o söylemleri kendi hermenötik maksatlarımız doğrultusunda kendi ontolojik beklentilerimize uygun olarak kendi dünyamıza tatbik etmemiz yeterli midir? Eğer bu yeterliyse, onlar aynı zamanda Batılılar için kastettiği veya ifade ettiği anlamların ötesinde bizim için başka anlamlar ifade etmiyor mu? Almond, İslâm entelijensiyasının yeni oryantalistizmin oluşmasındaki katkılarını hemen hemen yok sayarak sadece basit bir yanlış anlama, epistemolojik anlamda hatalı bir çözümleme veya maslahatçı bir okumayı vurgulayarak, *Oryantalizm* adlı kitabında Said’in düştüğü hataya, yani oryantalist söylemin inşasında Doğulu unsurların katkısını görmeme ön yargısına düşüyor mu? Geçmiş oryantalist söylemler karşısında olduğu gibi, bugünün yeni oryantalist söylemleri karşısında da Doğulular’ın onları alımlama biçimleri, salt bir entelektüel ya da epistemolojik hata olarak mı, yoksa kendi hermenötik dünyalarında kendi yerli kimliklerine dönük bir istikrar veya anlam üretme arayışı açısından mı anlaşılmalı?

Bu soruları Almond’a yöneltmiyorum ya da bu soruların cevaplarının Almond’ın kitabında doğrudan verilmiş olması gerektiğini de düşünmüyorum.

3 Hilmi Yavuz, “Yeni Oryantalizm ve Türkiye”, *Zaman* (15 Aralık 2013).

Ancak bu çalışma, bir kere daha bizi bu soruların anlamını düşünmeye sevk etmesi yönünden oldukça önemlidir. Yazının geri kalan kısmında genelde bu sorun çerçevesinde eserle ilgili bazı eleştirel değerlendirmelerde bulunmak istiyorum.

Yazar yeni oryantalistlerin İslâm hakkındaki temsillerini sorgularken, İslâm'ın gizli ve kendisinin önceden bildiği bir anlamı olduğunu açıkça iddia etmemiş olsa da, metin boyunca sanki böyle gizli bir anlamın varlığını bize hissettirmektedir. Burada sorun böyle bir anlamın varlığına inanması değil, daha çok bu mesele hakkında hemen hemen hiç konuşmaması ve Batı'yla İslâm arasında belki de bizâtihi oryantalist olan mutlak bir ayırımı inanasıdır. Oysa “İslâm, kimin İslâm'ı”dır, ya da “Müslümanlık derken hangi Müslümanları esas alacağız?” gibi sorular oldukça anlamlıdır. Bugün “ötekileştirildiklerini” söyleyen ve bir mağduriyet dili olarak “ötekileştirme” kavramını kullanan Müslümanlar, kendi mağduriyetlerini tanımlamak için sadece postmodern bir sıfatı nötr anlamda kullanan insanlar değillerdir. Ayrıca onlar, “ötekileştirme” kavramını kullanarak aslında “ötekilik” denen şeyin salt bir manipülasyon olduğunu ifade eden postmodern söylemi temellük etmiş ve bizzat bu postmodern söylemin üretiminde rol almış olmaktadırlar. Bu tür bir söylem, postmodernizmin ya da Batılı oryantalizmin dili olduğu kadar, bugünün Müslümanlığının da dilidir. Aksi takdirde İslâm'ı salt Ortaçağ'a ait bir kurgu içinde nesneleştirirsek, bugün icat edilmiş bir kategori olarak öteki ya da ötekileştirme tabirini kullanan, anlam ve hakikatin manipülatif doğasını aşırı biçimde vurgulayan XXI. yüzyıl Müslümanlarını, İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ındaki “dinler tasnifinde” yer alan ve gerçeklik diye bir şey tanımayan nihilist sofistlerin kategorisine sokmak gibi garip işlerin peşine düşeriz. Oysa İslâm aynı zamanda “Müslümanların İslâm'ı”ysa, doğası gereği dönüşümsel ve dinamik olmak durumundadır. Yani günümüz Müslümanları, bir taraftan taktiksel ve ontolojik olarak postmodern söylemleri kendi durumlarına uyarladıklarında hem postmodern söylemin üretimine katkıda bulunmuş hem de buna rağmen İslâm geleneğine bağlı kalmaya devam etmiş olurlar. Bugünün Müslümanları, aynı anda hem postmodern söylemi hem de kendi geleneklerini dönüştürmektedirler. Dolayısıyla sadece yeni oryantalistlerin İslâm hakkındaki postmodern imajları değil, ayrıca bu imajların postmodern dünyadaki Müslümanlarca nasıl temellük edildiği ya da hangi stratejik amaçlar doğrultusunda hermenötik tatbikata uğratıldığı büyük önem arz etmektedir. Oysa kitapta bu husus, neredeyse doğrudan hiç tartışılmamaktadır. Yani eserde sanki postmodern Müslümanların, yeni oryantalizmle olan karşılıklı ilişkileri içinde gelişen diyalojik süreçlerin ötesinde değişmeyen bir postmodern oryantalizm ve değişmeyen bir İslâm fotoğrafı bize sunulmaktadır.

Bu bağlamda bizim için Richard King'in *Oryantalizm ve Din*⁴ adlı kitabında Said'e yönelttiği eleştirilerin aynısını Almond'a yöneltme imkânı doğmaktadır. Almond'ın kendi kitabında Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* adlı romanındaki İslâm'a dönük temsilleri konu edinmesine rağmen, bu iddiayı dile getirmekteyiz. Zira Almond için Pamuk, Doğulu bir yazar olmaktan çok Batılı bir yazardır ve onun İslâm'la olan ilgisi yeni oryantalist söylemin bir parçasıdır. Zira Pamuk, doğrudan İslâm'ı ötekileştirmeye çalışmaktadır (s. 168). Bu bakımdan Almond'ın Pamuk hakkında yazdıkları, oryantalist söyleme Doğulu ilgililerle Doğulu katılımın bir örneği olarak görülmez; daha ziyade doğrudan oryantalist söylemin Batılı ilgileri çerçevesine yerleştirilmektedir.

Bir diğer önemli sorun, Almond'ın postmodern söylemin ideolojik doğasıyla ilgili olarak mı, yoksa onun metin-yorum sürecindeki mümkün anlamlarıyla ilgili olarak mı itirazlar yönelttiği sorusudur. Zira yazar, Derrida'nın İslâm karşındaki yeni oryantalizmini, Derrida'nın yapıbozumunun içerdiği özselcilik karşıtlığıyla ilişkilendirmektedir (s. 90-91). Buna göre yazar, Derrida'nın özselcilik karşıtı söyleminin zorunlu olarak ve doğası gereği oryantalist olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia, yazarın postmodernizmin, yani özselcilik karşıtlığının kendisiyle hesaplaşma içine girmesi gerektiği gibi bir beklenti uyandırmaktadır. Ancak yazar, postmodernizmin eleştirisinde postmodernizmin kendisine sığınarak beklentileri boşa çıkartmaktadır. Zira çalışmasında yeni oryantalistleri eleştirirken, temsil ve kurgu gibi postmodern terminolojiyi ve bir bakıma onların eleştirisinde yine onların yaklaşım biçimini kullanmaktadır (zira yazar kitabın altbaşlığında "İslâmın Postmodern Temsilleri" tabirine yer verirken, eserde "İslâm ve Postmodern Kurgu" adında bir bölüm başlığı vardır). Nietzsche ve Foucault gibi yazarların İslâm'ı araçsallaştırdıklarını ima ettiğinde, onların İslâm'ı icat ettiklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla Said ve Derrida gibi yazarların postmodern terminolojisini aynen kullanmakta bir beis görmeyen yazar, Derridacı yapıbozumun doğası hakkında bir eleştiri yapmak yerine, özde Derrida genelde postmodern söyleme daha taktiksel ve daha az iddialı bir eleştiri yöneltseydi, kitapta sahiplendiği pozisyon açısından daha tutarlı olabilirdi.

Postmodern yazarların ya da yazarın ifadesiyle yeni oryantalistlerin, kendi metinlerinden hareketle veya sadece oryantalist söylemin oluşumundaki rolleri bakımından okunması, onların söylemlerinin ürettiği daha genel bir etki tarihi açısından okunmasıyla oluşabilecek daha çoğulcu yorumların önünü peşinen kesmiş olmaz mı? Örneğin Nietzsche'nin yazılarını daha geniş etkileri bağlamında düşünelim. Elbette onun Protestanlık eleştirisinde İslâm'ı vasat olarak kullanması, oryantalizmi aştığı anlamına gelmez. Nitekim Bryan

4 King, *Orientalism*, s. 156-58.

Turner da bu gerçeği teslim etmektedir.⁵ Yani Nietzsche, İslâm'ı Protestanlığın bir eleştirisi vasatı olarak kullanmıştır. Bu, elbette Hıristiyan evharistiya ritüelinin rasyonel eleştirisi zemini olarak David Hume'un İslâm'ın tevhit söylemini kullanması ya da XIX. asırdaki Batılı düşünürlerin, evrim teorisince yanlışlandığına inandıkları Yahudi-Hıristiyan yaratılış teorisinin eleştirisinde Budist ateizme sığınmaları gibi oryantalist bir hermenötiktir. Ancak Nietzsche'nin durumunu, verdiğimiz diğer örneklerden ayırt etmeliyiz. Nietzsche'nin bu konudaki görüşlerini, Protestanlık eleştirisinin yarattığı etki tarihi bakımından okuyabiliriz. Özellikle çağdaş din bilimleri söyleminde dünya dinleri paradigmasının özündeki Protestan merkezli ön yargıların yapıbozumunda Nietzsche'nin yazdıkları büyük bir rol oynamıştır. Buradan bambaşka bir dinler tarihi söyleminin ortaya çıkmasını tetikleyen yeni bir zemin oluşmuştur.

Richard King, ilgili çalışmasında Hint dinleri konusunda metodolojik anlamda kendilerinden yola çıktığı Gadamer ve Foucault'nun oryantalizmiyle hesaplaştığında Almond'a nazaran esas sorunun daha çok farkındadır. Zira King, Gadamer'in "Protestan yönelimli hermenötiği" ve Foucault'nun jeneolojisinin ötesinde yerli bir hermenötikle diyalog kurmaya çalışırken, Hint dinlerinin yerli "hakikat" kavramlarına dönmesi, postmodern çevrelerce kripto-teoloji (gizli-ilâhiyatçılık) olarak yaftalansa da, posmodernizmin bir tür hakikat iksirine dönüştürüldüğü bir dünyaya diyalojik bir oryantalizm üzerinden bir meydan okuma anlamı taşımaktadır. Aynı zamanda King'in yaklaşımı, Almond'ın kitabında hiç söz konusu edilmeyen bir hususa sahiptir. King'in çalışması, Batılı'nın Doğu'yu anlamada diyalojik bir tavır içinde olmasına dair alternatif bir söylem olma özelliği taşımaktadır. Böylece Almond, Said'den arta kalan en büyük sorun karşısında, yani Batılı İslâm (Doğu) temsillerinin ötesinde bir İslâm var mıdır, sorusu karşısında neredeyse sessizliğini bozmazken, King bu meseleye dair bir alternatif sunma gayreti içindedir. Nietzsche'nin *Deccal* adlı eserinden bir alıntı yapan Almond, Nietzsche'nin İslâm'ı "kendilerinden (Batılılar'dan) biri" olarak görmesinden rahatsız olur. Buradaki temel sorun, diyalojik bir oryantalizm imkânının devre dışı bırakılmasıdır. Bir Batılı'nın İslâm hakkında konuşurken, oryantalizme düşmemesi mümkün müdür? Sonuçta İslâm hakkında yazarken, bir İslâm ilâhiyatçısı gibi yazmalarını bekleyemeyiz. King de Hegel de oryantalisttir. Ancak ilki (King) yerli kültür ile Batılı kültür arasındaki kolonyal ilişkinin farkındalığını öz-eleştirel bir dille ifade etme, koloninin dünyasındaki gerçekliği onların gözünden anlama ve Doğu hakkındaki Batı merkezci söylemleri eleştirme gayreti içinde iken, diğeri (Hegelci söylem) Doğu'yla ilgili sempati içeren ifadeler kullandığında bile, metropolün koloni üzerindeki hâkimiyetini ve Doğu hakkındaki Batı

5 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), s. 85.

merkezciliği pekiştirme arayışındadır. Nietzsche'nin sadece *Şen Bilim* adlı eserinde tercüme faaliyetini bir tür "fetih" olarak okuması ya da nitelenmesi⁶ bile, Almond'ın da dahil olduğu oryantalizm eleştirisine yol vermek, Max Müller gibi Doğubilimcilerin eserlerinin kolonyalizmle olan bağlantılarının farkındalığına ermek için uygun zemini kusursuza yakın biçimde sağlamıyor mu? Nietzsche, tercüme faaliyetini fetih olgusuyla açıkladığında, her tercümenin aslında tercüme yapanın kendi dünyasıyla ilgili hermenötik ya da ideolojik imaları açısından anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Said, *Oryantalizm* adlı kitabında Nietzsche'nin bu önerisine uygun olarak hareket etmektedir. Ancak Said, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde "Her fatihın zaferine mağlûp olduğunu" ilân etmesine yeterince kulak vermemiş olmalıdır. Zira Batılı oryantalizm, Doğu'yu tercüme etmeye ya da fethetmeye çalıştığında, Doğu'yla yaşadığı karşılaşmanın, abartılı bir zafer duygusu olarak dışa yansımaları, orada yaşadıklarının eziklik duygusunun ötesine uzanmasındandır. İstikrar kaybı, sinir yokluğu, şizofreniye varan bir meydan okunmuşluk hissi. Batı'nın Doğulu dünyalarla karşılaştığında yaşadıklarını ifade etmede bu kavramlar yeterli olmayabilir. Ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru dinler tarihi disiplininin doğuşuna yön veren, Doğu'nun zenginliklerini fethetmek için yola çıkan Batı'nın bu zenginlik tarafından fethedilmek gibi ironik bir tecrübe yaşamasıdır.⁷ Kısacası Batılılar Doğu'yla karşılaşmanın yol açtığı denge yitimini, dinler tarihi çalışmaları üzerinden telafi ederek yeniden kendi dünyalarında bir tür istikrar yaratmak istemişlerdir.

Bu yazının hacim ve içerik itibarıyla bir kitap tanıtımının ötesinde bir tür makaleye (Review-Article) dönüştüğünü söylemek zorundayız. Burada *Yeni Oryantalistler*'i özellikle *Dinler Tarihinin Eleştirel Bağlamı* adlı son çalışmamızdaki bazı sorular açısından da tartışmaya çalıştık. Sonuçta Almond'ın zihin açan bu eseri hakkında bazı olumsuz görüşler ortaya koymamız, onun çalışmasının değersiz olmasından değil, zihnimizdeki sorular açısından eserin söylediklerini okumaya çalışmamızdandır. Her şeyin ötesinde, çalışmayı okuduğumuzda eserde mevzubahis olan şahısların metinlerini yeniden okuma konusunda yoğun olarak bir kamçılanma hissiyle dolduğumuzu itiraf edebiliriz. Bu ise çok az kitaba has bir özelliktir.

Emir Kuşçu*

(Yrd. Doç. Dr., Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

6 Friedrich Nietzsche, *Gay Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 83.

7 Emir Kuşçu, *Dinler Tarihinin Eleştirel Bağlamı: Jeneoloji, Yapıbozum ve Post-Kolonyal Eleştiri* (Malatya 2013), s. 348.

* 10 Nisan 2014 Perşembe günü elim bir kaza sonucu kaybettiğimiz kıymetli meslektaşımız Emir Kuşçu'yu rahmetle anıyoruz (ed.n.).

Vefeyat Obituary

Muhammed Kutub (1919-2014)

رموز، وألغاز، لشتى العواطف
ترانيم إخلاص، ورياً تألف
لأمالى القصوى التي لم تشارف
وجدتك رمزاً للأمانى الصوادف
وأنت امتدادي في الحياة وخالفي
أعيش لألقى منك إحساس عاطف؟
وباعث أيامي العذاب السوالف
لتبقى على الأيام رمز عواطفني

”أخي“ ذلك اللفظ الذي في حروفه
”أخي“ ذلك اللحن الذي في رنينه
”أخي“ أنت نفسي حينما أنت صورة
تمنيت ما أعياء المقادير، إنما
فأنت عزائي في حياة قصيرة
تخذتك لي ابناً، ثم خدناً، فيا ترى
على أيما حال أراك مخلدي
فدونك أشعاري التي قد نظمتها

Seyyid Kutub¹

Dünyanın tanıdığı iki Kutub'dan biri olan yazar ve düşünür Muhammed Kutub, geride çileli bir hayat, onlarca eser ve yetiştirdiği çok sayıda talebe ve fikir takipçisi bırakarak 4 Nisan 2014 Cuma sabahı Suudi Arabistan'ın Cidde şehrinde, 95 yaşında dünyaya gözlerini yumdu. Kendisi hem 1966'da idam edilen Seyyid Kutub'un kardeşi olması, hem de yazdığı onlarca eserin

1 Seyyid Kutub'un 1935'te yazdığı eş-Şâtiü'l-mechûl başlıklı divanını kardeşi Muhammed Kutub'a ithaf ettiği “el-İhdâ” başlıklı kısım.

Türkçeye tercüme edilmesi dolayısıyla Türkiye’de iyi tanınan bir mütefekkir-di. 1950’li yıllardan itibaren kaleme aldığı eserlerinin hemen hepsi defalarca Türkçeye tercüme edilmiş, çok sayıda baskıları yapılmıştır. Gerek ele aldığı konular gerekse anlaşılır üslûbu onun en çok okunan çağdaş İslâm düşünür-leri arasında yer almasını sağlamıştır.

Muhammed Kutub 26 Nisan 1919 tarihinde Mısır halkının İngiliz işgaline karşı ayaklandığı sırada Asyût vilâyetine bağlı Mûşâ köyünde dünyaya geldi. Hizbü’l-vatanînin üyesi olan babası Kutub İbrâhim eş-Şâzelînin o sıralarda “Köylü Ayaklanması” diye bilinen isyanın köydeki önde gelenlerinden birisi olması ihtimali kuvvetlidir. Zira evleri köyün ilmi ve siyâsî merkezi haline gelmişti.² Anneleri Fatıma Osman ise âlim şahsiyetlerin yetiştiği bir aileye mensuptu. Bunlardan birisi de Seyyid ve Muhammed Kutub’un yetişmesinde etkili olan dayıları şair, edip, gazeteci ve siyasetçi Ahmed Hüseyin Osman el-Mûşâdır. Muhammed Kutub, hayatı üzerinde en etkili şahsiyetlerden birinin kendinden yaklaşık on üç yaş büyük ağabeyi Seyyid olduğunu ifade etmiştir. Ağabeyi ile Kahire’ye giderek ilk ve ortaöğrenimini burada tamamlayan Muhammed Kutub, ağabeyinin tavsiyesiyle liseden sonra kaydolduğu Mısır Üniversitesi (bugünkü ismiyle Kahire Üniversitesi) İngiliz Filolojisi bölümünden 1940 yılında mezun oldu. Daha sonra Yüksek Öğretmen Okulu’na (Ma’hedü’t-terbiyeti’l-âli li’l-muallimîn) girdi ve buradan da 1941 yılında psikoloji ve eğitim diploması (pedagojik formasyon belgesi) aldı. Öğrenciliği sırasında edebiyatla da ünsiyet kurdu ve ağabeyi vasıtasıyla başta Abbas Mahmûd el-Akkâd olmak üzere çok sayıda edebiyatçı ve mütefekkirle tanıştı, Batılı yazarları okudu. Kendisi gençlik döneminde Freud’a hayran olduğunu, fakat daha sonraları derinlemesine okumaları sonucu bu hayranlığının geçtiğini ifade etmiştir.³

Muhammed Kutub öğrenim hayatını tamamladıktan sonra dört yıl İngilizce öğretmenliği yaptı. Ardından bir süre Mısır’ın millî kütüphanesi olan Dârü’l-kütübî’l-Mısıriyye’de çalıştıktan sonra Maarif Bakanlığı’nda mütercimlik yapmaya başladı. Bir müddet sonra da Mısır Yüksek Öğrenim Bakanlığı bünyesindeki Kültür İşleri Bölümü’ne tayin edildi (Vizâretü ta’lîmi’l-âli). Burada “1000 kitap” projesinin başına geçti ve çok sayıda kitabın basılmasını sağladı. Muhammed Kutub bu dönemde Batı’daki materyalist fikir akımlarını detaylı bir şekilde incelemiş ve bunları eleştiren *el-İnsân beyne’l-maddiyye*

2 Salâh Abdülfettâh el-Hâlîdî, *Seyyid Kutub: el-Edibün-nâkîd ve’l-dâiyetü’l-mücâhid ve’l-müfekkîru’l-müfessîru’r-râid* (Dımaşk: Dârü’l-kalem, 1421/2000), s. 52.

3 1974’te *el-Gurebâ* dergisi için verdiği mülakat. Bk. Muhammed Kutub, *İslâm Düşüncesinde Sanat*, çev. Akif Nuri (İstanbul: Fikir Yayınları, 1979), s. 5-6.

ve'l-İslâm (1950)⁴ isimli bir kitap kaleme alarak fikir dünyasına ilk ciddi adımını atmıştır.

1940'lı yılların sonu onun ayrıca İhvân-ı Müslimîn hareketiyle tanıştığı dönem oldu. Fakat ağabeyinin aksine bu dönemde teşkilâta girmedi. 1952 askerî darbesi ve sonrasındaki gelişmeler bütün Mısırlılar gibi Kutub kardeşler için de bir dönüm noktası oluşturdu. Muhammed Kutub bu dönemin önemli şahitleri arasındadır. Cemal Abdünnâsır ve ağabeyi Seyyid Kutub arasında bazen tartışma bazen de fikir alışverişi tarzında geçen konuşmalara muttali olmuş, başlangıçta müttefik olan Hür Subaylar ve İhvân-ı Müslimîn'in sonradan nasıl fikir ayrılığına düştüklerini kendisiyle yapılan mülakatlarda anlatmıştır.⁵

Ekim 1954'te Cemal Abdünnâsır'a karşı girişilen başarısız suikasttan sonra pek çok İhvan mensubuyla birlikte ağabeyi Seyyid gibi Muhammed Kutub da tutuklandı. Kendisi daha sonraları bu sırada sadece Seyyid Kutub'un kardeşi olduğu için tutuklandığını ifade etmiştir. Muhammed Kutub birkaç ay içerisinde serbest kalırken ağabeyi hapiste tutuldu. Bu olaylar Muhammed Kutub'un fikir hayatında da önemli değişikliklere sebep oldu. Kendi ifadesiyle o güne kadar hayatında edebiyat ve şiir önemli bir yer tutarken bundan sonra İslâm karşıtı faaliyetlere karşı bilfiil çalışmaya ve İhvân-ı Müslimîn içerisinde yer almaya karar verdi.⁶ Yaklaşık on yıllık bir sürede ona yakın kitap yazdı; bu kitapların birçoğu İhvan mensuplarının el kitabı haline geldi: *Şühuhât havle'l-İslâm*;⁷ *Kabesât mine'r-resûl*;⁸ *Ma'irketü't-tekâlîd*;⁹ *Hel Nahnü müslimûn?*;¹⁰ *Fi'n-Nefs ve'l-müctema*;¹¹ *Câhiliyyetü karnî'l-işrîn*;¹² *Menhecüt'terbiyeti'l-İslâmiyye*;¹³ *et-Tetavvür ve's-sebât fi hayâti'l-beşeriyye*.¹⁴

4 *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, çev. Kemal Sandıkçı – M. Akif Aydın (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1972).

5 <http://www.alanba.com.kw/absolutenmnew/templates/print-article.aspx?articleid=315714&zoneid=14> (erişim: 18.06.2014).

6 1974'te *el-Gurebâ* dergisi için verdiği mülakat. Bk. Kutub, *İslâm Düşüncesinde Sanat*, s. 7-8.

7 *İslâm'ın Etrafındaki Şüpheler*, çev. Ali Özek (İstanbul: Çağaloğlu Yayınları, 1965).

8 *Peygamberden İktibaslar*, çev. Akif Nuri – Kemal Sandıkçı – Mehmet Süslü (İstanbul: Fikir Yayınları, 1972); *Peygamber'den Parıltılar*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları, 2007).

9 *Taklitlerin Çarpışması*, çev. Erol Ayyıldız (İstanbul: İrfan Yayınları, 1967); *Gelenekler Çatışması*, çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985).

10 *Biz Müslüman mıyız?* çev. Mustafa Mutlu (Ankara: Hilal Yayınları, 1970).

11 *İslâm'da Fert ve Cemiyet*, çev. Mehmet Süslü (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979).

12 *Yirminci Asrın Cahiliyyeti*, çev. M. Hasan Beşer (Ankara: Hilal Yayınları, 1967); *20. Asrın Cahiliyyeti*, çev. Ali Yakup Cenkciler – Osman Öztürk (İstanbul: Çağaloğlu Yayınları, 1967); *20. Asrın Cahiliyyeti*, çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Beka Yayınları, 2007).

13 *İslâm Terbiye Metodu ve Ahlâk Sistemi*, çev. Ali Özek (I. cilt, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1975).

14 *Tekâmül mü Soysuzlaşma mı*, çev. Salih Uçan (I. cilt, İstanbul: [Latin Matbaası] 1971; II.

Muhammed Kutub o dönemde farklı bir çalışmanın içinde de yer aldı. Hapiste bulunan ağabeyi Seyyid Kutub'un gözden geçirerek yeniden kaleme almaya başladığı *Fî Zilâli'l-Kur'ân* başlıklı tefsirinin müsveddelerini kendisinden alarak yayınevini sahibi Hac Vehbe'yle birlikte gizlice redakte etmeye başladı. *Fî Zilâli'l-Kur'ân* bu şekilde 1960-1963 yılları arasında 8 cilde ulaşmıştı.¹⁵ 15 yıla mahkûm olan Seyyid Kutub Irak Devlet Başkanı Abdüsselâm Ârif'in girişimiyle Mayıs 1964'te serbest bırakıldı. Fakat Kutub ailesinin sevinci uzun sürmedi, aileyi daha büyük bir dram bekliyordu. Bu sefer de Muhammed Kutub 30 Temmuz 1965'te "Tanzim 1965" isimli gizli bir örgüt kurduğu suçlamasıyla tutuklandı.¹⁶ Kendisinden sonra Seyyid Kutub ve kız kardeşleri ile yeğenleri de tutuklandılar. Uzun süren yargılama sonucunda Seyyid Kutub üç arkadaşıyla birlikte idam cezasına çarptırıldı ve cezası 29 Ağustos 1966'da infaz edildi. Muhammed Kutub ise 1971'e kadar hapiste kaldı.¹⁷ Muhammed Kutub daha sonraları kendisinin ve ağabeyinin 1965'te tutuklanmalarının sebebinin *Câhiliyyetül-karnî'l-ısrîn* ve *Meâlim fî't-tarik* başlıklı eserlerinin Batı'da radikal bulunarak haklarında eleştirel yazıların yazılması ve bunun ardında istihbarat örgütlerinin bulunmuş olabileceğini ifade etmiştir.¹⁸

Cemal Abdünnâsır'ın vefatından sonra cumhurbaşkanı seçilen Enver Sedat'ın hapisten çıkarttığı İhvân-ı Müslimîn mensuplarının birçoğu gibi Muhammed Kutub da 17 Ekim 1971'de hapisten çıktıktan sonra Suudi Arabistan'a gitti. Mekke'de Kral Abdülaziz Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde (Külliyetü's-şeria) ders vermeye başladı. 1973'te evlendi ve bu evlilikten üç çocuğu dünyaya geldi. Muhammed Kutub hayatının bundan sonraki döneminde tedrisat ve telif faaliyetlerini birlikte yürüten velud yazarlardan oldu. Pek çok kitap ve makale kaleme aldı; ayrıca onlarca yüksek lisans ve doktora tezi yönetti, talebe yetiştirdi. Başta Arap ülkeleri olmak üzere, Doğu'da ve Batı'da birçok ülkede toplantılara ve konferanslara katıldı. Suudi Arabistan liseleri ve üniversitelerinde okutulmak için ders kitabı hazırlaması ve 1988'de Uluslararası Kral Faysal İslâmî Araştırmalar Ödülü'ne layık bulunması onun görüşlerine verilen değeri göstermektedir. Muhammed Kutub burada yazdığı eserlerde de genel olarak Müslümanları itikadî ve sosyal açıdan irdelemeye,

cilt, İstanbul: Ekin Yayınevi, 1972); *Evrîm ve Değişmezlik*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları 2013).

15 Safynaz Kazem, "Hagg Wahba: Reference Work", *Al-Ahram*, <http://weekly.ahram.org.eg/2000/513/profile.htm>.

16 Abdullah er-Reşîd, "Seyyidü medineti'l-hâkimiyye, Evrâku Muhammed Kutub 1: Muhammed Kutub, el-Lâibü'l-hafî fi tanzim 1965", *eş-Şarku'l-evsat*, 12955 (18 Mayıs 2014).

17 Kutub ailesinin hapsi hakkında bk. Câbir Rizk, *Mezâbihu'l-İhvân fi sücûni Nâsır* (Kahire: Dârü'l-İtisam, 1978), 140 vd.

18 Rizk, *Mezâbihu'l-İhvân*, s. 36.

mevcut dünya sistemini ve sömürgeciliği eleştirmeye devam etti. Özellikle *Rekâizü'l-îmân* (1417)¹⁹ başta olmak üzere, bu dönem yazdığı eserlerinde akidevî mânada selefci denebilecek görüşlerinin ön plana çıktığını görmekteyiz. Tasavvufu sert bir dille eleştirmesi, onu Müslümanların içine düştüğü olumsuz durumun baş sorumlularından görmesi, geleneksel akide ve muamelat ayırımını eleştirmesi dikkat çekicidir. Fakat bunu sadece yaşadığı ülkeyle bağlantılı düşünmek, onun düşünce sistemine haksızlık olur. *Vâkıunâ'l-muâsır*'da (1977),²⁰ özellikle Müslümanların son iki yüzyılda içine düştüğü durumun sebeplerini ve sonuçlarını ele almış, Batı'da ortaya çıkan demokrasi, komünizm, laiklik, rasyonalizm, milliyetçilik, hümanizm ve ateizm gibi kavram ve düşünceleri ve bunların Müslümanlara yansımaları *Mezâhib fikriyye muâsıra* (1983)²¹ başlıklı eserinde ele almıştır. Pek çok neo-selefci düşünür gibi Muhammed Kutub da sahabe sonrası İslâm tarihini, istisnaları olsa da, bir nevi sapma ve çöküş tarihi olarak görmüştür. Ona göre Müslümanların içinde bulunduğu sapma, zaman içinde ahlâkî boyutu da aşarak dinin temel ilkelerine ve kavramlarına kadar ulaşmıştır. Her şeyden önce bu kavramların gerçek mânasını ortaya koymak gerekmektedir. Bunun için kaleme aldığı *Mefâhîm yenbeğî en tûsahhah* (1987)²² başlıklı kitabında Lâ ilâhe illallah, ibadet, kaza-kader, dünya-âhîret, uygarlık ve dünyanın imarı kavramlarının ona göre gerçek mânalarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Muhammed Kutub, Suudi Arabistan'da güncel siyasetten uzak kalmakla birlikte, bazı Batılı yazarlara göre 1970'li yıllarda Vehhâbilik ile İhvân-ı Müslimîn ideolojisinin birleşmesi sonucu burada ortaya çıkan Sahvî hareketin ideolojik mimarıdır. Öyle ki kendisine "Sahve şeyhi" unvanı bile verilmiştir.²³ 1990'lı yıllarda bölgede meydana gelen hadiseler Muhammed Kutub'un hayatını da doğrudan etkiledi. Özellikle Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i işgali sonrasında ABD askerlerinin Suudi Arabistan'a konuşlanması, İslâmî hareketler tarafından sert bir şekilde eleştirilmişti. Sahvî hareketle Suudi yetkililerin karşı karşıya gelmesi sonucu 1996'da elli kadar üniversite hocasının işine son verildi ve ülke dışına çıkmaları istendi. Bunların arasında o güne

19 *Tevhid*, çev. Nureddin Yıldız (İstanbul: Risale yayınları, 1987); *İslam İnanıcı* (İstanbul: Risale Yayınları, 2000).

20 *Çağdaş Konumumuz*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Dünya Yayınları, 1987).

21 *Çağdaş Fikir Akımları*, I-III, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 1986).

22 *Düzeltilmesi Gereken Kavramlar*, çev. Nureddin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 1988).

23 Stéphane Lacroix, *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, çev. George Holoch (Cambridge: Harvard University Press, 2011), s. 52, 53; *Zemenü's-Sahve: el-Harekâtü'l-İslâmiyyeti'l-muâsıra fi's-Suûdiyye*, çev. Abdülhak es-Semmûrî (Beyrut: Şebeketü'l-Arabiyye li'l-ebhâs ve'n-neşr, 2012), s. 76; Muhammed Süleyman, "Muhammed Kutub nemûzecen", *el-Asr*, 17 Mayıs 2002, <http://alasar.ws/articles/view/2332>.

kadar çalışmaları resmî makamlarca takdirle karşılanan Muhammed Kutub da bulunuyordu. Kutub, Katar'da yaşayan Mısır asıllı âlim, hemşehrisi Yûsuf el-Kardâvî'nin yanına gitti ve bir müddet orada yaşadı.²⁴ Onun Katar'daki üniversitede hoca olarak kalma teklifini Beytullah'a yakın yaşamak istediği için kabul etmedi. Suudi yetkililer nezdinde yapılan girişimler sonucunda herhangi bir işle meşgul olmamak şartıyla dönmesine izin verildikten sonra tekrar Mekke'ye yerleşti.²⁵

Muhammed Kutub'u derinden etkileyen konulardan biri de birçok eserinde ele aldığı Filistin meselesinin yanı sıra, 1990'lı yılların başında Bosna-Hersek'te Müslümanların katledilmesi hadisesidir. Nasıl olup da Avrupa'nın ortasında bütün dünyanın gözü önünde böyle bir olayın yaşanabildiğini sorguladı ve bunun neticesinde *Dürûs fî mihneti'l-Bosna ve'l-Hersek* (1994)²⁶ başlıklı kitabını kaleme aldı.

ABD'deki 11 Eylül hadiselerinden sonra Muhammed Kutub tekrar Batılı yazarların eleştiri oklarına hedef oldu. Bazı radikal örgütlerin yöneticilerinin 1970'li yıllarda hocası olduğu ve onları radikalizme ittiği gerekçesiyle eleştirilirken,²⁷ bunlardan etkilenen bazı Arap yazarlar da onu aşırılığa giden (mutatarrif) talebeler yetiştirmiş olmakla itham ettiler.²⁸

Türkiye'de son yarım asırda yeni selefici grupların ortaya çıkışında en etkili şahısların başında Seyyid ve Muhammed Kutub kardeşler gelmektedir. Onların bâtil olarak gördükleri geleneğe ve yerleşik inançlara karşı giriştikleri mücadele, etkisini Türkiye'de de göstermiş ve çok sayıda takipçileri olmuştur. Ayrıca Muhammed Kutub düzenli olarak Türkiye'ye gelmiş, yılın belli zamanlarını İstanbul'daki ikametgâhında geçirmiş ve burada pek çok konferans ve toplantıya katılmıştır. Muhammed Kutub, İslâm tarihine eleştirel yaklaşan yazarların başında gelmekle birlikte, genelde Osmanlı tarihini parantez içine alarak değerlendirmeye tâbi tutmuş, Osmanlı'nın İslâm'a yaptığı hizmetleri inkâr etmemiş, hatta konuşmalarında kendisini bir Osmanlı gibi gördüğünü ifade etmiştir. Bunun bir yansıması olarak çocuklarının Türkçe'yi öğrenmesi ve Türk kültürünü yakından tanınması için gayret sarf etmiştir.

24 Lacroix, *Awakening Islam*, s. 204; *Zemenü's-Sahve*, s. 272.

25 Lacroix, *Awakening Islam*, s. 230, dn. 201; *Zemenü's-Sahve*, s. 307; Lacroix, Muhammed Kutub'un Suudi Arabistan'a 2009'da döndüğünü söylemektedir.

26 *Bosna Hersek Katliamı*, çev. Hüseyin Aras (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1998).

27 Steve Coll, *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and Bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001* (New York: The Penguin Press, 2004), s. 85, 155.

28 Suud Abdullah el-Kahtânî, "Hel Nahnü müslimûn", *er-Riyad* (04.10.2004), <http://www.alriyadh.com/13094>.

Muhammed Kutub yukarıda zikrettiğimiz kitapların dışında pek çok kitap kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Kur'an araştırmaları alanında *Keyfe nekraü'l-Kur'an*,²⁹ *Dirâsât Kur'âniyye*³⁰ ve *La Ye'tüne bi-mislih*³¹; İslâm sanatı ve sosyal bilimlerin İslâmleştirilmesi hakkında *Menhecü'l-fenni'l-İslâmî*,³² *Havle't-tefsîri'l-İslâmî li't-târih*,³³ *Keyfe nektübüt-târîhe'l-İslâmî* ve *Havle't-ta'sîli' İslâmî li'l-ulûm ictimâiyye*,³⁴ dünyada son zamanlarda meydana gelen olaylar, küreselleşme ve İslâmî hareketler hakkında *es-Sahvetü'l-İslâmiyye*, *Rü'ye İslâmiyye li-ahvâlil-âlemi'l-muâsır*,³⁵ *Helümme nahruc min zulumâti't-tih* (1415/1993), *Keyfe ned'u'n-nâs*³⁶ ve *el-Müslimûn ve'l-avleme*.³⁷

Kendisine Allah'tan rahmet diliyoruz.

Hilal Görgün

(Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

29 *Kur'an'ı Nasıl Okuyalım*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1983).

30 *Kur'an Araştırmaları: Mekki Ayetler*, çev. Akif Nuri (İstanbul: Fikir Yayınları, 1981); *Kur'an Araştırmaları: Medeni Ayetler*, çev. Mehmet Ün (İstanbul: Fikir Yayınları, 1984).

31 *Benzerini Getiremezler*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları, 2007).

32 *İslam Düşüncesinde Sanat*, çev. Akif Nuri (İstanbul: Fikir Yayınları, 1979).

33 *İslami Açından Tarihe Bakışımız*, çev. Talip Özdeş (İstanbul: Risale Yayınları, 2007); *İslami Tarih Yorumu*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları, 2013).

34 *Sosyal Bilimlerin İslami Temelleri*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları 2013).

35 *Çağdaş Dünyaya İslami Bakış*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları, 2013);

36 *Nasıl Davet Edelim?* çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları, 2007);

37 *Küreselleşme ve Müslümanlar*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları, 2013).

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşüncesi ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 100–200 kelime arasında Türkçe öz ile makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies* is a biannual journal of the Centre for Islamic Studies (ISAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, Persian, English, French and German are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief English abstract of 200 words or less and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with single spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV ISAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.