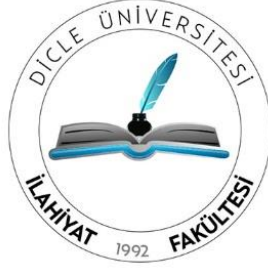


DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ
e-ISSN: 2667-6273
Cilt: XX, Sayı: 2018/2



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

DİD

ULUSAL HAKEMLİ DERGİ

CİLT: XX

2018/2

Yayınlanma Tarihi

15.06.2019

DİYARBAKIR / 2019

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

D İ D

e-ISSN: 2667-6273

Cilt: XX, Sayı: 2018/2

Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi: Prof. Dr. Ali AKAY

Editör :Arş. Gör. Faruk EVRENK

Editör Yardımcısı :Arş. Gör. Üsame BOZKURT

Yazı İşleri Müdürü

Doç. Dr. Necmi DERİN

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Nazım HASIRCI

Prof. Dr. Metin BOZAN

Doç. Dr. Cevat ERGİN

Doç. Dr. Davut IŞIKDOĞAN

Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Dr. Öğr. Üyesi Orhan CANPOLAT

Dr. Öğr. Üyesi M. Sait MERMUTLU

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TEMİZKAN

Dr. Öğr. Üyesi Esra ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi Abdusamet KAYA

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkерim ÖNER

Mizanpaj & Tasarım

Arş. Gör. Faruk EVRENK

Arş. Gör. Üsame BOZKURT

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 42

e- ISSN 2667-6273

GÜZ-2018

İletişim

Tel: 0 412 248 80 27/dicleilahiyatdergisi@gmail.com

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN
DANIŞMA KURULU**

Prof. Dr. Abdurrahman KURT (Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet KELEŞ (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali AKAY (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin BOZAN (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Nazım HASIRCI (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Aydın TAŞ (Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. M. Tayyip KILIÇ (Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Necmi DERİN (Dicle Üniversitesi)

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: XX, Sayı: 2018/2 HAKEMLERİ

Prof. Dr. İlyas TOPSAKAL (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Himmet HÜLÜR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet ŞEKER (Uşak Üniversitesi)

Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR (Bingöl Üniversitesi)

Doç. Dr. Hayrettin KIZIL (Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Süleyman TURAN (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Aznavur DEMİRPOLAT (Çanakkale 18 Mart Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Cüneyt MARAL (Batman Üniversitesi)

Yayın ve Yazım İlkeleri dergimizin sonunda yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

“MİRAS AYETLERİNDE MATEMATİKSEL HATA” İDDİASI ÜZERİNE.....1-15

On the claim of “Matematical Errors of The Verses of Heritage”

Doç. Dr. Metin YİĞİT

HIRİSTİYANLIKTAKİ HAYAT AĞACI: İSA MESİH.....16-41

The Tree of Life in Christianity: Jesus Christ

Doç. Dr. Canan SEYFELİ- Merve TANRIKULU

OSMANLI’DAN CUMHURİYET’E BİR TÜRK DÜŞÜNÜRÜ:MEHMET İZZET.....42-53

A Turkish Thinker from the Ottoman State to the Republic: Mehmet İzzet

Dr. Öğr. Üyesi Ufuk BİRCAN

HZ. PEYGAMBER DEVRİNDE TE’LİF-İ KALB..... 54-63

Te’lif-i Kalb (Warming The Heart For Islâm) in The Period of The Prophet

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Ahmet Sezikli

HIRİSTİYANLARIN ULÛHİYET ANLAYIŞI..... 64-76

Christians’ Godhead Concept

Dr. Yasin ULUTAŞ

ABBÂSÎLERİN İLK ASRINDA DİYAR-I BEKR’İN İDARESİ VE İSYANLAR..... 77-90

Abbâsîan in The First Century Diyar-ı Bekr Administration and Riots

Mutlu SAYLIK

TABİP-FİLOZOF EBU BEKİR RAZİ VE TIBBA KAZANDIRDIKLARI.....90-103

Dr. Öğr. Üyesi Zehra Gençel EFE

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

ERMENİ KİLİSESİ'NDE SAKRAMENTLER104-109

Haz. Sevinç AKSİN

TÜRKMEN ALEVİLER-DİYARBAKIR VE ÇEVRESİNDEKİ-.....110-113

Haz. Sabri AKMAN

DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI114-115

“MİRAS AYETLERİNDE MATEMATİKSEL HATA” İDDİASI ÜZERİNE

Doç. Dr. Metin YİĞİT

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

metinyigit21@hotmail.com

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3352160>

Özet

Kur'an-ı Kerim, mirasla ilgili temel payları ve prensipleri beyan etmiştir. Bu beyanda açıkça geçmeyen bazı miras meselelerinde, payların toplamının meselenin ortak paydasını aşması günümüzde ateist çevrelerce din karşıtı bir propaganda vesilesi haline getirilmiş durumdadır. Yazımızda bu propagandaların gerçeklik ve geçerlilik derecesini ortaya çalıştık.

Kur'an ayetleri belli başlı varislerin alacağı hisseleri ayrı ayrı cümleler halinde belirtmiştir. Ancak hisse sahibi sınıfların beraber bulunmaları durumunda mirasın nasıl taksim edileceğinden bahsetmemiştir. Varislerin tamamının bir arada bulunması halinde nasıl taksimat yapılacağı problemi daha sonraları/sahabe döneminde yaşanmış ve problemin çözümüne dair iki farklı içtihad geliştirilmiştir: Cumhurun görüşü ve İbn Abbas'ın içtihadı. Cumhura göre Kur'an'ın belirttiği oranların iki fonksiyonu bulunmaktadır: 1. Her varisin tek başına mirastan alacağı payın miktarını belirtmek. 2. Payların toplamının paydadan az ya da çok olduğu durumlarda her varise ait hissenin diğer hisselerle göre alacağı ilave veya maruz kalacağı eksiltme oranını belirlemek. Bu da avl ve redd hallerinde ortaya çıkmaktadır. İbn Abbas'a göre ise Kur'an'daki ifadelerin delaletiyle hisse sahiplerinden bazıları diğerlerine öncelenip tercih edilir.

İster İbn Abbas'ın ister cumhurun görüşü esas alınsın dikkatle incelendiğinde miras ayetlerinde herhangi bir matematiksel hata bulunmadığı görülecektir.

Anahtar kelimeler: Miras Ayetleri, Miras Hukuku, Matematiksel hata, Avliye Problemi, Asabe

On the claim of “Mathematical Errors of The Verses of Heritage”

Abstract

The basic shares of inheritors and principles of inheritance has declared by the holy Qur'an and left no doubt there. but in few cases that are not explicitly mentioned in the holy Qur'an, where the share of one or more inheritors is exceeding the common denominator of the heritage, (it accrues in Al-awl situation) this issue has been adopted as a means of propaganda by Atheist circles against Islamic inheritance law.

In this paper, we tried to reveal the reality and validity of this propaganda.

It's quite true that the verses of holy indicate the shares to be received by certain heirs in separate parts of sentences. However, the verses do not mention that all heirs will receive these shares at the same time.

The issue (how to distribute the wealth among heirs when all of them live simultaneously) first arose at the time of Sahabah (specifically at the time of Omer al - Farooq May Allah be pleased with them) and two different opinions were appeared to solve this problem.

1.Determine the share that each inheritor will receive from the legacy.

2.Determining the proportion of each share when the total number of shares exceeds or decreases from the legacy, and it will be arising when “al-Awl or al-Rad” accrues.

According to Ibn Abbas, the first mentioned in the holy Qur'an should be given priority to others while the other Sahaba went to adopting the al-awl solution.

Whether this is the view of Ibn Abbas or the majority of Shaba's' we can clearly see that there are no mathematical errors in the verses of heritage.

Keywords: Heritage verses, inheritance law, mathematical error, The problem of Al-'Awl, Asabe

Giriş

Dini bilginin en önemli alanlarından birini fıkhi konular teşkil etmektedir. Fikhî konular genelde tartışmalı olduğu halde miras hukukuna ilişkin ihtilaflar çok fazla

değildir. Bunun nedeni, mirasa ilişkin birçok konunun Kur’ân’da zikredilmiş olmasıdır. Bununla birlikte bazı meseleler Kur’ân’da açıkça yer almadığından sahabe ve sonraki nesil fakihleri arasında ihtilafa konu olmuştur. Bu konuda en belirgin örneklerden biri avl meslesidir. Avl, miras taksiminde, belirli hisse sahiplerinin terikeden alacakları pay miktarı hesaplanırken, payların toplamının ortak paydadan fazla çıkması demektir.¹ Sahabe döneminde tartışılan bu meseleyle ilgili başlıca iki görüş ileri sürülmüştür: Sahabenin cumhuru ve İbn Abbas’ın görüşü. Cumhura göre payların paydayı geçmesi durumunda hisse sahiplerinden hiçbir mirastan mahrum bırakılmaz ve hisselerde orantılı bir azaltma yapılır. İbn Abbas’a göre ise hisse sahiplerinden (*ashâbü’l-ferâiz*) bazıları diğerlerine tercih edilir. Ona göre avl durumunda kız, oğlun kızı, ana baba bir veya baba bir kız kardeş tek başına asabe² olup kalanı alırlar. Zira bu varisler aynı seviyedeki bir erkekle asabe olduklarında da muayyen hisseleri gayri muayyen hale dönüştür ve sadece kalanı alırlar. Sonuçta kız ve kız kardeşin payında azalma meydana gelirken diğer varislerin hisselerinde herhangi bir azalma gerçekleşmez.

Ehli Sünnetten dört mezhep ile Zeydiyyenin dâhil olduğu ulemanın cumhuru avli esas alırken Muhammed b. Hanefiyye, Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn, Ata ve Davud ez-Zahirî, İbn Abbas’ın görüşünü benimsemiştir.³

Her iki görüşe dair gerek müstakil gerekse gayri müstakil pek çok çalışma yapılmıştır.⁴ Günümüze kadar yapılan çalışmalar genelde ya cumhurun⁵ ya da İbn Abbas’ın⁶ görüşünü tercih esasına dayanmaktadır.⁷ Ancak biz çalışmamızda mezkûr görüşlerden herhangi birini takviye ve tercih etmeye çalışmayacağız. Kanaatimizce her iki görüş de makul ve makbul gerekçelere dayanmakta ve meşru ihtilafın çerçevesini aşmamaktadır.

Öteden beri âlimlerimiz, bazı konularda ümmetin geneline muhalefetin tecviz edilemeyeceğini bazı konularda ise müsamaha ile karşılanması gerektiğini belirtmişlerdir. Mesela, İbn Abbas’ın riba ve mut’a konusundaki görüşü açıkça reddedilirken avl konusundaki görüşü yer yer tenkit edilse de müsamaha ile karşılanmıştır. Birinci kısım muhalefet icmaın inikadına engel teşkil etmezken ikinci tür muhalefet icmaın oluşmasına

¹ Sirâcuddin es-Secâvendî, *es-Sirâciyye* (Cürcânî Şerhiyle birlikte), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, 1363/1944), 97-98.

² Asabe, tek başına bulunduğu mirasın tamamını, belli hisse sahipleriyle bulunduğu zaman ise kalanı alan varislere denir. Cumhura göre kız çocuğu ve kız kardeş yalnız başına asabe olmazken İbn Abbas’a göre bunlar yalnız başlarına da asabe olurlar. Kuran’da asabe konusu açıkça değil ancak işaret yoluyla temas edilmiştir. Bkz. Ebû Zehre, *Ahkâmü’t-terikat ve’l-mevâris*, (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabi, ts.), 151.

³ Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İbn Kudame el-Makdisî, *el-Muğnî*, (Mısır: Mektebetü’l-Kahire, 1388/1968), VI, 281.

⁴ Detaylı bilgi için bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, (Beyrut: Daru’l-Fikr, ts.), VIII, 279 vd.; Ebu Zekerîyya Muhyiddin Yahya en-Nevevi, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, (Beyrut: Daru’l-Fikr, ts.), XVI, 95; İbn Kudame, *el-Muğnî*, VI, 283; Ebu Abdullah eş-Şevkânî, “İzâhu’l-kavl fi isbatî’l-avl”, *el-Fethu’r-rabbanî*, (San’a: Mektebetü’l-Cilî’l-Cedid, 2002), X, 4899-4945.

⁵ Zafir Huder Suleyman, “el-Avl fi ilmi’l-ferâiz: Dirâse fıkhiyye” *Adâbu’r-râfideyn*, Irak, 54/1, (2009): 122-144; Fahd b. Abdurrahman el-Yahyanî, “el-Avl fi’l-ferâiz: Fıkhen ve hisâben”, *Mecelletu Camiati’ş-Şârîka li’l-ulûmi’ş-şer’iyye ve’l-kanuniyye*, 6/2, (2009): 103-127.

⁶ Örnek için bkz. Abdurrahim Necat, *Avl-u Ta’sib*, Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1964.

⁷ Abdurrahman Yazıcı’nın konuya dair makalesi başarılı bir çalışma olmakla birlikte cumhurun görüşünün yanlışlanması üzerine kurulduğu için kanaatimizce tashihe muhtaçtır. Bkz. Abdurrahman Yazıcı’nın “*Fıkhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı Ve Çözümlerin Değerlendirilmesi*”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24, (2014): 305-327.

mani olarak telakki edilmiştir.⁸ Netice itibariyle İbn Abbas'ın avl konusundaki görüşü cumhura aykırı bulunsa da şaz ve merdut görüşler kapsamında değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla bizim de her iki görüşten istifade etmemize mani bir durum bulunmamaktadır. Zira esas amacımız iki yaklaşımdan hangisi esas alınıralsa alınsın Kur'ân'ın beyanında her hangi bir hatanın var olmadığını ortaya koymaktır.

Konuyla ilgili rivayetlerden de anlaşılacağı üzere meselenin matematiksel boyutu yeni değildir. Konunun hesap yönü sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. Sahabe döneminde konu detaylı bir şekilde tartışılmış ve sonuçta iki görüş ortaya çıkmıştır. Aradan geçen onca zaman sonra bizi bu çalışmaya sevkeden amil, bazı çevrelerin meseleyi sanki ilk defa ortaya çıkmış gibi gündeme getirerek Kur'ân'ın ithamı için bir vesile yapmalarındır. Gördüğümüz kadariyle çeşitli internet sitelerinde bu mesele Kur'ân'da matematiksel hata olduğu şeklinde takdim edilmekte ve birçok kimsenin zihninde soru işaretleri uyandırmaktadır. Yazımızın esas amacı Kur'ân'a yöneltilen söz konusu ithamın bir gerçekliğe tekabül etmediğini ortaya koymaktır.

I. Pay-Payda İlişkisi Açısından Miras Meseleleri

Miras meselelerini değişik açılardan taksime tabi tutmak mümkündür. Konumuzla ilgili olması bakımından biz pay-payda ilişkisi açısından yapılan taksime yer vermek istiyoruz. Pay-payda ilişkisi açısından meseleler üçe ayrılmaktadır: Adile, reddiye ve avliyye. Esas konumuz avliye olmakla beraber meselenin daha iyi anlaşılması için adile ve reddiye de kısaca değinmek istiyoruz:

A. Adile

Hisse sahiplerinin (ashâbu'l-ferâiz) alabileceği payların toplamı meselelerin ortak paydasına (mahrec/asl) eşit olursa buna adile denir.

Tablo-1.		
	6	
Koca	1/2	3
Anne bir kız kardeş	1/6	1
Anne	1/3	2

Varislerin anne bir kız kardeş, anne ve kocadan oluştuğu bir miras probleminde kız kardeş 1/6, anne 1/3 ve koca 1/2 oranında pay alır. Buna göre anne bir kız kardeş 1/6, anne 2/6 ve koca 3/6 pay alır. Payların toplamı 6 olup paydaya eşittir.

B. Reddiye

Varisler arasında asabenin olmaması halinde payların toplamının ortak paydaya yetişmemesi durumuna reddiye denir. Reddiye olan meselelerde hisse/farz sahiplerine sabit hisseleri verildikten sonra terikeden artan kısım belli şartlar çerçevesinde yeniden dağıtılır ve kendilerine redd yapılanların hisseleri nihai tahlilde nassla sabit olan miktarlardan daha fazla olur.⁹

⁸ Bkz. Ahmed b. Ali Ebubekr er-Razî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2. baskı (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), III, 301; Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, X, 43.

⁹ Sahabeden Zeyd b. Sabit'e göre hisse sahiplerinden artan miras tekrar hisse sahiplerine iade edilmez, beytülmale aktarılır. Zira artanın tekrar muayyen hisse sahiplerine dağıtılması hisselerin tayinine aykırı bir sonuç ortaya çıkarır. Zeyd b. Sabitin içtihadını benimseyen Malik, Evzai, Şafii ve Davud ez-Zahiri'ye göre muayyen hisse sahipleri hisselerini aldıktan sonra terikeden artan kısım beytülmale (hazine) aktarılır. Son dönem Maliki ve Şafii fakihleri beytülmalin sağlıklı işlemediği durumlarda artan kısmın muayyen hisse sahiplerine iade edilmesinin daha evla olacağı görüşünü benimsemişlerdir. İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-*

Tablo-2.		
	4	
Kız	1/2	2+1
Koca	1/4	1

Varislerin kız ve kocadan ibaret olduğu bir miras probleminde kıza 1/2, kocaya 1/4 oranında hisse takdir edilir. Buna göre kıza 2/4, kocaya ise 1/4 pay verilir. Arta kalan 1/4 ise tekrar kız çocuğa iade/red edilir.

C. Avliyye

Reddiyenin zıddına yani payların toplamının paydayı aştığı meselelere avliyye denir.

Sözlükte yükselmek ve teraziyi yukarı çekmek¹⁰ manasına gelen avl, terim olarak mahrecin (paydanın) paylara yetmemesi durumunda paydaya ilavede bulunmak¹¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımı biraz açarak aktaralım: Miras taksiminde bazen varislerin alacakları hisselerin toplamı meselenin paydasını aşar. Bu gibi durumlarda meselenin ilk paydasına itibar olunmaz; payların toplamı meselenin yeni paydası kabul edilir. Böyle yapılıncı da varislerin paylarından hisseleri oranında eksilme meydana gelmiş olur.

Tablo-3.		
	12→13	
Baba	1/6	2
İki kız	2/3	8
Koca	1/4	3

Varislerin baba, iki kız çocuğu ve kocadan oluştuğu bir miras probleminde babaya 1/6, iki kıza 2/3 ve kocaya 1/4 oranında pay takdir edilir. Taksimat sonucunda babaya 2/12, iki kıza 8/12 ve kocaya 3/12 pay düşmektedir. Örnekteki kesirlere göre meselenin ilk paydası 12’dir. Ancak kesirlere göre varislerin hisseleri dağıtılınca payların toplamının paydayı geçtiği gözlenmektedir. Cumhurun benimsediği avl sistemine göre her varisin payından hissesi oranında eksiltme yapılır. Bunu yapmanın en kısa yolu ise payların toplamını ortak payda yapmaktır. Yukarıdaki problemde bu türden bir işleme başvurulmuş ortak payda yukarı çekilmiş başka bir ifadeyle avl’e başvurulmuştur.

Mirasta avl hali yalnız paydanın 6, 12 veya 24 olduğu durumlarda gerçekleşir:¹²

1. Paydası 6 olan meseleler; 7, 8, 9 ve 10’a kadar çıkabilmektedir.
2. Paydası 12 olan meseleler; 13, 15 ve 17’e kadar yükselmektedir.
3. Paydası 24 olan meseleler, 27’e çıkmaktadır.¹³

Şimdi her gruptan birer tane örnek verelim.

1. Paydası 6 olan meselelerin avline örnek

Tablo-4.		
	6→8	
Koca	1/2	3

müctehid ve nihâyetü’l-muktasîd, (Kahire: Daru’l-hadis, 1425/2004), IV, 136; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-Muhtâr*, tlk. Mahmud Ebu Dakika, (Kahire: Matbaatu’l-Halebî, 1356/1937), V, 99-100; İbn Kudame, *el-Muğnî*, VI, 296-297; Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü’l-muhtâc fi şerhi’l-Minhâc*, nşr: el-Mektebetu’t-ticâriyetü’l-kübrâ, 1357/1983, VI, 392.

¹⁰ Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbahul-Munîr*, nşr: el-Mektebetu’l-ilmiyye, (Beyrut: ty.), II, 438.

¹¹ Sirâcuddin es-Secâvendî, *es-Sirâciyye*, 97-98.

¹² Nevevî, *Mecmû’*, XVI, 93.

¹³ Sirâcuddin es-Secâvendî, *es-Sirâciyye*, 101-102

Öz kız kardeş	1/2	3
Anne	1/3	2

Varislerin koca, kız kardeş ve anneden oluştuğu bu örnekte koca 3/6, kızkardeş 3/6, anne 2/6 alır. Payların toplamı 8/6 eder. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre İbn Abbas döneminde bilfiil gerçekleşen ve çözümüne dair müzakere yapılan problem de budur.¹⁴ Çözüm için ortak payda 6 yerine 7 yapılır ve böylece mesele 6'dan 8'ye avletmiş oluyor.

2. Paydası 12 olan meselelerin avline örnek

Tablo-5.		
	12→13	
Karı	1/4	3
İki öz kız kardeş	2/3	8
Anne	1/6	2

Varislerin karı, anne baba-bir iki kız kardeş ve anneden ibaret olduğu yukarıdaki örnekte karı 3/12, anne baba-bir iki kız kardeş 8/12 ve anne 2/6 hisse alırlar. Payların toplamı 12/13 oluyor. Bu durumda çözüm için ortak payda 13 olarak takdir edilir. Ve mesele 12'den 13'e avleder.

3. Paydası 24 olan meselenin avline örnek

Tablo-6:		
	24→27	
Karı	1/8	3
İki kız	2/3	16
Anne	1/6	4
Baba	1/6+kalan	4

Varislerin karı, anne-baba ve iki kızdan ibaret olduğu bu meselede karı 4/24, anne 4/24 ve iki kız 16/24 hisse alırlar. Hisselerin toplamı 27/24 eder. Buna göre meselenin ortak paydası 24 yerine 27 olur.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere kesirlerin toplamının bir tam sayıya eşit olması gerekirken sonuç farklı çıkmaktadır. İşin aslını ve mahiyetini bilmeyenler bu sonuçlardan hareketle Kur'an'da 'matematiksel hata' olduğunu iddia etmektedirler.

Avl problemi ilk olarak Hz. Ömer döneminde ortaya çıkmıştır. Hz. Ömer yaptığı İstişare sonucunda Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın, eksikliği varislere hisseleri oranında yansıtmayı önermesiyle avl'e başvurmuştur.

Öte yandan avl görüşü sahabeden Hz. Ali¹⁵ Hz. Abbas, İbn Mesud, ve Zeyd b. Sabit'ten nakledilmiştir.¹⁶

¹⁴ İbn Kudame, *el-Muğnî*, VI, 282

¹⁵ Ebubekr Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, 2. Baskı, thk. Habiburrahman el-A'zamî, nşr: el-Mektebu'l-İslamî, (Beyrut: 1403), X, 258; Ebu bekr b. Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), VI, 258.

¹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI: 282; Ebubekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 3. Baskı, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), VI, 413 vd.; İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-Âsar*, VIII, 279.

Payların toplamının paydayı aşması problemi konusundaki ikinci çözüm önerisi İbn Abbas'a aittir. İbn Abbas'a göre yukarıdaki örneklerde önce kocaya ve babaya hissesi verilir. Kız çocuğu ve kız kardeş asabe olarak telakki edildiği için kendilerine belli bir hisse takdir edilmez, onlar arta kalanı alırlar.

Şimdi pay-payda uyumsuzluğuna dair ortaya konan iki görüşe daha yankından bakalım.

II. Pay-Payda Uyumsuzluğunun Çözümüne Dair İleri Sürülen Görüşler

Yukarıda belirttiğimiz gibi avliye problemi Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe döneminde gündeme gelmiştir. Problemin çözümü noktasında başlıca iki görüş ileri sürülmüştür.

A. Cumhurun Görüşü

Kur'ân'ın miras ilgili ifadelerini ve cumhurun konuyla ilgili yorumunu doğru anlamak için Kur'ân'ın söz konusu ayetleri nasıl bir akış içerisinde zikrettiğini görmemiz gerekmektedir.

Şimdi konuyla ilgili Kur'ân ayetlerini aktarmak istiyoruz:

Kur'ân'da varislerin alacağı hisselerle ilişkin başlıca ayetler şunlardır:

“Ana, baba ve akrabaların miras olarak bıraktıklarında erkeklerin hissesi vardır. Kadınların da ana, baba ve akrabaların bıraktıklarında hisseleri vardır. Bunlar, az olsun çok olsun, farz kılınmış bir hissedir.”¹⁷

“Allah size evlatlarınızın miras taksimini şöyle emrediyor: Çocuklarınızda, erkeğe iki kadın payı kadar, eğer hepsi kadın olmak üzere ikiden de fazla iseler, bunlara mirasın üçte ikisi ve eğer bir tek kadın ise o zaman ona malın yarısı vardır. Eğer ölen, ana ve baba ile birlikte çocuklar da bırakmışsa ana babanın her birine ölenin terikesinden altıda bir; şâyet ölenin çocuğu yok da, mirasçı olarak ana ve babası kalmışsa, ananın payı üçte birdir. Eğer ölenin kardeşleri varsa terikenin altıda biri ananınıdır. Bu paylar, ölenin borçları ödenip, vasiyeti de yerine getirildikten sonra hak sahiplerine verilir. Baba ve çocuklardan, hangisinin size fayda bakımından daha yakın olduğunu, siz bilmezsiniz. Bütün bunlar Allah tarafından farz kılınmıştır. Şüphesiz Allah alîmdir, hakîmdir.”¹⁸

“Eğer hanımlarınızın çocukları yoksa bıraktıkları mirasın yarısı sizindir. Şâyet çocukları varsa o zaman mirasın dörtte biri sizindir. Bu paylar, ölenin vasiyeti yerine getirildikten ve varsa, borcu ödendikten sonra verilir. Eğer siz çocuk bırakmadan ölürseniz, geriye bıraktığınız mirasın dörtte biri hanımlarınızındır. Şâyet çocuklarınız varsa o zaman bıraktığınız mirasın sekizde biri hanımlarınızındır. Bu paylar, yaptığınız vasiyetler yerine getirilip ve varsa borcunuz ödendikten sonra verilir. Eğer ölen bir erkek veya kadının çocuğu ve babası bulunmadığı halde kelâle olarak (yan koldan) mirasına konuluyor ve kendisinin bir erkek veya kızkardeşi bulunuyorsa, bunlardan her birinin miras payı terikenin altıda biridir. Eğer mevcut olan kardeşler bundan daha çok iseler, bu takdirde kardeşler mirasın üçte birini zarara uğratılmaksızın aralarında eşit olarak taksim ederler. Bu paylar ölenin vasiyeti yerine getirilip ve varsa borcu ödendikten sonra verilir. Bunlar, Allah tarafından bir emirdir. Allah her şeyi bilen ve yarattıklarına çok yumuşak davranandır.”¹⁹

“Sana soru soruyorlar. Deki: Allah size kelâle (babasız ve çocuksuz kimse) nin mirası hakkında hükmünü açıklıyor: Çocuğu olmayan, fakat kız kardeşi bulunan bir kişi ölürse, bıraktığı malın yarısı o (kız kardeşi)nundur. Çocuğu olmayan kız kardeş ölürse, erkek kardeş ona varis olur. Eğer (ölenin) iki kız kardeşi varsa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kardeşler erkek ve kız olurlarsa, erkeğin

¹⁷ en-Nisa 4/7.

¹⁸ en-Nisa 4/11.

¹⁹ en-Nisa 4/12.

hissesi, iki kızın hissesi kadardır. Şaşırmamanız için Allah size (hükümlerini) açıklıyor. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”²⁰

“Bunlar, Allah’ın (koyduğu) sınırlarıdır. Kim Allah’a ve Peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır; orada devamlı kalıcıdır; işte büyük kurtuluş budur. Kim Allah’a ve Peygamberine başkaldırır ve yasalarını aşarsa, onu, temelli kalacağı cehenneme sokar. Alçaltıcı azap onadır.”²¹

Cumhura göre bu ayetlerden anlaşılan hükümleri maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1. Çocuklar

“Allah size evlatlarınızın miras taksimini şöyle emrediyor: Çocuklarınızdan, erkeğe iki kadın payı kadar, eğer hepsi kadın olmak üzere ikiden de fazla iseler, bunlara mirasın üçte ikisi ve eğer bir tek kadın ise o zaman ona malın yarısı vardır”²² ayeti şu hükümleri ifade etmektedir:

- Bir kimse geriye kız ve erkek çocuklar bırakırsa bunlar mirası bire-iki şeklinde bölüşürler. Erkekler iki hisse, kız çocukları ise bir hisse alırlar.

- Geriye sadece bir kız evlat kalmışsa kız çocuk, malın yarısını alır.

- Geriye iki veya daha fazla kız çocuğu kalmışsa bunlar mirasın üçte ikisini alırlar.

- Kız ve erkek çocuklarının yanı sıra geriye ashabul-ferâiz dediğimiz ana, baba ve eş gibi hisse sahipleri de kalmışsa önce pay sahiplerine hisseleri teslim edilir. Geri kalanı bire-iki şeklinde kızlarla erkekler arasında bölüştürülür. Erkekler iki kızlara bir hisse verilir.

- Geriye sadece bir erkek evladın kalması durumunda çocuk malın tamamını alır. Bu husus her ne kadar ayet-i kerimede açıkça geçmese de ayette yer alan iki cümlemin birleşiminden anlaşılmaktadır. “Çocuklarınızdan erkeğe iki kadın payı kadar vardır” (li’z-zekeri mislü hazzi’l-unseyeyn) ve “Eğer bir tek kadın ise o zaman ona malın yarısı vardır” (in kânet vâhideten fe leha’n-nisf) ayetlerini yan yana getirdiğimizde tek başına varis olan erkek çocuğun malın tamamını alacağı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Yukarda söylediklerimiz hem cumhura hem de İbn Abbas’a göre ayetin ifade ettiği hükümlerdir. Şu farkla ki İbn Abbas’a göre kızların ayette geçen hisseleri (1/2 veya 2/3) almaları anne-baba veya karı-kocayla birlikte mirasçı olmadıkları durumlarda söz konusudur. Karı-koca veya anne-babadan biriyle mirasçı olduklarında ise belli bir hisse almayıp asabe olarak kalanı alırlar.

2. Anne-Baba

“Eğer ölen, ana ve baba ile birlikte çocuklar da bırakmışsa ana babanın her birine ölenin terikesinden altıda bir; şâyet ölenin çocuğu yok da, mirasçı olarak ana ve babası kalmışsa, ananın payı üçte birdir. Eğer ölenin kardeşleri varsa terikenin altıda biri ananınıdır. Bu paylar, ölenin borçları ödenip, vasiyeti de yerine getirildikten sonra hak sahiplerine verilir”²³ ayetinin ifade ettiği hükümler:

- Ölünün çocukları varsa anne, babadan her biri altıda bir hisse alır. Geri kalanını çocuklar alır.

- Ölünün çocukları yoksa anne üçte bir hisse alır. Geri kalanını yani üçte ikilik hisseyi ise baba alır. Babanın durumu ayette açıkça zikredilmemektedir. Ancak annenin durumundan sonra babanın hissesi hakkında bir şey söylenmemesi onun geri kalanı alacağına delalet etmektedir.

²⁰ en-Nisa 4/176.

²¹ en-Nisa 4/12-14.

²² en-Nisa 4/11.

²³ en-Nisa 4/11.

- Anne ve babayla birlikte iki veya daha fazla kardeş varsa anne altıda bir alır. Geri kalanı yani altıda beşlik hisseyi ise baba alır.

3. Vasiyyet

“Bu paylar, yaptığımız vasiyetler yerine getirilip ve varsa borcunuz ödendikten sonra verilir”²⁴ ayetinden anlaşılan hükümler:

Bu ayet-i kerimede miras taksiminin borçların ödenmesi veya vasiyetten sonraya bırakılması emredilmektedir.

4. Karı-Koca

“Eğer hanımlarınızın çocukları yoksa, bıraktıkları mirasın yarısı sizindir. Şâyet bir çocukları varsa o zaman mirasın dörtte biri sizindir. Bu paylar, ölenin vasiyeti yerine getirildikten ve varsa, borcu ödendikten sonra verilir. Eğer siz çocuk bırakmadan ölürseniz, geriye bıraktığınız mirasın dörtte biri hanımlarınızındır. Şâyet çocuklarınız varsa o zaman bıraktığınız mirasın sekizde biri hanımlarınızındır. Bu paylar, yaptığınız vasiyetler yerine getirilip ve varsa borcunuz ödendikten sonra verilir”²⁵ ayetinin ifade ettiği hükümler:

Bu ayeti kerime eşlerin durumunu izah etmektedir. Buna göre

- Kadın ölüp geriye çocuk bırakmamışsa koca mirasın yarısını alır.
- Kadın ölüp geriye çocuk bırakmışsa koca mirasın dörtte birini alır.
- Koca ölüp geriye çocuk bırakmamışsa kadın mirasın dörtte birini alır.
- Koca ölüp geriye çocuk bırakmışsa kadın mirasın sekizde birini alır.

Cumhura göre karı-koca hissesini aldıktan sonra kalanı kız ve erkek evlat bire-iki şeklinde bölüşürler. Erkeğin olmaması ve kızın tek başına kalması halinde kıza 1/2 hisse verilir. Kızların sayısı iki ve daha fazlası ise 2/3 alırlar. Ancak İbn Abbas’a göre kız çocukları asabe olarak kalanı paylaşırlar.

5. Anne-Bir Kardeşler

“Eğer ölen bir erkek veya kadının çocuğu ve babası bulunmadığı halde kelâle olarak (yan koldan) mirasına konuluyor ve kendisinin bir erkek veya kızkardeşi bulunuyorsa, bunlardan her birinin miras payı terikenin altıda biridir. Eğer mevcut olan kardeşler bundan daha çok iseler, bu takdirde kardeşler mirasın üçte birini zarara uğratılmaksızın aralarında eşit olarak taksim ederler. Bu paylar ölenin vasiyeti yerine getirilip ve varsa borcu ödendikten sonra verilir. Bunlar, Allah tarafından bir emirdir. Allah her şeyi bilen ve yarattıklarına çok yumuşak davranandır.”²⁶

Âlimlerin ittifakıyla bu ayeti kerimede geçen “kardeş”le ana-bir kardeşler kastedilmektedir. Buna karşın surenin sonunda²⁷ geçen ve daha fazla miras alacağı belirtilen “kardeşler”le de ana baba-bir öz kardeşler kastedilmiştir. Şimdi ayet-i kerimenin ifade ettiği hükümlere bakalım:

- Bir kimse geriye sadece ana-bir erkek veya kız kardeş bırakırsa bunlar altıda bir hisse alırlar.

- Bir kimse geriye iki veya daha fazla ana-bir erkek veya kız kardeş bırakırsa bunlar, üçte bir hisse alırlar. Aldıkları üçte bir hisseyi kadın-erkek eşit bir şekilde aralarında bölüşürler.

6. Anne, Baba-Bir Kardeşler

²⁴ en-Nisa 4/12.

²⁵ en-Nisa 4/12.

²⁶ en-Nisa 4/12.

²⁷ en-Nisa 4/176.

*"Senden fetva istiyorlar. De ki: "Allah size kelâle (babasız ve çocuksuz kimse) nin mirası hakkında hükmünü açıklıyor: Çocuğu olmayan, fakat kız kardeşi bulunan bir kişi ölürse, bıraktığı malın yarısı o (kız kardeşi)nundur. Çocuğu olmayan kız kardeş ölürse, erkek kardeş ona varis olur. Eğer (ölenin) iki kız kardeşi varsa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kardeşler erkek ve kız olurlarsa, erkeğin hissesi, iki kızın hissesi kadardır. Şaşırmamanız için Allah size (hükümlerini) açıklıyor. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir"*²⁸ ayetinin ifade ettiği hükümler:

- Çocuksuz bir kimse ölüp geriye ana, baba-bir kız kardeş ya da baba-bir kız kardeş bırakırsa, kız kardeş malın yarısını alır.

- Çocuksuz bir kimse ölüp geriye iki veya daha fazla ana, baba-bir kız kardeş ya da baba-bir kız kardeş bırakırsa, kızlar malın üçte ikisini alırlar.

- Çocuksuz bir kimse ölüp geriye ana, baba-bir ya da baba-bir kız ve erkek kardeşler bırakırsa bunlar, aralarında mirası bire-iki bölüşürler. Erkekler iki, kızlar bir hisse alırlar.

- Kız kardeş vefat ettiğinde geriye sadece ana-baba bir erkek kardeş kalmışsa, erkek kardeş malın tamamını alır. Birden fazla olmaları durumunda mirası aralarında bölüşürler.

Yukarıda aktardığımız siyaktan anlaşıldığı üzere Kur'ân-ı Kerim varislerin ne kadar hisse alacaklarını tek tek belirtmiştir. Ancak bunların tamamının aynı anda ve aynı pozisyonda söz konusu hisseleri alacağını belirtmemiştir.

Başka bir ifadeyle bunların hepsinin toplamının bir tam sayıya eşit olacağını belirtmemiştir. Bunların tamamının bir arada bulunması halinde nasıl taksimat yapılacağı problemi daha sonraları yaşanmış ve bu konuda Hz. Ömer'in içtihadı "avl" şeklinde olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen hisseler sadece varislerden her birinin mirastan ne kadar pay alacaklarını belirtmemektedir. Aksine Kur'ân'daki açıklamalar iki amaca matuftur:

1. Her varisin tek başına mirastan alacağı payın miktarını belirtmek

2. Payların toplamının paydadan az ya da çok olduğu durumlarda her varise ait hissenin diğer hisselerle göre oranını belirlemek. Bu da avl ve redd hallerinde ortaya çıkmaktadır.

Bu hususu Zeydi âlim Ahmed b. Yahya el-Murteza'dan okuyalım. el-Murteza *el-Bahru'z-Zahhar* isimli eserinde İbn Abbas'ın: "Âlic'in kum tanelerinin sayısını bilen Allah bilmektedir ki bir malın iki yarısı ve bir tane üçte biri şeklinde bir taksimat olmaz. İki tane yarım malın tamamını bitirir" şeklindeki itirazına şu cevabı verir:

"Allah Teâlâ Kur'ân'daki beyanla varislerin iki tane yarım ve bir tane üçte birlik hissenin bulunduğunu belirtmek istemiyor. Bilakis Kur'ân'daki ayetlerle, varislerin temelde ne kadar pay alacakları ve bazı durumlarda ne oranda eksiltmeye maruz kalacakları anlatılmak istenmektedir. Bundan dolayı Hz. Ali (a.s) bir soruya cevaben: Karının sekizde biri dokuzda bir'e dönüşür, demiş ve eksiği bütün varislere yansıtmıştır. Bunun bir diğer benzeri ise reddiye meselesidir. Reddiyede varis olarak ölünün annesi ve kızı kalmaktadır. Kızın alacağı temel hisse 1/2, annenin alacağı temel hisse ise 1/6'dır. Problemin ortak paydası 6'dır. Ancak arta kalan mirası dağıttığımızda ortak paydayı 4 olarak tespit ediyoruz. Yani kız 3/4, anne ise 1/4 almış oluyor. Şimdi bu durumda ilk etapta problemin ortak paydasının 6 olduğunu belirtmemizin iki sebebi vardır:

- Kız ve anneden her birinin alacağı payın miktarını belirlemek.

²⁸ en-Nisa 4/176.

• Redd olayında arta kalanı iade ederken her birinin ne oranda ek pay alacaklarını belirtmek.”²⁹

el-Murtaza’nın ifadelerinde geçen hususu bir örnekle izah edelim: Bir babanın çocuklarına hitaben şöyle inşâ bir ifade kullandığını varsayalım: "Şu pastayı aranızda A planına göre taksim edin. Amcaoğlunuz gelirse B planına göre paylaşın. Şayet arkadaşınız gelirse C planına göre bölüşün. Ancak her taksimde adil paylaşımı esas alın." Daha sonra babanın beyanında hiç değinmediği farklı bir tablo ortaya çıkarsa yani hem amcaoğlu hem de arkadaş gelirse nasıl hareket edilmesi gerekecektir. Bu durumda baba hesap hatası yapmıştır, denilebilir mi? Hata, ancak 1/2 ile 1/4’ün toplamı 1/3 eder gibi realiteye aykırı haberî bir ifade kullanılması halinde söz konusu olur.

Yukarıda aktardığımız örnekte olduğu gibi Nisa suresinde de konuya dair ayrı ayrı inşâ ifade ve açıklamalar yer almaktadır:

• Bir açıklamada kız çocukları ile erkek çocukları birlikte mirasçı olduklarında mirası bire-iki şeklinde bölüşürler denilmektedir.

• Bir diğer ifadede kız sayısı iki veya daha fazla ise mirasın 2/3’ünü alırlar denilmektedir.

• Başka bir ifadede ölünün anne babasının evlatlarla beraber varis olması halinde anne babadan her birine mirastan 1/6 hisse verileceği belirtilmektedir:

Şimdi bunların tamamının -birlikte bulunduklarında- ne kadar hisse alacakları konusu ise ayette açıkça belirtilmemiş ve konu tabiri caizse içtihadı havale edilmiştir.

Cumhurun benimsediği Hz. Ömer’in içtihadı, ayette değinilmeyen bu hususta her hisse sahibinin payından hissesi oranında biraz azaltmaya giderek problemi çözmek şeklinde olmuştur. Bu içtihad temelde ihtiyat ve azimeti esas alan bir içtihadıdır.³⁰ Zira söz konusu durumda kızların ve kız kardeşlerin sakıt olacaklarına veya eksik hisse alacaklarına dair kesin bir nass olmadığından içtihadı dayanarak eksiki belli bir varise yansıtmak yerine bütün mirasçılara yaymıştır.³¹

Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, el-Murtaza’nın ifadelerinde belirtildiği üzere, avl konusuyla “redd” meselesi arasındaki benzerliktir. Başka bir ifadeyle avl’in mantığını kavramak için onun zıdı olan “redd” meselesine bakmakta fayda vardır. Yukarıda belirtildiği üzere reddiye olan meselelerde kız çocuğa ve kız kardeşe sadece 1/2 veya 2/3 değil arta kalan da verilmektedir. Bu oran kız çocuğun ya da kız kardeşin her zaman alacağı sabit bir miktar değildir. Mirasın arta kalması halinde kızın veya kız kardeşin alacağı oran da artmakta ve dolayısıyla ayette geçen oran değişmektedir. İşte “avl” dediğimiz “payların paydayı aşması” meselesi de bunun tam tersidir.

Görüldüğü üzere burada herhangi bir hesap hatası bulunmamaktadır. Hesap hatası iddiası Kur’an’ın bütün bunları bir arada zikrettiği ve hepsinin toplamının bir tam sayı olduğunu belirttiği vehmine dayanmaktadır. Hâlbuki yukarıda belirtildiği üzere Kur’ân ayetlerinde öyle bir açıklama bulunmamaktadır. Mezkûr hisselerin hepsinin aynı anda bir tam sayıya eşit olacağını andıran en ufak bir açıklama bulunmamaktadır.

A. İbn Abbas’ın Görüşü

Avl probleminin çözümüne dair ileri sürülen ikinci görüş İbn Abbas’ın görüşüdür. İbn Abbas tarafından dile getirilen ve Ehl-i Sünnetin Zahiriler kolu tarafından savunulan³²

²⁹ Ahmed b. Yahya el-Murteza, *el-Bahru’z-Zahhâr el-Câmi’ li Mezâhibi Ulemâi’l-Emsâr*, (San’a: Dâru’l-Hikmeti’l-Yemâniyye: 1988), V: 357.

³⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 278. وَأَمَّا هُوَ اخْتِطَاطٌ مِّنْ رَّأْيِ السَّلَفِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَصَدَّقُوا بِهِ الْحَقِيرَ.

³¹ Bkz. Şevkânî, *İzâhu’l-kavl*, IX, 4914.

³² Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 280 vd.

bu içtihadı göre konunun izahı çok daha kolaydır. Şöyle ki, daha önce de kısaca işaret edildiği üzere kızların ve kız kardeşlerin ayette geçen hisseleri (1/2 veya 2/3) almaları anne-baba veya karı-kocayla birlikte mirasçı olmadıklarında söz konusudur. Ancak kızlar ve kız kardeşler karı-koca veya anne-babadan biriyle birlikte mirasçı olduklarında muayyen bir hisse almayıp kalanı alırlar. Bu durum, tıpkı ölünün babası ve dedesi ile ölünün çocukları arasındaki ilişkiye benzer. Zira baba ve dede ölünün çocuklarıyla beraber bulunduklarında sadece kendilerine takdir edilen 1/6'lık hisseyi alırlar. Ancak varisler arasında ölünün evlatlarından kimsenin olmaması halinde kendileri asabe olurlar. İşte kız kardeş ile kızlar arasındaki ilişki de benzer şekildedir.³³ Bu görüş -aşağıdaki rivayetten de anlaşılacağı üzere- ayetlerin zahiri delaleti açısından izahı kolay bir görüştür.

“Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe b. İbn Mesud’dan nakledilmektedir. Ubeydullah anlatıyor: Ben ve Züfer b. Evs çıkıp İbn Abbas’ın yanına gittik. Konuşmaya başladık, söz miras hisselerine geldi. İbn Abbas şunları söyledi: Sübhanallah! Alic’in kum tanelerinin sayısını bilen Allah’ın, bir malda iki yarım ve bir tane üçte birlik hisse takdir ettiğini mi düşünüyorsunuz! İki yarım, malın tamamını kapsar. Dolayısıyla üçte bire yer kalmaz. Züfer şunu sordu: Ey Abbas’ın oğlu hisseleri ilk olarak avleden kimdir? İbn Abbas: Ömer b. Hattab’dır dedi. Hisseler çakışınca -kendisi de takva ve ihtiyat (*vera*) sahibi biri olduğu için- avle başvurup şöyle dedi: Allah’a yemin ederim onun hanginizi öncelediğini ve hanginizi sonraya bıraktığını bilmiyorum. Bu malı hisselerinize göre bölüştürmeyi daha uygun görüyorum. Böylece avl halinde meydana gelen ilaveyi herkesten hissesine göre eksiltti. İbn Abbas sonra şöyle devam etti: Allah’a yemin olsun ki şayet Allah’ın takdim etmiş olduğunu takdim etseydi, avl gerçekleşmezdi. Züfer sordu: Ey Abbas’ın oğlu: Allah kimi takdim etmiştir? İbn Abbas şöyle cevap verdi: Muayyen bir hissedenden başka muayyen bir hisseye tenzil edilenler, Allah’ın takdim ettiği kimselerdir. Belli bir hisse yerine mirastan arta kalanı alanlar ise Allah’ın tehir edip sona bıraktığı kimselerdir. Allah Teâlâ’nın takdim ettiği kimselerden biri kocadır. Kocanın hissesi mirasın yarısıdır. Yarım almasını engelleyen bir durumla [evladın olması] karşılaştığında hissesi dörtte bire düşer. Artık dörtte birden daha aşağı düşmez. Karının mirastan hissesi ise dörtte birdir. Dörtte bir almasını engelleyen bir durumla [evladın olması] karşılaştığında hissesi sekizde bire düşer. Artık ondan daha aşağıya düşmez. Anne ise (her hâlû kârda) üçte bir hisse alır. Üçte bir almasına engel olan bir şey [evlat veya birden fazla kardeşin olması] olursa altıda bir alır. Artık altıda birden aşağı düşmez. İşte bunlar Allah Teâlâ’nın takdim ettiği hisseleridir. Allah Teâlâ’nın te’hir ettikleri ise Kız kardeş ve kız çocuklarının hisseleridir ki bu hisseler yarımşardır. Birden fazla olduklarında ise üçte ikidir. Yarım veya üçte iki almalarını engelleyen bir durum olduğunda diğer hisse sahiplerinden arta kalanı alırlar. Allah Teâlâ’nın takdim ettikleriyle te’hir ettikleri bir arada bulunduklarında ise taksime Allah Teâlâ’nın takdim ettiklerinden başlanır ve onlara hakları tastamam verilir. Artanı ise tehir edilene verilir. Bir şey kalmazsa verilmez. Züfer sordu: Ey Abbas’ın oğlu bu görüşü Ömer’e belirtmekten seni alıkoyan ne idi? İbn Abbas cevap verdi: Ondandır çekindim.”³⁴

Şimdi daha önce zikrettiğimiz cumhura ait avl tablolarını bu kez İbn Abbas’ın görüşüne göre vermek istiyoruz.

İbn Abbas’a göre ortak paydası 6 olan mesele örneği:

³³ Şevkânî, *İzâhu'l-Kavl*, IX, 4921.

³⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 208; Krş. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, VI, 414; Ebu Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-En-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), IV, 378.

Tablo-8:		
	6	
Koca	1/2	3
Anne	1/3	2
Öz kız kardeş	Kalan	1

İbn Abbas’a göre ortak paydası 12 olan mesele örneği:

Tablo-9:		
	12	
Karı	1/4	3
Anne	1/6	2
İki öz kız kardeş	Kalan	7

İbn Abbas’a göre ortak paydası 24 olan mesele örneği:

Tablo-10:		
	24	
Mûrisin karısı	1/8	3
Baba	1/6	4
Anne	1/6	4
İki kız	Kalan	13

Görüldüğü gibi İbn Abbas’ın içtihadına göre terikenin tamamı eksiksiz bir şekilde taksim edilmekte ve mirasın varislere yetmemesi gibi bir durum söz konusu olmamaktadır.

B. İbn Abbas’ın Dayandığı Temel Prensipler

İbn Abbas’ın savunduğu görüş iki temel prensibe dayanmaktadır³⁵: Bazı varislerin öncelikli olması ve avl hâlinin asabelik hâline kıyas edilmesi. Bunları bir nebze açıklayalım:

1. Ebeveynin ve Karı Kocanın Evlatlara Takdimi

a. İbn Abbas’a göre ölünün **anne-babası** ölünün **evlatlarına** ve kardeşlerine göre önceliklidir.

İlgili ayetin ifadesi şöyledir: “Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana babasından her birinin altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yoksa (ve yalnız) ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer. Eğer kardeşleri varsa anasının hissesi altıda birdir. (Bu paylaştırma, ölenin) yapacağı vasiyetten ya da borcundan sonradır.”³⁶ Bu ayetten, önce anne babaya paylarının verileceği ve arta kalanın ise veledede/çocuklara verileceği anlaşılmaktadır. Cumhur arta kalanı asabe olarak babaya verirken İbn Abbas ayetin zahiri delaletinden hareketle onu erkek-kız ayrımı yapmadan yalnız başına mirasçı olan kızlara da vermektedir.³⁷

b. Ölünün karısı ve kocası ölünün evlatlarına göre önceliklidir. Önce karının hissesi verilir, sonra kalan çocuklara taksim edilir.

“Eğer çocukları yoksa karılarınızın geriye bıraktıklarının yarısı sizindir. Eğer çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir. (Bu paylaştırma, ölen karılarınızın) yaptıkları vasiyetlerin yerine

³⁵ Ebû Zehre, *Ahkâmu’t-Terikât*, 149.

³⁶ en-Nisa, 4/11.

³⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 280.

getirilmesi yahut borçlarının ödenmesinden sonradır. Eğer sizin çocuğunuz yoksa bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Eğer çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır.”³⁸ Buradan çıkan sonuç karı ve kocanın ölünün babası ve annesinden etkilenmeden bütün pozisyonlarda pay alacaklarıdır. Onları etkileyen yegâne varisler ölünün evlatlarıdır. Evlat varsa hisselerinde düşüş olur, aksi halde hisseleri artar.

c. Ölünün evlatları kardeşlere göre öncelikli olup onları etkilemektedir. Kardeşlerin mirasçı olmaları evladın mirasçı olmamasına bağlıdır. İlgili ayet-i kerime şöyledir:

“Eğer kendisine varis olunan bir erkek veya bir kadının evladı ve babası olmaz ve (anne-bir) erkek veya (anne-bir) kız kardeşi bulunursa ona altıda bir düşer. Eğer (kardeşler) birden fazla olurlarsa, üçte birde ortaklırlar.”³⁹ Bu ayette anne-bir kardeşlerin durumu anlatılmaktadır.

“Senden fetva istiyorlar. De ki: “Allah size “kelâle” (babasız ve çocuksuz kimse)nin mirası hakkında hükmünü açıklıyor: Çocuğu olmayan bir kişi ölür de kız kardeşi bulunursa bıraktığı malın yarısı onundur. Eğer kız kardeşi ölür ve çocuğu da bulunmazsa, erkek kardeş ona varis olur.”⁴⁰ Bu ayette de öz kardeşlerin mirastan alacakları paylar açıklanmaktadır. Görüldüğü üzere gerek öz gerekse sadece anne tarafından kardeşler ancak evlatların (kız ya da erkek evlatların) olmaması durumunda mirasçı olmaktadır. Cumhura göre sadece murisin/ölünün erkek çocuğu murisin kardeşlerini engellerken İbn Abbas’a göre kız çocuk da aynı şekilde mûrisin kız veya erkek kardeşlerini engellemektedir.

Yukarıdaki bilgileri birlikte değerlendirdiğimizde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır:

- Mûrisin karısı ve kocasıyla kardeşlerinin birlikte bulunmaları halinde karı ve koca takdim edilir. Zira kardeşlere takdim edilen evlatlardan da önce gelen karı ve kocanın kardeşlere önceleneceği evleviyetle sabittir.

- Evlatlarla karı ve kocanın birlikte mirasçı olmaları halinde karı ve koca, kız ve erkek kardeşlere öncelenir. Evlada rağmen mirasçı olan karı kocanın evlat karşısında hacbe uğrayıp mirastan mahrum olan kardeşten öncelikli olduğu açıktır.

Ölünün kızı veya kız kardeşinin, ölünün anne-babası veya eşiyle birlikte varis olması halinde önce eşin hissesi verilecek arta kalan ise asabe vasfıyla kız çocuk veya kız kardeşe verilecektir. Bu durumda terikenin mirasçılara yetmemesi gibi bir problem kalmayacaktır.

2. Avl Hâlinin Asabelik Hâline Kıyas Edilmesi

İbn Abbas’ın görüşüne dayanak teşkil eden ikinci prensip payların toplamının paydayı geçmesi hâlinin, asabelik haline kıyas edilmesidir. Asabe bilgayr durumunda hisse sahibi tek başına aldığı miktardan daha düşük miktarda pay alır. İbn Abbas’a göre payların toplamının çakışması/fazla çıkması halinde eksiği bir ölçü dâhilinde bazı hisselerle yansıtırsak hiçbir problem kalmaz.⁴¹ Mesela varislerin anne, koca ve anne baba bir kız kardeşten oluştuğu bir miras probleminde payların toplamı paydayı geçiyor. Ancak kız kardeşe bir erkek kardeş ilave ettiğimizde kız kardeş erkekle asabe bilgayr olduğundan hiçbir problem kalmamaktadır. Zira bu durumda anne 1/6, koca 1/2, kızkardeş ise erkekle birlikte asabe olduğundan kalanı alır. Payların paydayı aştığı bütün miras problemlerinde kız çocuk veya kız kardeşin erkek kardeşle asabe bilgayr olarak kalanı alması mümkündür.

³⁸ en-Nisa, 4/11.

³⁹ en-Nisa 4/11.

⁴⁰ en-Nisa 4/176.

⁴¹ Yukarıda belirtilenlerden ayrı olarak bazı miras kombinasyonlarında İbn Abbas’ın çözüm sistemine göre göre uyumsuzluk görüldüğü ileri sürülmüşse de İbn Hazm gibi fakihler, mezkûr iddianın doğru olmadığını ve İbn Abbas’a göre hiçbir örnekte çelişkinin meydana gelmediğini örnekleriyle izah etmişlerdir. Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 283-284.

Bu husus, istikra (tüme varım) ile sabit bir durumdur. İşte kızların yalnız başına mirasçı oldukları durum, erkek kardeşle birlikte asabe oldukları duruma kıyas edilebilir. Diğer hisseler ise hiçbir zaman sakıt olmadıkları ve değişmedikleri için eksiklik sadece kızların ve kız kardeşlerin hisselerinde meydana gelmektedir.⁴²

Sonuç

Kur’ân-ı Kerim varislerin ne kadar hisse alacaklarını tek tek belirtmiştir. Ancak bunların tamamının aynı anda ve aynı pozisyonda söz konusu hisseleri alacağına dair bir açıklamada bulunmamıştır. Başka bir ifadeyle bunların hepsinin toplamının bir tam sayıya eşit olacağını belirtmemiştir. Varislerin tamamının bir arada bulunması halinde payların toplamı bazen paydayı geçmektedir. Ortaya çıkan bu sorunun çözümü konusunda iki farklı içtihad ileri sürülmüştür: Cumhurun görüşü ve İbn Abbas’ın içtihadı. Avl meselesinde ister İbn Abbas’ın içtihadını esas alalım ister cumhurun görüşünü. Her iki durumda her hangi bir çelişki bulunmamaktadır. Esas sorun, ilgili Kur’ân ayetlerini düz bir mantıkla ele alan yaklaşımda ortaya çıkmaktadır. Kur’ân’ın ayrı ayrı ifadelerle aktardığı hisselerin tamamının aynı meselede olduğunu ve tamamının bir tam sayıya eşit olduğunu belirttiğini düşünerek okumak isabetsiz bir okumadır.

Cumhura göre ayetler bir taraftan her varisin tek başına mirastan alacağı payın miktarını belirtirken diğer taraftan payların toplamının paydadan az ya da çok olduğu durumlarda her varise ait hissenin diğer hisselerle göre oranını belirlemeğe matuftur.

İbn Abbas’a göre ise Kur’ân’daki ifadelerin delaletiyle hisse sahiplerinden bazıları diğerlerine öncelenip tercih edilir. Ona göre avl durumunda kız ve kız kardeş gibi asabelik durumunda, muayyen hisseleri gayri muayyen hale dönüşen mirasçıların payları azaltılır, diğer varislerin hisselerinde azaltma yapılmaz.

Sonuç itibariyle ister cumhurun görüşünden hareket edelim ister İbn Abbas’ın görüşünü esas alalım miras hesaplarında hiçbir hata ve tutarsızlık bulunmamaktadır.

⁴² Ebû Zehre, *Ahkâmu’t-Terikât*, 149.

Kaynakça

Sirâcuddin es-Secâvendî, *es-Sirâciyye* (Cürçânî Şerhiyle birlikte), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, 1363/1944), 97-98.

Ebû Zehre, *Ahkâmü't-terikat ve'l-mevâris*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 151.

İbn Kudame, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğnî*, (Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), I-X.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts., I-XII.

Ebu Zekerîyya Muhyiddin Yahya en-Nevevi, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts., I-XX.

Ebu Abdullah eş-Şevkânî, "İzâhu'l-kavl fi isbatî'l-avl", *el-Fethu'r-rabbanî*, San'a: Mektebetü'l-Cîlî'l-Cedid, 2002, I-XII.

Zafir Huder Suleyman, "el-Avl fi ilmi'l-feraiz: Dırâse fıkhiyye" *Adâbu'r-râfideyn*, Irak, 54/1, (2009): 122-144;

Fahd b. Abdurrahman el-Yahyanî, "el-Avl fi'l-feraiz: Fıkhen ve hisâben", *Mecelletu Camiati's-Şârika li'l-ulûmi's-şer'iyye ve'l-kanuniyye*, 6/2, 2009: 103-127.

Abdurrahim Necat, *Avl-u Ta'sib*, Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1964.

Yazıcı, Abdurrahman, "Fıkhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı Ve Çözümlerin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24, 2014: 305-327.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekr er-Razî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2. Baskı, Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1414/1994, I-IV.

İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, Kahire: Daru'l-hadis, 1425/2004, I-IV.

Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, tlk. Mahmud Ebu Dakika, Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1356/1937, I-V.

Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, nşr: el-Mektebetü't-ticâriyetü'l-kübrâ, 1357/1983, I-X.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbahul-Munîr*, nşr: el-Mektebetü'l-ilmiyye, (Beyrut: ty.), I-II.

Ebubekr Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, 2. Baskı, thk. Habiburrahman el-A'zamî, nşr: el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut: 1403, I-XI.

Ebu bekr b. Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409, I-VII.

Ebubekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3. Baskı, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003, I-X.

Ahmed b. Yahya el-Murteza, *el-Bahru'z-Zahhâr el-Câmi' li Mezâhibi Ulemâi'l-Emsâr*, (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye: 1988, I-VII.

Ebu Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-En-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, nşr: Daru'l- (Beyrut, Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), I-IV.

HIRİSTİYANLIKTA HAYAT AĞACI: İSA MESİH

Doç. Dr. Canan SEYFELİ

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Anabilim Dalı
cseyfeli@yahoo.com

Merve TANRIKULU

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi
mervetanrikulu8@gmail.com

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3352193>

Özet

Makalenin konusu Hristiyanlıkta Hayat Ağacı figürüdür. Konu Hayat Ağacı figürünün İsa Mesih ile ilişkisiyle sınırlandırılmıştır. Çalışmanın amacı Hristiyanlıkta Hayat Ağacına atfedilen değeri ve teolojik açıdan İsa Mesih'le ilişkisini ortaya koymaktır. Çalışmada Hayat Ağacının İsa Mesih merkezli olarak bir sembolizm içinde yer aldığı görülmüştür. İsa Mesih'in Hristiyan teolojisindeki anlamlarının Hayat Ağacına uyarlandığı anlaşılmıştır. Hayat Ağacının apokrif metinler, kilise babalarının eserleri ve halk hikayelerinde çarmıh üzerinden anlam bulduğu belirlenmiştir. Çarmıh ise daha çok İsa Mesih teolojisindeki anlamı ve ağaç-odun olması yönleriyle bu uyarlamalarda yer tutmuştur. İsa Mesih-Hayat Ağacı ilişkilendirmesinde ikisinin de sonsuz yaşam verme özelliği etkili olmuştur. İsa Mesih'in çarmıhta asli günahı kaldırması ve böylece yaratılıştaki kaybedilen özellikleri insanlığa tekrar kazandırması kurtuluşu ve Hayat Ağacını özgürce yemeyi sağlamıştır. Böylece İyi Kötüyü Bilme Ağacının kaybettiğini yine bir ağaç, cennet ağacından yapılmış çarmıh kazandırmıştır. Vaftiz bireyin kurtuluşu anlamıyla Hayat Ağacına, cennete kavuşmak anlamında işlenmiştir. Hayat Ağacı bazı hikayelerde Kiliseye benzetilirken vaftizle sulanan insanın cennet nehirleriyle sulanan Hayat Ağacı benzetme yönünü oluşturmuştur. Hristiyan sanatında ise Hayat Ağacı daha çok çarmıhla ilişkisi dolayısıyla işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hayat Ağacı, Hristiyanlık, İsa Mesih, Çarmıh, Vaftiz, Kurtuluş

The Tree of Life in Christianity: Jesus Christ

Abstract

The subject of the article is the Tree of Life figure in Christianity. The subject is limited to the relationship of the Tree of Life figure with Jesus Christ. The aim of the study is to reveal the value attributed to the Tree of Life in Christianity and the theological relationship of the Tree of Life with Jesus Christ. In the study, it is seen that the Tree of Life is in a symbolism based on Jesus Christ. It is understood that the meanings of Jesus Christ in Christian theology are adapted to the Tree of Life. In the apocryphal texts, the works of the church fathers and the folk stories, it was determined that the adaptation of the Tree of Life-Jesus Christ was made most clearly through the cross. The cross was the most obvious direction in associating the Tree of Life with Jesus Christ. The meaning of the cross in Jesus Christ theology and the fact that it was made of wood-wood was effective in this. The eternal life trait of both the Jesus Christ and the Tree of Life was effective. He removed Jesus Christ from the main sin on the cross and regained what he had lost in heaven. This means liberation, holiness, immortality, unity with God and eating the Tree of Life. So a tree, the cross made of heaven tree has brought which another tree, the tree of the knowledge of good and evil has lost. The baptism, which means the liberation of the individual, is in the sense of reaching heaven and the Tree of Life. In some stories, the Tree of Life is

likened to the Church. Here, the human watered by baptism is likened to the Tree of Life watered by heaven rivers. In the Christian art, the Tree of Life is more related to its relation to the cross.

Keywords: The Tree of Life, Christianity, Jesus Christ, the Cross, Baptism, Salvation

Giriş

Hayat ağacı figürü mitoloji ya da kutsal metinlerle bağlantılı olarak birçok kavim, millet ve dinde inanılan kültler arasında yer almıştır.¹ Ağaç, düzenli olarak kendini yenilediği için kutsal gücü ifade etmiş² ve bu anlamıyla canlılık sembolü olmuştur. Her daim yeşil kalan yaprakları nedeniyle ağaç, doğada ifade ettiği anlam bakımından insanlık tarihinde kutsal kabul edilmiş ve çeşitli anlamlarla bezenmiştir. Nitekim ağaç, mitolojide de en sevilen ve sık kullanılan bir sembol olmuştur.³ Hayat Ağacı ise birçok efsanede adının geçmesi, mitolojik değeri ve Sami dinlerinin inançlarında cennet bahçesi tasvirinde etkili şekilde yer alması gibi sebeplerle ağaçlar arasında dünya tarihinde en çok dikkat çeken ağaç olmuştur. Kaynaklarda *Kozmik Ağaç*, *Hayat Ağacı*, *Dünya Ağacı* ve *Evren Ağacı* gibi isimlerle yer tutarken bazı farklılıkları olmakla beraber genel özellikleri aynı olan ağacı ifade etmiştir.⁴ Hemen her kültürde *Hayat Ağacı* figürü yer bulurken bu ağaç yaşamın ve var olma bilincinin sembolü olmuştur.⁵ Çünkü insanın bu dünyadaki acı çekme ve sıkıntılara maruz kalma serüveninde insana dayanma gücü veren ve bu güçle insanın bir nevi karanlıkları yüzleşmesini sağlayan kendi 'ben'ini, yani Hayat Ağacını bulma anlamına gelmektedir.⁶

Kozmik Ağaç diye yapılan isimlendirmede kök ve dallar gök ve yeri sembolize ederken evreni canlı tutan, adeta evrenin iskeletini oluşturan bir ağacı ifade eder. Evren Ağacı sembolizminde ve diğer birçok yerde Hayat Ağacı, kökleri göğü, dalları ise dünyayı saran ve baş aşağı duran bir ağaç olarak tasvir edilmiştir.⁷ Hint kültüründe kutsal metin Upanişadlarda *"Bu ölümsüz incir ağacının kökü yukarıda, dalları ise aşağıdadır. O kök gerçekten saftır. O Brahma'dır. Ona, 'Ölümsüz' denir. Bütün dünyalar onda barınırlar, kimse ondan öteye gidemez. Bu gerçekten odur."* (Upanişad.6:1) şeklinde tanımlanmıştır.⁸ Başka bir örnek olarak Fin-Ugor kavimlerinden Ostriyalardaki göğün yedi katını delerek yükseklerle çıkan Dünya Ağacı verilebilir. Dünya Ağacı, hayat kaynağını dünyanın göbeğinde bulunan denizden alır.⁹ Eliade, İslam geleneğinde de kökleri göğe uzanıp dalları yeryüzüne yayılan bir mutluluk ağacından bahsetmiştir.¹⁰ İslam kaynaklarından Kur'an'da geçen *tuba* kelimesi (Rad 13/29) cennet ağacı anlamında da kabul edilmiştir. Bu ağaç Tuba Ağacı diye bilinen bir cennet

¹ Seher Arslan, "Türklerde Ağaç Kültü ve 'Hayat Ağacı'", *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, Haziran 2014, s. 60.

² Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, Lale Arslan (çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s.270-271.

³ Saliha Ağaç ve Menekşe Sakarya, "Hayat Ağacı Sembolizmi", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, Aralık 2015, Sayı 1, s. 3.

⁴ Ağaç ve Sakarya, "Hayat Ağacı Sembolizmi", s. 4.

⁵ Deniz Gezgin, *Bitki Mitosları*, Sel Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 87.

⁶ Masimilla Harris, "The Cross as a Tree of Life", *The Atlanta Jung Society Newsletter*, Fall 2013, s. 4.

⁷ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, ss. 274-289.

⁸ *Upanishadlar*, Korhan Kaya (Sanskrit Aslından Çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, s. 258.

⁹ Nerin Yayın, "Efsanevi Hayat Ağacı: Munar", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, Ağustos 2008, s. 156.

¹⁰ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 275.

ağacı olarak tasvir edilmiştir. Hadislerde de mutluluk anlamında tanımlansa da gök ve yerle ilişkilendirilmemiş, yani bir Evren Ağacı olarak sunulmamıştır.¹¹ Ancak Müslüman milletlerin kültür, sanat ve edebiyatında yukarıdan aşağıya doğru tasvir edilirken yine cennet ağacı olarak tanımlanmıştır. Kökü Peygamber'in makamı olan "Vesîle Cenneti"nde iken dalları en üstten alta doğru bütün cennet tabakalarına ulaşan bir ağaç tasviri yapılmıştır.¹² Gök, yer ve yeraltı şeklinde üç katmanlı evren algısına sahip Türk topluluklarında Hayat Ağacı yukarıdan aşağıya sarkık şekilde bu üç alemini de kuşatan bir figür olarak yer alır. Göksel alemde kökleri bulunur çünkü o göksel alemden, cennetten gelmiştir. Yaprakları ile dünyayı sarar, çünkü o yeryüzü ile temas halindedir. Orta Asya inançlarında da evren, Hayat Ağacı ile anlamlandırılırken Yer ve Gök ise gezegenlerle ilişkilendirilmişlerdir. Sonsuzluğu temsil eden gökyüzünün Hayat Ağacı ile bağlandığı sembolize edilmiştir.¹³ Hayat Ağacı figürüne İslam dışındaki diğer Sami dinlerde, Yahudilik ve Hristiyanlıkta, daha açık şekilde rastlanır. Özellikle bu iki dinin ortak metni Eski Antlaşma'da yer alan bilgiler konuyla ilgili ana kaynak olmuştur. Hayat Ağacı, Yaratılış Kitabında Aden Bahçesi'nin ortasında tasvir edilmiş, ancak biçiminden ya da türünden bahsedilmemiştir. Bununla birlikte metnin yorumunu ifade eden halk efsaneleri gibi metinlerde onun meyvesinin türüne, cennetteki konumuna ve anlamına dair veriler çoğalmıştır. Hayat Ağacının meyvesinin buğday, üzüm ve asmadan biri olduğu şeklinde varsayımlar yapılmıştır.¹⁴ Biçimi hakkında ise kökleri gökyüzünde dalları yere serilmiş şeklinde bahsedilmiştir.¹⁵

Batı Asya'da Semitik hayal gücünün ürünü olan ebedi gençlik ve ölümsüzlük vaadiyle kozmik Hayat Ağacı figüründen daha eski ya da daha yaygın olan herhangi bir sembol olmamıştır.¹⁶ İlk Yahudi din bilginleri Kenan ülkesine geldiklerinde yerli halkın *Aşira* adında bir direğe kutsallık atfettiklerini görmüşlerdir. Zamanla bu direk yerine ağaç kütüğü yerleşmiştir. Yahudi düşüncesine katkısı bakımından Hayat Ağacının en eski temsiline Dicle ve Fırat arasındaki Ur bölgesinde Legrain (İran) hükümdarlığına ait silindirde rastlanmıştır. Silindir üzerinde meyve yüklü Hayat Ağacı, iki kanatlı Güneş kuşu, hurma ve Güneş diski yer almaktadır. Bu tema ile Yahudiler eski Kenan halk kültürü olan *Aşira*'yı ve Mezopotamya'daki Hayat Ağacı kültürünü birleştirerek yazılarında yer vermişlerdir.¹⁷ Hristiyanların Eski Antlaşma diye tanımladığı, Yahudilerin ise Tevrat veya Tanah diye andıkları Yahudi kutsal metinlerinde birçok pasajda ağaçlar ve Hayat Ağacı sembolüne rastlanır. Yaratılış Kitabı dışında, özellikle Hezekiel Peygamber'in tasvir ettiği Kudüs Tapınağı, çevresi ve bahçesi Aden Bahçesi'nin mikro bir gösterimidir. Yaratılış ve Hezekiel'den başka Zekeriya, Mezmurlar ve Özdeyişler bölümlerinde de hayat ağacına atıflar mevcuttur.¹⁸ Bu metinler Hristiyanlarla ortak metinlerdir ve Hristiyan düşüncesinde Hayat Ağacı fikrinin de önemli dayanaklarıdır. Hristiyanlığın Yahudilerle ortak olan bu metinlerinde Hayat Ağacına ilişkin veriler bu açıklıkta yer alırken kendi

¹¹ Ali Erbaş, "Tûbâ", **TDVİA**, Cilt 41, İstanbul, 2012, s. 317.

¹² Mustafa Uzun, "Tûbâ-Kültür ve Edebiyat", **TDVİA**, Cilt 41, İstanbul, 2012, ss. 317-318.

¹³ Arslan, "Türklerde Ağaç Kültü ve Hayat Ağacı", ss. 60, 64, 67.

¹⁴ Gezgin, **Bitki Mitosları**, s. 91.

¹⁵ Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 275.

¹⁶ Zofja Ameisenowa, "The Tree of Life in Jewish Iconography", **Journal of the Warburg Institute**, 2 (1938), Nr. 4, s. 326.

¹⁷ Ameisenowa, "The Tree of Life in Jewish Iconography", ss. 328-329.

¹⁸ Ameisenowa, "The Tree of Life in Jewish Iconography", ss. 329-330.

kutsal metinleri Yeni Antlaşma'da Hayat Ağacı figürü açık şekilde sadece Vahiy Kitabında yer almıştır. Cennette bu ağacın meyvesinden yeme hakkını elde etmeden bahsedilirken Hristiyan kurtuluş doktriniyle doğrudan bağlantısı kurulmuştur. Kilise babalarının eserleri başta olmak üzere Hristiyanlık tarihinde Hayat Ağacı İsa Mesih olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden, İsa Mesih merkezli olan bu dinde Hayat Ağacı figürünün merkezine de O yerleştirilmiştir. Dolayısıyla Kutsal Kitap'taki İsa Mesih tanımlamaları, özellikle O'nun yaşam ve yaşam veren olması bir taraftan Hristiyan teolojisinin asli günah ve kurtuluş doktrininin ana kaynağı ve dayanağı olmasını sağlamıştır. Diğer taraftan kurtulup ulaşılabilecek yer, Hayat Ağacını yeme hakkının icra edildiği cenneti ve İsa Mesih'le göksel kilisede birlikte yaşamayı ifade etmiştir. Bu da kısaca Hayat Ağacı olan İsa Mesih'le birlikte sonsuz yaşama ulaşma anlamını da taşımaktadır.

Hayat Ağacı İsa Mesih olunca Hristiyanlıkta Hayat Ağacı figürü, sembolizmi, inancı ve ritüel boyutu İsa Mesih teolojisi üzerinden gerçekleşmiştir. Bu nedenle İsa Mesih'in Tutkusu (çarmıha giden son haftası), çarmıhı, vaftizi, son akşam yemeği, doğumu, dirilişi, yükselişi gibi konular İsa Mesih ve Hayat Ağacı ilişkisinde ele alınmıştır. Ancak bunlardan ilk dönem Hristiyanlık tarihi itibarıyla öne çıkan ve en fazla ele alınan çarmıh olmuştur. Çarmıh teolojik anlamı yanı sıra ağaç olması ve odununun cennet ağacından kabul edilmesi nedeniyle hem kilise babalarının eserlerinde hem apokrif metinlerde hem de halk efsanelerinde bu özellikleriyle yer bulmuştur. Diğer bir konu hem kurtuluş doktrinde hem metinlerde işlenmiş olan vaftizdir. Birey vaftiz yoluyla kiliseye girdiğinde göksel kilisede İsa Mesih'le bir olmayı başarmış ve kurtulmuş demektir ki bu da Hayat Ağacını hak etmek anlamına gelir. Bu nedenle Hayat Ağacının İsa Mesih teolojisindeki tüm konularla ilgisinin olduğu, ancak tarihte özellikle çarmıh ve vaftiz üzerinden İsa Mesih'le ilişkilendirildiği söylenebilir.

Makalenin konusu Hristiyanlıkta Hayat Ağacı olarak kabul edilen İsa Mesih ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca Hayat Ağacının İsa Mesih dışında bir konuyla yok denecek kadar az ilişkilendirildiğinin görülmesi de bu sınırlandırmanın doğal olduğunu göstermiştir. Hayat Ağacının Hristiyan kutsal metinlerinde ve yaşam alanında inanç olarak yer bulduğu ve bir figür olarak sembolik anlamlar barındırdığı görülmüştür. Hem inançsal hem de sembolik anlamların ortaya çıkışında Hayat Ağacının İsa Mesih olarak kabul edilmesinin tek etken olduğu anlaşılmıştır. İsa Mesih'in Hristiyan teolojisinde bulunan inançsal, sanatsal, ayinsel, sembolik gibi oldukça çok çeşitli anlamları Hayat Ağacına yüklenen anlamın da zenginleşmesine yol açmıştır. Hayat Ağacının İsa Mesih'le ilişkilendirildiği bu noktada en belirgin figür çarmıh, daha sonra ise vaftiz olmuştur. Bu nedenlerle çalışmanın temel amacı Hristiyanlıkta Hayat Ağacı figürünün İsa Mesih ve teolojisi üzerinden anlam kazandığını ortaya koymaktır. Ayrıca Hayat Ağacının İsa Mesih'le kurulan ilişkisinin çarmıh üzerinden kurulduğu, bunun sebebinin ise İsa Mesih ve Hayat Ağacının yaşam veren olma özellikleri olduğu ve İsa Mesih'in çarmıhta bütün insanlığa sonsuz yaşam imkanı, yani kurtuluş vermesi anlamının çarmıhın Hayat Ağacı ile ilişkilendirilmesinde temel etken olduğunu ortaya koyma çalışmanın hedeflerini oluşturmuştur. Bu hususlar dikkate alınarak konu "Kutsal Kitap'ta Hayat Ağacı", "İsa Mesih ve Hayat Ağacı", "Çarmıh ve Hayat Ağacı" ve "Vaftiz ve Hayat Ağacı" başlıkları altında ele alınmıştır.

I- Kutsal Kitap'ta Hayat Ağacı

Hristiyan kutsal kitabı iki ana bölümden oluşmaktadır. Bunlardan ilki Yahudilerle ortak olan Eski Antlaşma kısmıdır. Yeni Antlaşma ise sadece Hristiyanlığa özgü olup İsa

ve Elçiler dönemini kuşatan ve I. Yüzyıla ait olan metinleri içermektedir. Her iki kısım da Hayat Ağacı figürü bakımından ana kaynaklık vazifesi görmektedir. Bununla beraber en genel önemi ve anlamıyla temel kaynak Eski Antlaşma'nın ilk metni "Yaratılış" Kitabıdır. Çünkü yaratılış fikri dinlerin evren ve insan algısının temellendiği ana metinlerdir. Buna rağmen aynı metni kabul eden Yahudiler ve Hristiyanlar evren ve insan algısında birbirinden derin farklılıklar içermekte ve bambaşka dinleri oluşturmaktadırlar. Bu farklılığın temel nedeni ilk olarak Yeni Antlaşma metinleridir. Her şeyden önce Yeni Antlaşma, aynı zamanda Eski Antlaşma ve bu metinlerde yer alan hususların bir yorumu ve değerlendirmesi özelliğine sahiptir. Bu nedenle Eski Antlaşma İsa Mesih merkezli teolojiye göre yorumlanırken Yahudilerinkinden anlam, sembol ve sembolik anlam açısından tamamen farklı bir anlayış ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca, Hristiyanlıkta bu kanonik metinler dışında apokrif ya da deuterokanonik¹⁹ diye isimlendirilen ancak Hristiyan yaşam alanında müracaat edilen başka metinler²⁰ de vardır. Bunun yanında Hayat Ağacı figürünü işleyen bu kutsal metinler dışında özellikle halk hikayeleri başta olmak üzere çok çeşitli başka metinler de vardır. Burada dikkat edilmesi gereken temel nokta halk hikayeleri türündeki metinler, Kutsal Kitap metinlerini esas alırken bunlar arasında ana kaynak ise Hayat Ağacı figürünün de yer aldığı yaratılış algısını oluşturan "Yaratılış" Kitabının olmasıdır.

Apokrif metinler de dahil olmak üzere Hristiyan kutsal metinlerinde çiçeklere ve ağaçlara atıfta bulunan birçok pasaj vardır.²¹ Kutsal Kitap insanlar haricindeki canlı varlıklar arasında (525'in üzerinde) en fazla ağaçlara atıf içermektedir. Bu atıflar, İrem Bağı'ndaki Hayat Ağacına yapılan atfı içeren Yaratılış Kitabından^(Yar.2:9) Cennetteki Hayat Ağacına "asıl bir özellik" diye atıfta bulunan Vahiy Kitabına^(Va.22:2,14) kadar yer alır. Kutsal Kitap'ta adı geçen 22 ağaç; Akasya, Badem, Elma, Keçiboynuzu, Selvi, Hurma, Abanoz, İncir, Buhur, Lign-Aloe (Hoş kokulu bir ağaç), Meşe, Çam, Fıstık, Çınar, Nar, Kavak, Firavun İnciri, Ilgın, Menengiç, Thyine-Turunç, Ceviz ve Söğüt şeklindedir.²² Hayat Ağacı simgesi önce Yahudilerle ortak metin olan Yaratılış Kitabında geçmektedir. Hayat Ağacı sembolü Yahudilerden etkileşim yoluyla diğer uygarlıklara da en saf haliyle geçmiştir.²³ Mitlerde ve efsanelerde dillendirilen ağaçlar, Kutsal Kitap pasajlarında da yer almış ve Hristiyan kültüründe yeniden derlenmiştir. Birçok kültürde yer alan gül örnek verilebilir. Asya, Mısır, Yunan, Roma ve Avrupa kültürlerinde yer alırken Hristiyanlıkta özellikle sanatsal anlamda önemli yer tutmuştur.²⁴ Yine örnek olarak farklı kültürlerde yer bulmuş zeytin Hristiyanlık için özellikle Kutsal Ruh'un simgesi kabul edilmesiyle önemini ortaya

¹⁹ Hans-Josef Klauck, **Apocryphal Gospels An Introduction**, Translated by Brian McNeil, London-New York: T&T Clark Ltd, 2003. Ayrıca bkz. **Diğer İnciller (Apokrif İnciller) Metinler ve Tarihi Bilgiler**, Düzenleme ve Tercüme: Ekrem Sarıkçıoğlu, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2005. Eski Antlaşma içinde yer almayan ve Yahudilerce apokrif (uydurma) kabul edilen, Hristiyanlar arasında son dönemlerde daha çok ikincil derecede kilise kanununa uygun anlamında deuterokanonik adı verilen metinler için bkz. **Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar**, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

²⁰ Süleyman Turan & Emine Battal, **Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler**, Ankara: STS Yayınları, 2. Baskı, 2018, ss. 240-254.

²¹ Camelia Paula Fărcaș, Vasile Cristea, Sorina Fărcaș, Tudor Mihai Ursu ve Anamaria Roman, "The Symbolism of Garden and Orchard Plants and Their Representation in Paintings", **Contributii Botanice**, 2015, s. 193.

²² Lytton John Musselman, "Trees in Koran and the Bible", **Unasylva**, 213, Vol. 54, 2003, s. 45.

²³ Ameisenowa, "The Tree of Life in Jewish Iconography", s. 328.

²⁴ Fărcaș, Cristea, Fărcaș, Ursu ve Roman, "The Symbolism of Garden ...", ss. 193-194.

koymuştur.²⁵ Bir başka örnek, kutsal kabul edilen elma ağacıdır. Hristiyan düşüncesinde insanın Cennetten kovulmasına sebep olan meyvenin elma olarak var sayılması elmanın cinsel suçun nesnesi kabul edilmesine yol açmıştır.²⁶

Hristiyanlıkta Hayat Ağacı konusunu hem tarihsel hem de anlam olarak Kutsal Kitap'ın Eski Antlaşma bölümünden başlatmak bu dinin Yahudi çizgisinin belirginliğinden kaynaklanmaktadır. Hristiyanlık derin kökleri Yahudiliğin içinde bulunan tarihsel bir dindir. Bunun sonucunda bazı kutlamaları ve bazı simgecilikleri açıklamanın veya hiç değilse anlamının tek yolu bunların biçimlerini Eski Antlaşma'da aramaktan geçmektedir.²⁷ Kutsal Kitap'ın ya da Eski Antlaşma'nın ilk metni Yaratılış Kitabıdır ve Hayat Ağacı figürüne ilk olarak burada rastlanır. Her ne kadar yaratılışta merkezi figür İyi Kötüyü Bilme Ağacıysa da olumsuzluğu ifade etmesi dolayısıyla Hayat Ağacının önemini ve anlamını yüceltmektedir. İyi Kötüyü Bilme Ağacının ölüm ağacı, yani Hayat Ağacının karşıtı olarak nitelenmesi söz konusudur. Buradan hareketle ölüm ağacının yenmesiyle Hayat Ağacının anlamının yükseldiği belirtilmiştir.²⁸ Burada oluşan karşıtlık üzerinden de Hayat Ağacı figürü ayrıca önemli bir yerde durmaktadır. Buna göre Tanrı Adem'i ortasında Hayat Ağacı ile İyi Kötüyü Bilme Ağacı bulunan türlü türlü meyve ağaçlarıyla bezenmiş Aden'e koyar.^(Yar.2:8-9) Burada zikri geçen iki ağaç birbirinin zıttı anlamındadır ve İyi Kötüyü Bilme Ağacı insanın cennetten ölümlü dünyaya düşmesine neden olurken Hayat Ağacı Aden'de yaşamayı hak eden insana cennetin ölümsüzlüğünü veren ağaçtır. İyi Kötüyü Bilme Ağacı ise yılanın ölümsüzlük vereceğini vadederek meyvesini önce kadının, ardından kadının vermesiyle erkeğin yemesi sonucunda düşüşe yol açan, dolayısıyla ölümlülük veren ağaçtır. Böylece Hristiyan teolojisinin merkezinde duran asli günah da gerçekleşmiş olur. Eliade, yılanın kendisinin ölümsüzlük istediğini ve bunu elde etmek için önce insanın bilen olması ve bu bilgisiyle ölümsüzlük veren Hayat Ağacının yerini ona göstermesini hedeflediği şeklinde bir yorum yapmıştır. Buna göre yılan ölümsüzlüğü kendisi için istediğinden Adem'i iyiyi ve kötüyü bilmeye zorlayarak Cennette gizlenen Hayat Ağacının yerini bulmak istemiş olabilir.²⁹ Hayat Ağacının koruma altına alınması bu fikri destekler niteliktedir.^(Yar.3:24) Bununla birlikte Kutsal metnin kurgusu insanın düşüşü merkezlidir, dolayısıyla yasak meyve yenecek ve insan düşecektir. Yılan ya da şeytan ise insana kötülüğü öğreten ve kışkırtmalarıyla insanın asi olmasına yol açandır. Bu göreviyle yaşam veren ağacın karşısındadır ve Tanrı'yla mücadele eden kötü gücü ifade etmektedir. Bu karşıtlığı insanın Tanrı tarafından verilen, yaratılışta Tanrı'dan gelen özelliklerini bozandır. Sonuçta insan düşmüş bir varlığa dönüşür. Adem, Havva aracılığıyla yılan tarafından kandırılarak yasak meyveyi yemiş günaha düşürülmüş ve böylece bilinci açılmıştır. Artık çıplak olduklarını görmüşlerdir. Tanrı'nın emrine uymamışlardır. Artık günahlıdırlar, iyi ve kötüyü bilebilirler. Artık sorumluluk kazanmış ama düşmüşlerdir. Hayat Ağacının meyvesini yeme özgürlüğüne sahip değillerdir.³⁰ Bunu Tanrı, Hayat

²⁵ Fărcaş, Cristea, Fărcaş, Ursu ve Roman, "The Symbolism of Garden ...", s. 193; Ayrıca bkz. Cüneyt Öz, "Kültürel Süreklilik Bağlamında Antikçağ'dan Günümüze Kutsal Ağaç veya Hayat Ağacı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 56, Nisan 2018, s. 217.

²⁶ Gezin, *Bitki Mitosları*, s. 13.

²⁷ Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, Mehmet Ali Kılıçbay (çev.), Gece Yayınları, Ankara 1992, s. 188.

²⁸ Ferdinand Piper, "The Tree of Life", *Journal of Sacred Literature and Biblical Record (Fourth Series)*, (Ed.: B. Harris Cowper), Volume 4 (New Series), 1864, s. 392.

²⁹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 287.

³⁰ Canan Seyfeli, *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler*, Çizgi Kitabevi, Konya 2015, s. 36.

Hristiyanlıkta Hayat Ağacı: İsa Mesih

Ağacının temel özelliklerini de sunan şu sözlerle ifade eder: “Adem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu. Artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli.” (Yar.3:22). Ayrıca bununla kalınmaz ve Tanrı “Onu kovdu. Yaşam ağacının yolunu denetlemek için de Aden bahçesinin doğusuna Keruvar ve her yana dönen alevli bir kılıç yerleştirdi.” (Yar.3:24) sözleriyle ölümsüzlük veren cennet ağacı koruma altına alınır.

Adem diğer varlıklardan farklı olarak Tanrı benzeyişinde (imajında)^(Yar.1:26-7) yaratılmıştır.³¹ Öyküye göre yılanın kandırması sonucunda önce Havva daha sonra Adem meyveyi yer ve bir anda düzenin yerini kaos alır.³² Bu kaos tanrısal alemde başlarken bunun sonucu olan dünya hayatını ifade eder. Bu sebeple dünya hayatı olumsuzdur ve cennette yasak meyveyle hakimiyet kuran kötü olan dünyanın da hakimidir. Metinde Adem’in, Havva’nın ve yılanın kazanımlarından, dünya hayatındaki özelliklerinden bahsedilir. Buna göre, Yaratılış Kitabında açık olmasa da kötülüğün kaynağı şeytanı temsil eden yılan hayvanların en lanetlisidir ve insanlara düşman olmuştur. Kadın, acı çekerek insan soyunu devam ettireceği ve kocasının onu yöneteceği bir hayat kazanmıştır. Adem ise kendisi yüzünden lanetlenmiş toprağı acı ve alın teri ile işleyip bağımlı kalacağı bir hayatı insan soyuna kazandırmıştır.³³ Günahı, Adem ve Havva işlemekle birlikte onun suçunu bütün insanlar doğuştan itibaren kendilerinde taşırlar. Buna ‘Asli Günah’ denir.³⁴ Asli günah terimini ilk defa Aziz Augustine kullanmış ve doktrinleştirmişse de bu konuda ilk yorum yapan Pavlus olmuştur.³⁵ Eski Antlaşma’dan çıkarılan Asli Günah fikri Yeni Antlaşma metinlerine dayanmaktadır ve Pavlus’a aittir.³⁶ Hristiyan tarihinde Asli Günah kavramını ilk ortaya atanın Pavlus olduğu noktasında genel bir kanaat hâkimdir. İnsan düşüşünü ifade eden Asli Günah, Pavlus’un düşünce dünyasında önemli bir yere sahiptir, çünkü o bütün teolojisini tarihin başlangıcına yerleştirdiği Adem’in düşüş öyküsü üzerine bina eder. Böylelikle Yaratılış Kitabının içindeki yaratılış ve düşüş miti bir anda yeni bir dinsel geleneğin geçmiş bağlarından ayrılık nedeni haline gelir. Pavlus’tan sonra öykü tarihin başında ilk insan çiftinin Tanrı’nın gizemli bahçesinde yaşadıkları maceralarının anlatıldığı bir hikaye olmaktan çıkıp günahın kötülüğün dünyaya nasıl geldiğini anlatan etiyojik bir mit olarak okunmuştur.³⁷ Pavlus özellikle yeryüzündeki kötülüğün ve ölümün kaynağı olarak gösterdiği günahın sorumluluğunu insana yüklerken daha sonra da ‘günah’ kavramını klasik anlamın tersine çevirerek insanı günahın öznesi olmaktan çıkarıp nesnesi haline getirmiştir. Yani günahın varlık kazanması ancak günahı işleyecek bir kişiye bağlıdır, günah işleyen insan yoktur insan bedenini ikametgah olarak kullanan ve orada faaliyet gösteren günah vardır.³⁸ Burada Hayat Ağacı figürü açısından esas olan günahın ölümlülüğü ifade etmesidir. Çünkü yaratılıştan gelen Tanrı’nın ruhundan üflediği asıl insan Tanrı benzeyişinde yaratılmıştır ve bu benzeyişten kaynaklanan kutsallık ve ölümsüzlüğü kaybetmesine yol açanın ise Tanrı’ya isyan ve günahıdır. Bu anlamıyla Aziz

³¹ Muhammet Tarakçı, “St. Thomas Aquinas’a Göre Asli Günah”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Sayı 1, 2006, s. 308.

³² Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 35.

³³ Seyfeli, *Ermeni Kilisesinde Sakramentler*, s. 37.

³⁴ Fuat Aydın, *Hristiyanlık*, Sakarya 2015, s. 2.

³⁵ Günay Tümer, “Asli Günah”, *TDVİA*, Cilt 3, Ankara 1991, ss. 496-497.

³⁶ Seyfeli, *Ermeni Kilisesinde Sakramentler*, s. 38.

³⁷ Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*, s. 37.

³⁸ Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*, s. 38.

Pavlus yaşam, ölüm ve günah üçlemesine ve İsa Mesih'in yaşam anlamına mektuplarında birçok yerde değinmiştir. Şu metin asli günah ve İsa Mesih'in bu yükü kaldırmasına işaret eden açık ifadelerden birisidir: *"Günah bir insan aracılığıyla, ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi. ... Oysa ölüm Adem'den Musa'ya dek, gelecek Kişi'nin örneği olan Adem'in suçuna benzer bir günah işlememiş olanlar üzerinde de egemendi. Ne var ki, Tanrı'nın armağanı Adem'in suçu gibi değildir. Çünkü bir kişinin suçu yüzünden birçokları öldüyse, Tanrı'nın lütfu ve bir tek adamın, yani İsa Mesih'in lütfuyla verilen bağış birçokları yararına daha da çoğaldı. ...Çünkü bir adamın söz dinlemeziği yüzünden nasıl birçoğu günahkâr kılındıysa, bir adamın söz dinlemesiyle birçoğu da doğru kılınacaktır. ... Öyle ki, günah nasıl ölüm yoluyla egemenlik sürdüysen, Tanrı'nın lütfu da Rabbimiz İsa Mesih aracılığıyla sonsuz yaşam vermek üzere doğrulukla egemenlik sürsün."*(Rom.5:12-21) Bu sözler ya da Eski Antlaşma metinlerinin yorumları sonuçta İsa Mesih'i Hayat Ağacı olarak tanımlamaya da sevketmiştir. İsa Mesih'in yaşam veren olması, daha da önemlisi Hayat Ağacının meyvesini yemeyi kaybettiren Asli Günah'ı insanlığın sırtından kaldıran ve böylece tanrısal alemdeki kutsiyeti ve ölümsüzlüğü tekrar kazandıran olması anlamıyla Hayat Ağacı gibi ölümsüzlük vermesi söz konusu edilmektedir. Bu nedenle Hristiyanlığa göre insan Asli Günah ile Hayat Ağacını, yani İsa Mesih'i kaybetmiştir. Onun yerine iyi ve kötüyü bilme ve sorumluluk kazanmıştır. Netice olarak İsa Mesih'i tekrar elde etmek için iman etmesi ve mücadele etmesi gerekecektir. Düşüşle kaybettiklerini yine düşüşle elde edecektir. Kötünün, yani şeytanın hakim olduğu bu dünyada mücadele verecektir.³⁹ Başka bir ifadeyle Asli günah Adem ve Havva'nın yasak meyveyi yemesi ile kazanılmış, Meryem'in rahminde İsa'ya hulul eden Tanrı günahsız olan kendi oğlunu göndermiş, O da bu günaha kefarete olarak çarmıhta can vermiştir. İnsanlar ise vaftiz olmak suretiyle Asli Günahtan kurtulmuş olacaktır.⁴⁰ Kurtuluş, tekrar cennette Hayat Ağacının meyvesini yeme özgürlüğüne ya da Tanrı'nın Krallığı'nda İsa Mesih'le birlikte sonsuz yaşama kavuşmak anlamına gelir.

Kutsal Kitap'ta Hayat Ağacı figürüne yer veren diğer bir metin Özdeyişler Kitabıdır ve dört yerde Yaratılış Kitabına atıf olduğu düşünülebilir de bu metinlerde bilgelik, okşayıcı dil ve dürüstlük gibi meziyetlerin Hayat Ağacına benzetilmesi söz konusudur. Bunlardan ikisi *"Bilgelik yaşam ağacıdır ona sarılanlara. Ne mutlu ona sınımsız tutunanlara!"*(Özd.3:18) ve *"Doğru kişinin işleri yaşam ağacının meyvesine benzer, Bilge kişi insanları kazanır."*(Özd.11:30) şeklindedir.

Hezekiyel ise bakımını üstlendiği Kudüs tapınağının tasvirini yaptığında Mesih çağını resmettiği ifadelerinde adeta cennetteki meyve ağaçlarını, Hayat Ağacını anlatıyor gibidir. Buna göre *"İrmağın her iki yanında her çeşit meyve ağacı yetişecek. Yaprakları solmayacak, meyveleri tükenmeyecek. Her ay meyve verecekler, çünkü tapınaktan çıkan sular oraya akıyor. Meyveleri yiyecek olarak, yaprakları şifa için kullanılacak."*(Hez.47:12)

Yeni Antlaşma metinlerinde ise "Hayat Ağacı" tabirine yer veren ve bu konudan bu şekilde açıkça bahseden tek metin Yuhanna'ya atfedilen Vahiy Kitabı'dır. O, ayrıca kendisi gibi eskatolojik metin özelliği taşıyan Hezekiel'in tasvirine ayrıntı ve çeşitlilik kazandırırken Hayat Ağacı figürünü de daha belirgin hale getirmiştir. Vahiy Kitabında Hezekiel'e göndermede bulunan şu sözler yer alır: *"Melek bana Tanrı'nın ve Kuzu'nun tahtından çıkan billur gibi berrak yaşam suyu ırmağını gösterdi. Kentin anayolunun ortasında akan*

³⁹ Seyfeli, *Ermeni Kilisesinde Sakramentler*, ss. 36-37.

⁴⁰ Tümer, "Asli Günah", ss. 496-497.

Hristiyanlıkta Hayat Ağacı: İsa Mesih

irmağın iki yanında on iki çeşit meyve üreten ve her ay meyvesini veren yaşam ağacı bulunuyordu. Ağacın yaprakları uluslara şifa vermek içindir.”(Va.22:1-2) O, Hayat Ağacından yeme hakkının galiplere verileceğini “.....Kulağı olan, Ruh’un kiliselerine ne dediğini işitsin. Galip gelene Tanrı’nın cennetinde bulunan yaşam ağacından yeme hakkını vereceğim.”*”(Va.2:7) sözleriyle ifade eder. Hayat Ağacını hak edenler hakkındaysa şu sözlerle yer verir: “... yaşam ağacından yemeye hak kazanarak kapılardan geçip kente girenlere ne mutlu! Ruh ve Gelin (inanlılar topluluğu) ‘Gel!’ diyorlar. İşiten, ‘Gel!’ desin. Susayan gelsin. Dileyen, yaşam suyundan karşılıksız alsın. Her kim bu peygamberlik kitabının sözlerinden bir şey çıkarırsa, Tanrı da bu kitapta yazılı yaşam ağacından ve kutsal kentten ona düşen payı çıkaracaktır.”*(Va.22:14,17,19). Vahiy Kitabının Hayat Ağacı açısından en önemli özelliği açık şekilde cennet ağacı olduğunu ve kurtulanların onu yeme hakkını elde ettiklerini söylemesidir. Bu konunun daha sonra kilise babaları tarafından işlenmesinde önemli katkısı olduğu eserlerinde gönderme yapmalarından anlaşılmaktadır.

Kutsal Kitap’taki Hayat Ağacı figürüne yer veren metinler değerlendirildiğinde Yaratılış Kitabındaki ifadelerin temel ve asıl oluşturduğu, Eski Antlaşma’nın diğer metinlerinde ve Vahiy Kitabında İsa Mesih’le ilişkisi olan eskatolojik bağlamda yer bulduğu görülür. Yaratılış Kitabında Bilgi Ağacının merkeziliği Hayat Ağacına göre daha açıktır. Yılan Adem ve Havva’yı, İyi Kötüyü Bilme Ağacının ölümsüzlük ve bilgelik vereceğini ve onların Tanrı gibi olacaklarını söyleyerek ikna etmeye çalışmıştır. Bunu, kötü olanın yalan ve yanlışlarla ikna etme yolu olarak görmek mümkündür. Bu durumda aslında bu özelliklerin Tanrı’nın emrine riayet ederek yaşamada, yani Hayat Ağacının meyvesini yeme özgürlüğünde bulunduğu söylenebilir. Eliade, yılanın eğer kötülüğün ruhunu temsil ediyorsa ve bu nedenle insanın ölümsüz olmasını istemiyorsa Hayat Ağacına yaklaşmasını engelleyen güç olduğu fikrindedir. Bunun da ölümsüzlüğü kendisi için istemesi nedeniyle olduğunu eklemiştir.⁴¹ Yılanın, Tanrı katında makbul bir varlık olan insanın bu özelliğini kaybetmesini istemesi de bu fikri destekleyici olarak eklenebilir. Bununla birlikte günahın sonra insan artık Hayat Ağacının meyvesini alarak yiyip ölümsüz olmasın diye bahçeden çıkarılır ve ağaç koruma altına alınır.*(Yar.3:22-24)* Bunların günahın sonra gerçekleşmesi, insanın öncesinde serbest olduğunu göstermektedir. Burada Hayat Ağacını cennette sonsuz yaşamı, ölümsüzlüğü veren ağaç olarak nitelemek söz konusudur. İsa Mesih’in ağaç olarak nitelenmesi ve bu özelliğiyle sonsuz yaşam vermesi Hayat Ağacının İsa Mesih kabul edilmesini destekleyici doğrultudadır. Buna paralel olarak Kutsal Kitap metinleri arasında Hayat Ağacı figürü ve İsa Mesih’le ilişkisinin zeminini oluşturan metinlerin Aziz Pavlus’a ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu, kısaca, İsa Mesih’e yapılan bir çok isimlendirme ve tanımlama arasında Hayat Ağacı isimlendirmesi de yapılmıştır diye ifade edilebilir.

II- İsa Mesih ve Hayat Ağacı

Hristiyan teolojisi kendisini Hayat Ağacı figürünün de yer aldığı Yaratılış Kitabındaki insanın yaratılışı üzerine temellendirmiştir. Hristiyan evren ve insan algısının temelini yaratılış fikrinin barındırdığı cennet ve cennetteki yaşam, asli günah ve ölüm, insanın düşüşü ve dünya hayatı oluşturmuştur. Bunun Yeni Antlaşma metinlerine ve İsa Mesih fikrine yansımaları ise durumu tersinden işletme anlamına gelir. İsa Mesih kurtarıcı özelliğiyle ölümlü dünyaya düşmüş ve ölmüş insanın üzerinden asli günahı çarmıhta

⁴¹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 287.

kaldırıp cennetteki günahsızlığına ve sonsuz yaşama kavuşma imkanını insana tekrar sunmuştur. Aziz Pavlus tüm bunları “Tanrı’nın Kurtuluş Planı” (Ef.1:10;3:3;Va.10:7) diye isimlendirmiştir. Pavlus, Hristiyan teolojisini ve bu teolojinin merkezine İsa Mesih’i yerleştirerek ilk yorumlayan olmuştur. Aynı zamanda Hristiyan teolojisinin tarihsel gelişiminde en önemli kaynaklık özelliğini taşıyan kutsal metinlerin bir kısmını da oluşturmuştur. İsa Mesih’in yaşam anlamını ortaya çıkaran bu teolojide İsa’yla ve O’nun yaşam veren özelliğiyle ilgili hayatında yer alan temel taşlar vardır. Bunlar sırasıyla babasız ve bakireden doğum, vaftiz, son akşam yemeği, çarmıh ve ölüm, diriliş ve yükseliş konularıdır. Bunlar dışında İsa’nın hayatında şüphesiz Hristiyan teolojisinde önemi bulunan başka birçok konu vardır. Ancak zikri geçen konular Hristiyan teolojisinin merkezinde durur. Bu nedenle İsa Mesih’in yaşam ve yaşam veren anlamlarını ortaya koymada, örneklendirmede yeterlidir.

İsa Mesih’in yaşam ve yaşam veren anlamlarını tarihsel olarak irdelemeye şüphesiz Kutsal Kitap’la başlamak gerekir. Belirtilmesi gereken önemli hususlardan birisi Hristiyan teolojik tarihinde Eski Antlaşma metinlerinin hem Yeni Antlaşma metinleri yazarları hem de tüm bunları kutsal kabul eden, öncelikli olarak kilise babaları tarafından Yahudiler gibi değil de farklı, kendilerine özgü okumalarıdır. Bu okuma yine İsa Mesih merkezli bir okumadır ve Eski Antlaşma verileri genel anlamıyla İsa Mesih’e işaret eden, O’nun gelişini hazırlayan olay, olgu ve metinlerdir. Hayat Ağacı figürünün İsa Mesih olarak yorumlanmasının sebebi ve mantığı da bu anlayıştan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Yeni Antlaşma metinlerinde İsa Mesih’in Hayat Ağacı olarak nitelenmesine açık şekilde rastlanmaz. Bu nedenle metinlerin İsa Mesih’e yüklenen yaşam ve yaşam veren anlamlarından hareket etmek konuyu daha anlaşılır hale getirecektir. Her ne kadar Matta, Markos, Luka, Pavlus ve Yuhanna’nın metinlerinde sonsuz yaşam ve ona kavuşmaktan bahsedilse de Aziz Pavlus bunlardan farklı ifadelerle yer verenlerin başında gelir. O, yaşam veren Ruh sözünü kullanırken Kutsal Ruh’u kastederek kişiye yaşam verenin Ruh olduğuna işaret etmiştir. Ama bunun İsa Mesih sayesinde olduğunu da belirtmiştir. O, yaşam fikrini İsa Mesih’te ölümlü olmaktan kurtulup yeni bir yaşama kavuşma, yani İsa Mesih’le kurtuluş ilişkisini merkeze alarak yaşam, yaşam veren ilişkisini Ruh’la ve İsa Mesih’le kurmuştur. Ruh’la kurduğu ilişkide İsa Mesih’in kurtarıcı rolüne de işaret ettiği sözlerine şunlar örnek olarak verilebilir: “...yaşam veren Ruh’un yasaı, Mesih İsa sayesinde beni günahın ve ölümün yasasından özgür kıldı.” (Rom.8:2;Gal.6:8) ve “Tanrı, içinde yaşadığınız Ruh’la ölümlü bedenlerinize de yaşam verecektir.” (Rom.8:11) Pavlus, her ne kadar sonsuz yaşamı verecek olanın Tanrı olduğunu belirttiyse (Rom.2:6) de yaşam olan İsa Mesih’te ölümlülükten kurtulup sonsuz yaşama vurgusu daha açıktır. Buna göre “...Tanrı’nın düşmanlarıyken Oğlu’nun ölümü sayesinde O’nunla barıştıksa, barışmış olarak Oğlu’nun yaşamıyla kurtulacağımız çok daha kesindir.” (Rom.5:10), “Herkes nasıl Adem’de ölüyorsa, herkes Mesih’te yaşama kavuşacak.” (1.Ko.15:22), “...’İlk insan Adem yaşayan can oldu.’ Son Adem’se yaşam veren ruh oldu.” (1.Ko.15:45), “...günahın ücreti ölüm, Tanrı’nın armağanı ise Rabbimiz Mesih İsa’da sonsuz yaşamdır.” (Rom.6:23), “Sizler suçlarınız ve benliğinizin sünnetsizliği yüzünden ölüyken, Tanrı sizi Mesih’le birlikte yaşama kavuşturdu. Bütün suçlarınızı O bağışladı.” (Kol.2:13), “Çünkü siz öldünüz, yaşamınız Mesih’le birlikte Tanrı’da saklıdır.” (Kol.3:4), “Yaşamınız olan Mesih görüldüğü zaman, siz de O’nunla birlikte yücelmiş olarak görüneceksiniz.” (Kol.3:3), “Mesih İsa’daki yaşam vaadi...” (2.Ti.1:1) ve “Kurtarıcımız Mesih İsa ölümü etkisiz kılmış, yaşamı ve ölümsüzlüğü Müjde aracılığıyla ışığa çıkarmıştır.” (2.Ti.1:9) sözleri yaşamın kendisi olan İsa Mesih’te yaşam ve O’nunla kurtuluşun ön planda olduğu görülmektedir.

Yeni Antlaşma metinleri arasında Hayat Ağacı figürü ve sembolüyle doğrudan alakalı anlamlarla İsa Mesih'in yaşam ve yaşam veren olduğunu açık şekilde ifade eden metinler Yuhanna'ya ait olanlardır. Onun sözleri kurtuluşa da işaret etmektedir. Yuhanna'da İsa Mesih tanımlamaları daha belirgindir ve İsa'yı Söz, yol, gerçek, diriliş, yaşam, yaşam ekmeği, Oğul ve Tanrı Oğlu gibi vasıflarla tanımlamıştır. Yuhanna'daki Hayat Ağacının yaşam verme özelliğinin İsa Mesih'e yüklendiğini düşündürecek nitelikteki sözler şunlardır: *"Çünkü Tanrı dünyayı o kadar çok sevdi ki, biricik Oğlu'nu verdi. Öyle ki, O'na iman edenlerin hiçbiri mahvolmasın, hepsi sonsuz yaşama kavuşsun."* (Yu.3:16), *"Oğul'a iman edenin sonsuz yaşamı vardır."* (Yu.3:36), *"Ne var ki yazılanlar, İsa'nın, Tanrı'nın Oğlu Mesih olduğuna iman edersiniz ve iman ederek O'nun adıyla yaşama kavuşasınız diye yazılmıştır."* (Yu.20:31), *"Söz, ...Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı."* (Yu.1:4), *"Diriliş ve yaşam Ben'im."* (Yu.11:25), *"Yol, gerçek ve yaşam Ben'im."* (Yu.14:6), *"... sözümü işitip beni gönderene iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Böyle biri yargılanmaz, ölümden yaşama geçmiştir."* (Yu.5:24), *"Oysa benim vereceğim sudan içen sonsuza dek susamaz. Benim vereceğim su, içende sonsuz yaşam için fışkıran bir pınar olacak."* (Yu.4:14), *"Yaşam ekmeği Ben'im."* (Yu.6:35), *"...Tanrı'nın ekmeği, gökten inen ve dünyaya yaşam verendir."* (Yu.6:33), *"İnsanoğlu'nun bedenini yiyip kanını içmedikçe, sizde yaşam olmaz. Bedenimi yiyenin, kanımı içenin sonsuz yaşamı vardır ve ben onu son günde dirilteceğim."* (Yu.6:53-54), *"Koyunlarım sesimi işitir. Ben onları tanırım, onlar da beni izler. Onlara sonsuz yaşam veririm;"* (Yu.10:27-28), *"Yaşam açıkça göründü, O'nu gördük ve O'na tanıklık ediyoruz. Baba'yla birlikte olup bize görünmüş olan sonsuz Yaşam'ı size duyuruyoruz."* (1.Yu.1:2), *"Tanıklık da şudur: Tanrı bize sonsuz yaşam verdi, bu yaşam O'nun Oğlu'ndadır. Kendisinde Tanrı Oğlu bulunanda yaşam vardır, kendisinde Tanrı Oğlu bulunmayanda yaşam yoktur."* (1.Yu.5:11-12) ve *"...Tanrı'nın Oğlu gelmiş ve gerçek Olan'ı tanımamız için bize anlama gücü vermiştir. Biz gerçek Olan'dayız, O'nun Oğlu İsa Mesih'teyiz. O gerçek Tanrı ve sonsuz yaşamdır."* (1.Yu.5:20)

Hayat Ağacı figürünün Patristik dönemde kilise babaları tarafından özel bir konu olarak ele alındığını söylemek zordur. Bununla birlikte kilise babaları Hayat Ağacına ya Kutsal Kitap'ta geçtiği yerlere dair yorumlarında ya da Hristiyanlık teolojisine dair sapkın kabul ettikleri fikirlere cevaplarında değinmektedirler. Hayat Ağacını açık şekilde Mesih'le ilişkilendiren ilk kilise babası Justin Martyr (110-165) olmuştur. O, Hayat Ağacının Mesih'in haçını sembolize ettiğini söylemiştir.⁴² Commodianus (yak. öl. 240) *"Hayat Ağacı ve Ölüm"* bahsinde açık şekilde Mesih'le ilişkilendirmese de hayat ağacını almayı Mesih'e yönelme ile eş tutmuştur.⁴³ Yaklaşık aynı tarihlerde Origen (185-230/254) Mesih'in haçına vurgu yaparken kutsal yazılarda Hayat Ağacından ve etin ağaçla yeniden dirilişinden bahsedildiğini söylemiştir. O, Pavlus'un sözüne^(1.Ko.15:22) matuf bir şekilde ve sembolik ifade diye niteleyerek *"Ağaç aracılığıyla ölüm geldi ve ağaç aracılığıyla hayat gelir. Çünkü ölüm Adem'de, yaşam ise Mesih'tedir."* demiştir. Origen, böylece İsa Mesih'in Hayat Ağacı olmasına işaret etmiştir. Celsus'a verdiği cevapta Hayat Ağacının haça alegorik bir anlam vermek için icat edilmediğini söylemiştir.⁴⁴ Burada Mesih'in çarmıhının ağaç olması nedeniyle böyle bir anlatıma gidilmesi de söz konusudur. Hippolytus (MS. 170-236), Mesih'i doğruluğun ve Hayat Ağacının meyvesi diye nitelemiş ve İsa'nın keşfedilmemiş yaşamıyla bir ağaç gibi bilgi ve erdemin meyvelerini ortaya çıkardığını söylemiştir.⁴⁵

⁴² Justin Martyr, "Dialogue of Justin, With Trypho", ANF01'de, Chap. LXXXVI.

⁴³ Commodianus, "Instructions of Commodianus", ANF04'de, Chap. XXXV.-Of the Tree of Life and Death.

⁴⁴ Origen, "Against Celsus", ANF04'de, Book VI, Chap. XXXIII, XXXVI, XXXVII.

⁴⁵ Hippolytus, "The Extant Works and of Hippolytus, Part I.—Exegetical", ANF05'de, On Proverbs. From the Commentary of St. Hippolytus on Proverbs.

Methodius (MS. 260-312), inanmayan kişiyi Mesih'in ilk prensip ve Hayat Ağacı olduğunu anlamayan diye tanımlarken açık şekilde Mesih'in Hayat Ağacı olduğunu söylemiştir.⁴⁶ Sahte Clementine diye isimlendirilen, ancak bilinmeyen yazara ait ve III. Yüzyıl başlarından önce orijinal bir metinden çoğaltılmış "Recognitions" isimli eserde İsa'nın Mesih diye isimlendirilme sebebi yağlanmış olmasıyla ilişkilendirilmiş ve yağın Hayat Ağacının odunundan yapıldığı söylenmiştir.⁴⁷

Patristik dönemin ilk iki yüzyılına, II. ve III. Yüzyıllara ait bu veriler İsa Mesih ve Hayat Ağacı ilişkisinde açık şekilde yaşam veren özelliklerine değinilmediği gibi Hayat Ağacının özel bir konu olarak işlenmediğini de göstermektedir. Ancak, İsa Mesih'in Hayat Ağacı veya onun meyvesi olduğu, ağaçtan olan Çarmıh'ta yaşamın geldiği ve Mesih yağının Hayat Ağacının odunundan yapıldığı söylenmiştir. Bu bilgiler de sonraki dönemin Hristiyan dünyasını şekillendirmeye, efsaneler kurulmasına yetecek niteliktedir.

IV. Yüzyıl kilise babalarında konu daha açık hale gelmiştir. İskenderiyeli Athanasius (296-373), İsa Mesih'in Söz, asma, yol, kapı ve özel olarak Hayat Ağacı diye adlandırıldığını açık şekilde ifade etmiştir.⁴⁸ Aziz Gregory Nazianzen (329-390), İsrail'in Çobanı, Kuzu, Söz diye tanımladığı İsa Mesih hakkında "O kaldırıldı ve Ağaca çivilendi, ancak Hayat Ağacıyla O bizi yeniledi; evet kendisiyle birlikte çarmıha gerilmiş soyguncuyu bile kurtardı." derken Hayat Ağacı ve çarmıh ağacı arasında da bir ilişki kurmuştur.⁴⁹ John Chrysostom (354-407), Mesih'te bir olma anlamıyla Hayat Ağacının Mesih olduğuna göndermede bulunmuştur.⁵⁰ Aziz Augustin (354-430), Hayat Ağacını kutsalların kutsalı Mesih diye tanımlamıştır.⁵¹ O, prototip anlayışına uygun olarak Yeşaya'nın bahsettiği Hayat Ağacının o günlerinin Mesih Kilisesi'nin şimdiki zamanları olduğunu söylemiştir. O, ayrıca Süleyman'ın bilgelik hakkında "o kendisini kucaklayan herkes için bir hayat ağacıdır" dediği ve Bilgelik'in İsa Mesih olması nedeniyle O'nun peygamberlik yönüyle Hayat Ağacı olduğunu belirtmiştir.⁵² Augustin, kiliseye yabancılaşmadan sakınmaya değindiği sözlerinde mecazen Hayat Ağacı ile birleşme ifadesini kullanırken Mesih'te bir olmaya işaret etmiştir.⁵³

Aziz Hilary of Poitiers (310-368) konuyu özel olarak işleyen ilk kişi, ilk kilise babası olmuştur. O, Hayat Ağacının ne olduğunu Süleyman'ın Özdeyişlerindeki "Bilgelik yaşam ağacıdır ona sarılanlara, Ne mutlu ona sınıksız tutunanlara!" (Özd.3:18) sözünden hareketle Bilgelik diye açıklamıştır. Bilgelikten İsa Mesih'i kastederken ona dayanan ve yaslanan herkes için bir Hayat Ağacı olduğunu belirtmiştir. Bu ağacın yaşayan, sağduyulu yol gösteren ve meyve veren olduğunu, bunun ise makul ve mevsiminde olduğunu söylemiştir. Bu ağacın Tanrı Krallığı sınırlarında, Cennette akarsu kaynaklarının olduğu dere kenarında ve çarmıhta kendisini Rab olarak itiraf eden hırsız cennet müjdesi vererek (Luk.23:43) rehberlik eden ve Bilgelik olan İsa Mesih'in olduğu yere dikildiğini söylemiştir. O, İsa Mesih'in Hayat

⁴⁶ Methodius, "The Banquet of the Ten Virgins; Or, Concerning Chastity", ANF06'de, Discourse IX.-Tusiane, Chap. III.

⁴⁷ Pseudo-Clementine, "The Recognitions of Clement", ANF08'de, Book I, Chapter XLV.

⁴⁸ Athanasius, "Four Discourses Against the Arians", NPNF2-04'de, Discourse II, Chap. XVIII/37

⁴⁹ Gregory Nazianzen, "Select Orations of Saint Gregory Nazianzen", NPNF2-07'de, Oration XXIX, Chap. XX.

⁵⁰ John Chrysostom, "The Homilies of St. John Chrysostom, Homilies on Colossians", NPNF1-13'de,, Homily VI. Colossians ii. 6, 7.

⁵¹ Augustin, "The City of God", NPNF1-02'de, Book XIII, Chap. XXI.

⁵² Augustin, "The City of God", NPNF1-02'de, Book XX, Chap. XXVI.

⁵³ Augustin, "II Anti-Donatist Writings, A Treatise Concerning The Correction of the Donatists", NPNF1-04'de, Chap. 11/50.

Ağacı diye adlandırılmasının O'nun İnkarnasyonu ve Tutku (İsa'nın çarmıhı ve acıyla geçen son haftası)'su mucibince olduğunu, Bilgeliliğin peygamberlik emri gereğince Mesih olduğunu ifade etmiştir. O, bunların İncillerden desteklenmesi gerektiğini belirterek ağaç ve Mesih'le ilişkili metinlerden örnekler vermiştir. Yahudiler O'nun cinleri Baalzevul yardımıyla kovduğunu söylediklerinde İsa Mesih kendi ağzıyla Kendisini bir ağaçla karşılaştırmıştır diyerek *"Ya ağacı iyi, meyvesini de iyi sayın; ya da ağacı kötü, meyvesini de kötü sayın. Çünkü her ağaç meyvesinden tanınır."* (Mat.12:33) sözüne atıfta bulunmuş ve çünkü şeytanları kovmak mükemmel bir meyve olmasına rağmen onlar O'nun meyveleri iğrenç olan Baalzevul olduğunu söylemişlerdir diye eklemiştir. Yine çarmıh yolunda *"kendi kişiliğinde bulunan ağacı mutlu eden gücü öğretmekte tereddüt etmedi"* diyerek: *"Çünkü yaş ağaca böyle yaparlarsa, kuruya neler olacaktır?"* (Luk.23:31) sözüne göndermede bulunmuş ve Mesih'in bu yeşil ağaç imgesiyle O'nda ölümün kuruluşuna maruz kalan hiç bir şey olmadığını ilan ettiğini belirtmiştir.⁵⁴ Yuhanna'nın Vahiy Kitabında geçen Hayat Ağacı figürünü değerlendiren Aziz Hilary of Poitiers, Kuzu, nehir ve Hayat Ağacından oluşan üç figürü İncil, Vaftiz ve Tutku'nun gizemlerini, ağacın yapraklarının ise İncil'in sözlerini içerdiğini belirtmiştir.⁵⁵ O, başka bir yerde Hayat Ağacını Rab'bin Tutkusu ile eş tutup Mesih'in kefareti şükran sunmuştur. Burada Hayat Ağacını sonsuz ve ebedi mutluluk bilinci diye tanımlarken gelecekteki bu yaşamı yine Hayat Ağacına benzetmiştir.⁵⁶

Hayat Ağacı ve İsa Mesih ilişkisine değinen John of Damascus (676-749), öncekilere göre daha geç bir dönemde konunun daha açık şekilde işlendiğini ortaya koymuştur. O, İsa Mesih'i Hayat Ağacı olarak tanımlarken onu tüm meyvelerin en tatlısı diye nitelemiş ve bunun Hayat Ağacı olarak isimlendirildiğini özellikle belirtmiştir.⁵⁷ O, çarmıh konusunu işlerken Hayat Ağacının çarmıhın önefigürü olduğunu şu sözlerinde açıkça ifade etmiştir: *"Tanrı tarafından Cennette dikilen hayat ağacı bu kıymetli Çarmıh'ın önefigürüdür. Ölüm bir ağaç tarafından olduğu için yaşam ve dirilişin de bir ağaç tarafından verilmiş olması uygundu. Yakup Yusuf'un atasının tepesine ibadet ettiğinde Çarmıha işaret eden ilk kişi oldu ve oğullarını çapraz elleriyle kutsadığında haç işareti yaptı, o en açık şekilde haç işareti yaptı. Aynı şekilde Musa'nın çubuğu, haç şeklinde denize vurduğunda ve İsrail'i kurtardığında Firavun'u derinlerde boğarken yaptı."*⁵⁸

Patristik döneme, kilise babalarına ait metinler Yeni Antlaşma metinlerindeki İsa Mesih'in yaşam ve yaşam veren olma özelliğini doğrudan işlemedikleri anlaşılmaktadır. Ancak çok açık işaretlerde bulunmuşlardır. Ayrıca onun İsa Mesih diye tanımlanması İsa Mesih'in yaşam veren olma özelliği de dahil her yönüyle ilişkilendirmeyi ifade eder. Şüphesiz, Hayat Ağacının temelde İsa Mesih'i sembolize etmesi, yani bir sembol olarak kabul edilmesi doğrudan gerçekliği ifade eden çarmıh, vaftiz, ölüm, diriliş, Mesih'in paskalyası gibi kavramların işlendiği gibi ele alınmasını engelleyen bir durumdur. Bu nedenle Hayat Ağacının odunuyla Mesih'in çarmıhının hammaddesinin aynı olması, cennet ağacı olması en fazla işlenen yönü olmuştur. İsa Mesih'in Hayat Ağacı olduğu fikrinin vurgulandığı işleme alanında Hayat Ağacının en fazla çarmıh ve çarmıha giden yolda İsa'nın çektikleriyle ilişkilendirilmesi söz konusudur. Bunun dışında vaftizin Hayat

⁵⁴ Hilary of Poitiers, "Homilies on the Psalms", *NPNF2-09*'da, Psalm I, Chap. 14.

⁵⁵ Hilary of Poitiers, "Homilies on the Psalms", *NPNF2-09*'da, Psalm I, Chap. 17.

⁵⁶ Hilary of Poitiers, "Homilies on the Psalms", *NPNF2-09*'da, Psalm I, Chap. 18.

⁵⁷ John of Damascus, "An Exact Exposition of the Orthodox Faith", *NPNF2-09*'da, Book II, Chap. XI.

⁵⁸ John of Damascus, "An Exact Exposition of the Orthodox Faith", *NPNF2-09*'da, Book IV, Chap. XI.

Ağacıyla ilişkilendirilmesi az da olsa vardır. Çünkü temelde vaftiz de İsa Mesih ve çarmıhıyla anlam bakımından ilişkisi bulunur. Ancak, kilise babalarının Hayat Ağacıyla ilgili söylemlerinin hepsinin bir şekilde Hristiyan teolojisinin bir veya daha fazla konusuyla ilişkilendirildiğini söylemek gerekir. Bu durumda Hayat Ağacı ve Mesih ilişkisinin en kapsamlı anlamıyla kurtuluş teolojisini ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Hristiyanlıkta kurtuluş fikri cennetten dünyaya düşüş, yani olumlu bir yerden olumsuz bir yere geçme nedeniyle kurtulmak gereken bir yeri ve kurtulması gereken insanı ifade etmektedir. Hristiyan teolojisi bu noktada İsa Mesih üzerine kurulmuştur. Pavlus'un fikri olan "Tanrı'nın Kurtuluş Planı"nda İsa Mesih hem Tanrı hem de insan olarak rol oynamıştır. İsa'nın bu rolü Hristiyan teolojisine göre ya da Pavlus'un plan dediği noktada ezelde başlamış ve ebede kadar sürecektir. Bu, aslında her şeyin Tanrı'nın bilgisinde ve yaratmasında olduğu düşüncesinden kaynaklanır. Böylece olup biten her şey Tanrı istediği için gerçekleşmektedir. Bu nedenle Tanrı önce kötü olanın düşeceğini, ardından insanın kutsiyeti ve ölümsüzlüğü kaybederek düşeceğini, İsa'dan önce insanlığın kaybedilenleri tekrar kazandırmaya gücünün yetmeyeceğini anlayacağını ve İsa'nın yolunu hazırlayacaklarını, İsa'nın Tanrı ve kurtarıcı olarak gelip çarmıhta fidiye ödeyerek asli günahı kaldıracığını ve kurtuluş için Kilise'sini bırakacağını biliyordu ve halen O'nun planı işlemeye devam etmektedir. Burada cennetteki sonsuz yaşamı ve bunu sağlayan Hayat Ağacının meyvesini yemeyi kaybeden insanın İsa Mesih aracılığıyla kurtuluşu, yani Tanrı'yla, İsa Mesih'le cennetteki sonsuz yaşamı ve Hayat Ağacının meyvesini yemeyi tekrar kazanması gerekmektedir. Bunun için ise Mesih'in açtığı yolda, kurduğu vaftizde vaftiz olması gerekir. Dolayısıyla vaftizin gerçek ve sonsuz yaşam anlamı böylece ortaya çıkmış olur. Başka bir ifadeyle kişi kurtuluşa ulaşmış olur. Buradaki çarmıh ve kefarete anlamıyla açığa çıkan kurtuluşu ifade etmek için Batı dillerinde '*redemption*' kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime, 'bir fidiye karşılığı kurtarma' anlamına gelmektedir. İnsanın kefareti ile günahlardan, günahların cezalarından kurtulmayı ifade eder.⁵⁹ Çünkü İsa'nın kurtarıcılığı, Tanrı'nın Oğlu'nu feda etmesi ve Oğul'un fidiye karşılığında çarmıhta insanlığın üzerindeki asli günahı kaldırması anlamına gelmektedir. Böylece Hayat Ağacı olan İsa Mesih tüm insanlığa cennette sonsuz yaşam imkanı sunmuştur. Bu, dünya hayatında başlar, ancak İsa Mesih'te bir olma, O'nunla ve O'nda yaşama vaftiz olup Kilise'ye dahil olmakla mümkündür.⁶⁰ Bu, İsa Mesih'in verdiği yaşamı hak etme anlamına gelir. Evharistiya ise İsa Mesih'in verdiği yaşamı, yani O'nun teni ve kanını, meyvesini almakla cennetteki Hayat Ağacının meyvesini özgürce almanın eş olduğu İsa Mesih'te bir olmanın zirvesidir.

İlk dönem kilise babalarının İsa Mesih'i Hayat Ağacına benzettiklerini ortaya koyan ifadeler vardır. Justin Martyr, Hayat Ağacının Mesih'in haçını sembolize ettiğini açıkça ifade etmiştir.⁶¹ Origen ise daha geniş ve kapsamlı bir benzetmede bulunmuştur. O, etin ağaçla yeniden dirilişinden bahsetmiştir. Bu ifade, ölümün ağaç vasıtasıyla geldiği gibi yaşamın da ağaç aracılığıyla geldiğini söylemesine paraleldir. Origen, İyi Kötüyü Bilme Ağacı vasıtasıyla gelen ölümün ve Adem'in yerine Hayat Ağacını ve kurtarıcı olan İsa

⁵⁹ Kemal Polat, "Hristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 10, Sayı 27, Bahar 2006, s. 186.

⁶⁰ Seyfeli, *Ermeni Kilisesinde Sakramentler*, s. 43.

⁶¹ Justin Martyr, "Dialogue of Justin, With Trypho", Chap. LXXXVI.

Hristiyanlıkta Hayat Ağacı: İsa Mesih

Mesih'i yerleştirerek bunun sembolik olduğunu söylemiştir.⁶² Ancak patristik dönem metinleri bir gerçeklik payı da aramışlar ve ağacın Mesih'le ilişkilendirilmesinde hammaddeyi ağaç olan çarmıh benzetmesini daha açık ve daha çok yapmışlardır. Hayat Ağacının verdiği ölümsüzlüğü, sonsuz yaşamı dünyada İsa Mesih'in Hristiyan teolojisindeki rolüyle sağlamaktadır. İkisi de nihayetinde cennette Tanrı'yla birlikte sonsuz yaşamı vermektedir. Burada İsa Mesih'in kutsallığı açıktır ve bu vasıta ile ağaca da kutsallık atfedilmektedir. Bu kutsiyet hem Hayat Ağacına hem de Mesih'in hayatında etkin olan çarmıh gibi bütün ağaçlara yapılmaktadır. Ancak bir simgenin, simge yapılan ağacın hiçbir zaman kendisi bir tapınım nesnesi ya da kendinden kaynaklı kutsallığı olamaz.⁶³ Simge ya da inanılan gerçekliğin üzerinden anlamlandırılan ve anlatılan simgeleştirilmiş bir ağaç sembolize ettiği şeyin kendi gerçekliği ve anlamından hareketle bir değer ve anlam ifade eder. Patristik metinler İsa Mesih Hayat Ağacıdır derken aslında Hayat Ağacını sembol İsa Mesih'i ise sembolize edilen anlamında kullanmışlardır.

İsa Mesih'in temel anlamının kurtuluşu ve Hayat Ağacının meyvesinden serbestçe yiyip sonsuz yaşam sürmeyi sağladığı çarmıh ve vaftizde İsa Mesih ve Hayat Ağacı ilişkisinin düğümlendiği anlaşılmaktadır. İsa Mesih'in kurtarıcılığını şu İncil sözleri açıkça ortaya koymaktadır: *"Nitekim İnsanoğlu, hizmet edilmeye değil, hizmet etmeye ve canını birçokları için fidiye olarak vermeye geldi."* (Mat.20:28) ve *"Tanrı, Oğlu'nu dünyayı yargılamak için göndermedi, dünya O'nun aracılığıyla kurtulsun diye gönderdi."* (Yu.3:17) İsa Mesih'in kurtarıcılığı temel olarak çarmıhta ve kendisinden sonra kurtuluşu mümkün kılan Kilisesinde, yani Kiliseye dahil olmanın temel adımı vaftizedir. Bu nedenle Hayat Ağacı ve İsa Mesih ilişkisi Hristiyanlık tarihinde daha çok bu iki figür üzerinden olmuştur. Bazı araştırmalarda çarmıh ve vaftize ilaveten Evharistiya, Haç yortuları, Noel ve sanatsal temsil yönüyle İsa Mesih ve Hayat Ağacı ilişkisi üzerinde de durulmuştur.⁶⁴ Ancak bunların nihai olarak İsa Mesih'in kendisini çarmıhta feda etmesi ve İsa Mesih'le kurtuluş fikrine bağımlı olması söz konusudur. Bunlar dikkate alınarak konu "Çarmıh ve Hayat Ağacı" ve "Vaftiz ve Hayat Ağacı" başlıkları altında işlenmiştir.

III- Çarmıh ve Hayat Ağacı

Çarmıh Türkçede haç ve salip kelimeleriyle birlikte kullanılan bir terimdir. Bu terim, kelime olarak 'dört çivi' anlamına gelen Farsça bir tamlamadır. Biri yatay diğeri dikey iki ağacın oluşturduğu haç şeklindeki darağacını ifade eder.⁶⁵ Suçluyu ellerinden ayaklarından bağlamak veya çivilemek suretiyle idam etme şekli olan çarmıh biçimli darağacı Romalılarda yaygın olmakla birlikte daha önceleri Asurlular, Persler, Kartaca Fenikelileri, Mısırlılar ve Yunanlılar tarafından da uygulanmıştır. Bu ceza şekli sergilemeyi de ifade ettiği için bu yolla halkın ibret alması ve adaletin gücünün gösterilmesi de hedef alınmaktaydı. Bu iş için önceleri bir kazık kullanılıyor, mahkum buna bağlanıp ölüme terk ediliyordu. Grekler ve Romalılar bunu değiştirerek suçlu köleleri, esirleri, yabancıları, aşağı sınıftan kimseleri ve ayrıca iğrenç suçlar işleyenleri cezalandırmak için çarmıhı yaptılar. Onur kırıcı bir idam şekli olarak kabul edildiği için devlete isyan edenlerin dışında Roma vatandaşlarına uygulanmıyordu. Çarmıh biçimli idamlarda genellikle suçlu

⁶² Origen, "Against Celsus", Book VI, Chap. XXXIII.

⁶³ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, ss. 269-270.

⁶⁴ Ferdinand Piper, "The Tree of Life", *Journal of Sacred Literature and Biblical Record (Fourth Series)*, (Ed.: B. Harris Cowper), Volume 8 (New Series), 1866, ss. 57-74.

⁶⁵ Mahmut H. Şakiroğlu, "Haç", *TDVİA*, Cilt 14, İstanbul 1996, ss. 522-524.

kırbaçlandıktan sonra idam yerine tahtasını taşımaya zorlanırdı. İşlediği suç bir levha üzerine yazılarak boynuna asılır veya başkası tarafından önünde taşınırdı. Daha sonra bu levha başkalarına ibret olması için çarmıha gerilenin önüne asılırdı. Çarmıhlar şehir surları dışına kurulmakla beraber^(İbr.13:12) işlek yollara sık sık gidilen yerlere yakın olmasına özen gösterilirdi.⁶⁶ Miladi I. Yüzyılda Romalılar Yahudi esirleri çarmıha germekteydiler. O dönemde idamlar için biri T şeklinde (daha sonra Saint Anthony Haçı denmiştir) diğeri eşit olmayan kollardan meydana gelen (daha sonra Latin Haçı adını almıştır) iki tip çarmıh kurulmaktaydı.⁶⁷ Hristiyan inancına göre Hz. İsa bu ikinci tip çarmıha gerilmiş ve ellerinden çivilenmiştir.^(Yu.20:25) Roma İmparatorluğu'nda uygulanan çarmıha germe IV. Yüzyılın ilk çeyreğine, İmparator Konstantin tarafından yasaklanıncaya kadar devam etmiştir.⁶⁸

Çarmıh Hristiyan teolojisinde özel bir anlam kazanmıştır. Çarmıhın Hayat Ağacı figürüyle ilişkisi de bu noktada yer almaktadır. İsa Mesih'in Hayat Ağacı olarak isimlendirilmesi, O'nun Hristiyan teolojisindeki rolüyle temel olarak çarmıh üzerinden anlam bulmuştur. Bunda çarmıhın ağaç olmasının katkısının bulunduğunu bazı kilise babalarının söylediklerinden anlamak mümkündür. Hristiyanlıkta, mesela kilise babalarında, çarmıh öz itibarıyla Tutku (*Passion*) diye isimlendirilen İsa Mesih'in acısını ifade etmektedir. İsa Mesih'in çarmıha giden yolunu, sürecini anlatan Tutkusu son haftasını kuşatan ve çarmıhla zirveye çıktığına inanılan acılarıyla ilişkili bir ifadedir.⁶⁹ İsa Mesih'in Hayat Ağacı ile ilişkilendirildiği noktada Tutku konusunu açık şekilde ele alan Hilary of Poitiers olmuştur. O, İsa Mesih'in Hayat Ağacı diye adlandırılmasının nedenleri olarak O'nun inkarnasyonunu ve Tutkusunu göstermiştir. Başka bir yerde ise Hayat Ağacının İncil, Vaftiz ve Tutku'nun gizemlerini içerdiğini belirtmiştir. O, ayrıca Hayat Ağacını Rab'bin Tutkusu ile eş tutmuştur.⁷⁰ Hilary of Poitiers'in sözlerinde İsa Mesih'in Hristiyan teolojisindeki yerini ve anlamını gösteren üç hususa değinilmiştir. Birincisi İncil'dir ve İsa Mesih'in hayatını ifade eder. Buna göre İsa Mesih hayatıyla yaşam ve yaşam veren özelliğiyle Hayat Ağacıyla paralelliğini ortaya koymaktadır. İkincisi vaftizdir ve yeni bir yaşama ya da sonsuz yaşama girme anlamında Hayat Ağacıyla anlam bütünlüğünü ortaya koymaktadır. Üçüncüsü ise Rab'bin Tutkusudur ve içlerinde Hayat Ağacıyla ilişkisi en geniş olan budur. Buna göre İsa Mesih'in çarmıha giden yol ve çarmıhta çektiği acılar insanlığın üzerindeki asli günahın fidyesi olmuş ve insanlığa kurtuluş imkanı sunmuştur. Kurtuluş, yasak meyvenin yenmesiyle kazanılan asli günahın ve Hayat Ağacının yasaklı olmasının kaldırılmasıyla cennetteki sonsuz yaşama yeniden kavuşmak anlamıyla sonsuz yaşamı veren İsa Mesih ile Hayat Ağacı paralelliğini ortaya koymaktadır. İsa Mesih'in Tutku'sunun merkezinde duran çarmıhın yerini bireyde vaftiz alır. Dolayısıyla Mesih'in çarmıhını "Çarmıh Vaftizi" diye isimlendirmek mümkündür. İsa'nın Çarmıh Vaftizi'ne İncil metinleri İsa'nın çarmıh yolunda söylediği şu sözleriyle gönderme yapar: "Benim içeceğim kâseden siz içebilir misiniz? Benim vaftiz olacağım gibi siz de vaftiz olabilir misiniz?"^(Mar.10:38) ve "Katlanmam gereken bir vaftiz var. Bu vaftiz gerçekleşinceye dek nasıl da

⁶⁶ Mat.27:39, 55; Mar.15:29, 35, 40; Lu.23:35, 48, 49; Yu.19:20.

⁶⁷ Günay Tümer, "Çarmıh", *TDVİA*, Cilt 8, İstanbul 1993, s. 230.

⁶⁸ Orazio Marucchi, "Archæology of the Cross and Crucifix", *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908 (Cd Edition, 2005), s. 1164.

⁶⁹ Herbert Thurston, "Devotion to the Passion of Jesus Christ", *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911 (Cd Edition, 2005), s. 1180. ss. 1180-1186.

⁷⁰ Hilary of Poitiers, "Homilies on the Psalms", Psalm I, Chap. 14, 17, 18.

Hristiyanlıkta Hayat Ağacı: İsa Mesih

sıkıntı çekiyorum!".^(Luk.12:50) Dolayısıyla İsa'nın burada ima ettiği vaftizin gerçek anlamdaki kendi vaftizini ifade etmesi mümkün değildir. Burada kastedilen İsa Mesih'in asli günahı kaldıran vaftizidir.⁷¹ Çünkü vaftiz, hiçbir yerde zorluğu açık olan, katlanılması gereken ve gerçekleşinceye kadar sıkıntı çekilen bir olgu olmamıştır. Ancak burada insanlığı asli günahtan kurtaran çarmıhın kastedilmesi açıktır ve arındırıcı anlamıyla vaftize benzetilmesi söz konusudur. Çarmıh ve vaftiz bu sebeple Hayat Ağacı figüründe İsa Mesih'in temel özellikleri olarak yer almıştır. Hayat Ağacı Hristiyanlık tarihinde de temel olarak bu iki olgu ile yer tutmuştur.

Çarmıh ve Hayat Ağacı ilişkisinde dolaylı bir şekilde insanın sonsuz yaşamı kaybetmesine yol açanın da ve ona tekrar sonsuz yaşamı verenin de bir ağaçtan olması Kutsal Kitap'ta, mesela Pavlus tarafından^(1.Ko.15:22) ima edilen bir durumdur. Bu sebeple Hayat Ağacının çarmıha benzetilerek İsa Mesih'i sembolize ettiği düşüncesinin işlendiği bazı kilise babalarının eserlerinde, mesela Origen'de,⁷² ikisinin de ağaç olduğuna vurgu yapılmıştır. Burada yaşamın ağaç aracılığıyla gelmesi Mesih'in ağaç olan çarmıhına göndermede bulunulurken çarmıh ya da çarmıhta olanlar aracılığıyla İsa Mesih'in kurtarıcılığı, asli günahı kaldırması ve sonsuz yaşamı vermesi kastedilmektedir.

Hristiyan inancında çarmıh evrenin güçlü bir dayanağı olan ölümsüz bir ağaç olarak kabul görmüştür. Bu ağacın 'dünyanın merkezine' Golgota'ya dikilmiş olan Hayat Ağacı olduğu kabul edilmiştir. İsa Mesih'in Golgota'da Adem'in yaratıldığı ve gömüldüğü yerde çarmıha gerildiğine inanılmıştır.⁷³ Muhtemelen IV. Yüzyılın ikinci yarısında gramerci Victorinus'a ait şu ilahide haç bir ağaç, Mesih'in kendisi de hayat ağacı olarak tanımlanırken mekan ise dünyanın merkezi ve Golgotha olarak betimlenmiştir:

"Dünyanın tam merkezinde yatar"
"İbrani dilinde Golgotha adında bir yerde,"
"Hatırladığım gibi, orada büyüdü bir zamanlar"
"Çorak bir meşeden kesilmiş bir ağaç, oyulmuş"
"İnsanlığa değerli meyvesini, fakat ürününü verdi"
"Onu eken bahçıvanlara değil, çünkü"
"Kutsanmış hasata bir yabancı ırk ulaştı"
"Bu ağacın tek dalı vardır, ve yayılır"
"Dalları, dışarıya doğru sıra sıra"
"Ki ona meyve olarak sıkılır, yeri teslim almıştır"
"Karanlık koynunda, hissettiğinde ama hemen yakında"
"Şafaktaki gibi, üçüncü günde ışık, seyret,"
"Ey büyük hayret, cennete ve yeryüzüne doğdu"
"Kabirden dışarı, bir muhteşem yaşayan dal"

⁷¹ Seyfeli, *Ermeni Kilisesinde Sakramentler*, s. 93.

⁷² Origen, "Against Celsus", *ANF04*'de, Book VI, Chap. XXXVII.

⁷³ Gezin, *Bitki Mitosları*, s. 91.

“Yaşam meyvesi veren.”⁷⁴

Erken dönem Hristiyanlıkta Mesih’in çarmıhının ağaçla ilişkisi Yeni Antlaşma metinlerindeki ağaçla gelen ölüm ve yine ağaçla gelen yaşam ikileminde işlenmiştir.⁷⁵ Bu anlayış, verenin alabileceği veya alanın verebileceği fikrine paralel bir durumdur. Tanrı ruhundan üfleyerek kutsallık ve ölümsüzlük verdiği insanın günahından dolayı bu özellikleri aldığına buna yol açan bir ağaçtı. İnsanın tekrar yiyip (yaşam ekmeği İsa Mesih’i, Evharistiya ve komünyon) ölümsüzlüğü ve kutsallığı kazanması için yapılması gereken Tanrı’nın, Baba’nın Oğul olarak kendisini bir ağaçta feda etmesiydi. Bu nedenle Mesih’in çarmıhı yaşam, ölümsüzlük ve kutsallık verendir. Hristiyanlık tarihinde Mesih’in haçının cennet ağacından yapıldığı inancı, Mesih’le Hayat Ağacı arasında kurulan gerçek ve maddi yönü ifade etmektedir. Çarmıh’ın cennet ağacından olduğunu anlatan birçok efsane vardır. Bunlardan birisi Aziz Audomar’ın kanonunda, 1120’de, şiir koleksiyonuna eklemiştir. Buna göre Adem şiddetli bir hastalıkla öleceği vakit oğlu Şit’i cennete Tanrı’yı çağırması için gönderir. Şit melek tarafından cennete taşınır ve ağaçtan bir dalla babasına döner. Adem ağacın kokusunu alıp yenilenince ölür. Şit o dalı diker ve büyüyerek Süleyman zamanına gelir. Tapınak mimarları iyi diye onu keserler, ama onu reddedilen köşenin baş taşı gibi reddederler. Odun, Mesih gelinceye dek 1090 yıl kullanılmadan orada bekler.⁷⁶ Burada Hristiyan teolojisinde İsa Mesih’in Eski Antlaşma metinlerindeki önfigürü ve sırlarının bulunduğu kabul etmelerine paralel bir yaklaşım “*Yapıcıların reddettiği taş, Köşenin baş taşı oldu.*” (Mez.118:22) sözüne gönderme yapılarak gerçekleştirilmiştir. Böylece köşe taşı ve ağacın İsa Mesih olduğu olduğunu ve önceden gelişinin gizli şekilde haber verildiği ima edilmiş olur.

Şit ve Adem hikayesinin yaygın versiyonu ana figürler aynı olsa da daha ayrıntılıdır. Eliade’ın aktardığına göre yine Adem, ölümcül bir hastalığa yakalanır ve oğlu Şit’i cennetin kapısında bekleyen melekten “merhamet yağı” istemeye gönderir. Şit, cennete Adem ve Havva’nın ot bitmemiş izlerini takip ederek ulaşır ve Adem’in isteğini baş meleğe iletir. Baş melek Şit’e üç kere cennete bakmasını söyler. İlk bakışında dört nehrin doğduğu kaynağı ve onun üstünde de kurumuş bir ağaç görür. İkinci bakışında gövdesine bir yılan dolanmış bir ağaç görür. Üçüncüde ağacın yükseldiğini görür ve onun tepesinde yeni doğmuş bir bebek vardır. Bu ağacın kökleri yeraltı alemine kadar uzanmaktadır (Hayat Ağacı evrenin merkezinde bulunur ve eksenini üç kozmik bölgeden geçer). Melek Şit’e gördüklerinin anlamını açıklar, Kurtarıcı’nın (İsa) gelişini müjdelar. Ona anne ve babasının tatmış olduğu ağacın meyvesinden üç tohum verir ve bunları Adem’in dilinin üstüne koymasını, Adem’in bu şekilde üç gün sonra öleceğini söyler. Adem, Şit’in anlattıklarını duyunca cennetten kovulduğundan beri ilk kez güler, çünkü insanların kurtulacağını anlamıştır. Ölümünde Şit’in dilinin üstüne koyduğu tohumlardan Hebron Vadisi’nde Musa’nın dönemine kadar kalacak üç ağaç biter bu ağaçların nereden geldiğini bilen Musa bu ağaçları söküp Tabor ya da Horeb Dağı’na yani “Dünyanın Merkezine” diker. Davut, ağaçları Tanrı’dan gelen bir emir ile Kudüs’e götürüp oraya diker. Artık burası merkezdir ve burada binlerce yıl kalırlar. Uzun bir zamandan sonra bu üç ağaç bir tek ağaç haline gelir ve bu ağacın tahtasından Kurtarıcı’nın haçı yapılır. Dünyanın merkezinde haça gerilen İsa’nın kanı

⁷⁴ Ferdinand Piper, “The Tree of Life”, *Journal of Sacred Literature and Biblical Record (Fourth Series)*, (Ed.: B. Harris Cowper), Volume 6 (New Series), 1865, s. 49.

⁷⁵ Piper, “The Tree of Life”, Volume 6, 1865, ss. 38-39.

⁷⁶ Piper, “The Tree of Life”, Volume 6, 1865, s. 41.

Hristiyanlıkta Hayat Ağacı: İsa Mesih

Adem'in yaratıldığı ve gömüldüğü yere düşer. Böylece Adem'in kafatasına damlayarak onu vaftiz eder; insanlığın babası günahlarından bu şekilde arınmış olur.⁷⁷ Nihayetinde çarmıh bütün insanlık üzerinden asli günahı kaldırmıştır.

Hayat Ağacının İsa Mesih'le ilişkilendirilen en belirgin özelliği ikisinin de yaşam veren olmasıdır. Bu ölümsüzlük, sonsuz yaşamdır. Bu nedenle Hayat Ağacının ölüleri diriltme, hastaları iyileştirme ya da gençleştirme gibi özellikleri bulunan mucizevi bir bitki olduğu kabul edilmiştir.⁷⁸ Bir Orta Çağ Alman bilmecesinde kökleri cehennemde olan ve tepesi Tanrı'nın tahtına uzanan ve Dünya'yı dalları ile sarmalayan ağaç sorulur ve bu ağaç Hristiyanlar için dünyanın dayanağıdır. Bazı Doğu efsanelerinde çarmıh insanların ruhlarının Tanrı'ya ulaştığı merdiven ya da köprü, ayrıca "dünyanın merkezine" yerleştirilen çarmıhın gök, yer ve cehennem arasında bir geçit olduğu anlatılır.⁷⁹ Kutsal Kitap'ta Yakup'un rüyasında ucu göklere uzanan bir merdiven gördüğü ve meleklerin bu merdivenlerden inip çıktıkları anlatılır. Tanrı, merdivenin tepesindedir ve onunla konuşarak bu toprakları ona vaadederek. Yakup orayı Tanrı'nın evi, göklerin kapısı diye tanımlar ve bir taşı anıt olarak diker, üzerine zeytinyağı döker ve oraya Beytel adını verir.^(Yar.28:12-17) Burası dünyanın merkezidir, yani tüm kozmik bölgenin birleştiği yerdir.⁸⁰ İsa Mesih'in çarmıhının bulunduğu yer olan Golgota da benzer bir merkezliği ifade etmektedir. Bu dünyanın merkez imgesinin yer aldığı kilise babalarına ait ve ibadet biçimleriyle ilgili çok sayıda metinde çarmıh bir merdivene, bir sütuna veya bir dağa benzetilmiştir. Bu imgeler dünyanın merkezini sembolize etmektedir. Çarmıh, dünyanın merkezi simgesi olarak kozmik ağaçla özdeşleştirilmiştir. Çarmıh gökle, göksel alemle, Tanrı'yla iletişimde kullanılmakta ve bu iletişimde merkez rolü oynamaktadır. Bu merkez vasıtasıyla tüm evrenin kurtuluşu gerçekleşmektedir.⁸¹

İsa Mesih'in çarmıha gerildiği gerçek haçın olduğuna inanılması Hristiyan dünyasının onu aramaya koyulmasına, bulunmasına, bulunması anısına yortular düzenlenmesine, gerçek haçtan parçaların mucizevi olduğu inancına vs. yol açmıştır. Bunlarla ilgili olarak, Hristiyan ikonografisinde haç, genelde Hayat Ağacı olarak betimlenmiştir. Şit'in cennete yolculuğu ile ilgili olduğu gibi haçın tahtasıyla ilgili de pek çok efsane tüm ortaçağ boyunca bütün Hristiyan ülkelerinde dolaşmıştır. Gerçek Haç'ın yapıldığı tahtanın ölüleri dirilttiğine inanılmıştır ve bu nedenle İmparator Konstantin'in annesi Helena haçın peşine düşmüştür.⁸² İsa Mesih'in gerçek haçıyla ilgili gelişmeler onun IV. Yüzyılda bulunmasıyla ivme kazanmıştır. Aynı yüzyılın ikinci yarısında Nyssa'lı Gregory'nin kızkardeşi Macrina'nın ölü bedeninde hayattayken sürekli göğsüne taktığı demir bir yüzük bulunduğu; onun kırıldığı ve dışında kazınmış haç işaretiyle 'Hayat Ağacının bir parçası'nı içerdiği yazılmıştır.⁸³ Sanatsal alanda da İsa Mesih ve Hayat Ağacı ilişkisi çok kullanılmıştır. Bunun açık bir örneğini Giovanni Mazzaforte Saint Anna

⁷⁷ Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, ss. 291-292. Ayrıca bkz. Barbara Baert, "Revisiting Seth in the Legend of the Wood of the Cross: Interdisciplinary Perspectives between Text and Image", in **The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone**, Edited by Lorenzo DiTommaso, Matthias Henze, and William Adler, Brill, Leiden 2018, s. 133.

⁷⁸ Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 290; Ayrıca bkz. Öz, "Kültürel Süreklilik Bağlamında...", s. 217.

⁷⁹ Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 292.

⁸⁰ Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, ss. 120-121.

⁸¹ Eliade, **İmgeler ve Simgeler**, s. 196.

⁸² Eliade, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 291.

⁸³ Piper, "The Tree of Life", Volume 6, 1865, s. 48.

manastırındaki freskinde ortaya koymuştur. 1430 İtalya'sında yapılan bu eser İsa Mesih'i Hayat Ağacına çarmıhlanmış biçimde betimlemiştir.⁸⁴ Kutsal Haç yortularına bir örnek olarak Ortodoks Kilise'deki bir ilahi verilebilir. Kutsal Haçın yüceltilme gününde okunan ilahide İsa'nın çarmıha gerildiği yere dikilen Hayat Ağacı, İsa Mesih'in kurtuluşu üzerinden sağladığı ağaç, toprağın derinliklerinden çıkarak dünyanın merkezine kadar yükselen ve evrenin uçlarına kadar her yeri kutsallaştıran ağaç şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁵ İsa'nın kendisi de bir ağaç olarak tasvir edilmiştir.⁸⁶ Bir ağaç olarak tasvir edilen İsa inananlar için yemekten mahrum kaldıkları mucizevi Hayat Ağacının yerine geçmiştir.

Hristiyanlıkta çarmıh, kendi durduğu yerde İsa Mesih'in kurtarıcılık rolüyle temel bir simge olmuştur. Aslında Hristiyanlıkta İsa Mesih en büyük sembolizmi ifade eder. Dolayısıyla O'nunla ve sembolize ettiği şeylerle ilgili her şey bir veya daha sembolize etmiştir. Ancak bunlardan bazıları Kilise kanonlarına göre gerçek kabul edilmiştir. Buna ekmek ve şarap örnek verilebilir. Ayrıca vaftiz, son akşam yemeği, Mesih'in doğumu, ölüm ve diriliş gibi konular çarmıh etrafında örülmüş ayrı simgeler ve olaylar örgüsünü oluşturmuştur. Hayat Ağacı simgeçiliğindeyse kozmik ağaç ve haç özdeşliği aracılığıyla sembol içinde sembol doğmuştur. Böylece merkez imgeçiliğinin yer aldığı çarmıh sembolizmi ile İsa Mesih'in yeni sonsuz yaşam sunusu simgeler bütünlüğünü ifade etmiştir. Hayat Ağacı tanrısal alemle dünya alemini birleştiren bir kozmik ağaç olarak Hristiyan teolojisinin bu alemler bütünlüğünde yeri, göğü, dünyayı ayakta tutan demir kazık anlamını canlandırmıştır. Eliade, çarmıh sembolünü kastederek bunu şöyle ifade etmektedir: "...bir simgenin çeşitli anlamlarının birbirlerine bağlandıkları, birbirleriyle bir sistem tarzında dayanışma içinde oldukları görülmektedir;.... İlk örneğe ilişkin bir imgenin her yeni değerlendirilmesi, eskilerini taçlandırmakta ve başarıya ulaştırmaktadır: Haç tarafından ortaya çıkartılan "selâmet", bütüncül renavatio'nun en mükemmel simgesi olan Dünya Ağacının Hristiyanlık öncesi değerlerini iptal etmemekte, tamamen tersine, Haç diğer değer ve anlamları taçlandırmaktadır. Bir kez daha farketmemiz gerekmektedir ki, Kozmik Ağaç=Haç özdeşliği tarafından getirilen bu yeni değerlendirme tarihin içinde ve tarihsel bir olayla meydana gelmiştir: İsa'nın insanlığı kurtarmak için kendini feda etmesi."⁸⁷

IV- Vaftiz ve Hayat Ağacı

Kutsal Kitap'ta, çarmıhı olduğu gibi vaftizi de Hayat Ağacıyla doğrudan ilişkilendiren bir ifade bulunmaz. Ayrıca vaftize ilişkin eylemlerde de cennet ağacına doğrudan bir atıf yoktur. Ancak vaftizle birleşmiş olan kutsal yağla meshetmenin Hayat Ağacına ilişkin bir referansa sahip olduğu söylenmiştir.⁸⁸ Ancak bu referans vaftizle doğrudan ilgili değil de konfirmasyon ve kutsal yağla meshetmeyle ilgilidir. Bunun Yeni Antlaşma'daki kaynağı ise Ruh, yani Kutsal Ruh vaftizinin dayanaklarıdır. Mesela Petrus'un Elçilerin İşleri'nde yer alan vaazında "Tanrı'nın, Nasıralı İsa'yı nasıl Kutsal Ruh'la ve kudretle meshettiğini" (Elç.10:38) söylemesi, Yuhanna'nın "Sizlerse Kutsal Olan tarafından meshedildiniz" benzeri sözleri,^(1Yu.2:20,27) ve Pavlus'un "Bizi sizinle birlikte Mesih'te pekiştiren ve

⁸⁴ Harris, "The Cross as a Tree of Life", s. 4.

⁸⁵ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, s. 195.

⁸⁶ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, s. 194.

⁸⁷ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, ss. 197-198.

⁸⁸ Piper, "The Tree of Life", Volume 8, 1866, s. 57.

Hristiyanlıkta Hayat Ağacı: İsa Mesih

meshetmiş olan Tanrı'dır. O bizi mühürledi, güvence olarak da yüreklerimize Kutsal Ruh'u yerleştirdi." (2Ko.1:21-22) gibi sözleri bunlardan bazılarıdır. Bu sözler, İsa Mesih'in hem Tanrı'nın Ruh'uyla mesholması hem de Oğulluk Ruh'uyla elçileri meshetmesini ifade eder. Mesih, kutsal yağla yağlanan⁸⁹ ve ardından haçta kendini feda/kurban edip asli günahı kaldırandır. Mesih ve meshedilmiş İsa budur. Meshetme ise kutsal yağ ile yağlama ve kutsamadır.⁹⁰ Bu ifadeler Hristiyan kiliselerde konfirmasyon, mühürleme, murun gibi farklı isimlerle anılan Vaftizi tamamlayan sakramentle ilişkilidir. Kutsal Yağ sakramentinin gelişimi sakramental anlamda kendisini V. Yüzyılın ilk yarısına kadar tamamlamıştır. Daha öncelerinde ise vaftiz ritüelinde, yani Ruh vaftizi anlamıyla vaftizle birlikte uygulanmıştır.⁹¹ Bu nedenle erken dönem Hristiyanlıkta meshetme, kutsal yağ, ruh vaftizi gibi sözlerle anlatılan temel olarak vaftizi ifade etmektedir. Zikri geçen kutsal metin sözleri dolaylı olarak ilk dönem Hristiyanlıkta Hayat Ağacının kutsal yağ ile ilişkilendirildiği noktada vaftizle de ilişkilendirildiği anlamını taşımaktadır. Bununla birlikte ilk dönem kilise babalarında, II. Yüzyılda kutsal yağla yağlanma ile Hayat Ağacına ilişkin ifadeler Ortodoks kabul edilmeyen gruplar arasında yer almıştır. Mesih'in bu ağacın yağıyla meshedilmesi ve Mesih'in görüldüğü zamandaki merhamet yağının Adem'e vaadedilmesi apokrif metinlerde görülmüştür. Bir II. Yüzyıl gnostik hareketi olan Ophiteler (Ophianlar-yılan kelimesinden türemiş bir isimdir) arasında vaftiz olan kişi "Ben Hayat Ağacının beyaz yağıyla mesholdum/kutsandım." derken⁹² vaftiz olmayı kastetmektedir.

Apokrif metinlerden Nikodemus İncili de Adem ve Şit hikayesine yer vermiştir. Bu hikaye Adem'in Mesih tarafından kurtarılacağı, Ürdün'de vaftiz edileceği ve Cennet Ağacının yağıyla meshedileceği vaadini içerir.⁹³ Bu metin vaftiz ve Cennetin restorasyonu ile ilgili olarak okunduğunda vaftizin nihai olarak kefarete anlamına işaret ettiği düşünülmüştür.⁹⁴ Çünkü Ürdün Nehri'nde vaftizin kutsal yağla meshetme ile ilişkisi vardır. Bu yağ Hayat Ağacının yağıdır ve sonuçta Hayat Ağacıyla birlik meydana gelmiş olur. Bu birlik Mesih'te, Mesih'in Kilise'sinde birliktir. Kiliseye girmenin yolu vaftizdir. Kilise hem yeryüzündeki Mesihçiler topluluğunu hem de Cennetteki Mesih'le birlikte olan topluluğu anlatmaktadır. Herkes Mesih'e katılmak için kutsal yağla meshedilir. Bu Hayat Ağacı vasıtasıyla arınmak ve kovulduğu cennetin sonsuz yaşamına yeniden katılmak anlamına gelir.

Vaftiz ile Hayat Ağacı ilişkisine işaret etme biçiminde de olsa yer veren ilk kilise babası St. Hilary of Poitiers (310-368) olmuştur. O, Hayat Ağacının vaftizin gizemini içerdiğine işaret etmiştir.⁹⁵ Kilise babalarında vaftizin somut şekilde Hayat Ağacına işaret etmesi aranmıştır. Ancak vaftizde ağaç ya da ağaçla ilgili somut bir figür bulunmadığı için Hayat Ağacıyla dolaylı ilişkilendirmeler yapılmıştır. Bunların başında İsa Mesih'in Hayat

⁸⁹ Mat.26: 6-13; Mar.14: 3-10; Karş. Luk.7: 36-48.

⁹⁰ Seyfeli, **Ermeni Kilisesinde Sakramentler**, s. 181. Mühürleme sakramentinin Kutsal Kitap'taki yeri ve vaftizle ilişkisi hakkında geniş bilgi için aynı esere bkz. (ss. 165-179); Süryani Kadim Kilisesi'ndeki için bkz. Canan Seyfeli, ve Sevinç Aksin, "Süryani Kadim Kilisesi'nde Murun Sakramenti", **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (düsbed)**, Yıl 11, Sayı 22, 2019, ss. 1-11.

⁹¹ Seyfeli, **Ermeni Kilisesinde Sakramentler**, ss. 181-187.

⁹² Piper, "The Tree of Life", Volume 8, 1866, s. 57.

⁹³ "Nikodemus İncili (Metin)", **Diğer İnciller (Apokrif İnciller) Metinler ve Tarihi Bilgiler**, Düzenleme ve Tercüme: Ekrem Sarıkçıoğlu, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2005, Bab XIX, s. 168.

⁹⁴ Baert, "Revisiting Seth in the Legend of the Wood of the Cross: ...", s. 146.

⁹⁵ Hilary of Poitiers, "Homilies on the Psalms", **NPNF2-09**'da, Psalm I, Chap. 17.

Ağacı olarak tanımlanması gelir ve bu açık ifadelerle yer bulmuştur. Yine İsa Mesih üzerinden yapılan çarmıh ve vaftiz ilişkilendirmesinde dolaylı olarak Hayat Ağacının vaftiz anlamına değinilebilir. Çünkü, insanlığın günahı, asli günah İsa Mesih tarafından çarmıhta kaldırılırken bireyin günahı vaftizle kalkar. Dolayısıyla çarmıhın yerini vaftiz almıştır. İsa Mesih, “Benim vaftiz olacağım gibi siz de vaftiz olabilir misiniz?” (Mar.10:38) dediğinde kendi vaftizini, yani çarmıhını insanların vaftizinden ayırmıştır. Bununla beraber özellikle arınma anlamıyla vaftizin de çarmıh anlamına geldiğini söyler. Bu nedenle vaftizde suyun karanlığına her dalış ölümü, çıkış ise yaşamı ifade etmektedir. Mesih’in üç gün ölü kalması gibi üç defa tekrarlandığında Mesih’in dirilişi gibi kişi de yeni bir hayata dirilir. Bu yaşam, Hayat Ağacına uzanıp meyvesini özgürce yiyebileceği, yaşam veren Mesih’le, Tanrı’yla birlikte sürecek cennet hayatıdır. Bu, Mesih’te bir olmakla ilgilidir. Mesih’te bir olmak ve Mesih’e katılmak vaftizle mümkündür. Ancak V. Yüzyıl itibarıyla kutsal yağla meshetme ayrı bir sakramente dönüştüğünde vaftizin güçlendiricisi olarak konfirmasyon ve Rab’bin Sofrası’nda Mesih’in teni ve kanını alarak Mesih’te yaşama ve Mesih’in kişide yaşaması anlamı tamamlanmış olmaktadır. Bu yüzden Mesih Kilise’dir, Kilise Hristiyanlar topluluğu ve cemaattir, cemaat kilisenin gövdesidir başı ise İsa Mesih’in kendisidir. Vaftizle İsa Mesih’in bedeninde bir hücre veya uzuv olan kişi Konfirmasyonla mühürlenir, Evharistiya ile zirveye ulaşır. Bu nihai kurtuluşu getirir, sonsuz yaşam anlamı vardır. Hayat Ağacı olan İsa Mesih sonsuz yaşam bahşetmiş olur. Tertullian’a göre vaftiz Kutsal Ruh’un alınmasını sağlar. Bu vaftizin kutsal yağla meshetme, sonraki süreçte Mühürleme sakramenti yönünü ifade eder. Kutsal Ruh ise insanı daha önce kaybetmiş olduğu Tanrı’nın suretini tekrar elde edebilmesi için hazır hale getirir.⁹⁶ Tertullian’ın değindiği Tanrı’nın sureti aslında İsa Mesih’tir. Adem ve Havva yasak ağacın meyvesini yiyerek Hayat Ağacının meyvesini yemekten men edilmişlerdir. Hayat Ağacı bu noktada İsa Mesih’i sembolize eder. Tanrının Kurtuluş Planı çerçevesinde günahkar olan insan kaybettiği Hayat ağacını, İsa Mesih’i, İsa Mesih’te dirilmeyi ve sonsuz yaşamı vaftizle yeniden elde eder.⁹⁷ Asli günahı kurtulma ve İsa ile bütünleşme hususu İsa’nın Hayat Ağacı figürünü yansıması bakımından önemlidir. Çünkü Tanrı’nın Kurtuluş Planı çerçevesinde Asli günaha bulaşan insanoğlunun bu günahı kurtulmak, İsa Mesih (Hayat Ağacı) ile bütünleşebilmek ve Tanrı’nın affından yararlanmak için vaftiz olması gerekir.⁹⁸

Vaftizle İsa Mesih Kilisesine girmiş olan Hristiyanlar bazı efsanelerde Hayat Ağacı ile eşlenmiştir. Bu efsanelerde Hayat Ağacı gizemli bir kaynakla sulanırken Hristiyanlar İnciller ve Sakramentlerin akarsuları vasıtasıyla vaftizin yaşam sularını alırlar. Burada vaftiz suyu Hayat Ağacını sulayan kaynakla eş tutulurken vaftizlinin Hayat Ağacına dönüştüğü, yani cennetteki sonsuz yaşama ulaştığı anlatılmış olur. Mesih’in kendisi ağaç olarak mümin için ruhsal meyveler verir. Bu Hayat Ağacının meyvelerinin yerini tuttuğunu gösterir. Ağaç ve dalları Mesih’in Kilisesi ile birliğini sembolize eder.⁹⁹ Burada kökü cennete olan ağaç İsa Mesih’i, dalları ise Kilisesini, yani Hristiyanları, inanlı topluluklarını sembolize eder. Bu, aynı Pavlus’un kilisenin İsa Mesih olduğunu, yine

⁹⁶ Nuh Yılmaz, “Tertullian’ın Vaftiz Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XVII, Sayı 31, Haziran 2015, s. 129.

⁹⁷ Seyfeli, *Ermeni Kilisesinde Sakramentler*, s. 37.

⁹⁸ Mustafa Erdem, “Hristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AUİFD)*, Cilt XXXIV, Sayı 1, 1995, ss. 137-138.

⁹⁹ Nicole Fallon, *The Cross as Tree: The Wood-of-the-Cross Legends in Middle English and Latin Texts in Medieval England*, for the degree of Ph.D., Centre for Medieval Studies, University of Toronto, 2009, s. 139.

Kilisenin İsa Mesih'in bedeni ve Kilise'nin başının ise İsa Mesih olduğunu¹⁰⁰ söylediğinde açığa çıkan İsa Mesih'te bir olmayı anlatan bir sembolizmdir.

Sonuç

Çalışmada Hayat Ağacının ortak sembolik bir figür olarak birçok kültürde ve semavi dinlerde yer alan zengin bir sembolizme konu olduğu görülmüştür. Özellikle Hristiyan teolojisinde yeniden yorumlanmıştır. Her ne kadar Hristiyanlık, temel Yahudi kutsal metinlerini kendi kutsal metni kabul etmiş ve Hayat Ağacı figürünü temel olarak bunlardan almışsa da kendi bünyesinde yeniden yorumlayarak İsa Mesih teolojisine yerleştirmiştir. Hristiyan kutsal metinlerinden Eski Antlaşma'nın Hayat Ağacı figürüne temel kaynaklık ettiği tespit edilmiştir. Yeni Antlaşma metinlerinden sadece Vahiy Kitabı Hayat Ağacı figürünü işlerken Hezekiel Kitabına da göndermede bulunduğu görülmüştür.

Hristiyanlıkta Hayat Ağacının İsa Mesih olarak kabul edilmesi konuyla ilgili başat sembolizmi ifade etmektedir. Sembol ve yorumun yoğun olduğu Hristiyanlık Hayat Ağacı sembolizmini İsa Mesih'le yaparken oldukça geniş, kapsayıcı ve sembollerle dolu bir teolojinin içine dahil etmiştir. Bu yönüyle Hayat Ağacı sembolizmi Hristiyan inanç, ritüel ve ayinler ve sanatta zengin şekilde yer bulmuştur. Hayat Ağacının İsa Mesih'le ilişkilendirilmesinde her ikisinde de ortak olan yaşam ve yaşam veren özellikleriyle alakalıdır. Burada Hristiyan teolojisinin temelinde yer alan kurtarıcı Mesih, kurtuluş, Tanrı'nın Kurtuluş Planı gibi konular İsa Mesih'in Hayat Ağacı yönüne de işaret etmiştir. İsa Mesih teolojisinde O'nun doğum, vaftizi, Tutku'su (çarmıh yolunda son hafta ve acısı), çarmıhı, ölümü, dirilişi ve yükselişi gibi başlıca olay ve olgu olarak yer alırken nihayetinde kurtuluşla Hayat Ağacını, cenneti, göksel kilisede İsa Mesih ve kutsallarla bir olmayı ifade eder olmuştur. Bu nedenle çalışmada Hayat Ağacı sembolünün tam olarak İsa Mesih'i ifade ettiği görülmüştür.

Kutsal Kitap'ta açık şekilde İsa Mesih'in Hayat Ağacı olduğu ifadesi bulunmasa da her ikisini anlatan sözlerde ortak özellikleri olduğu görülmüştür. Yeni Antlaşma metinlerinde özellikle Pavlus ve Yuhanna'da yer alan İsa Mesih'in yaşam, yaşam ekmegi, yaşam veren, sonsuz yaşam veren gibi özelliklerinin Hayat Ağacının cennetteki sonsuz yaşamı veren özelliğiyle paralellik oluşturduğu görülmüştür. Buna Vahiy Kitabındaki sözler eklenince ilk dönem Hristiyanlıkta birçok kilise babası tarafından konunun işlendiği anlaşılmıştır. Bu kilise babalarında açık şekilde İsa Mesih'in Hayat Ağacı olması, daha az olmakla beraber O'nun Tutkusu ve haçının Hayat Ağacıyla ilişkilendirilmesine yol açmıştır.

Çarmıhın yaratılıştan insanoğlunu öldüren İyi Kötüyü Bilme Ağacının kaybettiği kutsiyet ve ölümsüzlüğü İsa Mesih'in çektiği acılar, verdiği fide aracılığıyla insana yeni bir yaşam, ölümsüzlük, kutsallık, Tanrı'yla birliktelik ve barışıklık, nihayetinde Hayat Ağacının meyvesini yeme hakkı ve özgürlüğü kazandırması ile paralel anlaşıldığı görülmüştür. Hayat Ağacı ile Mesih'in çarmıhı arasındaki ilişkilendirmelerde tarihsel metinler, apokrif metinler ve hikayelerde her ikisinin ağaç olması, hatta cennet ağacı olmaları yönünün belirleyici unsur kabul edildiği anlaşılmıştır. Bu metinler arasında Şit'in cennetten yeryüzüne getirdiği cennet ağacı ve bunun Mesih'in haçını oluşturması miti oldukça zengin şekilde işlenmiştir.

¹⁰⁰ Ef.1:23; Kol.1:18, 24.

Vaftiz, Konfirmasyon, Evharistiya, Noel gibi ilişkilendirmeler ise İsa Mesih'le ilgili anlamları üzerinden yapılmıştır, yani dolaylı şekilde Hayat Ağacıyla ilişkilendirilmişlerdir. Vaftizin nihayetinde İsa Mesih'in çarmıhta sağladığı kurtuluşu sağlaması özelliği Hayat Ağacının cennette sonsuz yaşam veren özelliğiyle paralelliği üzerinden ilişkilendirilmiştir. Vaftizin İsa Mesih dışında başka bir şey üzerinden Hayat Ağacıyla ilişkilendirilmesi az da olsa tespit edilmiştir. Mesela, vaftizin yaşam suyunu alan Hristiyanlar, yani kilise cennet ırmaklarının su verdiği Hayat Ağacına, dolayısıyla kilise Hayat Ağacına benzetilmiştir.

Kaynaklar

- "Nikodemus İncili (Metin)", **Diğer İnciller (Apokrif İnciller) Metinler ve Tarihi Bilgiler**, Düzenleme ve Tercüme: Ekrem Sarıkçıoğlu, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2005, ss. 141-173.
- AĞAÇ, Saliha ve SAKARYA, Menekşe, "Hayat Ağacı Sembolizmi", **Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)**, Aralık 2015, Sayı 1, ss. 1-14.
- AMEISENOWA, Zofja, "The Tree of Life in Jewish Iconography", **Journal of the Warburg Institute**, 2 (1938), Nr. 4, ss. 326-345.
- ANF01: **Ante-Nicene Fathers, Volume 1-The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus**, Edited by Alexander Roberts, d.d. & James Donaldson, LL.D. Revised and Chronologically Arranged, with Brief Prefaces and Occasional Notes by a. Cleveland Coxe, D.D., Online Edition, 2002.
- ANF04: **Ante-Nicene Fathers, Volume 4, Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen**, Parts First and Second, Chronologically arranged, with Brief Notes and Prefaces, by A. Cleveland Coxe, D.D. T&T Clark Edinburgh, Online Edition, 2006.
- ANF05: **Ante-Nicene Fathers, Volume 5, Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix**, Edited by Alexander Roberts, D.D. & James Donaldson, LL.D. Revised and Chronologically Arranged, with Brief Prefaces and Occasional Notes, by A. Cleveland Coxe, D.D. T&T Clark, Edinburgh, Online Edition, 2004.
- ANF06: **Ante-Nicene Fathers, Volume 6, Fathers of the Third Century: Gregory Thaumaturgus, Dionysius the Great, Julius Africanus, Anatolius and Minor Writers, Methodius, Arnobius.**, Edited by Alexander Roberts, D.D. & James Donaldson, LL.D. Revised and Chronologically Arranged, with Brief Prefaces and Occasional Notes, by A. Cleveland Coxe, D.D. T&T Clark, Edinburgh, Online Edition, 2004.
- ANF08: **Ante-Nicene Fathers, Volume 8, Fathers of the Third and Fourth Century: The Twelve Patriarchs, Excerpts and Epistles, The Clementina, Apocrypha, Decretals, Memoirs of Edessa and Syriac Documents, Remains of the First Ages.**, Edited by Alexander Roberts, D.D. & James Donaldson, LL.D. Revised and Chronologically Arranged, with Brief Prefaces and Occasional Notes, by A. Cleveland Coxe, D.D. T&T Clark, Edinburgh, Online Edition, 2004.
- ARSLAN, Seher, "Türklerde Ağaç Kültü ve 'Hayat Ağacı'", **Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, Haziran 2014, ss. 58-70.
- Athanasius, "Four Discourses Against the Arians", (Bkz. **NPNF2-04**).
- Augustin, "II Anti-Donatist Writings, A Treatise Concerning The Correction of the Donatists", (Bkz. **NPNF1-04**).
- Augustin, "The City of God", (Bkz. **NPNF1-02**).
- AYDIN, Fuat, **Hristiyanlık**, Sakarya 2015.
- BAERT, Barbara. "Revisiting Seth in the Legend of the Wood of the Cross: Interdisciplinary Perspectives between Text and Image", in **The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone**, Edited by Lorenzo DiTommaso, Matthias Henze, and William Adler, Brill, Leiden 2018, ss. 132-169.
- BATUK, Cengiz, **Mitoloji ve Tarihsellik Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Commodianus, "Instructions of Commodianus", (Bkz. **ANF04**).

- Diğer İnciller (Apokrif İnciller) Metinler ve Tarihi Bilgiler**, Düzenleme ve Tercüme: Ekrem Sarıkçıoğlu, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2005.
- ELİADE, Mircea, **Dinler Tarihine Giriş**, Lale Arslan (çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.
- ELİADE, Mircea, **İmgeler ve Simgeler**, Mehmet Ali Kılıçbay (çev.), Gece Yayınevi, Ankara 1992.
- ERBAŞ, Ali, "Tûbâ", **TDVİA**, Cilt 41, İstanbul, 2012, ss. 316-317.
- ERDEM, Mustafa, "Hristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AUİFD)**, Cilt XXXIV, Sayı 1, 1995, ss. 133-154.
- FALLON, Nicole, **The Cross as Tree: The Wood-of-the-Cross Legends in Middle English and Latin Texts in Medieval England**, for the degree of Ph.D., Centre for Medieval Studies, University of Toronto, 2009.
- FĂRCAŞ, Camelia Paula-CRISTEA, Vasile- FĂRCAŞ, Sorina-URSU, Tudor Mihai ve ROMAN, Anamaria, "The Symbolism of Garden and Orchard Plants and Their Representation in Paintings", **Contributii Botanice**, 2015, ss. 189-200.
- GEZGİN, Deniz, **Bitki Mitosları**, Sel Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Gregory Nazianzen, "Select Orations of Saint Gregory Nazianzen", (Bkz. **NPNF2-07**).
- HARRIS, Masimilla, "The Cross as a Tree of Life", **The Atlanta Jung Society Newsletter**, Fall 2013, ss. 4-6.
- Hilary of Poitiers, "Homilies on the Psalms", (Bkz. **NPNF2-09**).
- Hippolytus, "The Extant Works and of Hippolytus, Part I. — Exegetical", (Bkz. **ANF05**).
- John Chrysostom, "The Homilies of St. John Chrysostom, Homilies on Colossians", (Bkz. **NPNF1-13**).
- John of Damascus, "An Exact Exposition of the Orthodox Faith", (Bkz. **NPNF2-09**).
- Justin Martyr, "Dialogue of Justin, With Trypho", (Bkz. **ANF01**).
- KLAUCK, Hans-Josef, **Apocryphal Gospels An Introduction**, Translated by Brian McNeil, London-New York: T&T Clark Ltd, 2003.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar**, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- MARUCCHI, Orazio, "Archæology of the Cross and Crucifix", **The Catholic Encyclopedia**, Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908 (Cd Edition, 2005), ss. 1160-1185.
- Methodius, "The Banquet of the Ten Virgins; Or, Concerning Chastity", (Bkz. **ANF06**).
- MUSSELMAN, Lytton John, "Trees in Koran and the Bible", **Unasylva**, 213, Vol. 54, 2003, ss. 45-52.
- NPNF1-02: Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church-Series I**, Edited by Philip Schaff, Volume II, St. Augustin's City of God and Christian Doctrine, T&T Clark Edinburgh, Online Edition (2011)
- NPNF1-04: Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church-Series I**, Edited by Philip Schaff, Volume IV, St. Augustin: The Writings against Manichæan and the Donatists, T&T Clark Edinburgh, Online Edition (2011)
- NPNF1-13: Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church-Series I**, Edited by Philip Schaff, Volume XIII, St. Chrysostom: Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon, T&T Clark Edinburgh, Online Edition 2002.
- NPNF2-04: Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church-Series II**, Edited by Philip Schaff and Henry Wace, D.D., Volume IV, Athanasius: Select Works and Letters, T&T Clark Edinburgh, Online Edition (2011)
- NPNF2-07: Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church-Series II**, Edited by Philip Schaff and Henry Wace, D.D., Volume VII, Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen, T&T Clark Edinburgh, Online Edition (2011)
- NPNF2-09: Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church-Series II**, Edited by Philip Schaff and Henry Wace, D.D., Volume IX, Hilary of Poitiers, John of Damascus, T&T Clark Edinburgh, Online Edition 2004.
- Origen, "Against Celsus", (Bkz. **ANF04**).

- ÖZ, Cüneyt, "Kültürel Süreklilik Bağlamında Antikçağ'dan Günümüze Kutsal Ağaç veya Hayat Ağacı", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt 11, Sayı 56, Nisan 2018, ss. 213-223.
- PIPER, Ferdinand, "The Tree of Life", **Journal of Sacred Literature and Biblical Record (Fourth Series)**, (Ed.: B. Harris Cowper), Volume 4 (New Series), 1864, ss. 376-393.
- PIPER, Ferdinand, "The Tree of Life", **Journal of Sacred Literature and Biblical Record (Fourth Series)**, (Ed.: B. Harris Cowper), Volume 6 (New Series), 1865, ss. 27-50.
- PIPER, Ferdinand, "The Tree of Life", **Journal of Sacred Literature and Biblical Record (Fourth Series)**, (Ed.: B. Harris Cowper), Volume 8 (New Series), 1866, ss. 57-74.
- POLAT Kemal, "Hristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş", **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl 10, Sayı 27, Bahar 2006, ss. 183-202.
- Pseudo-Clementine, "The Recognitions of Clement", (Bkz. **ANF08**).
- SEYFELİ, Canan ve AKSİN, Sevinç, "Süryani Kadim Kilisesi'nde Murun Sakramenti", **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (düsbed)**, Yıl 11, Sayı 22, 2019, ss. 1-11.
- SEYFELİ, Canan, **Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler**, Çizgi Kitabevi, Konya 2005.
- ŞAKİROĞLU, Mahmut H., "Haç", **TDVİA**, Cilt 14, İstanbul 1996, ss. 522-524.
- TARAKÇI, Muhammet, "St. Thomas Aquinas'a Göre Asli Günah", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 15, Sayı 1, 2006, ss. 307-318.
- THURSTON, Herbert, "Devotion to the Passion of Jesus Christ", **The Catholic Encyclopedia**, Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911 (Cd Edition, 2005), ss. 1180-1186.
- TURAN, Süleyman & BATTAL, Emine, **Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler**, Ankara: STS Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- TÜMER, Günay, "Asli Günah", **TDVİA**, Cilt 3, İstanbul 1991, ss. 496-497.
- TÜMER, Günay, "Çarmıh", **TDVİA**, Cilt 8, İstanbul 1993, s. 230.
- Upanishadlar**, Korhan Kaya (Sanskrit Aslından Çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.
- UZUN, Mustafa, "Tûbâ-Kültür ve Edebiyat", **TDVİA**, Cilt 41, İstanbul, 2012, ss. 317-319.
- YAYIN, Nerin, "Efsanevî Hayat Ağacı: Munar", **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, Sayı 15, Ağustos 2008, ss. 155-161.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, **Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali**, (Sadeleştiren: M. Sadi Çöğenli), Huzur Yayınları, İstanbul 2006.
- YILMAZ, Nuh, "Tertullian'ın Vaftiz Anlayışı", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt XVII, Sayı 31, Haziran 2015, ss. 121-140.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E BİR TÜRK DÜŞÜNÜRÜ: MEHMET İZZET

Dr. Öğr. Üyesi Ufuk BİRCAN

Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü

ufuk.bircan@gmail.com

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3352195>

Özet

1891-1930 yılları arasında yaşayan Mehmet İzzet, kısacık ömründe felsefe, ahlak ve sosyoloji alanında pek çok kitap, makale ve çeviri faaliyetlerinde bulunmuştur. II. Meşrutiyetle beraber Osmanlı'da siyasi ortamdaki değişimlere koşut bir şekilde fikri hayatta da çok hızlı ve çeşitli düşünce hareketleri baş göstermiştir. Mehmet İzzet de Ziya Gökalp, M. Şemseddin, M. Şerafeddin gibi pek çok kişiyle beraber bu fikri ortamda İslam Mecmuası'nda makaleler kaleme almıştır. II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde millet ve milliyetçiliğe materyalizm ve pozitivistizm felsefi atmosferinde yaklaşımlar varken Mehmet İzzet, meseleye pozitivist, maddeci, ırkçı bir bakışla değil; millet ve milliyetçiliğin bir mefkûre olarak anlaşılması yönünde çalışmalar yapmıştır. Onun bu konudaki düşüncelerinin Ziya Gökalp'in ciddi bir eleştirisi olduğu da açıktır. O, ele aldığı sorunları en az Batılı düşünürler kadar sistematik ve detaylı, bir o kadar da eleştirel tarzda irdelemiştir. Bu makalenin amacı, Mehmet İzzet'in Cumhuriyet Türkiye'sinde felsefe ve sosyolojinin kurumsallaşmasındaki öncü rolünü belirtmek ve temel meseleleri nasıl ele aldığını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Mehmet İzzet, Ahlak, Akıl, Millet, Milliyet, Dil

A Turkish Thinker from the Ottoman State to the Republic: Mehmet İzzet

Abstract

Mehmet İzzet, who lived in a short life between 1891 and 1930, had many books, articles and translations in the fields of philosophy, ethics and sociology. In parallel with the changes in the political environment in the Ottoman State with the II. Meşrutiyet, the intellectual life was very rapid and various movements of thought started. Mehmet İzzet, along with many people like Ziya Gökalp, M. Şemseddin, M.Şerafeddin, wrote articles in İslam Mecmuası in this intellectual environment. While there were materialist and positivist philosophical approaches to the nation and nationalism in the Second Constitutional Era and early periods of the Republic, Mehmet İzzet worked to explain nation and nationalism as an ideology, not in a positivist, materialist and racist stance. It is clear that Ziya Gökalp criticized his thoughts on this case. He examined the problems he dealt with in a systematic, detailed and critical manner as much as the Western thinkers did. The aim of this article is to indicate the leading role of Mehmet İzzet in the institutionalization of philosophy and sociology in the Republican Turkey and to show how he handled the fundamental issues.

Keywords: Mehmet İzzet, Moral, Ratio, Nation, Nationality, Language

Giriş

1891'de İstanbul'da doğan Mehmet İzzet, lise eğitimini Galatasaray Sultanisi'nde tamamladıktan sonra yüksek öğrenimine bir müddet hukuk fakültesinde devam etmiş, fakat II. Meşrutiyetle birlikte 28 arkadaşıyla gittiği Paris Sorbonne'dan felsefe lisans dördüncü sınıfı okumadan 1913 yılında İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'a dönüşünü müteakip beş yıl boyunca Adnan Adıvar ile Hilal-i Ahmer'de çalışmış, bu esnada ilk makalesi olan "Zenon ve Muakipleri"ni Bilgi Mecmuası'nda yayınlamıştır. I. Dünya Harbi'nden sonra çeşitli işlerde çalıştıktan sonra Tıp Fakültesi ve Mülkiye Mektebi'nde Fransızca muallimliği yapmıştır. Evkaf Nazırı Hayri Bey'in yeni usul medresesinde Avrupa

felsefesi okutmaya başlamıştır. 1919'da İstanbul Darülfunun'da Felsefe Tarihi muallimliğine atanmıştır. O sıralarda Darülfunun'da oluşturulan şubelerden "Ulûm-u Şer'iyye" ve "Ulûm-u Edebiye" sonra birleştirilmiş ve bir müdüre havale edilmiştir. Bu arada şubeye müdürlük yapanlardan birisi de Mehmet İzzet bey olmuştur.¹ Mehmet İzzet'in Darülfunun "Ahlak" şubesine muallim olarak atanmasında etkili olan hususlardan birisi felsefi çevirileridir ve Abel Rey'den yaptığı Ameli ve Nazari Ahlak tercümeleri başta gelir. Mehmet İzzet Darülfunun'daki felsefe öğretiminin iki hedefinin bulunduğunu şöyle ifade etmiştir: "Bir taraftan bilimi besleyen ve büyüten bir akademi olmak, öte taraftan ma'mur, deneyimli iş adamı, devlet kurumlarında belli saatlerde çalışan sorumlu şahsiyetler yetiştiren bir yüksek okul olmak."² O, birbirine zıt görünen bu iki amaçta pratik için teorinin şart olduğunu, çünkü felsefenin yaşantıya dair sorunların çözülmesi için de şart olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, bilim ve felsefenin belli şahıs ve kurumların inhisarında olmaması ve felsefede anlatılan konuların sadece kitaptan öğrenilemeyip öğrencilerin hocaları tarafından kurulan fikirler arası münasebetlerini takip etmesi gerekir.

1924'te Ziya Gökalp'in ölümüyle Ahlak ve Felsefe çalışmalarına ara vererek Ziya Gökalp'in Büyük Adamlar problemini "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar" başlığı altında ve üç seri makale halinde yayınlar. Mehmet İzzet, sosyal meseleler, felsefe ve ahlak çalışmaları göz önüne alınarak Cumhuriyet'in ilanı sonrasında İstanbul Üniversitesi'nde müderrislik görevine getirilmiştir. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte sosyoloji derslerinde okutulmak üzere Yeni İçtimaiyat Dersleri 1927-1935 yılları arasında Öğretmen Okulu ve liselerde okutulmuştur. 1927'de Türk Felsefe Cemiyeti çalışmalarına katılan Mehmet İzzet, Hayat Mecmuası'nda da yazmaya başlar. Aynı yıl Karl Vorlander'den Felsefe Tarihi'ni çevirir. 1928 yılında Ahlak Felsefesi çalışmalarına başlar fakat bitiremez. Höfdding'ten Din Felsefesi çevirisi hastalığı yüzünden yarım kalır. Sağlığı iyice bozulduğu için Felsefe Tarihi, Ahlak ve Fransızca derslerini vermeyi bırakmak zorunda kalır. Hastalığının tedavisi için Mehmet Emin Erişirgil'in yardımıyla Paris'e kültür ataşesi olarak gönderilir sonra Berlin'e sevk edilir. Son derece hasta olmasına rağmen Husserl'in fenomenoloji felsefesi ile ilgilenmiş fakat lösemi tedavisinden dolayı bir çalışma yapamaz. Osmanlı döneminde felsefe eğitimi için ilk gönderilenlerden olan Türk Felsefeci ve sosyolog Mehmet İzzet, 8 Aralık 1930 yılında 39 yaşında vefat eder ve Berlin'de Hasenheid Türk mezarlığına defnedilir.³

II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı fikir dünyasında mekanist evrimcilik, materyalizm ve pozitivizm en çok yayılan fikri akımlardandı. Osmanlı geleneksel düşünce geleneğine karşı bu fikri hareketler Avrupacılığı ve dönemin modernitesini temsil ediyordu. Ziya Gökalp, Osmanlı'yı zora sokan bu fikri çatışmaları ve çeşitliliği toplayarak Platon'un felsefesini, idealist hamlenin köklerini geçmişin hatırlanmasından çıkarmaya gayret etmiştir. Gökalp pozitivist felsefenin üç hal yarasını eklektik bir yapıda ele alıp onun eksiklerini göstererek, pozitivizmin Meşrutiyet için bir hareket getirmesi yönünde düşüncelere sahipti. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki o yıllardaki pek çok düşünce akımı Gökalpçiliğe karşıydı. Bu duruma örnek vermek gerekirse: "a) Tarihi Maddeciler

¹ Ülker Öktem, "Darü'l-Fünun'da 'Felsefe'", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Sayı: 10, 1999, s. 168.

² Öktem, "Darü'l-Fünun'da 'Felsefe'", ss. 171-172.

³ Coşkun Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987, ss. 1-16.

onun sosyolojik spritüalizmine, b) Mesleki İctimai, zihinci ve soyut sosyoloji görüşüne, c) Bergsonculuk pozitivizmine, d) Memleketçilik turancılığına hücum ediyorlardı"⁴. Cumhuriyet döneminde tüm bu dağınıklığı toparlamak ve aşmak gerektiğini düşünenlerden birisi Mehmet İzzet olmuştur. O, tüm bu dağınıklığa bir disiplin sağlamak ihtiyacını hissetmiş ve Batı felsefesini birebir takip etmeden yeni bir fikri hareketin doğmasını bir mecburiyet olarak görmüştür.

I- Mehmet İzzet'te Felsefe

Alaycı ve şüpheci bir karaktere sahip olan Mehmet İzzet, o günlerdeki Bergsonculuk, Darwinizm, Pragmatizm ve Pozitivizm gibi fikri hareketleri moda ve geçici fikirler olarak görmüş, bir gün etkilerini kaybedeceğini, dolayısıyla fikir tarihine bağlı olan kişilerin okunması gerektiğini söylemiştir. O, bu gibi moda düşüncelere kendisini kaptıran bir düşünür olmamıştır, hatta idealist olduğunu söylemek bile mümkün değildir. Fakat, Hilmi Ziya Ülken "Türkiye'de Düşünce Tarihi" adlı eserinde Mehmet İzzet'i felsefi idealizm başlığı altında incelemiştir. Ancak Mehmet İzzet'in idealist olduğu fikrine ihtiyatlı davranmak gerekir. Çünkü idealizm kavramı Ziya Gökalp ve Mehmet İzzet'te "ideal" şeklinde kullanılmıştır. M. İzzet'in idealizminin tam bir idealizm anlamıyla kullanılmadığı açıktır.⁵ Bununla birlikte Mehmet İzzet idealist filozofları incelemiştir. Onu idealist filozofları araştırmaya iten sebeplerden biri dini düşüncenin modern eğitimde etkinliğini kaybetmesi, bir diğeri ise dini düşünceden boşalan yeri doldurmaya çalışanların insaniyetçi fikirlere yönelmesidir. Düşünce serüveninde sosyolojiden felsefi çalışmalara geçen, felsefe tarihi ile başlayıp ahlak felsefesi ile devam eden, sonraları felsefi idealizme ve daha sonra da Husserl fenomenolojisine yönelen M. İzzet, Gökalp'in sosyolojizmine ahlakı toplum belirliyorsam sorumluluğumuzun yeri neresidir ve bireyin sorumluluk almasını tercih etmesinin değeri nedir sorularıyla eleştirel bir tavır takınarak toplumsal determinizm yerine bireyin özgürlüğünü tartışmaya koyulmuştur. Toplum mu birey mi önceliklidir sorusuna bunlardan birini tercih ederek cevap vermenin kolaycılık olacağını, soruna çözüm getirmeyeceğinin bilincinde olan M. İzzet, Alman idealistleri gibi bir sentezle cevap vermenin daha doğru olacağını ifade etmiştir. "Ona göre birey ve toplum, daha geniş terimlerle hürriyet ve zorunluluk birbiriyle çelişmek şöyle dursun, birbirini tamamlayan ve bir bileşim içinde eriten iki kavramdır. Hürriyeti zorunluksuz, zorunluğu hürriyetsiz düşünmek mümkün değildir".⁶ İdealizmin soyutlama yoluyla yaptığı felsefenin güçlüklerinin farkında olan M. İzzet, J. M. Baldwin'in metodu dahil Echart ve J. Böhm'nin görüşlerinden faydalanmış, sosyal evrimcilik ve integral insanlık düşüncelerini terkip etmeye çabalamıştır. Buna benzer şekilde M. İzzet, Gökalp'in büyük adamlar meselesini, büyük adamların yaratılışı ve sosyal hayatın determinizmi arasındaki iki karşıt tezi, hürriyet ve zorunluluğu, Hegel ve Croce'nin idealist diyelektik senteziyle çözmeye çalışmıştır. Toplum hayatında büyük adamın özgürce eylemlerine toplumsal zorunluluk olduğu kadar bu hayatın zorunluluklarını determine eden de ona karşıt özgürlüklerin olmasıdır.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 1994, s. 433.

⁵ Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Türk Düşünce Tarihi'nde Mehmet İzzet'in Yeri ve Önemi", *Kutatgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 18, 2010, s. 124.

⁶ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 436.

Aristoteles'ten Hegel'e kadar felsefe yapmanın ve düşünmenin önündeki engellerden birisinin acılar ve savaşlarla meşgul olma olduğu söylenir. Hatta Hegel'in felsefe yapmak için bir milletin ihtiyaçla bunalmaması gerektiğini söylemesi de bu düşüncenin bir örneğini vermektedir. Osmanlı'da büyük savaşlara ve buhranlı döneme şahitlik eden Ziya Gökalp de felsefenin zor olmayan dönemlerde yapılabileceğini söylemektedir. Buna göre, felsefi düşünüş ancak ihtiyaçlarından kurtulan, özgür kalan insanlar tarafından yapılır. Mehmet İzzet ise bu iki düşünürün aksine felsefenin hayatın her anında yapılabileceğini: "İnsanlığın faciası –azameti de sefaleti de- hep şundandır: yaşarken düşünmeye mecburuz. Fakat düşüncemiz yalnız vasıtalarımız hakkında bizi aydınlatabilir. Gayelerimizi anlamaya, onların kıymet ve hakikatini ölçmeye gelince, bu istek, çoğu zaman insana yabancıdır."⁷ Ziya Gökalp'in "Türkçülüğün Esasları"nı yayınladığı dönemlerde Mehmet İzzet savaş yıllarında kıvranan milliyet düşüncesinin felsefedeki önemine vurgu yapmış, felsefenin rolünü dile getirmiştir. Mehmet İzzet, felsefe merakının savaştan sonra tekrar arttığını, tercüme kitapların çoğaldığını ifade etmiştir. Bu merakın sadece Batılı felsefelerin (Bergson, Durkheim, Kant gibi filozofların) takibiyle değil özgür düşünceyle, kendimize ait fikirlerle ortaya konması gerektiğini ileri sürmüştür. Pozitif bilimlerle uğraşanların felsefeyi boş bir meşgale olarak görmelerine karşın Mehmet İzzet müspet ilimlerin birbiriyle olan ilişkilerinin dahi aralarındaki birliği ve kainattaki kanunları anlamının, bu dağınıklığın ancak felsefenin tamamlayıcı özelliğiyle üstesinden gelineceğini belirtmiştir. O, insanın sadece nazari akıldan ve bilimlerden ibaret olmadığı, bir de gönül ve kalp, irade ve istek yönünün bulunduğu göz önüne alınırsa düşünce ve irade birlikteliğini de yine felsefenin kuracağını söylemiştir. Ona göre, her ne kadar bugünkü filozofları anlamak için Platon'a kadar geri dönmek icap etse ve bu çağın filozofu eski düşünceleri içinde barındırsa da kendi orijinalliğini ancak böyle ortaya koyabilir. Filozoflar arasındaki düşüncelerin birbirleriyle çarpışması dolayısıyla ortaya çıkan orijinal fikirler de içinde yaşanan toplumun bilinçlenmesine yol açar.⁸ Ayrıca Mehmet İzzet felsefe merakının artık eskisi gibi kainatı kuşatıcı bir şekilde fizik ve metafizik alemdeki her şeyi inceleme imkanına sahip olmadığını belirtmiştir. İslam dünyasındaki felsefenin şaşaalı döneminden bugüne felsefi bir gelenek aktarılmamışsa da bu sorunun çaresinin zahmetli de olsa, ciddi bir metodolojiyle tatminkar bir seviyeye ulaştırılabileceğinin mümkün olduğunu öne sürmüştür. Felsefecinin sistem kurmadaki samimi görevinin de çeşitli fikirleri sistemleştirmek olduğunu söylemiştir. Örneğin Batı felsefesinde Pascal'ın ortaya çıkışına kadar İspanyol Yahudi düşünürü Pügis Fidel ve diğer Raimon Marti, Aquina'lı Aziz Thomas ve Albertus Magnus gibi Ortaçağ düşünürlerinin Gazali, İbn. Rüşt gibi İslam filozoflarının fikirlerini işleyerek kendilerine ait sistemli felsefeler üretmişlerdir. M. İzzet böylece kendi düşünürlerimizin milletlerarası üne kavuşmasının ancak bu şekilde eski filozoflarımızı tetkikler sonucunda kendi sistematik felsefelerini kurmalarıyla mümkün olacağını belirtmiştir.⁹ Mehmet İzzet, yeni kurulan Cumhuriyet'teki felsefecilerin azlığı, iktisadi zorluklar ve toplumsal düzenin oturmamışlığı gibi müşkül durumlara rağmen felsefi düşünceye olan alaka ve merakın giderek artacağı konusunda ümitvar olmuştur.

Mehmet İzzet, bugün güncelliğini devam ettiren üniversiteleşme problemini bir fikir olarak "Fikirde Adem-i Merkeziyet" isimli makale çalışmasında ele almıştır. Bu makalenin

⁷ Değirmencioğlu, **Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi**, s. 88.

⁸ Değirmencioğlu, **Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi**, ss. 90-92.

⁹ Değirmencioğlu, **Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi**, s. 95.

temel iddialarından birisi bugünkü medeniyetin artık bir şehir medeniyeti olması, dolayısıyla şehirlinin köylüye nazaran tüm sanat ve ilim faaliyetlerini bünyesinde toplaması nedeniyle şehrin cazip bir yer haline gelmesidir. Bazı yerlerde tek bir şehir o ülkenin merkezi haline gelerek ilim adamlarını, filozofları, sanatkarları ve edebiyatçıları kendi bünyesinde toplamayı başarmıştır. Bunlara örnek bir şehir olan Paris üniversiteyi de kendi bünyesinde barındırmaktadır. Bunun bir nedeni de Fransız ihtilalinin getirdiği merkezîyetçilik olsa gerektir. Almanya örneğinde Berlin, Münih gibi şehirler birbirlerinden ayrı bir şekilde hem üniversiteye, mecmualar ve basına, sanat ve sanatçılara sahiptir. Mehmet İzzet siyasi ve fikri adem-i merkezîyeti birbirinden ayırt etmiş ve fikri manadaki merkezîyetçiliğin diğer şehirleri zayıf bırakacağı düşüncesinde olmuştur. Ona göre: "İlim ve sanat, memleketin her tarafına serpilip büyüdüğü nisbette, halkın çoğunluğunun ondan yararlanması kolaylaşır. Bilim adamlarının ve san'atçıların, memleketin her tarafına dağıldığı nisbette, duygu ve düşünce konuları artar ve (böylece de) fikir hayatı zenginleşir."¹⁰ Böylece yüksek öğretimi bilim ve sanat açısından öncü kabul ederek ülkenin farklı yerlerine yaygınlaştırılması fikrini taşıırken hem de toplumun ve ülkenin faydasına olacağı düşüncesinde olmuştur.¹¹ Mehmet İzzet Osmanlı'da yüksek öğretimin adem-i merkezîyet fikrine uygun olduğunu, eğitimin İstanbul başta olmak üzere Kahire, Şam, Bağdat, Bosna, Kazan gibi şehirlerde ilim tahsil edildiğini, ancak son zamanlarda ilim tahsilinin İstanbul'da merkezileştiğini, bunun da sebebinin mezunların iş bulma galesi olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte merkezleşmenin farklı nedenlere bağlı olarak geliştiğini ve bunun takdirinin de tarihçiler tarafından değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Cumhuriyet'le beraber Ankara'nın başkent olmasıyla ağırlık merkezinin değişeceğini de söylemiştir. O, nüfusun artmasıyla birlikte mahalli ihtiyaçlara dayalı olarak büyük şehirlere yakın yerlerde yeni ilim ve sanat merkezlerinin açılmasının faydalı olacağını ileri sürmüştür. Nitekim M. İzzet Cumhuriyet döneminin fikri faaliyetlerinin ve teşkilatlanmanın adem-i merkezîyetçi usulde olması gerektiğinin altını çizmiştir.¹²

M. İzzet, "Akıl ve Gönül Bir Bütündür" isimli makalesinde Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyetin ayrı olduğu fikrine karşı çıkmış ve akıl ve gönlün bir bütün olduğu fikrini bunun üzerinden tartışmıştır. Gökalp'in kültür ve medeniyeti birbirinden ayırmasında olduğu gibi akıl ve gönlün de birbirine tezat teşkil ettiği fikrinin tartışılmaya başladığı bir süreçte kimilerinin aklı yüceltip gönlü alçalttığını, kimilerinin de gönlü yüceltip aklın gücünü küçültme yoluna gittiğini belirtmiştir. O, insanlığın ilk zamanlarından bugüne hayatın başlangıç ve sonuna dair akla güvenildiğini, bugün ise bazılarının kavramların insanı öldürdüğüne inandığını söylemiştir. Ona göre teorik ilim üzerine bina edilen teknoloji ve sanayi dünyası başarısını, aklın faaliyetleri ile elde edebilmiştir. Bu durum sosyal hayatta ve düşünce dünyasında bir takım değişikliklere sebep olmuştur. M. İzzet bunlardan ilkinin ilmin başarılarının aklın faaliyet alanını sınırlandırması diye belirtmiştir. Buna göre akıl tecrübe sınırlarını aşmadan insana rehber olmuştur. Fakat bu ilke kabul edildiğinde insanın ruhsal ve duygusal yönünde bir daralma olmuş ve insan metafizikle bağını kurmak için akla değil mevhumlara ve müphem yönlerle eğilmiştir. Yani saf akıl insanın bütünlüğünü oluşturan ruhsal yönünü eksik bırakmıştır. İkinci olarak aklın

¹⁰ Değirmencioğlu, **Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi**, ss. 102-103.

¹¹ Rahmi Karakuş, "Mehmet İzzet'in 'Fikirde Adem-i Merkezîyet' Makalesinin Düşündürdükleri", **Akademik İncelemeler Dergisi**, Sayı 1, Cilt 1, 2006, s. 75.

¹² Değirmencioğlu, **Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi**, s. 105.

müdahalesi ve rehberliğinin insanın her yönüne egemen olma isteğini doğurmuş, aklın bu müdahalesi yüzünden gönlün üste geçmesiyle aklın zarar vereceği fikri ön plana çıkarılmıştır. Üçüncüsü, ülkemizde olduğu gibi ilim sahibi ama ahlaksız, utangaç, aciz ve gagesiz kişiler karşısına azimli ama ilimden yoksun kişiler çıkmıştır. İkinciler baskın çıktığı için birincileri başarısız göstermişlerdir. Buradaki gerçeklik durumu, ilim erbabının uygulama alanında dar faaliyete sahip olduğunu açığa çıkarmıştır. Dördüncü olarak maddi ilimler yükseldikçe ahlaki ilimlerin zayıfladığını iddia etmiştir. Ona göre hisleri öldürmemek, hayattan zevk almak ve imanla yaşamak isteniyorsa akıl sahasını gönül alanından ayırmak icap eder.¹³ Bununla birlikte M. İzzet bu dört durumu açıkladıktan sonra gönlün de tek başına insanın toplumsal ve vicdani yönünü doyuramayacağı fikrini ileri sürmüştür. Fikirle tutku arasındaki mücadelede düşüncenin dürtülere yenilmesinin sebebi olarak ilmi kavramların gerektiği kadar ve açık bir şekilde kavranılmamış olmasından kaynaklandığını dile getirmiştir. Mehmet İzzet'in akıl-gönül bütünlüğüyle ilgili merakını celbeden husus ilim neden mukaddesatı yıksın sorusundan mülhemdir. İlim geliştikçe toplumsal olayların yaşantıdaki kanunlarını ortaya çıkarması eski alışkanlıkların sosyoloji ilmine göre değiştirilmesini gerektirir bir durum değildir. Yeni ilmi araştırmaların, mesela Durkheim'in yeni çevrilen "Dini Hayatın İbtidai Şekilleri" her dinin kendisine ait bir öz ve hakikat içerdiğini ve toplumun akıl dışı olmadığını göstermiştir. Ziya Gökalp ise ilmin ve fennin yardımıyla Türkün kendine has değerlerini, asıllarını irdelemiştir ve onun araştırmaları da akıl ile gönül arasında bir uçurumun olmadığını ortaya koymuştur.¹⁴ Mehmet İzzet "Ruh Bir Bütündür" isimli makalesinde akıl ve gönül bütünlüğüne benzer bir fikirle ruhun bütünlüğü üzerinde durmuştur. O, Halil Nimetullah'ın Milli Mecmua'daki makalelerine Hayat Mecmuası'ndaki yazılarıyla karşılık vermiş ve mantığın ayırlamayacağını, çünkü ruhun bütün olduğunu ileri sürerek konuyu tartışmıştır.¹⁵

II- Mehmet İzzet'te Sosyal Felsefe

Mehmet İzzet sosyal felsefesinde çağdaş düşünürlerden farklı bir bakış açısına sahip olmuştur. O, insana ve topluma, bilgi ve değerlere, din ve ilahiyata, tarihe ve medeniyete ve bunlarla ilişkili sorunlara ideolojik bir çerçevede yaklaşmamıştır. M. İzzet çalışmalarının merkezine aldığı konuları siyasi ve ideolojik bakış açısıyla değil de hakikat, hayır ve güzellik çerçevesinde ele almıştır. O, "İctimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar" isimli makalesinde bu bakışını kendisi şöyle sunmuştur: "Şüphesiz bu gün biz hakikat için hakikat, san'at için san'at, Allah aşkına taat, (ibadet), kanun namına adalet isteriz. İlim adamının, san'atkarın, dindarın kıymetini ancak, ilmine, san'atına, dine olan hizmetiyle ölçeriz. Başlangıçta insanlar belki yaşayabilmek için öğrenirler, sevmek için bezenirlerdi. Fakat bu gün ise, hakikat ve güzellik için yaşıyoruz. Güzelliği seven hakikat ve hayra kendiliğinden meyleder. Zira hakikat ve hayırdan güzel bir şey yoktur."¹⁶ Sözlerinde açığa çıktığı üzere Mehmet İzzet'in sosyal felsefesinde hakikati, hayrı ve güzeli merkeze aldığı anlaşılmaktadır.

Mehmet İzzet'in etkilediği ve onun görüşleri üzerinden eserler kaleme alan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken'in etkilendikleri noktalara işaret etmek

¹³ Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi*, ss. 108-110.

¹⁴ Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi*, ss. 112-114.

¹⁵ Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi*, ss. 115-127.

¹⁶ Değirmencioğlu, *Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi*, s. 36.

gerekmektedir. “Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken ile birlikte, Türk sosyolojisinde Ziya Gökalp ve Prens Sabahaddin ile başlatılabilecek zincirin, hocası Mehmet İzzet'ten sonra gelen halkasını oluşturur. Ayrıca hem akademik ve öğretim faaliyetleri, hem de teşkilatçı çalışmalarıyla Türk folkloru alanındaki araştırmacıların da önde gelen isimlerindendir. Akademik çalışmalarının yanında öğretmenliğe başladığı yıllardan itibaren gerek Anadolu ve gerekse İstanbul gazete ve dergilerinde yayımladığı yüzlerce ilmi ve popüler yazı, halkla ve öğrencileriyle sürekli ve samimi ilişkileri, onun dikkate değer özelliklerindendir.”¹⁷ Z. F. Fındıkoğlu, hocası Gökalp'ten farklı olarak Türk İslam kültürüne ve Osmanlı yükseliş dönemi düşünürlerine ayrı bir önem vermiştir. “Fındıkoğlu, Emile Durkheim ve Le Play okullarından etkilendiği kadar hocası Mehmet İzzet ve Fransız filozofu Frederic Rauh'tan da etkilenmekle birlikte hiçbir zaman taklit seviyesinde kalmamış, bu düşünürlerin zıt gibi görünen fikirlerini olabildiğince birbirleriyle bağdaştırmaya çalışmış, tenkit etmiş ve onları tamamlamıştır. Bu husus, onun Türkiye'de milli bir sosyoloji akımının ve düşünce geleneğinin kurulmasına yaptığı önemli bir katkıdır. Ona göre Prens Sahahaddin ile Gökalp ekolleri bağdaşmayan iki sosyoloji cereyanıdır.”¹⁸ Prens Sabahaddin aşırı ferdiyetçi tutumu benimserken Ziya Gökalp buna karşın bireyi destekleyen bir devletçilikten bahsetmiştir.

Z. F. Fındıkoğlu, Gökalp'in sosyolojisinin etkin olduğu bir dönemde M. İzzet'in hiç bir siyasi ve fikri angajmana girmeden Durkheimcı Gökalp sosyolojisini, Sorbonne'da derslerini takip ettiği Durkheim ve F. Rauh'tan etkilenecek eleştirdiğini ifade etmektedir. Durkheim'ın dogmatik sosyolojisi Türkiye'de Fransa'da olduğundan daha ziyade el üstünde tutulmakta iken M. İzzet diğer pek çok mütefekkinden beslenerek Gökalp'in tesirlerini azaltmaya çalışmıştır. “Onun içtimaiyatçılığında «mes'ealeleri halletmek değil, hallederken yeni düşünce vesileleri araştırmak» hassasını bulan bir hükmü, Mehmet İzzet'in seciyesini göstermek itibarıyla, tam yerinde saymalıdır.”¹⁹ Fındıkoğlu'na göre M. İzzet'in araştırmacı yönünün Türk sosyolojisindeki durgunluğu aşacak seviyede olduğuna işaret etmiştir. Z. F. Fındıkoğlu da F. Rauh'un “Ahlak Tecrübesi” adlı eserini tercüme etmiştir. Bu tercümeyi yapmasındaki amacı da M. İzzet'in düşüncesini oluştururken F. Rauh'un etkisini, takip ettiği yolları ve ahlaki, sosyolojik düşünceleri anlamaya çalışmak ve ortaya koymak olarak belirtmiştir.²⁰ O, M. İzzet'in yerli ve yabancı etkilerini sistematik biçimde birleştirerek yerli bir gelenek oluşturmaya çalışmıştır. Örneğin Namık Kemal'in hürriyet iştiağını ve milliyet fikirlerini şiir ve yazılarıyla yaptığını Mehmet İzzet'in ilim ve felsefeyle yapmak istemesinin birbirine paralel olmasının bu iki mütefekkinin aynı dertlerin insanı olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. “Fındıkoğlu, Namık Kemal ve Mehmet İzzet'i problematik açıdan bir devamlılık içerisinde görürken işaret ettiği hususlardan bir tanesi de konformizme isyan edişleridir. Ona göre bu iki Türk mütefekki arasında asıl ilişki “ahlak ve hukuk felsefeleri bakımından aynı prensibe sahip olmalarıdır.”²¹ Görülüyor

¹⁷ Kemaleddin Taş, “Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun Sosyolojik Görüşleri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 5, 1975, s. 608.

¹⁸ Taş, “Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun Sosyolojik Görüşleri”, s. 609.

¹⁹ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, **İçtimaiyat**, 3. Baskı, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1947, s. 171.

²⁰ Levent Bayraktar, “Mehmet İzzet'in Ardından”, (**Türk Düşünce Geleneğinde Mehmet İzzet Paneli, Hacettepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, 17 Kasım 2005-Ankara**), Prof. Dr. Nihat Nürün'a Armağan, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 2007, s. 3.

²¹ Bayraktar, “Mehmet İzzet'in Ardından”, s. 4.

ki Fındıkoğlu ve M. İzzet, zamanın moda görüşlerine ve insanı ahlaki bir varlık olarak görerek konformizmine başkaldırarak daha kalıcı düşüncelerin ülkeyi kalkındıracağına altını çizmeye çalışmışlardır.

III- Mehmet İzzet'te Millet ve Milliyet

Mehmet İzzet, "Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat" isimli eserinde Batılı düşünürlerin millet ve milliyet hakkındaki tartışmalarından hareketle millet ve milliyeti iki şekilde değerlendirmiştir. Birincisinde millet ile milliyet arasındaki farka dikkat çekerek milliyeti potansiyel haldeki millet olarak görmüş ve bir milletin meydana gelmesinin ise siyasi bir yapı oluşturmasıyla mümkün olduğunu söylemiştir. İkincisinde ise millet kelimesini "tabi'iyet" anlamında almış ve milleti bir devlet içerisindeki bireylerin toplamı olarak görmüştür. O, millet kelimesini devlet esasına göre değil de milliyet esasına dayanarak kullandığını belirtmiştir. Mehmet İzzet, milliyeti biz şeklinde de kavramlaştırmıştır.²² O, milliyet mefkuresinin de diğer insani düşünceler gibi olanla olması gereken arasındaki zıtlığa dayandığını, insanın önceden bir milliyet fikrine sahip olduğunu ancak meselenin milli ile gayri millinin de önceden var olup olmadığının bilinmemesi olduğunu söylemiştir. Bazı düşünürlerin milliyet fikrinin çok eskilerden bu yana var olduğuna getirdikleri delilin ise bazı toplumsal duygular gibi milliyet duygusunun da insan vicdanında mevcut olduğu varsayımı üzerine kurulduğunu açıklamıştır.²³

Mehmet İzzet, Ziya Gökalp'in ideoloji ve idealini, onun gibi bir ve aynı şekilde değil, örneğin milliyetçilikle milliyetin ayrı kavram ve olgular olduğunu, politik olmayan bir biçimde ele almıştır. O, milliyetin olgusal mahiyetini sosyolojik akımlara göre değil insani değerlere göre incelemiştir. Bunun sebeplerinden birisi de 1900'lerin başlarında görülen sosyolojizme karşı duruşudur. O, millet, milliyet, din gibi kavramları sosyoloji kuramlarıyla değil de felsefeyle, iktisadın, ilmin elverdiği ölçüde diyalektik bir tarzda, bütüncül olarak ele almaya çalışmıştır. Mehmet İzzet Gökalp'in yaklaşımını sosyolojik bulurken kendisi ise felsefi yaklaşmıştır. Bu millet ve milliyet problemini de din ve tabiat fikirlerinden faydalanan ideal hale getirmiş ve milliyeti diyalektik içinde insaniyet kavramıyla sentezlemiştir. İzzet, milliyetin ancak insaniyet kavramıyla bütüncül ve çağdaş olabileceğini, ancak bunun mümkün olması için insanın çok çalışması, iman ve irade gücü gerektiğini belirtmiştir.²⁴ Bu duruşunun temel nedeni ise insana bir bütün olarak yaklaşması olmuştur.

Sosyoloji, yapısı itibarıyla konulara deterministik yaklaştığından sosyal hayatı da mekanik çerçevede ele alma eğiliminde iken felsefe ferden ve toplumun yapısını soyutlama mecburiyetinde olmadan araştırmacının tüm eksiklerini gösteren bir niteliğe sahiptir. Sosyoloji ve felsefe arasındaki ilişkiyi bu şekilde kurduktan sonra Mehmet İzzet, Gökalp'in ideolojik ve politik bir silah olarak gördüğü milliyet fikrinin deterministik açıdan ele

²² Levent Bayraktar, "Mehmet İzzet Düşüncesinde İnsaniyete Açılan Pencere: Milliyet", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2007, s. 2.

²³ Mehmet İzzet, "Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat", **Mehmet İzzet, Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat Mehmet İzzet'in Hayatı, Eserleri ve Fikirleri Hakkında Yazılanlar**, Açıklamalarla Yeni Harflere Aktaran: E. Kılınç, Notlar ve İlavelerle Yayına Hazırlayan: Yahya Kemal Taştan, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018, ss. 84-90.

²⁴ Coşkun Değirmencioğlu, "Kriz ve Geçiş Döneminde Türk Düşüncesinde İki Çığır: Ziya Gökalp-Mehmet İzzet", **Mehmet İzzet Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat Mehmet İzzet'in Hayatı, Eserleri ve Fikirleri Hakkında Yazılanlar**, Açıklamalarla Yeni Harflere Aktaran: E. Kılınç, Notlar ve İlavelerle Yayına Hazırlayan: Yahya Kemal Taştan, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018, s. 419.

alınamayacağını, çünkü bu fikrin müphem olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Hayat ve Kainata ait nihai (en son) meselelerde olduğu gibi, sanki ‘milliyet’ meselesinde de bilinmez unsurlar var. Ferdî benliğimiz gibi, millî benliğimiz de bize ne kadar yakın, ne kadar hakiki ve inkâr edilmez gözükseler de bunların zulmetle (karanlıkla) çevrili olduğunu hissediyoruz.”²⁵ İzzet, milliyet kavramını hayatın ve dünyanın sonunda ulaşılabilir beşeri hayatı devam ettiren, kainatın içindeki insan, toplum ve değerler arasındaki ilişkileri birbirine bağlayan ulaşılması gereken bir gaye olarak anlamıştır. Böylece o, milliyeti insani bir değer olarak gördüğü için sosyolojizme tezat teşkil eden bir düşüncede olmuştur. M. İzzet toplumların ulaşması gereken bir hedefinin olması durumunda dünyanın da bir anlamı olması gerektiğini, bu anlamı verenin de din ve felsefe olduğunu ileri sürmüştür. O, bu konuda Durkheim’ı değerlendirirken şöyle demiştir: “Durkheim, bize toplumların sanki ilah addedilmesini tavsiye eder. Fakat ‘vahdaniyet’ (Tanrının birliği) umdesine yükselebilmüş bir medeniyetin evlatları için, bu fani ve mütekessir (çoğalan) ilahların büyük bir şan ve şerefi yoktur... Aksi halde ‘Tarihi maddecilik’ kollarını açarak bize doğru yürür.”²⁶ M. İzzet bu sözlerinde olduğu gibi materyalist bakış açısını da eleştirmiştir. Kendi görüşü ise materyalizmin zıddı değil felsefi ve bütünsel bir bakış açısı olmuştur. O aynı zamanda sosyoloji eleştirilerinde de felsefi olmak gerektiği düşüncesinde olmuştur. Onun millet ve milliyet fikrine yönelmesindeki gaye döneminin gençlerine milleti sevdirmek ve yeniden filizlenen millet fikrinin felsefi tartışmalarını yapabilmektir. Bununla birlikte o millet ve milliyetçiliği birbirinden ayırmıştır. O, milleti devlet ile aynı kabul etmiştir, çünkü bunun politik ve hukuki manada gerçekleşmiş bir olay olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, milli idealin kişiye belli sorumluluklar yüklediğini ve bu iradenin anlamının kutsal ve dinle ilgili olduğunu belirtmiştir.²⁷ Onun millet ve milliyet kavramlarını felsefi ve beşeri değerler çerçevesinde ele almasında Ernest Renan’ın etkisi ve yöntemini gören araştırmacılar olmuştur. Renan, milleti ruh ve manevi prensip olarak görmüştür ki bu milliyet prensibini meydana getiren iki şeyi şöyle belirtmiştir: “Biri geçmiş, diğeri şimdiki zamandır. (...) Geçmişte ortak şan ve şereflere, şimdiki zamanda ortak bir iradeye sahip olmak, şimdi de bunları devam ettirme, ‘iradesini’ taşımak. Bir millet olmak için işte temel şart bu.”²⁸ Mehmet İzzet, Renan’ın ele aldığı ruh ve manevi prensip konularını “Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat” adlı eserinde olanla olması gereken ilişkisi çerçevesinde incelemiştir. O, isteklerimizle olaylar arasında bir yakınlık olduğunu, bu yakınlık sebebiyle de milli hayatın bir ruhla ya da iradi bir bilinçlilikle açıklanamayacağını belirtmiştir. Milleti ve milli hayatı oluşturan irade ve hürriyet kavramlarının objektif bir şekilde araştırılması gerektiğini söylemiştir. İzzet, millet ile milliyetçiliği ayırırken ikincisinin Batı ülkelerinde yeni bir görüş haline geldiğini, bu görüşün de dünya hayatını hakiki bir dünya olarak göstermeye başladığını söylemiş, millet fikrinin maddi ve manevi bağlarını koparmadan dayanışma yoluyla milliyet bağlarının insanlara bu dünyada aranan olgunluk ve özgürlüğü sağlayacağını belirtmiştir. Bu doğrultuda vatan konusunda toprağı vatan yapan şeyin milli irade ve milli şuur olduğunu söylemiştir.

M. İzzet, diyalektik sentez fikriyle millet ve milliyet meselelerini çözüme kavuşturmak için “Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat” isimli eserini kaleme almıştır. M.

²⁵ Değirmencioğlu, Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi, ss. 39-40.

²⁶ Değirmencioğlu, Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi, s. 41.

²⁷ Değirmencioğlu, Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi, s. 49.

²⁸ Değirmencioğlu, Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi, s. 56.

İzzet, bu eserinde Friederic Rauh'un milliyet hakkındaki görüşlerini eleştirerek zorunluluğa dayanan açıklamaların toplum ve milli hayatı açıklamaya yeterli olmadığını belirtmiştir. Ona göre milli hayat ancak manevi hayat ile açıklanabilir. O, iki tür manevi hayattan bahsederek din hayatı ve milli hayatın birbirinden farkını şu şekilde ortaya koymuştur: "Din hayatı da milli hayat gibi manevidir. Şu farkla ki din hayatında manevilik, içeriğinden ayrılmış şekle aittir. Dinin maneviliği tabiat ve eşya ile bağını kesmiştir. Halbuki milli hayatta manevilik toprağa, insanlara, tabiata bağlanmıştır".²⁹ M. İzzet, Baldwin'in görüşlerinden mülhem olarak din ve milliyet arasında bir fark olduğunu, Baldwin'in insan ruhunun ilk olarak ilkel toplumların zihniyetinin madde ile birlikte anıldığını, ikinci olarak tabiat ve tabiat üstünün ayrıldığını ve son olarak da insan ruhunun tekrar tabiata dönerek ruhla alemin birleştiğini üç aşamalı bir şekilde göstermiştir. M. İzzet de Baldwin'in ruhla tabiatın parçalanmaz bütünlüğünden hareketle onun romantik teorisini kendi milliyet teorisine örnek almıştır. Ona göre "ilkel toplumlar tabiat içinde ve onunla şuursuz bir birlik halinde yaşamaktadırlar. Fakat ortaçağ medeniyetlerinde ruh ve tabiat ayrılışı onu takip etti. Gökalp'in ümmet devri ve kendisinin maddesiz ruh medeniyeti dediği budur. Fakat insan toplumları tekrar tabiata ihtirasla dönmeye başladılar. Hedefleri iç alemlerinden tabiatın fethine çevrildi."³⁰ İşte bu yeni insani ideal dönemine M. İzzet milliyet devri demek ve bu devrin Rönesans ile başladığını söylemektedir. Milliyeti teknik ve maddi ilerlemelerde dış şartlarda değil de insani ideallerde aramanın daha doğru olduğunu ifade etmektedir.

M. İzzet'in diğer bir öğrencisi olan Hilmi Ziya Ülken, onun Türk düşüncesindeki yerini belirlemiş ve kısmen onun görüşlerinin takipçisi de olmuştur. "Hilmi Ziya Ülken'in, 'Millet ve Tarih Şuuru' adlı eserinde yer alan; 'Gökalp ırkı, kavmi ve milleti ayırıyordu. 'Yeni Mecmua'daki makalelerinde 'Yeni Hayat'taki şiirlerinde açıkça ırkın ve milletin farklarını gösteriyor ve milletin kültür birliğine dayanması lazım geldiğini söylüyordu. Irk telakkisinin daha sarıh tenkidini sonra Mehmet İzzet, 'Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat' adlı kitabında yaptı."³¹ H. Z. Ülken, milliyeti ırka göre tasnif etmenin yanlışlığını "Umumi İctimaiyat" adlı eserinde eleştirerek göstermiştir. M. İzzet'in milliyet görüşleri daha Z. F. Fındıkoğlu ve H. Z. Ülken tarafından işlenerek Anadoluculuk ve memleketçilik görüşlerinde kendisine yer bulmuştur. "Memleketçilik, imparatorluk yıkıldığı sırada Osmanlıcılık, Turancılık ve İslamcılığa tepki olarak doğmuştur. Dedik. Daha dünya savaşı olurken Nüzhet Sabit'in *Vazife* dergisinde bu tepkinin izleri görüldü. Fakat bu henüz aydın bir şekil almamıştır. Osmanlıcılarda turancılığa, bir kısım batıcılarda İslamcılığa karşı tepki de daima iki soyut görüşün birbiriyle savaşından ibaret kalıyordu. Oysa memleketçiliğin bu üç akıma karşı aldığı tepki tavrı, gerçek vatan fikrinin, hayali bir vatan fikrine; somut bir görüşün, abstre (soyut) bir görüşe karşı tepkisi olduğu için ötekilerden çok farklı idi. Bu görüşün millet anlayışı her şeyden önce tarihte sınırları çizilmiş belirli bir vatan anlayışına dayanıyordu. Din birliği halinde anlaşılan ümmet veya milletlerarası dini cemaat, bir vatan teşkil etmediği gibi bir millet de değildir. Nitekim bir dil ailesi teşkil eden ırkın yaşadığı sınırsız topraklar da bir vatan değildir ve bu anlamda bir ırka millet denemez."³² H. Z. Ülken, bu şekilde Anadolucu Milliyetçiliğin gerek felsefi gerek sosyolojik temellerini atan

²⁹ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 437.

³⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 438.

³¹ Bayraktar, "Mehmet İzzet'in Ardından", s. 5.

³² Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 480.

kişinin M. İzzet olduğunun hakkını vermiştir. Çünkü M. İzzet, millet ve milliyetçiliği bir ırka dayalı anlamamış ve coğrafyanın, demografinin, ekonominin milli değerleri açıklamak için yeterli gelemeyeceğini, milliyetin mekanik ve zorunluluğa dayalı olmadığını, milli değerlerin ideal değerler, insani değerler ve ideal hayat ile neşv ü nema bulacağını savunmuştur. H. Z. Ülken, hocası M. İzzet'in milliyet konularındaki özgünlüğünü, bu idealist milliyetçilik fikrinin bizzat ona ait olduğunu, ondan önce böyle olmadığını, diğerlerinden farklı olarak olaylara siyasi ve sosyolojik olarak değil felsefi yaklaştığını ve düşünce dünyasında bunun böylece başarılabilirdiğini ifade etmiştir.

Sonuç

Yaşarken kıymeti pek anlaşılamayan Mehmet İzzet, dönemine göre değerlendirildiğinde ele aldığı felsefi meseleleri etraflıca tetkik eden nadir Türk düşünürlerinden birisi olmuştur. Üzerinde fikir yürüttüğü farklı ve çeşitli felsefi konularda aynı yaklaşım biçimini sergilediği anlaşılmıştır. Felsefeye yaklaşımı ve yüklediği anlamda olduğu gibi milliyet, devlet, insan, insanın aklı ve duygusu, ruh gibi konuları da yine bütünlükçü bakış açısıyla ele almıştır. Bu konuların dinden ve insanın dini yönünden bağımsız ele alınamayacağını göstermiştir. Millet mefhumunu anlamak için geçmişe saplanıp kalmamış istikbale yönelmeyi de başarmıştır. Bu özelliğiyle gelenekçi bir çizgisi olsa da çağ ile uyumlu olma kabiliyetini de gösterebilmiştir. O, Batı düşünürlerini takip ederken taklitçi olmadığı ve bir saplantıyla ezberlemediği gibi yerel, özgün, eleştirel bir felsefi yaklaşım ile yeni düşünce geliştirme ve felsefi eğitim gayretinde olmuştur. Onun Halil Nimetullah Bey'le mantık üzerine yaptığı tartışma ve Mustafa Şekip Bey'le metodolojik Bergson tartışmaları hep ilim ve hakikatin peşinde olduğunun bir göstergesi olmuştur.

Çağdaşlarının çoğu ilmi tartışmaları siyasi ve ideolojik çerçevede alırken Mehmet İzzet felsefi bir tavırla konulara eğilmiş ve aşk, hakikat, iman ve irade içsel gücünü destekleyen unsurlar olmuştur. Sorbonne'daki eğitiminden itibaren Batılı düşünürlerden yaptığı çevirilerle hem Batıyı takip etmiş hem de onu yeni yetişen felsefe öğrencilerine tanıtmış ve felsefeyle tartışma imkanına katkıda bulunmuştur. Böylece Mehmet İzzet Batı felsefesi ve İslam felsefesinden yaptığı çeviriler ve bu konularda verdiği derslerle, Türkçede ve Türkiye'de felsefe yapmanın mümkün olduğunu ortaya koymuştur.

Adem-i merkezîyet fikriyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında Anadolu'nun çeşitli bölgelerine idealist bir tavırla ilim ve sanatın, yüksek öğretimin konusunu önemli görmüş ve yeni düşünceler üretimi için değerli bulmuştur. Cumhuriyet toplumunun ancak ilim ve sanatla, ilim ve hakikatle ve felsefi gayretle oluşturulabileceğinin altını çizmiştir.

Mehmet İzzet millet ve milliyet fikirlerini sosyolojik değil felsefi düzlemde incelemiştir. Onun millet ve milliyet fikirlerini ele almasındaki asıl gaye meşrutiyetten itibaren çalkantılı bir dönemin aşılmasının siyasi bir mecranın dışında ve üstünde, felsefi ve ideolojik olmayan bir çerçevede ele alınması gerektiğini düşünmüştür. Çünkü milliyetin açıklanmasında sosyoloji (sosyologlar) indirgemeci bir yaklaşım ortaya koyarken o bütüncül ve diyalektik bir yöntemle yaklaşmıştır.

KAYNAKÇA

- Bayraktar, Levent, "Mehmet İzzet Düşüncesinde İnsaniyete Açılan Pencere: Milliyet", **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, 2007, ss. 1-7.
- Bayraktar, Levent, "Mehmet İzzet'in Ardından", (**Türk Düşünce Geleneğinde Mehmet İzzet Paneli, Hacettepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, 17 Kasım 2005-Ankara**), Prof. Dr. Nihat Nirun'a Armağan, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 2007, s. 235-243.
- Dağtaşoğlu, Ahmet Emre, "Türk Düşünce Tarihi'nde Mehmet İzzet'in Yeri ve Önemi", **Kutatgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı 18, 2010, ss. 105-128.
- Değirmencioğlu, Coşkun, "Kriz ve Geçiş Döneminde Türk Düşüncesinde İki Çığır: Ziya Gökalp-Mehmet İzzet", **Mehmet İzzet, Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat Mehmet İzzet'in Hayatı, Eserleri ve Fikirleri Hakkında Yazılanlar**, Açıklamalarla Yeni Harflere Aktaran: E. Kılınç, Notlar ve İlavelerle Yayına Hazırlayan: Yahya Kemal Taştan, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018, ss. 408-419.
- Değirmencioğlu, Coşkun, **Mehmet İzzet (1891-1930) Hayatı Eserleri Sosyal Felsefesi**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, **İçtimaiyat**, 3. Baskı, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1947.
- Karakuş, Rahmi, "Mehmet İzzet'in 'Fikirde Adem-i Merkeziyet' Makalesinin Düşündürdükleri", **Akademik İncelemeler Dergisi**, Sayı 1, Cilt 1, 2006, ss. 67-75.
- Mehmet İzzet, "Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat", **Mehmet İzzet Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat Mehmet İzzet'in Hayatı, Eserleri ve Fikirleri Hakkında Yazılanlar**, Açıklamalarla Yeni Harflere Aktaran: E. Kılınç, Notlar ve İlavelerle Yayına Hazırlayan: Yahya Kemal Taştan, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018, ss. 75-218.
- Öktem, Ülker, "Darü'l-Fünun'da 'Felsefe'", **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)**, Sayı: 10, 1999, ss. 159-174
- Taş, Kemaleddin, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun Sosyolojik Görüşleri", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 5, 1975, ss. 607- 620.
- Ülken, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay., İstanbul 1994.

HZ. PEYGAMBER DEVRİNDE TE'LİF-İ KALB

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Ahmet Sezikli

Hitit Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3352199>

ÖZET

Te'lif: ülfet ve imtizaç ettirmek, kalbin İslam'a ülfet ettirilmesi, imtizâcî, Gönüllerin kazanılması demektir. Kur'an-ı Kerim'e göre, te'lif-i kalb; Allah'ın bir nimetidir. Mutlak te'lif-i kalb ise Allah'a aittir. Te'lif-i kalp'te Hz Peygamber, bir sebep, bir vasıta'dır. İcraat, niyet ve teklifler Rasûl'den, takdir Allah'tandır. Nitekim ilk İslam toplumunun teşekkülünde Evs-Hazrec kabilelerinin te'lif-i kalb olayını bizzat Allah üstleniyor, sözü edilen durumun kendilerine lütfedilen Allah'ın en büyük nimeti olduğu Kur'an'da hatırlatılıyor. Te'lif-i kalb'in Hz. Muhammed (sav) tarafından uygulama biçimleri konusunda kaleme aldığımız bu makalede aslında bir Peygamber metodu haline gelen te'lif-i kalb konusu İslam tarihi ve Kurân'dan verilen örneklerle anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Te'lif-i Kalb, Câhiliyye Dönemi, Asrı Saâdet

Te'lif-i Kalb (Warming The Heart For Islâm) in The Period of The Prophet

ABSTRACT

"Te'lif-i Kalp": Warming the heart for Islâm means winning one's heart. According to the Holy Qur'an, "Te'lif-i Kalp" warming the heart is a blessing from God. However the absolute acquisition of the heart belongs only to Allah "Great is His Majesty". The Holy Prophet Muhammad (pbuh) is a means, a cause in this process. The intentions, offerings and the practices are from the The Holy Prophet (pbuh) but the judgement is from Allah. Indeed, in the formation of the first Islamic society, Allah "Great is His Majesty" owns up to himself the islamization of the tribes of Evs-Hazrec (the incident of Te'lif-i Kalb). It is recalled in the Holy Qur'an that, this situation is the greatest blessing of Allah upon them. In this study, the practise of the "Te'lif-i Kalp" by The Holy Prophet (pbuh) which actually became a prophetic method, is explained with examples from the Holy Qur'an and Islamic History.

Keywords: Te'lif-i Kalp, Jahiliyyah, Era of Bliss.

GİRİŞ

Çöl Araplarının tamamına yakını ya dinsizdiler ya da Güney Arabistan'da kurulmuş olan Maan, Himyerî, devletleri ile Âd kavmi tarafından kurulmuş olan İrem medeniyetinden kalan kırık dökük inanç belirtileri gösteren, aya güneşe tapanlar vardı. Güneşe ayın Tanrısı deniliyor daha çok kadınların tanrısı sayılıyordu. Zamanla Arapların ne bu doğa tanrılarına ne de kendi Taptıkları putlara inançları kalmamıştı. Kervan soymak, deve çalmak, çocuk ve kadın kaçırmak, bunları fidye karşılığında tekrar ailelerine satmak, kan davaları ve kabileler arasındaki düşmanlık son haddini bulmuştu.¹

"Resul'üm! Biz senden önceki milletlere de Tanrı elçileri gönderdik. Onlarda şeytana uyup kendi yaptıklarını beğendiler aynı şeytan şimdide bizimkilere musallat oldu. Artık

1 Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi II*, İstanbul 1995.

çok acı çekecekler. Biz bu Kitap'ı sana, çeliştikleri konuları açasın, İnanç toplumuna önderlik edesin, Sevgi konusunda kendilerine örnek olasın diye indirdik."²

Allah Resul'ü şöyle buyurur: "Bana mahsus beş isim vardır: Ben Muhammed'im ve Ahmet'im, ben o Mâhîyimki, Allah benim (nübüvvetim) le küfrü izale edecektir. Ben o Hâşirim ki (kıyamet gününde) insanlar beni tâkip ederek haşr olunacaktır. Ben Âkibim, hâtemü'l-Enbiyayım. (Benden sonra hiç kimse Nebî olmayacaktır.)"³

Te'lîf: ülfet ve imtizaç ettirmek, kalbin İslam'a ülfet ettirilmesi, imtizâcî, Gönüllerin kazanılması. Gaye: insanların kalp ve gönüllerini kazanmak, doğru yola sevk etmek, huzura, güvene, hakikate, öze bağlanmaktır. Kur'an-ı Kerim'e göre, te'lîf-i kalb; Allah'ın bir nimetidir.⁴ Mutlak te'lîf-i kalb ise Allah'a aittir.⁵ Müminlerin kalplerini uzlaştıran da O idi. Çünkü sen dünya kadar mal da harcasan, kalpleri böylesine ısındıramazdın. Ama Allah bu uzlaşmayı sağladı. Çünkü, Allah, erişilmez gücü ile her şeye egemendi.⁶

Ka'b b. Züheyr,⁷ câhiliye devrinin ünlü şairlerindendi. O'nun Büceyr adlı bir de kardeşi vardı. Her ikisi Resûlullah'ın durumunu öğrenmek üzere yola çıkarlar. Medine yakınlarına geldiklerinde, Büceyr, kardeşi Ka'b'e: "Sen burada bekle: ben şu adama gidip ne dediğini bir öğrenip geleyim!" der. Büceyr gidip Resûlullah (sav) ile görüşür ve hemen orada Müslüman olur. Durumu öğrenen Ka'b, fena halde bozulur ve diğer Müslümanlara hakaretler savuran şiirler söyler. O'nun İslam'a ve Müslümanlara karşı söylediği hakaret dolu hezeyanlar Hz. Peygamber'e ulaşınca: "Kim nerede görürse, hemen öldürsün!" diye, gıyâbî idam kararı verir. Durumun vehâmetini öğrenen Büceyr, tez elden kardeşi Ka'b'a bir mektup yazar: "Müslümanların elinden yakını kurtarman sadece Resûlullah'a gelip Müslüman olmanla mümkün. O, bunu kesinlikle kabul eder ve daha önce işlediğin bütün suçların bağışlar. Sen de bu mektubum eline geçer geçmez, tez elden yola çık; gel, Resûlullah'ın huzurunda Müslüman ol." Ve Ka'b kardeşinin bu isteği üzerine gelir; kendisini tanıtip Resûlullah'tan aman diler ve Müslüman olur. Bağışlanmanın coşkunluğu içerisinde şair ruhu harekete geçen Ka'b, hemen oracıkta, tarihe "Kasîde-i Bürde" adıyla geçecek olan o meşhur kasidesini inşâ eder. Tâif seferinden yeni dönüldüğü günlere (hicri 8. yıl sonları) rastlayan bu durumdan, Allah Resulü son derece duygulanır ve sırtındaki "Hırkay-ı Saâdet"i çıkarıp Şâir Ka'b'a hediye eder.⁸ Sonraki tarihlerde Emevi halifesi Muaviye, bu hırkayı Ka'b'ın oğlundan satın alıp devlet himayesine geçirir ve halifeler onu, bayram teşrifatında giyerlerdi. Bugün, Yavuz Sultan Selim tarafından İstanbul'a getirilen

2 Mehmet Çakır, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçesi*, 3/103, syf, 246, İzmir, 2010.

3 *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, syf,250,H.no,1430, Ankara 1971.

⁴ Çakır, *age*, 3/103, syf, 56.

⁵ Çakır, *age*, 8/63; syf, 164.

⁶ Çakır, *age*, 8/63, syf 164.

⁷ Müzeyne kabilesine mensuptur. Babası da muallaka şairlerinden idi, Dedesi Ebû Sül mâ, kardeşi Büceyr. Oğlu Ukbe torunları Avvam ve Kureyd, halaları Hansa ile Sülma da şair idiler. Babası Züheyr, katıldığı bir savaşta elde edilen ganimetlerin dağıtımında kendisine haksızlık yapıldığı düşüncesiyle kabilesinden ayrılıp hanımının kabilesi olan Gatafan'a gitti. Bu sırada Kâ'b babasının dayısı şair Beşâme b. Gadir ile Beşâme ve Züheyr'in babalığı Evs b. Hacer'in yanında kaldı; Daha sonra da babası, kardeşleri Büceyr ve Salim ile birlikte uzun süre Gatafanlılar arasında yaşadı. Şiir söylemeyi babasından öğrenen Kâ'b genç yaşta şiir söylemeye başlamıştır. Şairlikte üstün yeteneğini kanıtladı. Medine döneminin ilk zamanlarında çevresinden birçok kişi Müslüman olduğu halde Kâ'b ve bazı şairler İslam dinini ve Hz. Peygamber'i hicvetmeye devam ettiler. Kâ'b ancak yukarıda sözü edilen hadise üzerine H.9.yılda(M.630)Medine'ye giderek Resûlullah'ın ve topluluğun huzurunda Müslüman olmuştur. Ahmet Savran, Kâ'b b. Züheyr, *DİA*, XXIV, 7.

⁸ İbn'ül-Esir, *Üsd'ül-Gâbe*, IV, syf 240-241.

“Mukaddes Emanetler” arasında yer alan “Hırkay-ı Saâdet” Topkapı Sarayı Müzesi’nin mukaddes emanetler bölümü Hırkay-ı Saadet Dairesi’nde muhafaza edilmektedir.⁹

Te’lif-i kalpte Hz Peygamber, bir sebep, bir vasıta. İcraat, niyet ve teklifler Rasûl’dan, takdir Allah’tandır. Nitekim ilk İslam toplumunun teşekkülünde Evs-Hazrec kabilelerinin Te’lif-i kalb olayını bizzat Allah üstleniyor, sözü edilen durumun kendilerine lütfedilen Allah’ın en büyük nimeti olduğu Kur’an’da hatırlatılıyor. Hiçbir zaman bir araya gelme imkânı olmayan kalplerin Hz. Peygamber vasıtasıyla ülfet peydâ ettiği, te’lif-i kalb olayının zuhuru haber veriliyor;¹⁰ Resulüm! Allah, sizinle düşmanlarınız arasında her an sıcak bağlantılar kurabilir. Çünkü Allah her şeye Kâdirdir. Ve de engin hoşgörölü bir sevgi selidir.¹¹

Te’lif-i kalb olayının insan hayatının her devresinde olabileceği ihtimali düşünölerek, insanlar arasında aşırı düşmanlıktan kaçınılması Kur’an vasıtasıyla emrediliyor. Bu arada insanlardan her zaman te’lif-i kalb için umutlu olma duygusunun dâimîliği vurgulanıyor.

Hemen Firavuna gidin, çünkü çok azdı. Önce O’na yumuşak davranın. Bakarsın aklı başına gelip irkile-bilir.¹²

Dinler arasında yalnız İslamiyet’te tebliğ husûsî önem verilmiştir. Diğer dinlerde tebliğin usulü yoktur.¹³ Hz. Peygamber hayatı içerisinde tebliğin ve te’lif-i Kalbin örneklerini vermiştir.

Te’lif-i kalp İslam’a davetin esasını teşkil eder. Yumuşak söz,¹⁴ Hikmet,¹⁵ kolaylaştırmak ve müjdelemek¹⁶ kalpleri kazanmada kullanılan vasıtalar. dır.

H. Peygamber’e bütün insanlığı vahiyden haberdar etme emri Mekke’de geldi. Bu ilâhî görev karşısında, ilk önce yakınlarını,¹⁷sonra çevreyi yavaş yavaş genişleterek ana şehri ve etrafındakileri¹⁸ daha sonra dünyada yaşayan insanlığı¹⁹ İslam’a davet etti, sözü edilen davette te’lif-i kalb metodunu Asr-ı Saâdetteki insanlara İslam’a girmelerinde, sebat etmelerinde, verimli hale gelmelerinde tedricî bir şekilde uygulamıştır.

H. Peygamber yaratılışında ki âl-i cenaplığı ile önce, Kureyş Müşrikleri, bedevîler ve Ehl-i Kitâb’ın kalbini yumuşattı. Sonra onların inatlığı, muhalefeti ve düşmanlığını kırdı, gevşetti. Neticede gerçeği kabule müsait hale getirdi ve kalplerini kazandı. ...umulur ki Allah, sizinle içlerinizden birbirinize düşman olduklarınız arasında bir dostluk (ülfet) peydâ eder.²⁰ Ayetinin sırrı asrısaaadette ilk defa tecelli etti.

H. Peygamber Hicret’te Medine’ye ayak bastığında Neccâr oğullarından küçük kız çocuklarının kalplerini şu güzel sözlerle kazandı: Beni seviyor musunuz? Çocuklar da:

⁹ Ali Yardım, Peygamberimizin Şemâili, syf 319-320 İstanbul 1998.

¹⁰ Taberî, tefsiri,III,1906, Vd,

¹¹ Çakır, age, 60/7, syf. 499.

¹² Çakır, age, 20/43-44, syf 280.

¹³ Nedvî, Asrî Saadet Peygamberimizin Tebliğat ve Tâlimâtı I-V, c. II, syf. 405, İstanbul 1967.

¹⁴ Çakır, age, 20/43-44, syf 280.

¹⁵ Çakır, age, 20/43-44, syf 280; HzPeygamber ilk hutbelerinde “hiçbir şeyi olmayan güzel söz söylesin, zira Allah misli ile mükâfatlandırır.”bkz. ibn Hişam II, 502, İbnü’l esir, elKâmil,c. II, syf. 107, Taberi, Tarih, c.II, syf. 255, Tefsir, XVII, syf. 194.

¹⁶ Çakır, age, 16/125, syf. 248, Buhari, Edep, 80; Müslim, Cihad, 4.

¹⁷ Çakır, age, 26/214, syf. 337.

¹⁸ Çakır, age, 42/7, syf. 433.

¹⁹ Çakır, age, 36/69,70; 14/52; 34/28, 7/157, 25/1-2, syf. 322.

²⁰ Çakır, age, 60/7, syf. 499.

“Evet yâ Rasulallah!” Hz. Peygamber de: “Vallahi Ben de sizleri çok seviyorum” diyerek bu sözü üç sefer tekrarladi.²¹

Akabe Biatleri,²² Hicretin ilk günleri Evs-Hazrec düşmanlığının dostluğa dönüştürülmesi,²³ Muhacirler ile Ensâr'ın kardeş ilan edilmesi,²⁴ Hz Peygamber'in uyguladığı te'lîfi kalp metodunun neticesidir. Dünya tarihinde bu çeşit te'lîfi kalp örneğinin bir benzeri yoktur.

Hz Peygamber'in Medinelilere yaptığı ilk tavsiyeler; selamı yayınız, yemek yediniz, akrabalık haklarını gözetiniz,²⁵ Musâfaha yapınız,²⁶ sözleri.... Kalplerin ülfetinde önemli rol oynamıştır. Bunun yanında Müslümanların kalplerinin imtizacı için ayrı gayret göstermiş, Müslümanın diğer Müslüman üzerinde şu hakları olduğunu açıklamıştır: “Karşılaştığınızda selam veriniz, davetlere icâbet ediniz, güzel sözlerle öğütleniniz, aksırdığı zaman mukabelede bulununuz,²⁷ hastalanınca ziyaret ediniz., ölünce sahip çıkınız.”²⁸

Hz. Peygamber'in, toplumun bütün problemleri ile yakından ilgilenmesi ayrı bir te'lîf-i kalb örneğidir; Doğan çocuklara isim konulması,²⁹ kötü mânâ ifade eden isimlerin değiştirilmesi,³⁰ toplumun her kesimiyle ilgilenmesi, ölümle boşalan kabile temsilciliklerini bizzat kendisinin üstlenmesi³¹...vb.

Medine'deki kardeşleştirme olayı te'lîf-i kalp açısından insanların birbirlerine karşı sevgi ve saygı bağlarını kuvvetlendirmek için atılmış en ciddî adımdır. Tesis edilen kardeşliğin istismarının yapılmaması için Hz. Peygamber Medine toplumunun temelini sevgi ve saygıya bağlamıştır: “Müminler sevgi ve bağlılıkta, tek vücut gibidirler. Bir âzâsı rahatsız oldu mu diğer âzâlar da onu hisseder.”³² “Sizden biriniz kendisi için sevdiğini, kardeşi için de sevmedikçe gerçek iman etmiş sayılmaz.”³³ Kim bir kardeşinin ihtiyacını giderirse, Allah ta onun ihtiyacını giderir.”³⁴

Medine antlaşmasının 20. Maddesine göre³⁵ Kureyş'lilerin can ve mallarını himaye altına almak yasak olmasına rağmen, bu yasağı te'lîfi kalp için Hz Peygamber'in bazen uygulamadığını görüyoruz. Neticede, zaman zaman Hz Peygamber'in sağlığında bile siyasi hayatın şartlarına uyularak te'lîfi kalb için, insan haklarını korumak amacıyla bazı değişiklikler yaptığını anlıyoruz. Bu değişikliğin yapılması araştırmacı Muhammed Hamidullah tarafından mantîkî kabul edilmektedir.³⁶ Bize göre bunun yegâne sebebi Kureyş müşriklerinin te'lîf-i kalbi içindir. Çünkü Hz Peygamber onlara tedricî bir şekilde

²¹ Diyarbekri, Hamîş, I, 385.

²² İbn Hişam, II, 428 vd; İbn Sa'd, I, 219-220.

²³ Çakır, *age*, 3/103, syf. 56; 8/62-63; Tevbe, 9/100; Taberi, *Tefsir*, VI, 35-36; Ayrıca bkz. Derveze, c. II, syf. 6.

²⁴ İbn Hişam II, 504-505; İbn Sa'd, I, 23.

²⁵ İbn Sa'd I,205; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 451.

²⁶ İbn Mace, *Sünen*, Edeb, 15.

²⁷ Nesai, Cenâiz, 52; İbn Mâce, Cenâiz,1; Dârimi, istihsan, 5

²⁸ Nesai, Cenâiz, 52; İbn Mâce, Cenâiz,1; Dârimî, istihsan, 5.

²⁹ İbn Sa'd, VIII, 432 vd.

³⁰ Bk. Ahzab33/13; Süheyli, erRavdu'l-unf, IV,291; Buhari, zekat,54, fedâilü'l- Medine 3 ;İbnü'l-Esir, elKâmil, I,655

³¹ Esad b. Zü'rârenin vefatıyla, Neccâr oğullarının temsilciliğini üstlenmesi için bk. İbn Hişam II,507; İbn Sa'd, III, 611.

³² Buhari, Edeb,27; Müslim, Birr, 66.

³³ Müslim, İman,71; Nesâî, İman 19.

³⁴ Buhari, Mezâlim, 3; Müslim, Bir 59.

³⁵ Hamîdullah, İslam Peygamberi; I,129 vd.

³⁶ Hamidullah, İslam Peygamberi, I, 129.

te'lif-i kalp metodunu uygulamıştır. Hatta Bedir'den önce bazı hadisede Müslümanlardan mühim şahıslar Mekkelilerin mallarını himaye etmekte tereddüt etmediler."³⁷

Bedir savaşı başlamadan önce Mekke müşriklerine yapılan sulh teklifi,³⁸ savaş sonrası esirlere yapılan muamelelerden; onlarla aynı sofrada aynı yemeği yemeleri, giyindirilmeleri, okuma yazma mukabilinde serbest bırakılmaları³⁹ Hatta dönüşte Müslümanların müşrikleri binitlerine bindirip kendilerinin yaya kalmaları⁴⁰ Mekke müşriklerine uygulanan te'lif-i kalp örneklerinden bir kaçını teşkil eder.

Hız. Peygamber'in, kendisine suikast teşebbüsünde bulunanlara da mukabelede bulunmadığı, suikastçıları anında cezalandırma yoluna gitmediği, bilakis onların gönüllerini kazanarak Müslüman oldukları müşahede edilmektedir. Bu konuda örnekler oldukça çoktur. Bunlardan Umeyr b. Vehb; Kureyş hilebazlarından. Bedir'den sonra Hız. Peygamber'i öldürmeye gidenlerdendi. Hız. Peygamber Umeyr'i görünce içinden geçirdiği kötü niyetini açığa vurdu. Niyetinin Hız. Peygamber tarafından bilinmesinin hayreti karşısında Müslüman oldu.⁴¹ Hız. Peygamber istese idi, Umeyr'i öldürtebilirdi. Bilakis te'lif-i kalp'te manevi tesir esas teşkil etmiş, Umeyr'in gönlü kazanılmıştır.

Kendisine te'lif-i kalp uygulananlardan biri de Hız. Peygamber'in damadı Ebu'l-As'dır. Hız. Zeyneb'in kocası idi. Bedir'de esir alınanlardandı. Hız. Zeynep çeyizindeki mücevherleri kocası Ebu'l-As'ın diyetini ödemek üzere Mekke'den gönderdi. Hız. Peygamber bu duruma üzüldü.

Sahabenin iştiraki ile diyet alınmadan salıverildi. Ebu'l-As, Hız. Zeyneb'in Medine'ye gitmesine rıza gösterdi. Bir zaman geldi ki Hız. Zeynep kocası Ebu'l-As müşrik olduğu halde onu koruması altına aldığını Medine'de ilan etti ve kabul gördü. Daha sonra Ebu'l-As, kendiliğinden Müslüman oldu. Kendisine yapılan iyilikler karşısında hemen, niçin Müslüman olmadığı sorulduğunda; maddi menfaat karşılığı Müslüman olduğunun ihsasını istemediği için geciktiğini ve cânı gönülden Müslüman olduğunu ikrar etmiştir.⁴² Bu durum bize te'lifi kalp olayında kişilere belirli bir süre tanımanın faydalı olacağını, ayrıca te'lif-i kalp yapılan kişilerin çoğunun kalben iman ettiklerini gösteriyor.

Hız. Peygamber'in uyguladığı te'lifi kalp sayesinde bedevilerin kısa sürede gönüllerinin kazanıldığını görüyoruz: Mustalik oğulları gazasında Hız. Peygamber tek bir zayıatla bedevileri zapt etti. Hız. Peygamber'e göre maddî yönden Mustalik oğullarına sahip olmak neticeyi vermiyordu. Savaş sonrası ganimetler dağıtıldı. Hız. Peygamber mağlup devlet başkanının kızını aldı, azat etti ve evlendi. Bu evlilik Mustalik oğullarıyla akrabalığı tesis etmiş oldu. Hız. Peygamber'in akrabalarını esir olarak tutmak Müslümanlara yakışmayacağından dolayı herkes ganimetten vazgeçti neticede iki yüz ailenin serbest bırakılması, ganimetlerin iadesi onların İslam'a girmelerini sağlamış oldu.⁴³

Kur'an-ı Kerim'in Ehl-i Kitap'a seslenişinde yine te'lif-i kalp olayı mevcuttur: "De ki; Ey Ehl-i kitap! Hepiniz bizimle sizin aranızda müsâvî bir kelimeye gelin! Allah'tan başkasına kul olmayalım, hiçbir şeyi Allah ile bir tutmayalım. Allah'a rağmen birbirimizi putlaştır mayalım Resulüm! Kabullenmezlerse kendilerine şunu söyleyin: Bâri Müslüman

³⁷ Hamidullah, İslam Peygamberi I, 129.

³⁸ Kur'an, 8/19; Çakır, *age*, 160.

³⁹ İbn Hişam, II, 600; İbn Sa'd, II, 22.

⁴⁰ Vakıdî, Megazî, 89.

⁴¹ İbn Hişam, II, 661 vd.

⁴² Bk İbn Hişam II, 657

⁴³ İbn Hişam, II, 725 ,729

olduğumuza tanık olun .”⁴⁴ Hz. Peygamber, İmparator Herakles ve diğer Hristiyan prensleri İslam’a davet ettiği zaman bu çağrı ile hitabetti. Yine bir başka ayette belirtildiği üzere ehl-i Kitabı asgari müşterekte birleşmek için te’lif-i kalp yolunu seçti:” Adı ister Müslüman, ister Yahudi, ister Hristiyan isterse Sabi’ olsun, Allah’a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapan herkesin ecri Rabbi katındadır. Bu gibilerin korkmalarına ve endişe etmelerine gerek yoktur.⁴⁵

Sözü edilen ayetler doğrultusunda, Hz. Peygamber’in kiliseye giderek tebliğde bulunması,⁴⁶ Ehl-i Kitab’ın aşırı mantıksız sorularına karşı akılcı cevap vermesi,⁴⁷ vatandaşlık antlaşmasıyla Yahudilere kendisini başkan kabul ettirmesi,⁴⁸ Ehl-i Kitab’ın haklarını en iyi şekilde koruması, onlara insanca muamele etmesi, topluma kazandırmaya çalışması, kötü duygu ve düşüncelerden arındırma çabaları...⁴⁹ Hepsisi te’lif-i kalb amacıyla yapılmıştır.

Hz. Peygamber’in askeri güç ve kuvveti arttıkça savaşta ve barışta insan kanı dökmemeye Âzamî gayreti göstermesi, te’lif-i kalbe daha çok önem verdiği yapılan ciddi araştırmalarda ortaya çıkmaktadır. Günümüz araştırmacılarından Muhammed Hamidullah bu gerçeği eserinde bir tablo üzerinde ispatlamaya çalışmaktadır.⁵⁰

Hz. Peygamber en büyük te’lif-i kalb örneğini Mekkelilerin Müslüman olmasında sergilemiştir şöyle ki Mekke döneminde bütün güçleri ile Hz. Peygamber’e karşı gelen Mekke Müşrikleri Medine döneminde düşmanlıklarını altı yıl süren harplerle devam ettirdiler⁵¹ Hendek savaşından sonra Mekke’yi açlık ve kıtlık tehdit etti. Sûriye, Mısır ve Irak yolları kesildi. Arabistan’ın hubûbat anbarı Necid bölgesindeki Yemame Reisi Sumâme b. Ünsal Müslüman olunca, Mekke’ye giden yiyecek maddelerinin ihracını yasakladı. Mekke’de gıda sıkıntısı had safhaya ulaştı. Mekke’li Müşriklerin çok sıkıntılı günlerinde Hz. Peygamber en büyük ihsanda bulundu; Beş yüz dinarlık altın parayı fakirlere dağıtılmak üzere Mekke’ye gönderdi. Bol miktarda gıda maddesi ve hurma gönderdi. Bu durumdan kuşkulanan Ebû Süfyan⁵² için ayrı bir te’lif-i kalb metodu seçti:

Habeşistan’a hicret edip orada kocası vefat eden Ümmü Habîbe, Ebû Süfyan’ın kızı idi. Hz. Peygamber Ümmü Habibe’yi nikâhladı.⁵³ Ve böylece Ebû Süfyan’a akraba oldu. Böyle bir te’lif-i kalb olayının üzerine Hz. Peygamber sulh aylarından da istifade ederek barış teşebbüsüne girişti. Kâbe’yi ziyaret için Mekke’ye gideceğini ilan etti.⁵⁴ (Kâbe ziyaretlerinin te’lif-i Kalb açısından İslam tarihinde ayrı bir yeri vardır.) Hz. Peygamber sulh konusunda ısrarlı olduğunu şu cümle ile teyid etti: “Kureyş İhsan olarak benden ne isterse bu gün hepsini kabul edeceğim...”⁵⁵

⁴⁴ Âl-i İmrân 3/64; Çakır, *age*. 52

⁴⁵ Kur’an 2/62 Çakır, *age*, 9-10

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, Müsned, I-V, IV; 25, Beyrut, ts.

⁴⁷ İbn Hişam, II, 428, 429, 541 vd.

⁴⁸ Umerî, Ekrem Ziya, Medine Toplum. Trc, Nurettin Yıldız, İst. 1988, syf, 78, Hamidullah, I, 121-30.

⁴⁹ Çakır, *age*, 33/45, syf. 381, İbn Sa’d Tabakat, I, 125, 361vd; İbnü’l-Esir, Üsdü’l-gâbe IV, 324, 427; V, 229-232.

⁵⁰ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, syf. 158.

⁵¹ İbn Hişam, II, 264vd. III, 47 vd., 220 vd, ayrıca bk. Âl-i İmran 3/123-124, 144; Enfal 8/9, 14, 48, 36; Ahzab 33/10, 11, 20, 22, Algül I, 349.

⁵² İbn Hişam, III, 243; İbn Sa’d, 69.

⁵³ İbn Hişam, IV, 6.

⁵⁴ İbn Sa’d, II, 96.

⁵⁵ İbn Hişam, III, 324; İbn Sa’d, II, 96.

H. Peygamber'in sulh çabalarına karşı tahrike kapılan Kureyş Müşrikleri, Müslümanları tâciz için bir kuvvet göndermişlerdi. Bunlar esir edilmişler. H. Peygamber yine te'lif-i kalbde ısrarlı olduğunu vurgulamak için bu esirleri affetti, serbest bıraktı.⁵⁶

Hudeybiye sulhünde Mekke Müşriklerinin, "Rasûlullah Muhammed" ibaresine, karşı gelmelerine dahi göz yuman H. Peygamber'in Mekkelilere te'lif-i kalb için büyük fedakârlık yaptığını görüyoruz. H. Ömer ve arkadaşlarının büyük infialine sebep olan bu te'lif-i kalb olayı fetihle eşdeğer sayıldı. Ve sözü edilen te'lif-i kalb olayına Kur'an-ı Kerimde; "Feth-i Mübîn" denildi.⁵⁷

Bu dönem içerisinde H. Peygamber Herakles, Kisra, Necâşî ve Mukavkıs'a davet mektupları gönderdi. Mektuplardaki muhteviyat te'lif-i kalp açısından incelemeye değer.⁵⁸

H. Peygamber Hudeybiye antlaşmasındaki madde gereği⁵⁹ bir yıl sonra Kâbe'yi ziyarete gitti ve orada niyetinin samimi olduğunu gösterdi. Böylece Mekke halkı H. Peygamber'in gayesini yakinen öğrenmiş oldu. Yapılan bu te'lif-i kalp olayı karşısında Mekke Müşriklerinin inadı kırıldı. H. Peygamber'in gayesinin gönüllere sahip olmak olduğu küçük hacla bir kez daha vurgulandı.

Nitekim üç günlük ruhsat kullanılınca Müslümanlar Mekke'yi terk ettiler.⁶⁰ Hiçbir Mekke'li bu olayda zarar görmedi. Te'lif-i kalb olayı kısa zamanda tesirini gösterdi ve Halid b. Velid Müslüman oldu.⁶¹ H. Peygamber ona Seyfullah unvanını verdi. Askeri sahadaki dâhilerden olan Halid b. Velid'den sonra reislerden Amr b. As da Müslüman oldu.⁶²

Yirmi bir yıl haksız yere zulme uğrayan H. Peygamber'in, Hicretin sekizinci yılında Mekke'ye barış yoluyla hâkim olması te'lif-i kalb sayesinde. Nitekim Hudeybiye sulhu bozulunca⁶³ H. Peygamber Mekke'ye hâkim oldu. Ve ilk iş olarak Mekkelilerin itiraz etmemeleri için şu ilanı duyurdu: her kim evine kapanır, silahları teslim eder, Kâbe'nin haremine sığınır veya Ebu Sufyan'ın evine girerse emindir, bunlara kimse dokunmaz.⁶⁴ Bu olay karşısında bütün Mekkeliler hareketsiz kaldılar. Kendilerine ne tür muamele yapılacağını dikkatle bekleyen Mekkelilerden Attab b. Esîd son derece kızgındı. Bilâl-i Habeşî Kâbe'nin üzerinde ezan okurken içindeki duyguları şöyle dile getirdi: "İyi ki babam hayatta değil, yoksa Muhammed'in kızacağı şeyler söylerdi"⁶⁵ çok geçmeden H. Peygamber bütün Mekkelilere te'lif-i kalb amacıyla af ilan edince tesirini Attab b. Esîd'de gösterdi: Attab, af karşısında kendiliğinden ileri atılarak Müslüman olduğunu açıkladı. H. Peygamber bu durumu değerlendirip Attab'ı Mekke'ye vali tayin etti.⁶⁶ Te'lif-i kalb hemen tesirini gösterdi. Kısa zamanda iki bini aşkın Mekke'li Müslüman oldu. Ve Huneyn gazasına gönüllü olarak katıldılar.⁶⁷ Genel af karşısında İslam'a girmediklerini ilan edenler de oldu. Bunlardan Safvan b. Ümeyye H. Peygamberden iki ay mühlet istedi. H. Peygamber te'lif-i kalbe devam etti. Safvan'a dört ay süre verdi. Huneyn'de ganimet olarak

⁵⁶ İbn Seyyid, II, 122.

⁵⁷ İbn Hişam, 332; Taberi, Tarih, III, 79; Ahmed b. Hanbel, I, 31, III, 420; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, II, 204; bk., 48/1.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, I, 263; Taberi, Tarih, III, 87; İbn Seyyid II, 261; Yakûbî, II, 77; İbn'ül-Esir, el Kâmil, II, 213; İbn Sa'd I, 258, 260; Diyarbekrî II, 38;33 vd., 41; Halebî, İnsan III, 291.

⁵⁹ İbn Sa'd II, 101; Taberî, Tefsir, XXVI, 96.

⁶⁰ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, VI, 4437 vd.

⁶¹ İbn Sa'd, VII, 397.

⁶² İbn Sa'd, IV,252; Taberi, Tarih, III, 103.

⁶³ Bk, İbn Hişam, IV, 31 vd.

⁶⁴ Belâzurî, Futûhu'l-Büldan, 56.

⁶⁵ İbn Hişam, IV, 56.

⁶⁶ İbn Hişam, IV, 83; Taberi, Tarih, III, 127, 128.

⁶⁷ İbn Hişam, IV,60; Vakıdî, Megazi, II, 854; Taberi, Tarih, III, 121 vd.

alınanlardan bir kısmı Safvan'a hediye edilince, bu olaydan duyulan Safvan Müslüman olduğunu açıkladı.⁶⁸

Mekke'nin fethi ile Kureyş engeli aşıldıca Hz. Peygamber üç milyon kilometre karelik bir alana⁶⁹ İslam'ı yine te'lîf-i kalb metodu sayesinde tebliğ etmiştir. Fethedilen yerleri, kurduğu devleti kılıç zoruyla değil te'lîf-i kalb sayesinde elde etmiştir.

Hz. Peygamber'in te'lîf-i kalb yoluyla vardığı sonuçta, büyük tesir icra eden davranışlarının ana çizgilerini şöyle özetleyip tespit edebiliriz: Devlet gelirlerinin insanların mutluluğuna harcanması, bunun yanında Hz. Peygamber'in şahsî mülkiyet tutkusuna kapılmayıp bütün insanların gönlünü kazanmak hususundaki samimiyeti ve icraatı, insanlar arasındaki ilginin kuvvetlenmesi için selamın yayılması, Davetlere icabet, hastaları ziyaret, cenazelere katılma, hediyeleşme ve bağışta bulunma, her yaştaki insana değer verme... Bazı konularda istişare ederek görüş ve düşüncelere saygısı ve neticede en iyiyi uygulaması. Cezalandırmada zorlamadan af yolunu tercih edişi, îtidâl, sabır, sebat, Kalplerin kazanılmasında insanları, kalpleri, toplumu ve yapılarını, karakterlerini iyi tanıma, anlama, ona göre muamele yapması. İnsanların halen bulundukları mevkii gözetme ve değer vermesi. Toplumun değer dışı bıraktığı kabiliyetli insanlara yerine göre en üst düzeyde görev vererek onları önere etmesi, toplumun her kademesinde olan insanları çeşitli görevlerde değerlendirmesi. Eşit bir toplum ortaya çıkarmak için Toplumdaki en alt seviyeden gelen ile en üst seviyedekini birleştirmesi, özellikle kendisine Peygamber olarak ayrıcalık tanınmasını istememesi. Mutluluğun kaynağının Allah ve Peygamber sevgisinde olduğunu, insanların da birbirlerine bu duygu ve gayelerle yaklaşmasını temin etmesi. Gönüllerde Manevi huzuru temin için Kur'an-ı Kerim dinletmesi....(mürşîd)

Hz. Peygamber'in hedeflenen planı uygulamaya devam etmesi, bu planı bazen bütün çıplaklığı ile açması bazen de gizli tutması, neticede büyük bir azim ve kararlılıkla gönderilen ilâhî emirleri harfiyen uygulaması, hiçbirinden taviz vermemek üzere neticeye ulaşması. Müşriklere uyguladığı tebliğ-i kalpteki tedricilik, bazı kötü alışkanlıkların terkinde insanlara tanıdığı ruhsat. İşin Azimetini uygulamaya götüren yolun zamanla ruhsatın kullanılmasından geçtiği gerçeği, emir ve yasakların bir anda gelmeyişi, peyderpey gelerek uygulama fırsatının doğması.

Asr-ı Saadetteki te'lîf-i kalb olayları insanların kalplerinin kazanılmasında, ma'kûl ölçülerin, zamanın, imkânların örf ve âdetlerin belirli bir süreye kadar kullanılması ve neticede ileride konuların Hz. Peygamber tarafından asli hüviyetine kavuşturulması şekliyle tezahür etmiştir.

SONUÇ

Araştırmamızın neticesinde ortaya çıkan gerçek şudur: Hz. Peygamber'in on yılda üç milyon kilometre karelik fethihte bulunması te'lîf-i kalb sayesinde dir. "Resûlüm! Bereket versin, o gün sen onlara nazik davrandın. Kaba ve sert davransaydın, çevrenden dağılıp giderlerdi. Bundan böyle de, affedici ve bağışlayıcı ol. Bu gibi durumlarda onların da görüşlerini al, işini sağlama alıp da kesin kararını verdin mi artık Allah'a güven. Çünkü Allah güvenceli iş yapanları sever. Eğer Allah size yardım edecek olursa kimse sizi yenemez. Eğer Allah sizi yalnız bırakacak olursa size daha kim destek olabilir ki? Müminler sadece Allah'a güvenmelidirler! Bir Tanrı elçisinin sömürmesi asla söz konusu olamaz. Sömürenler, Kıyamet gününde sömürdüğü şeyleri yanlarında getirecek ve o gün,

⁶⁸ İbn Hişam, IV,60; Vakıdî, Megazî II,854.

⁶⁹ Hamidullah, İslam Peygamberi, I, 15.

Hız. Peygamber Devrinde Te'lif-i Kalb

tüm kazanımları, hiç haksızlık edilmeden kendilerine gösterilecektir. Allah rızasını isteyen ile O'nun öfkesini üzerine çeken bir olur mu hiç? Berikinin sonu cehennemdir. Artık var varabilirsen.

O gün herkesin Allah katında farklı bir yeri olacak. Çünkü Allah tüm yaptıklarını görüp izliyordu..."⁷⁰ Asr-ı Saadette Allah Resulü kalplere ve gönüllere hükmetti, düşmanlarına bile harpte ve sulhta âdil, müşfik davrandı Eğitimde, inançta, manevi tatbikatta, ahlakta, iktisatta, siyasette kısaca ferdî ve sosyal, maddî ve manevî hayatla ilgili her hususta te'lif-i kalb metodunu uyguladı. Böylece âlemlere rahmet olarak gönderilişinin sırrı⁷¹ tecelli etmiş oldu.

⁷⁰ Kur'an 3/159-160, 161, 162. Çakır, *age*, 63-64.

⁷¹ Kur'an 21/108. Resulüm biz seni âlemlere bir sevgi örneği olarak gönderdik. Çakır, *age*, 296

KAYNAKLAR

Kur'an-ı Kerim

Ahmed b. Hanbel, (241/875), Müsned, I-V, Beyrut ts.

Aligül, Hüseyin, İslam Tarihi, I-IV, İstanbul. 1986.

Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892) , Futuhu'l – Büldan, trc.,M., Fayda, Ankara 1987

Buhari, Muhammed b. İsmail (256/870) , Sahih, I - VIII, İstanbul 1979

Derveze, Muhammed İzzet, Siretü'r – Resül,I-II, Kahire 1384/1965

Diyarbakırî,Hüseyin b. Muhammed b. Hasan (990/1582) , Tarihu'l – Hamis fi Ahvali Enfesi Nefis, I-II, Beyrut ts.

Ebü Davud, Süleyman b. el – Eş' as es - Sicistanî (275/888) , Sünen, Beyrut 1930

Halebi , Ali b. Burhaneddin (1044/1634) , İnsaanü'l -uyun fi Sireti'l-Emini'l-Me'mun (es-Siretü'l-Halebiyye), I-III, Beyrut ts.

Hamidullah Muhammed, İslam Peygamberi, trc. , Said Mutlu—Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1385/1966

İbn Hişam, Ebü Muhammed Abdülmelik (218/833),es- Siretü'n - Nebeviyye,I-IIIV, tahkik, Mustafa es - Sakka ve iki arkadaşı ,Beyrut ts.

İbnu'l - Esir, İzzüddın Ebu'l - Hasen Ali b. Ebi'l -Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdul vahid eş—Şeybanı (630/1232) , el - Kamil fi 't – Tarih, I-XII, Beyrut 1385/1965

Üsdü'l - Gabe fi Ma'rifeti's – Sahabe,I – VII, Kahire ts.

İbn Sa'd, Muhammed (230/344),et-Tabakatü'l – Kübra,I-VII, Beyrut 1388/1968

İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el - Kavzini , (275/888) , Sünen,Beyrut 1975

İbn Seyyiddinnas (734/1334),Uyünü'l Eser fi fununi'l - Magazi ve' ş-Şemali ve's - Siyer, I-II, Beyrut ts.

Müslim, el - müslim b. Haccac el —Kuşeyri (261/875) , el—Câmi'u-s Sahih, tahkik:Muhammed Fuad Abdülbakî , I-V Beyrut 1956.

Nedvi , Seyyid Süleyman , Asr-ı Saadet, Peygamberimizin Tebliğat ve Talimatı ,trc. , Ali Genceli,I-V, İstanbul 1967 Nesai, Ebu Abdurrahman Ahmet b. Şuayb, (303/915) , Sünen, Beyrut 1930.

Süheyli, Abdurrahman (581/1185), er—Ravdu'l - Unf, tahkik: Abdurrahman Vekil, I-VII Kahire 1387/1967.

Taberî , Ebu Cafer b, Muhammed (310/922) , Câmi 'ul beyan'an Te' vil-I ayil'l – Kur'an,I-XXX,Mısır 1388/1918;Tarihu'l -Ümem ve'l-Muluk, tahkik : Muhathmed Ebu'l – Fadl İbrahim, I—XI , Beyrut ts. .

Tirmizi,Ebu Abdullah Muhammed b.İsa (279/892), Sahih, tahkik; Ahmed Muhammed Şakir, I-V Beyrut 1938.

Umeri , Ekrem Ziya ,Medine Toplumu, trc., Nurettin Yıldız, İstanbul 1988.

Vekidü Muahmmmed Ömer (207/822) Kitabü'l Megazi,I-II,Beyrut 1966.

Yakubi , Ahmed b. Ebû Yakub b. Ca'fer b. Vehb (294/897) , Târîhu'l – Yakubi,I-II, Beyrut 1379/1970

HIRİSTİYANLARIN ULÛHIYET ANLAYIŞI

Dr. Yasin ULUTAŞ

Öğretmen

Orcid:0000-0001-7912-650

eskikahta@hotmail.com

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3352202>

Özet

Bütün peygamberler Allah'ın kendisine bildirdiği mesajları olduğu gibi uygulayarak tebliğ etmiştir. Hz. İsa'da diğer peygamberler gibi kendisinin kul, Allah'ın ise ilah olduğunu tebliğ etmiştir. Ancak ondan sonra gelenler farklı nedenlerle onu ve Annesi Meryem'i Allah'ın ulûhiyetine ortak etmişlerdir. Allah'ın ol emrini, Allah'ın ezeli kelamı şeklinde yorumlayarak bu kelamın Meryem'de, İsa olarak doğduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre bölünme sonucunda, Meryem'de İsa olarak şekillenen kelam, Allah'ın bütün özelliklerine sahip olmuştur. Meryem de kendisinde İsa olarak şekillenen Allah'ın kelamına, annelik yaptığından dolayı Ulûhiyet vasıflarına sahip olmuştur. Kur'an-ı Kerim ise, Hristiyanların benimsediği Baba, Oğul, Ruh-u'l-kudüs üçlü Tanrı anlayışını şiddetle reddeder.

Anahtar Kelimeler: Hristiyanlar, Tanrı, Ulûhiyet, Anlayış, Hz. İsa

Christians' Godhead Concept

Abstract

All the prophets have applied the messages from Allah as they are and have spread them. Prophet Christ has also spread the messages that he himself is a creature and Allah is the creator. But his later followers have associated him and his mother Mary with godheadness. They have commented about Allah's "be" command as Allah's eternal word and claimed that it was born as Jesus Christ from Mary. According to them as a result of division the word shaped as Jesus Christ from Mary has possessed all characteristics of Allah's. Mary has possessed all characteristics of godheadness, too, as she has been a mother to Allah's word which has gotten shape as Jesus Christ. Koran strongly refuses the trinity god concept as father, the son and the Holy Spirit that Christians adopt.

Key words: Christians, God, Godhead, Concept, Jesus Christ

Giriş

Bütün dinlerin esas temeli, Ulûhiyet düşüncesidir. Ulûhiyet düşüncesine sahip olmayan herhangi bir din yoktur. Bununla şunu kast etmek istiyoruz her din mutlaka bazı şeyleri kutsal sayıp ilahlaştırmıştır.

İlkel dinler daha çok bölgesel dinlerdir. Tabiattaki herhangi bir nesne veya varlığı ilahlaştırmışlardır. İlahi dinler ise evrenselidir. Temel özelliği ise Allah'ın Ulûhiyetine dayanırlar. Allah'ın dışındaki hiçbir varlığı ilah olarak kabul etmezler. Örneğin İslam dini bu özelliğini günümüze kadar sürdürerek özlü bir şekilde şöyle ifade etmiştir: "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" Allah'tan başka ilah yoktur. Buna göre Allah'ın dışındaki hiçbir varlık ilahlık iddiasında bulunamaz. İlahlık iddiasında bulunan veya Allah'ın dışında başka bir şeyi ilah olarak kabul eden biri İslam dininden çıkmış kabul edilir. Zira varlığı kendisinden olan tek varlık Allah'tır. Diğer varlıklar varlıklarını O'ndan almışlardır ve O'na muhtaçtırlar. Görevleri ise sadece Allah'a boyun eğip ibadet etmektir. Hiçbir varlık ait olduğu mahiyetini değiştirerek ilahlık makamını elde edemez. Başta Hz. Muhammed olmak üzere bütün Müslümanlar her

devirde insanlığı sadece Allah'ın ulûhiyetine davet etmişlerdir. Ancak birer ilahi din olan Yahudilik ve Hristiyanlık için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Bu dinler, tarihi süreç içerisinde ilahi olma vasfını kaybederek daha çok beşeri bir din haline gelmişlerdir. Bu dinleri tebliğ eden peygamberler başta kendileri olmak üzere bütün insanları sadece Allah'ın ulûhiyetine inanmaya ve ibadet etmeye davet etmişlerdir. Ancak bu dinlere ait ilahi kitapların tahrifata uğraması ve diğer bazı nedenlerden dolayı peygamberlerine ve din adamlarına da Ulûhiyet atfetmişlerdir. Özellikle Hristiyanlar, telis inancıyla Hz. İsa ve Kutsal Ruh'un da Allah'ın sahip olduğu özelliklere sahip olduğunu iddia etmişlerdir.¹ Bazı Hristiyanlar da Hz. Meryem'in ilahi özelliklere sahip İsa'yı doğurduğu için ilah olduğunu savunmuşlardır.² Kur'an Hristiyanların tevhit dışındaki inançlarını şiddetle eleştirir tevhit dışına çıkanların kâfir olduğunu açıklar.

Konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalar, daha çok Hristiyanların Arabistan yarımadasındaki çalışmaları ve Kur'an'ın bu bölgedeki Hristiyanların Ulûhiyet konusundaki anlayışlarına yer verirken, Bu makalede, daha çok genel olarak Hristiyanların mevcut ulûhiyet düşüncesi ve konuyla ilgili Kur'an'ın bakış açısı irdelenecektir.

1. Genel Olarak Hristiyanlık

Hristiyanlık dini Hz. İsa'ya nispet edilen bir dindir. Hristiyan kelimesi ise "Mesih" kelimesinin Yunanca karşılığı olan "Khristos" kelimesinin karşılığıdır. Mesih kelimesi köken itibarı ile İbranicedir. Üzerine yağ sürülmüş, yağlanmış ve cömert anlamlarında kullanılır. Ayrıca Hz. İsa'ya verilen bir lakaptır.³ Terim olarak ise Hz. İsa'nın getirdiği dine inan insanları ifade eder. Hristiyanları ifade etmek için Nasranîler kelimesi de kullanılmıştır. Hristiyanların Nasranî kelimesi ile adlandırılmasıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşleri şöyle ifade etmek mümkündür: Abdullah İbn Abbas (ö.68) ve Katâde (ö.104) gibi ilk dönem tefsircileri Hz. İsa'nın uzun süre Nasıra adındaki kasabada ikamet ettiği için Hristiyanlar buraya nisbetle bu isimle anılmışlardır, demişlerdir. Diğer bir görüşe göre ise Hristiyanlar birbirleriyle yardımlaşmalarından dolayı yardımlaşmak anlamındaki "Nasıra" kelimesi ile adlandırılmışlardır. Bu konuda başka bir görüş ise Bakara suresinde geçen Hz. İsa "Benim yardımcılarım kimlerdir?" diye sorunca, havariler "Bizleriz" demişlerdir.⁴ Ayetten hareketle Havarilerin bu cevabı onların bu isimle adlandırılmalarına neden olmuştur.⁵ Kur'an-ı Kerim de Hristiyanları, Nasranîler diye anmıştır.⁶ Hristiyanların, Nasranîler olarak adlandırılmasında belirttiğimiz bu görüşlerin etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak bugün ki Hristiyanlar bu adla anılmayı hoş görmemektedirler. Kendilerine Hristiyan ismi ile hitap edilmesini arzu ederler. Hâlbuki Hristiyan kelimesini ilk defa kullananlar Antakyalı müşrikler olduğu dile getirilmiştir. Bu bağlamda İlk Hristiyanlar, Antakya yöresinde Hz. İsa'nın mesajını yaydıklarında kendilerine karşı çıkan müşrikler, kendileriyle alay etmek amacıyla "Hristiyan" kelimesiyle hitap ettiler.⁷ Ancak Hz. İsa'nın taraftarları ilk dönemlerde bu isimle çağrılmayı kabul etmemekle beraber tarihi süreç içerisinde bu isimlendirme gittikçe Hristiyanlar arasında yaygınlaştı. Çok geçmeden bu şekildeki isimlendirmenin alaycı

¹ Mustafa Baş, Kur'an'ın Muhatabı Hristiyanlar ve Tanrı Algıları, Berikan Yayınevi, Ankara, 2016, s. 454.

² Mustafa Baş, Kur'an'ın Muhatabı Hristiyanlar ve Tanrı Algıları, 462.

³ Kürşat Demirci, *Hristiyanlık*, İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998, 32/329.

⁴ Al-i İmran, 3/52; saf, 61/ 14.

⁵ Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, Tercüme Komisyon, Akça Yayınları, Ankara, 1991, III, 55.

⁶ Bakara, 2/62.

⁷ Ebûl Alâ Mevdûdi, *Tarih Boyunca Tevhit Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, Tercüme Ahmed Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul, II. Baskı, 1985, I, 544.

yönü unutulurak, başta Hristiyan din adamları ve Hristiyan toplumun ileri gelenleri olmak üzere bu adı kendilerini ifade etmek için kullanmışlardır.

Diğer bütün peygamberler gibi Hz. İsa da kendisinin Allah'ın gönderdiği peygamberi olduğunu belirterek insanları Allah'a kulluk etmeye davet etmiştir. Kur'an açık bir şekilde, Hz. İsa'nın bir insan ve peygamberlerden bir peygamber olduğunu anlatır. Kur'an Hz. İsa'nın kesinlikle ilah değil, Allah'a itaat eden bir kul olduğunu bildirir.

*“Ben, benden önce gelen Tevrat'ı tasdik etmekle beraber size yasak edilenlerin bir kısmını helal kılmak üzere Rabbiniz 'den size bir ayet getirdim. Allah'tan sakının bana itaat edin, çünkü Allah benim de Rabbin sizin de Rabbinizdir. O'na kulluk edin. İşte bu doğru yoldur.”*⁸

Bu ayetler, Hz. İsa'nın Tevrat'ı tasdik etmesiyle birlikte Hz. Musa'nın şeriatını ıslah etmek amacıyla görevlendirildiği ve ibadetin de ancak Allah'a yapılacağını açıklıyor.

Hz. İsa Yahudi toplumu içinde doğmuş, yaşamış, büyümüş olan bir insandır. Dinini yaymaya başladığında Vaftizci Yahya olarak bilinen Hz. Yahya'nın yanına gitmiştir.⁹ Hz. Yahya'nın vefatından sonra Hz. İsa kendisine bildirilen dini tebliğ etmeye başlamıştır. Romalılar yeni bir dinin çıkmasını istemiyorlardı. Fakat öyle görünüyor ki, Romalılar, Hz. İsa'nın öğretilerini, ilk zamanlarda Yahudilerin bir mezhebi olarak düşünmüşler.¹⁰ Yahudiler de Hz. İsa'nın tebliğ faaliyetini farklı bir din olarak algılamamışlardır. Onları daha çok yenilikçi Yahudiler olarak algılamışlardır. İlk Hristiyanlar Havrada ve Kudüs Mabedin de ayinlere katılmayınca Yahudiler tarafından alaycı tavırlarla eleştirilmişlerdir.¹¹ Zamanla Hz. İsa'nın öğretileri yayılıp göze çarpınca Yahudiler ve Romalılar, Hz. İsa'nın durumunu kendileri için tehlikeli görmeye başlamışlardır.

Ardından Romalılar, bu yeni akımın kendi devletleri açısından tehlikeli olduğunu düşünmüşlerdir. Yahudiler ise kendi dinleri için tehlikeli görerek Hz. İsa'nın Mesih değil, Mesihliğe soyunan bir yalancı olduğunu iddia etmişlerdir.¹²

Romalılar ve Yahudiler Hz. İsa hakkında tartışırken Hz. İsa dinini yayıp insanları kötülüklerden sakındırmaya devam eder. Kendisine katılanlarla birlikte, farklı yerlere seyahatler düzenler. Birçok hastayı tedavi eder. Farklı birçok bölgeden hastalar, Hz. İsa'ya akın akın gelirler. Aynı zamanda birçok mucize de gösterir. Hz. İsa'nın tebliği sonuç verir, öğretileri halk arasında hızlıca yayılır. Hz. İsa'nın öğretileri halk arasında yayıldıkça Romalılar ve Yahudilerin endişeleri de artar. Hz. İsa'dan sonra Roma ve Yahudilerin muhalefeti karşısında Yakup'un liderliğinde bir Yahudi-Hristiyan topluluğu ortaya çıkar.¹³

Hristiyanlığın azılı düşmanı olan Aziz Pavlus Hz. İsa'dan sonra Şam'a giderken yolda bayılır. Bayılma esnasında yaşadığı bazı hadiseler neticesinde Hristiyan olur.¹⁴ Bu olaydan sonra artık Pavlus Hristiyanlığın ateşli bir savunucusu olmuştur. Havarilerin yapacakları şeyleri, Hz. İsa ile hiç görüşmeyen art niyetli, bir kişi olan Pavlus yapmaya başlar. Pavlus putperest bir anlayışa sahip olduğundan daha çok onun Hristiyanlık üzerindeki etkisi bu yönde olur.¹⁵ Pavlus'un tebliği daha çok Yahudi olmayanlar arasında

⁸ Ali İmran, 3/50-51.

⁹ Matta, 3/11, 4/17.

¹⁰ Muhammed Sadık, *Hristiyanlık Karşısında İslamiyet*, Tercüme Şinasi Siper, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s.6.; Francise Dvorinik, *Konsiller Tarihi İzmit'ten II. Vatikan'a*, Çeviren Mehmet Aydın, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1990, s.9.

¹¹ Muhammed Sadık, *Hristiyanlık Karşısında İslamiyet*, s.7.

¹² Muhammed Sadık, *Hristiyanlık Karşısında İslamiyet*, s. 7.

¹³ Matta, 4/23-25, 11/4-6, 8/2-4.

¹⁴ Resullerin İşleri, 9/3-22.

¹⁵ M. Fatih Keseler, *Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, II. Baskı, Ankara,

yayılır. Çok geçmeden Hristiyanlar arasında problemler çıktı. Pavlus Yahudi olmayanların Hristiyanlığa girdiklerinde Yahudi törenlerine uyma zorunda olmadıklarını savunurdu. Fakat Yahudi olan Hristiyanlar buna karşı çıkarlar.¹⁶ Bunu çözmek amacıyla, İlk Hristiyan Konsili toplanır, fakat bir çözüm bulunamaz.¹⁷

Pavlus ve Barnaba gibi ilk misyonerlerin vaazları sonucunda Hristiyanlık, putperest Roma İmparatorluğunun her tarafına yayılır.¹⁸ Hristiyanlık yayılırken karşılaştığı putperest kültüründen de etkilenir. Özellikle de Romalı yöneticilerin zulümlerini hafifletmek amacıyla, Hristiyanlar, Hristiyanlık ile Grek felsefesini karıştırmışlardır. Bir yanda da Bizans İmparatoru Kostantin Hristiyanların ve Kilisenin gücünden yararlanmak amacıyla onlarla işbirliği yoluna giderek Hristiyanlığı, resmi din olarak ilan eder. Kostantin bununla da yetinmeyerek, İznik Konsilinin yapılmasını sağlar. Bu konsilde Grek felsefesinin yardımıyla Hz. İsa'nın peygamber değil, ilah olduğu iddia edilerek, teslis doktrinini Hristiyanların resmi akidesi haline getirilir.¹⁹

Kostantin'in dayattığı teslis akidesi bütün Hristiyanlar tarafından kabul edilmemiştir. Ancak birçok karışıklığın çıkmasına neden olmuştur. Teslis inancını kabul etmeyenlerin başında İranaeus, Tertulian, Origen, Diodorus, Lucian, Arius ve Francis David gibi Hristiyan tevhitçi âlimler gelir.²⁰

Teslis akidesini akılcı bir metotla açıklamaya çalışan üç büyük ekol meydana gelmiştir. Bu ekollerden biri, IV. yüzyılda yaşamış Aziz Augustine tarafından kurulmuştur. Ona göre teslis'in özü anlatılamaz ancak tasvir edilebilir. Diğer bir ekolde XII. Yüzyılda yaşamış olan Aziz Victor ekolüdür. Bu ekole göre teslis hem açıklanabilir hem de tasvir edilir. Yine XIV. Yüzyılda gelişen başka bir ekol ise teslisin ne açıklanabileceğini ne de tasvir edilebileceğini iddia ederek, kör olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir.²¹

2. Hristiyanların Tanrı Hakkındaki İnanç ve Düşünceleri

Hristiyanlarda, Müslümanlar ve Yahudiler gibi monoteist yani tek tanrıya inandıklarını söylerler.²² Bununla ilgili İncillerde bazı bilgiler de bulunur. Bu konudaki bilgiler şöyledir: *"İsa cevap verdi; Dinle ey İsrail! Tanrımız olan Rab, tek Rab'dır."* Yine *"Tanrı tektir ve ondan başkası yoktur."*²³ Yine *"İmdi İsa'nın yapmış olduğu alameti halk görünce gerçekten dünyaya gelecek olan peygamber budur,"* dediler. ²⁴ Hz. İsa'nın diliyle; *"Ben İsrail evinin kaybolmuş koyunlarından başkasına gönderilmedim."*²⁵ İncillerin bu naslarından şu hükümler çıkarılabilir. Allah birdir O'nun eşi ve benzeri yoktur. Hz. İsa Allah'ın İsrail oğullarına gönderdiği peygamberidir.

1985, s.35.

¹⁶ Mehmet Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına göre Hristiyanlık*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s.19.

¹⁷ Francise Dvorinik, *Konsiller Tarihi İzmithen II. Vatikan'a*, Çeviren Mehmet Aydın, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1990, s.13.

¹⁸ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, Sak ofset Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.103.

¹⁹ Muhammed Atâurrahîm, *Bir İslam Peygamberi olarak Hz. İsa*, Terc. Kürşat Demirci, İstanbul, 1985, ss.12-13.

²⁰ Muhammed Atâurrahîm, *Bir İslam Peygamberi olarak Hz. İsa*, s.87-128.

²¹ Muhammed Atâurrahîm, *Bir İslam Peygamberi olarak Hz. İsa*, s.15.

²² Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s.56.

²³ Markos, 12/29-32.

²⁴ Yuhanna, 6-14.

²⁵ Matta, 15/24.

Hristiyanlar, Allah'ın her şeyi bildiğini, her şeye kadir²⁶ olduğunu adil²⁷ ölümsüz, kâinatı ve içindekileri yaratan, her yerde hazır ve nazır olan yüce, içkin, üstün, insanlara ceza ve mükâfat veren²⁸ tek varlık olduğuna inanırlar.²⁹

Başlangıçta Hristiyanlığı, benimseyenler yalnızca Allah'ın İlahlığına inanmış, bunlara göre Allah'ın dışındakiler Allah'ın yarattıklarıydı. Yarattıkları üzerinde istediği şekilde tasarruf edebilirdi. Hz. İsa'da diğer peygamberler gibi ilah olarak, yalnızca Allah'ın var olduğunu ve ona hiçbir şeyin eş koşulmamasını tebliğ etmişti. Fakat daha sonraki dönemlerde Hristiyanlık akidesi başta Pavlus olmak üzere Hristiyan âlimler tarafından tahrifatlar yapılmak suretiyle değiştirildi. Yapılan tahrifatlar ve değişiklikleri, bugünkü Hristiyanların sahip olduğu ulûhiyet anlayışının şekillenmesine yol açmıştır.

2.1. Allah'ın Hz. İsa'da Bedenleşmesi

Hristiyanlar Allah'ın insanlara mesajlarını iletme amacı ile Hz. İsa'nın bedenine hulul etmek sureti ile tenleştiğini iddia ederler.³⁰

*"İsa siz ne beni nede babamı bilirsiniz eğer beni bilseydiniz babamı da bilmiş olurdunuz."*³¹ *"Ben ve babam biriz."*³² *"Kelam başlangıçta var idi ve kelam Allah nezdinde ve kelam Allah idi. O başlangıçta Allah nezdinde idi ve kelam beden olup, inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu. Bizde onun izzetini, babanın biricik oğlunun izzeti olarak gördük."*³³

İncillerin bu ifadelerinden, Hristiyanların Hz. İsa hakkında şöyle düşündükleri ortaya çıkar. Allah insanlara bildirmek istediği şeyleri, yaşamında ve şahsında en güzel şekilde, İsa'nın şahsına hulul etmek suretiyle O'nun da Allah'ın sahip olduğu özelliklere sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar "Allah ile İsa birdir, birini anlamayan diğerini de anlayamaz," şeklinde bir inancı savunmuşlardır. Hristiyanların bu şekildeki düşünceleri İslam'a göre tamamıyla yanlıştır. Zira ilah kendi yarattıklarının sıfatlarıyla nitelendirilemez. Yaratılmışlara mahsus olan değişme, yenileşme boşlukta yer tutma gibi varlıklardan uzaktır.

Hristiyanlar, bu şekildeki yanlış düşünce ve inançlarını hiçbir akli delile ve peygamber nakline dayandırmaksızın ortaya koymuşlardır.

2.2. Teslis (Trinite)

Hristiyanlığın temelinde tek Tanrı'ya inanma düşüncesi vardır. Tek Tanrı düşüncesi onların düşüncelerinin temelini oluşturur. Fakat bu tek Tanrı'nın üçlü bir doğaya sahip olduğuna inanılır. İşte Tanrı'nın bu üçlü doğasına "Teslis" denilir. Teslis Hristiyanlığın temelini oluşturur.³⁴ Hristiyanlar baba kelimesini Yahudilerden aldılar ve Allah'ı baba, diye anlamışlardır.³⁵ Hristiyanlar Allah babanın üçlü doğasını anlatırlarken, buradaki üçün matematiğin ötesinde olduğunu ifade ederek sürekli üçün bir olduğunu iddia ederler.³⁶

²⁶ Yuhanna, 3/19-20, 21/17; Vahiy, 18/8.

²⁷ Romalılar, 2/5; Vahiy, 19/2.

²⁸ Yuhanna, 14/28; Efesliler, 4/4-6.

²⁹ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s.62.

³⁰ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s. 63.

³¹ Yuhanna, 8/19.

³² Yuhanna, 10/30.

³³ Yuhanna, 1/1-4.

³⁴ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s. 64.

³⁵ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s. 67.

³⁶ Albert M. Besnard, *Hristiyan İlahiyatı*, Tercüme Mehmet Aydın, Arı Basımevi, Konya, 1983, ss.66-67.

Kitab-1 Mukaddes'te teslis geçmez. Fakat Matta İncilinde şöyle der: "İmdi gidip bütün milletleri şakirt edin onları baba, oğul ve Ruh'u'l-Kudüs adına vaftiz edin." ³⁷

Hristiyanlar İncil'deki bu metne dayanarak teslisin üç unsurdan meydana geldiğini savunurlar. Birinci unsur Allah baba, ikinci unsur İsa'dır. Baba İsa'ya hulul etmiştir ve onunla tenleşmiştir. Bu nedenle İsa, insani ve ilahi olmak üzere iki tabiata sahip olmuştur. ³⁸ Baba ile İsa arasında var olduğuna inanılan bu ilişkiden dolayı, İsa'ya Allah'ın oğlu denilmiştir. ³⁹ Teslisin üçüncü unsuru Ruh'u'l-Kudüstür. Allah ruhtur ve ona tapanların ruha ve hakikate tapmaları gerekir. ⁴⁰ İncilin bu metninde Ruh'u'l-kudüs ile Allah'ın kast edildiği anlaşılmaktadır.

Hristiyanların inancına göre İsa, Ruh'un kuvvetiyle Meryem'in rahmine düşmüş, onun tarafından doğumu yaptırılıp çöle götürülmüştür. İsa, peygamber olunca, güvercin şeklindeki İsa'nın üzerine inmiştir. Ruh, Allah'ın dünyadaki etkin gücüdür. O etkin güç insanları eğitip idare eder. ⁴¹

2.3. İsa'nın Unvanları

2.3.1. İsa Allah'ın Biricik Oğludur

Hristiyanlar İsa'ya, Tanrı'nın oğlu unvanını vermişlerdir. Hristiyanlara göre Tanrı ile İsa arasında eşsiz, içten bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki neticesinde Tanrı İsa'nın şahsında bedenleşmiştir. ⁴² Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna dair İncillerde birçok rivayet mevcuttur. "Ve işte göklerden bir ses dedi: Sevgili oğlum budur, ondan razıyım." ⁴³ "Buluttan seçtiğim oğlum budur. Onu dinleyin diye bir ses geldi." ⁴⁴

İncillerin bu metinlerine baktığımızda, Hz. İsa'nın diliyle kendisinin Allah'ın oğlu olduğu şeklinde hiçbir ibareye rastlanmaz. Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna dair iddialar İsa'nın yaşadığı dönemde değil, daha sonraki dönemlerde ortaya atılmıştır.

Hz. İsa hakkındaki tartışmalar İznik konsiline kadar devam ettiğini söyleyebiliriz. İznik Konsilinde ise hakkında fikir birliğine varılamadı. İmparator Konstantin Hz. İsa'nın peygamber olduğunu savunanları tespit ederek birçoğunu öldürttü ve karar metnine bugünkü Hristiyanların İsa hakkındaki akidesini, zorla kabul ettirdi. Aslında bu konsilde kararlaştırılan en önemli husus İsa'nın Tanrı ile aynı öz ve tabiatla olduğunun kabul edilmesidir. Bunu kabul etmeyenler aforoz edilerek sürgün edilmişlerdir. ⁴⁵ Ancak aynı özde olma, oğul edinme, tevellüt etme yoluyla olmamıştır. ⁴⁶

2.3.2. İnsanoğlu

İncillerin anlattığına göre Hz. İsa daha çok kendisi için insanoğlu tabirini kullanmıştır. "O zaman insanoğlunun, kudretin sağında oturduğunu ve göğün bulutları üzerinde geldiğini göreceksin. Şimdiden sonra insanoğlunun kudretin sağında oturduğunu ve göğün bulutları üzerinde geldiğini göreceksin." ⁴⁷

³⁷ Matta, 28/19.

³⁸ Abdullah Tercüman, *Hristiyanlığa Reddiye*, Tercüme Hacı Mehmed Zihni Efendi, Bedir Yayınları, İstanbul, 1990, s.74.

³⁹ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s. 67.

⁴⁰ Yuhanna, 4/23.

⁴¹ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s.67.

⁴² Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s.60.

⁴³ Matta, 3/7.

⁴⁴ Luka, 9/35.

⁴⁵ Mustafa Sinanoğlu, *İznik Konsili*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2001, 23, ss.549-552.

⁴⁶ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s. 68.

⁴⁷ Markos, 13/26.

Apokaliptik dönemden gelen peygamberler, son günün büyük bunalımından önce gökyüzünden bir insanoğlunun geleceğini bildirmiştir.⁴⁸ Hristiyanlar göre, gökten gelen, şahsına krallık verilen ve insanları yargılayan kişi, insanoğlu olan İsa'dan başkası değildir.⁴⁹

2.3.3. Mesih

Yahudiler Hz. Davud'un soyundan gelecek bir kurtarıcının, kendilerini müşriklerden kaynaklanan her türlü sıkıntılardan kurtaracağına Ve Tanrı'nın kanunlarını uygulayacağına inanırlardı.⁵⁰ Hristiyanlar bu vasfı Hz. İsa'ya atfederler. İbrahim oğlu Davud oğlu İsa Mesih'in nesebinin kitabıdır.⁵¹ Yahudiler Mesih'i daha çok müşriklerin idaresini ortadan kaldıracak askeri bir komutan olacağını düşünüyorlardı. Bu özellikleri İsa da bulamayınca onu Mesihliğe soyunan bir sahtekâr olarak düşündüler.

Hristiyanlar İsa'nın kendisi için Mesih unvanını kullandıklarından dolayı dirilişinden sonra İlk Hristiyanlar Mesih'in İsa ile aynı manaya geldiğine inanırlar.⁵²

2.3.4. Tanrı Kelamı

İsa'ya atfedilen özelliklerden biri de Tanrı kelimidir. İlk Hristiyanlar Allah'ın kelimesinin Meryem'in rahmine girdiğini Ve İsa'ya gebe kaldığını kabul ediyorlardı. Fakat daha sonra Hristiyanlar, Allah'ın kelimesini Allah'ın Kelamı (logos) olarak değiştirdiler. Daha da ileri giderek Allah'ın kendisine ait özelliklerinin Meryem'in rahmine girip orada İsa şekline geldikten sonra Hz. Meryem'den doğduğuna inandılar.⁵³

2.3.5. Rab

Hristiyanlar Rab unvanını İsa'ya verenin Allah olduğuna inanırlar. Onlar bu unvanla Allah'ın İsa'ya yetki ve otorite verdiğini iddia ederler. Rab olan İsa Tanrı'nın sağında oturuyor. Ancak son günde gelip insanları yargılayacaktır.⁵⁴ *"Siz beni muallim ve Rab diye çağırıyorsunuz ve iyi diyorsunuz. Zira ben oyum."*⁵⁵ İncil'in bu metninde anlaşılan Hz. İsa'nın kendi diliyle Rab olduğunu kabul ettiğidir.

2.3.6. Rab'ın Kulu

Hristiyanların Hz. İsa'ya verdiği diğer bir unvan da Rab'ın kulu olmasıdır. Onlara göre İsa, İşaya'nın belirttiği kul olan peygamberin kendisidir. Gelecek olan kul peygamber, bir komutan ve kral değil, alçak gönüllü, Allah'a sıkı sıkıya bağlı bir kuldur. Bu kulun, İsa olduğuyula ilgili Yeşeyâ kitabında birçok "Kul ilahileri" mevcuttur.⁵⁶ Bütün bu özelliklerle beraber İsa'nın diğer bir özelliği de kurtarıcı olmasıdır.⁵⁷

3. Kur'an'a Göre Hristiyanların Ulûhiyet Anlayışı

Kur'an-ı Kerim Hristiyanları, Allah'a ve ahiret gününe iman edip, Allah'a eş koşmayıp, amel-i salih işledikleri takdirde tevhit ehli olarak kabul eder. Mükâfatlarının da Allah tarafından verileceğini bildirir.⁵⁸ Ayrıca Hz. İsa'nın Allah tarafından İsrail oğullarına

⁴⁸ Daniel, 7/13-14.

⁴⁹ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s. 67.

⁵⁰ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s. 69.

⁵¹ Matta, 1/1-7.

⁵² Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s. 62.

⁵³ Ebûl Alâ Mevdûdi, *Tarih Boyunca Tevhit Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, 1/47.

⁵⁴ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s. 67.

⁵⁵ Yuhanna, 13/13.

⁵⁶ Yeşeyâ, 22/1-9., 49/1-17.

⁵⁷ Thomas Michel, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s. 69.

⁵⁸ Bakara, 2/62.

gönderilen hak bir peygamber olduğunu, getirdiği dinin de Allah tarafından gönderilen hak din olduğunu bildirir.⁵⁹

Kur'an Hristiyanların, Allah'ın Hz. İsa aracılığıyla gönderdiği dine aynen inanmadıklarını ve onunla amel etmediklerini bildirdiği gibi dini metinlerini tahrip etmek suretiyle değiştirdiklerini de haber verir.⁶⁰ Hristiyanlık dininde yapılan değişiklik ve tahrifatlar, birçok değişik etken sebebiyle olmuştur. Bu tahrifat ve değişiklikler, daha çok putperest Romalıların baskısı ve Hristiyanların başka kültür ve medeniyetlerden etkilenmesi neticesinde olmuştur.

3.1. İsa Mesih'in Tanrı Olduğu İddiası

Kur'an, Hristiyanlardan bir kısmının "Allah, o Meryem'in oğlu Mesih'tir" diyenlerin, kâfir olduklarını bildirir. Ayrıca Kur'an, Hz. İsa'nın bütün insanların Rabi'nin Allah olduğunu söylediğini de belirtir.⁶¹

Hristiyanların çoğu yalnızca Allah'ın ulûhiyetini kabul etmeyerek İsa Mesih'in de ilah ve hatta Allah olduğunu söylemişlerdir. Müfessirlerin bildirdiğine göre bu görüşü savunanlar Yakubi'ye fırkasına mensup olanlardır. Zira onlar, Meryem'in bir ilah olduğunu iddia etmişlerdir. Bazıları da Allah'ın İsa'ya hulul edip İsa'nın zatı ile birleştiğini ve dolayısıyla İsa'nın da Allah olduğunu söylemişlerdir.⁶² Sibliyos ve taraftarları ise "Babaya nispetle İsa ateşten kopan bir şule gibidir. İkiye ayrılmasıyla bir şey eksilmez."⁶³ Bu düşünceye göre Allah'tan kopan bir parça Meryem'in içine girmek suretiyle İsa olarak doğmuştur. Allah'tan kopan parça zaten Allah'ın bütün özelliklerini taşır. Kopan bu parça Meryem'i etkilemek sureti ile ilahlaştırmıştır. Böylelikle bir olan Allah bölünme neticesinde üç olmuştur. Kur'an-ı Kerim bu düşünceyi belirteceğimiz ayetler de şiddetle reddeder.

"Yemin olsun, "Allah, Meryem oğlu Mesih'tir", diyenler kesinlikle kâfir oldular. De ki: "Şayet Allah, Meryem oğlu Mesih'i, onun anasını ve yeryüzünde olanların hepsini yok etmek istese, Allah'a karşı kim ne yapabilir? Göklerin, yerin ve bunların Arasın da bulunan her şeyin hükümrânlığı Allah'ındır. Dilediğini yaratır. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir."⁶⁴ Aynı konuyu başka bir ayete şöyle izah eder. "Yemin olsun, "Allah, Meryem oğlu Mesih'tir" diyenler kesinlikle kâfir oldu. Oysa Mesih şöyle demişti: "Ey İsrail oğulları! Yalnız, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin. Kim Allah'a ortak koşarsa, artık, Allah ona cenneti muhakkak haram kılmıştır. Onun barınağı da ateştir. Zalimler için hiçbir yardımcı yoktur."⁶⁵ Yine (Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah'a ibadet etmekle mükelleftirler. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır."⁶⁶

Tarih boyunca Hristiyanlar Allah ile İsa arasındaki ilişkiyi ne kadar tartışmışsalar da konu üzerinde fikir birliğine varamamışlardır. İsa'nın insani yönünden etkilenenler, O'nun Allah'ın oğlu ve üçün biri olduğunu iddia etmişler. İlahi yönünden etkilenenler ise Allah'ın İsa'nın zatına hulul ettiğini yani İsa'nın Allah'ın insanlaşmış şekli olduğuna inanmışlar. Bu

⁵⁹ Zuhuruf, 43/63-64.

⁶⁰ Maide, 5/75.

⁶¹ Maide, 5/72.

⁶² Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, IX,127.

⁶³ Seyyid Kutub, *Fizılâl-il-Kur'an*, Tercüme Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Hikmet Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, IV/183.

⁶⁴ Maide, 5/17.

⁶⁵ Maide, 5/72

⁶⁶ Tevbe, 9/31

iki görüşün dışında yer alanlara gelince, Onlar da İsa ve Allah'ın hem insan hem de Allah olmayacağını ikisinin hem tek hem de ayrı bir varlık olamayacağını iddia etmişler.⁶⁷

Bugünkü Hristiyanlar başta Katolikler, Ortodokslar ve Protestanlar olmak üzere Hz. İsa'nın Tanrı olduğunu iddia ederler.⁶⁸

Necrân'da yaşayan Hristiyanların ileri gelenleri Medine'ye gelerek Hz. İsa'nın şahsiyeti konusunda peygamberimizle tartışmışlardır. Tartışmanın sonunda ikna olmadıklarından peygamberimiz onları karşılıklı lanetlenmeye davet etmesine rağmen onlar bu çağırışı karşılıksız bırakmışlardır.⁶⁹ Onların bu tavrı, düşüncelerinden ve inançlarından samimi olmadıklarını gösterir.

Hz. İsa'yı görüp onunla yaşayanlar başta olmak üzere ilk Hristiyanlar Hz. İsa'nın Allah'ın kulu ve peygamberi olduğuna inanırlardı. Onların inançları ve Kur'an'ın açıklamaları arasında bir çelişki yoktur.⁷⁰ Fakat daha sonraki Hristiyanlar çeşitli sebeplerden dolayı seleflerinin inançlarını terk edip, değiştirdiler.⁷¹

Hz. İsa daha beşikte iken ilk söylediği söz, kendisinin Allah'ın kulu olduğudur. O, hiçbir zaman ilah olduğunu söylememiştir. Bilakis Allah'a itaat eden bir peygamber olduğunu ifade etmiştir. Hâlbuki Hz. İsa da annesi de diğer insanlar gibi birer insan olup yer, içer ve gezerlerdi. Onun babasız doğması onun ilah olmasını gerektirmez, zira insanlığın atası Âdem de babasız doğmuştur. Kimse onun ilah olduğunu söylememiştir. Fakat Hristiyanlar hakikati tahrif ederek Allah'a ve Peygamberine iftira attılar.⁷²

Hz. İsa birçok mucize göstermiştir. Göstermiş olduğu bu mucizeleri kendi gücü ile değil, Allah'ın gücü ile göstermiştir.⁷³ Ancak Hristiyanlar, Hz. İsa'nın göstermiş olduğu mucizeleri kendi gücü ile meydana getirdiğini iddia etmişler. Bunun neticesinde İsa'yı da Allah'ı sever gibi sevmişlerdir. Bununla da yetinmeyip İsa'yı Allah'la eş değer kabul etmişler. Hâlbuki İsa kendisinin de, İsrail oğullarının da, Rabbinin yalnızca Allah olduğunu ve ibadetin yalnızca ona yapılabileceğini haber vermiştir. Allah'a kendisine ortak tanıyanları, şiddetle cezalandırılacağını şöyle ifade eder.

*"Allah, kıyamet günü şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?" İsa da şöyle diyecek: "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem, benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilersin." Yine "Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim: Benim de Rabbin, sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin (dedim.) Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit (ve örnek) idim. Ama beni içlerinden aldığında, artık üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun. Sen, her şeye hakkıyla şahitsin."*⁷⁴

3.2. Allah'a Çocuk İsnat Etmeleri

Kur'an-ı Kerim Allah'a çocuk isnat eden bütün inanç ve düşünceleri şiddetle reddettiği gibi Hristiyanların da bu konudaki düşüncelerini reddeder.⁷⁵

⁶⁷ Ebûl Alâ Mevdûdi, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çeviren Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, I/382.

⁶⁸ M. Mahmut Hicazi, *Furkan Tefsiri*, Çeviren Mehmet Keskin, İlim Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, II/40.

⁶⁹ Ali İmran, 3/61.

⁷⁰ Seyyid Kutub, *Fîzılâl-il-Kur'an*, IV/183.

⁷¹ Maide, 5/75.

⁷² Muhammed Ali es-Sabuni, *Muhtasar Tefsiru İbn Kesir*, Dersâdet Yayınları, I/36.

⁷³ Maide, 5/110.

⁷⁴ Maide, 5/72, 116-117.

⁷⁵ Meryem, 19/12; Tevbe, 9/31.

Hristiyanlar ise İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu ve kendilerini de İsa'ya nispet ederek Allah'ın çocukları olduğunu iddia ederler. Kur'an-ı açıklayan Müfessirler ise Hristiyanların bu iddialarını söylerken dayandıkları hususları şöyle açıklarlar.

Her ne kadar Hristiyanların bazıları, "Oğul" tabirinin Hz. İsa için kullanılmasının sebebinin Allah'a olan yakınlığı ve şerefinden dolayı mecaz olarak verildiğini söylemişlerse de Hristiyanların çoğu, İznik konsilinde İsa'nın babanın cevherinden olduğunu ilan etmişler. İsa Mesih nasıl Allah ile aynı cevherde birleşmiş ise kendilerinin de Mesih ile aynı cevherden birleştiklerini söylemek istemişlerdir. Bunu söylerken kendilerini İsa'ya nispet ettiklerini, dolayısıyla bu intisap sayesinde şan ve şerefe kavuştuklarına inanarak kendilerinin Allah'ın sevgili oğulları olduklarını iddia etmişlerdir.⁷⁶

Hristiyanlar İsa'ya intisap ettiklerine dayanarak, Allah'ın diğer insanlardan daha fazla kendilerine yardım ettiğini, iyilikte bulunduğunu iddia etmelerini, Kur'an onlar kendilerini Allah'ın sevgili evlatları olduklarını söylüyorlar, şeklinde ifade etmiştir.⁷⁷ Hristiyanlar saydığımız bu nedenlerden dolayı kendilerinin başka insanlara benzemediğini, Allah katında bazı imtiyazlara sahip olduklarını, Allah'ın kendilerini sevip saydığını, çünkü kendilerinin Allah'ın oğlu olan İsa'ya mensup olduklarını söyleyerek, Allah'tan korkmaz oldular. Kendi hevesleri doğrultusunda hareket ederek adeta kendilerini, bir ulûhiyet hanedanı olarak görmeye başlamışlardır.⁷⁸

Hristiyanların bu tür düşünceleri tutarsızdır. Oğul babanın cinsinden olur. Sonradan olmayı gerektirir. Allah ise hiçbir şeye benzemez. Nasıl olur da yaratıklardan biri onun oğlu olur? Böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü oğul olmak kul, köle olmaya engeldir. Zira "Gökte ve yerde olanların hepsi Rahmana ancak kul olarak gelecektir."⁷⁹ Kur'an Hristiyanların yanlış düşüncelerini düzelterek akıllarına hitap ederek şöyle der: Eğer sizin iddialarınız doğru ise günah, suç işlediğiniz vakit Allah sizi niçin cezalandırıyor.⁸⁰

3.3. Hristiyanların Üç Tanrı İddiası (Teslis)

Hristiyanlara göre Allah, cevher yönü ile bir, asılları itibarı ile üçtür. Her ne kadar üç sıfatla tarif edilmiş bir zatın varlığını kabul ediyorlarsa da sıfat dedikleri üç şey kendi kendilerine kaim birer zattır.⁸¹

Bugünkü Hristiyanlığın temeli, Allah üç ilahtan biridir formülü üzerinde kurulmuştur. Cevher itibarı ile bir, asıl itibarıyla üç asıl unsuru kapsar. Bu unsurlar baba, oğul ve Ruh'u'l-kudüs'tür.⁸²

Hristiyanların akidesi araştırıldığında ilk Hristiyanlarda teslis düşüncesinin olmadığı görülür.⁸³ Onlar Hz. İsa'nın Allah'ın emri ile Meryem'den doğduğuna inanıyorlardı. Fakat çeşitli asırlarda Hristiyanlığı kabul eden putperest insanların aracılığıyla Allah'ın emri kelimesini Allah'ın kalamı olarak değiştirdiler. Bununla da yetinmeyip İsa'nın ilahi kalam olduğunu savundular.⁸⁴

⁷⁶ Elmalî Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, III/1631-1633.

⁷⁷ Tevbe, 9/30.

⁷⁸ Ebû Câfer Muhammed bin Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri Muhtasarı*, Çev. Mehmet Keskin, Umut Yayıncılık, İstanbul, 1995, I/473.

⁷⁹ Meryem, 19/ 93.

⁸⁰ Maide, 5/18.

⁸¹ Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, VIII/428.

⁸² Ebû Câfer Muhammed bin Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri Muhtasarı*, II/507.

⁸³ Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, IX/173.

⁸⁴ Ebûl Alâ Mevdûdi, *Tefhimu'l-Kur'an*, I/356.

Allah bütün peygamberleri desteklediği gibi Hz. İsa'yı da ruh çeşitlerinden olan Ruhü'l-kudüs ile desteklemiştir. Ruhü'l-kudüs İsa'nın parçası değil onu destekleyendir.⁸⁵ Fakat Hristiyanlar Ruh'l-kudüsü İsa'ya hulul eden Allah'ın ruhu olarak değiştirdiler. Yani onlara göre Ruhü'l-kudüs İsa'nın şahsiyetinde yerleşen zati bir unsurdur.⁸⁶

Kur'an'ın zikrettiği Ruhü'l-kudüs'ün Cebrail olduğu belirtilir. Ancak Cebrail diğer peygamberlere de vahiy getirdiği halde Hz. İsa'ya bu lafız ile tahsis edilmesinin bir anlamı var mıdır? Sorusunu müfessirler şöyle karşılık verirler. Zira Allah'ın izni ile Cebrail'in Hz. İsa'yı özel bir şekilde desteklemesi söz konusu olduğunu ifade etmek için bu lafzı tahsis etmiştir.⁸⁷

Kur'an Hristiyanların Allah hakkındaki inanç ve düşünceleri ile Allah'ın peygamberi olan İsa ve onun annesi Meryem'e Ulûhiyet atfetmelerinin yanlışlığını açıklayarak şöyle der:

*“Ey kitap ehli dininiz konusunda taşkınlık etmeyin. Allaha karşı gerçek olandan başkasını söylemeyin. Meryem oğlu Mesih ancak Peygamberi ve kelimesidir. Onu (ol kelimesini) Meryem'e yöneltmiştir. Öyle ise Allaha ve peygamberine inanınız. Üçtür demeyiniz. Bundan kaçının sizin için hayırlıdır. Allah ancak bir tek ilahtır. O çocuk sahibi olmaktan yücedir. Göklerde ve yerde ne varsa onundur. Vekil olarak Allah yeter.”*⁸⁸

Kur'an-ı Kerim Hristiyanlarla tartışarak onların düşüncelerinin yanlışlığını ortaya çıkarır.⁸⁹

*“Deki ey kitap ehli bizimle sizin aranızda müşterek bir kelimeye gelin Allahtan başkasına kulluk etmeyin ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Ve Allah'ı bırakıp kimimiz kimimizi Rabler edinmeyelim. Eğer yüz çevirirlerse şahit olun biz gerçekten Müslümanlarız.”*⁹⁰

Kur'an'ın Yahudi ve Hristiyanlara ortak çağrısı, insanların yaratılış bakımından eşit olduğudur. Zira hiç kimse onun oğlu veya akrabası değildir. Aynı zamanda hiçbir insan ulûhiyette Allah'ın ortağı olamaz. İnsanı sadece takvası ve salih amelleri Allah'a yaklaştırır. Durum böyle olduğu için Allah'ı birleyerek sadece ona ibadet ediniz şeklinde bir düşüncüyü ifade eder.

3.4. Hristiyanların Hz. İsa'yı ve Dini Önderleri Rabler Edinmesi

Kur'an-ı Kerim, Hristiyanların Hz. İsa'yı ve rahipleri rabler edindiklerini ifade eder. *“Onlar Allah'ı bırakıp hahamlarını, rahiplerini ve Meryem oğlu İsa'yı rabler edindiler.”*⁹¹ Rahip, kendinde korku yer etmiş ve korkunun izi üzerinde görünen kimse anlamına gelir. Ruhban ise Manastırlarda kalan Hristiyanlara denir.⁹²

Hiz. Peygamber ise Yahudi ve Hristiyanların din adamlarını rab edinip ilahlaştırdıklarını belirterek şöyle buyurur: Adiy bin Hatem boynunda bir haç olduğu halde Resulullah'ın huzuruna vardığında Peygamber: *“Hristiyanlar ve Yahudiler Haham ve Rahiplerini rab edindiler. Ayetini okuyunca Adiy b. Hatem hayır, biz onlara ibadet edip tapmıyoruz der. Bunun üzerine Hiz. Peygamber, siz onların helal dediklerini helal, haram dediklerini de haram olarak kabul etmiyor musunuz? Diye sorunca Adiy b. Hatem evet dedi. Hiz. Peygamber işte bu rab edinmektir der.”*⁹³

⁸⁵ Bakara, 2/ 87.

⁸⁶ Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/336.

⁸⁷ Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/337.

⁸⁸ Nisa, 4/171.

⁸⁹ Maide, 5/17, 75, 110.

⁹⁰ Ali İmran, 3/64.

⁹¹ Tevbe, 9/31.

⁹² Fahrüddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, XI/ 485.

⁹³ Tirmizi, Kur'an Tefsiri 10.

Bütün bu bilgilerden anlıyoruz ki Hristiyanların dini önderleri, kendi yetkilerini aşarak dinleri konusunda hiç kimseye karşı sorumlu olmadıklarına inanarak, kendi iradeleri doğrultusunda dini hükümler koymuşlar, iyi ve kötüyü belirleme yetkisini kendilerinde görmüşlerdir. Onların iradesi altında yaşayan halkta önderlerinin haksız olarak yapmış oldukları tasarrufları kabul etmişlerdir. Ancak Kur'an-ı Kerim onların bu düşüncelerini şiddetle reddederek helâlî ve haramı belirleme yetkisinin Allah'ın kendisine ait olduğunu belirterek insanların O'na ibadet etmesini emretmiştir.⁹⁴

Sonuç

Allah tarafından gönderilen bütün dinler tevhide dayanır. Zira bütün peygamberler şu çağrışı yapmışlardır. Allah'tan başka hiçbir şeye ulûhiyet atfedilemez. Allah tarafından gönderilen elçiler kendilerinin Allah'ın dinini tebliğ etmekle ve O'na ibadet etmekle görevli olduklarını söylemişlerdir.

Bütün ilahi kitapların ortak amacı ilah olarak sadece Allah'ı kabul edip, O'nun dışında ilahlık iddiasında bulunanların iddiasını çürütmektir. Ayrıca insanların Allah'a niçin ve nasıl ibadet edeceğini öğretmektir. Ancak her dönemde insanlığın mutluluğunu isteyen, onlara rehberlik eden ve bu uğurda çeşitli zorluklara göğüs geren peygamberler ve varisleri olduğu gibi kendi makam, mevki ve mutluluklarını düşünen ve bu düşüncelerini gerçekleştirmek için hiçbir ölçü tanımadan hem kendisini yaratan ve yaşatan Tanrı'sına nankörlük, diğer insanlara da haksızlık edenler olmuştur.

Hiz. İsa'da İsrail oğullarına gönderilen bir peygamberdir. O, onlara Allah'tan başka ilah olmadığını, Tanrı'nın tek olduğunu onun dışındaki tanrıların sahte olduğunu, insanlardan ancak ona ibadet etmeleri gerektiğini mucizelerle, delillerle anlatıp uyardı. Ancak onlar, Hiz. İsa'ya inanmayıp onunla mücadele ettiler. Ona iman edenler ise çok geçmeden onun getirdiği dini, Grek felsefesi ile karıştırmak suretiyle tahrif etmeyi tercih ettiler. Yaptıkları bu sentez sonucunda Hristiyanlık diye bir din ortaya çıktı. Artık Hiz. İsa'nın müntesipleri tevhidi bir hayattan, Allaha ortak koşan bir hayata geçiş yaptılar. Öyle bir ortam doğdu ki Hristiyan olan bir kişi İsa'nın Tanrı mı, Tanrı'nın oğlu mu, Tanrı bir mi, üç mü konusunda karar vermek zorunda kaldı. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim birçok ayette, Hiz. İsa'nın diğer peygamberler gibi bir peygamber olduğunu, onu ve annesini ilah edinenlerin kâfir olacağını açık olarak bildirmesine rağmen, Hristiyanlar yapılan bu uyarıların hiçbirini dikkate almayarak, tahrif ettikleri inançlarına bağlı kalmaya devam ettiler. Aynı bir araştırma konusu olmakla birlikte şöyle bir soru sorulabilir. İnanç ilkeleri değiştirilen bir din, nasıl olur da geniş bir coğrafyada yayılır? Bu soruyu şöyle cevaplamak mümkündür. Hristiyanlığın birçok yerde yaygın hale gelmesi, onun inanç esaslarının doğruluğundan değil, aksine birçok misyonerin disiplinli ve düzenli çalışmalarından kaynaklanmıştır.

⁹⁴ Zariyat, 51/56.

KAYNAKÇA

- ATÂURRAHÎM, Muhammed, *Bir İslam Peygamberi olarak Hz. İsa*, Tercüme Kürşat Demirci, İstanbul, 1985.
- AYDIN, Mehmet, *Hristiyan Kaynaklarına göre Hristiyanlık*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- BAŞ, Mustafa., *Kur'an'ın Muhatabı Hristiyanlar ve Tanrı Algıları*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2016.
- BESNARD, Albert M., *Hristiyan İlahiyatı*, Tercüme Mehmet Aydın, Arı Basımevi, Konya, 1983.
- DEMİRCİ, Kürşat., *Hristiyanlık*, İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998.
- DVORİNİK, Francise, *Konsiller Tarihi İzmit'ten II. Vatikan'a*, Çeviren Mehmet Aydın, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1990.
- ES-SABUNİ, Muhammed Ali, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesir*, Dersâdet Yayınları, Tarihsiz.
- ET-TABERİ, Ebû Câfer Muhammed bin Cerir, *Taberi Tefsiri Muhtasarı*, Çeviren Mehmet Keskin, Umut Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- ET-TİRMİZİ, Ebû İsa Muhammed bin İsa, *Süneni Tirmizi Tercümesi*, Çeviren Osman Zeki Mollamehmetoğlu, Yunus Emre Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.
- ER-RAZİ, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir*, Tercüme Komisyon, Akça Yayınları, Ankara, 1991.
- HİCAZİ, M. Mahmut, *Furkan Tefsiri*, Çeviren Mehmet Keskin, İlim Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.
- İNCİL, www.oodegr.com/tourkika/ag-grafik/K-o-toyrkika pdf.
- KESELER, M. Fatih, *Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1985.
- KUTUB, Seyyid, *Fîzılâl-îl-Kur'an*, Tercüme Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Hikmet Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.
- MEVDÛDİ, Ebûl Alâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çeviren Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
- _____, *Tarih Boyunca Tevhit Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, Tercüme Ahmed Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1985.
- MİCHEL, Thomas, *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, Sak Ofset Yayıncılık, İstanbul, 1. Baskı, 2012.
- SADIK, Muhammed, *Hristiyanlık Karşısında İslamiyet*, Tercüme Şinasi Siper, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1982.
- SİNANOĞLU, Mustafa, *İznik Konsili*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2001.
- TERCÜMAN, Abdullah, *Hristiyanlığa Reddiye*, Tercüme Hacı Mehmed Zihni Efendi, Bedir Yayınları, İstanbul, 1990.
- YAZIR, Elmalı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.

ABBÂSÎLERİN İLK ASRINDA DİYAR-I BEKR'İN İDARESİ VE İSYANLAR

Mutlu SAYLIK

Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Öğretim Görevlisi

mutlusaylik@hotmail.com

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3352015>

Özet

Dicle ve Fırat nehirleri arasında kalan bölgenin kuzeyini ifade eden el-Cezîre, İslâm fetihleriyle birlikte buraya yerleşen Arap kabilelerinin adını taşıyan üç kısma bölünmüştür. el-Cezîre'nin doğu ve güneydoğusuna Diyâr-ı Rebia, batısına Diyâr-ı Mudar ve kuzeyine de Diyâr-ı Bekr adı verilmiştir. Diyâr-ı Bekr el-Cezîre'nin Doğu ve Orta Anadolu'ya açılan kapısı konumundaydı. Diyâr-ı Bekr, Âmid) merkez olmak üzere Meyyâfârikîn (Silvan), Erzen, Mardin, Siirt, Hasankeyf (Hısn-ı Keyfâ) şehirlerini kapsamaktadır.

Abbâsîlerin el-Cezîre'de hâkimiyet sağlaması ancak Emevî halifesi Mervan'ın öldürülmesinden sonra mümkün oldu. Abbâsî devletinin hâkimiyetine giren el-Cezîre'ye, önemine binaen Abbâsîlerin en önemli şahsiyetlerin idaresine verildi. Abbâsî Devleti'nin ilk asrında el-Cezîre bölgesine gönderilen valiler Diyâr-ı Bekr,i doğrudan veya görevlendirdikleri âmiller vasıtasıyla idare ettiler. Bu Dönemde el-Cezîre'de Abbâsî yönetimine karşı çıkan isyanlar Diyâr-ı Bekr'i bazen doğrudan bazen de dolaylı etkiledi. Kaynaklarda bu isyanlar için genel olarak Haricî isyanlar dense de bu isyanların çıkmasında siyasi, sosyal ve ekonomik birçok sebep etkili oldu. Bu dönemde bölgeyi Ermeni ve Bizans saldırıları da etkiledi.

Bu çalışmada, Abbâsîlerin ilk asrında Diyâr-ı Bekr'in stratejik konumu, idaresi üzerinde durulacak ve bu süreçte bölgede karşılaşılan güçlüklerden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Abbâsîler, el-Cezîre, Diyâr-ı Bekr, Âmil, Haricî

Abbâsian in The First Century Diyar-i Bekr Administration and Riots

Abstract

al-Jazeera, which expresses the north of the region between the Dicle Euphrates rivers is divided into three parts that is beared the name of the Arab tribes settled here as a result of tribal migrations in Islamic geography sources. It is called Diyâr-ı Rebia in the east and southeast of Al-Jazeera, Diyâr-ı Mudar in the west and Diyâr-ı Bekr in the north of Al-Jazeera. Diyâr-ı Bekr was the Eastward gate of al- Jezire to the east and teh central of Anatolia. Diyâr-ı Bekr was centered but it was consisted of Meyyâfârikîn (Silvan), Erzen, Mardin, Siirt, Hasankeyf (Hısn-ı Keyfâ) and other many residential areas with the center of Âmid (present Diyarbakir).

Al-Jazeera, who came under the sovereignty of the Abbasid state, was given to the administration of the most important personalities of the Abbasids. In the first century of the Abbasid State, the governors sent to the region of Al-Jazira ruled Diyar-i Bekr directly or through the commanders they commissioned. During this period, the rebellions opposing the Abbasid rule in al-Jazeera directly and sometimes indirectly affected the Diyar-ı Bekr. Although the sources refer to these rebellions in general as the External rebellions, many political, social and economic reasons contributed to the emergence of these rebellions. Armenian and Byzantine attacks also affected the region during this period.

In this study, the strategic position and administration of the Diyar-ı Bekr in the first century of the Abbasids will be emphasized and the difficulties encountered in the region will be mentioned.

Key words: Abbâsîds, al-Jezire, Diyâr-ı Bekr, Âmil, Haricî

Giriş

Arapçada "ada" anlamına gelen el-Cezîre, Dicle ve Fırat nehirleri arasında kalan bölgeyi ifade etmektedir.¹ Dicle ve Fırat nehirlerinin suladığı bu geniş topraklar, ilk medeniyetlere ev sahipliği yapmış, en eski yerleşim merkezlerinden biridir. İlk medeniyetler

¹ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî, İbn Havkal, (IV/X. yüzyıl) *Sûrat el-Arz* (çev. Ramazan Şeşen,) Yeditepe, İstanbul 2014, s. 175; Adnan Çevik, XI-XIII Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi, Marmara Üniversitesi Türk Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul 2002, s. 44.

bu bölgeye Mezopotamya adını verirken Araplar da aynı bölgeyi iki kısma ayırarak Aşağı Mezopotamya'ya Irak; Yukarı Mezopotamya'ya el-Cezîre adını verdiler.² el-Cezîre, İslam fetihlerinden önce başlayıp, fetihlerden sonra da devam eden Arap kabile göçleri neticesinde, buralara yerleşen Arap aşiretlerin adını taşıyan üç kısma bölündü. Rebîa, Mudar ve Bekr adındaki Arap aşiretlerine nispet edilen bu yerleşim yerleri; bölgenin doğu ve güneydoğusu Diyar-ı Rebîa, batısında Diyâr-ı Mudar ve kuzeyinde de Diyâr-ı Bekr'dir.³ Bazı kaynaklar, el-Cezîre bölgesinin Hz. Osman zamanında Diyâr-ı Rebîa ve Diyâr-ı Mudar olarak iki idari kısma ayrıldığını⁴ daha sonra Rebîa aşiret gruplarından Bekr b.Vail'e bağlı olanlardan özellikle Şeybanilerin yukarı Dicle mıntıkasında yoğunlaşması üzerine, buralar Rebîa'nın yurtlarından ayrılarak, Diyâr-ı Bekr adıyla müstakil bir idari kısım haline getirildiğini belirtmektedir.⁵ Çalışmamızın konusu olan Diyâr-ı Bekr, el-Cezîre bölgesinin en küçük bölümü olup Güneydoğu Anadolu'nun doğusuna, bölgenin yukarı Dicle kısmına, denk düşmektedir. Diyâr-ı Bekr bir geçiş kuşağında olmasından dolayı, eski çağlardan beri kervan kuşağının önemli bir merkeziydi. Diyâr-ı Bekr stratejik konumunun yanında verimli ovaları ve su kaynaklarıyla tarımda; geniş yaylaları ve mera alanlarıyla da hayvancılığa çok elverişliydi.⁶ Ayrıca Diyâr-ı Bekr, el-Cezîre'nin Doğu ve Orta Anadolu'ya açılan kapısı konumundaydı. Diyâr-ı Bekr, Âmid merkez olmak üzere Meyyâfârikîn (Silvan), Erzen, Mardin, Siirt, Hısn-ı Keyfâ (Hasankeyf), şehirlerle birlikte birçok yerleşim alanından oluşmaktaydı. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde (634-644) Bizans imparatorluğunun elinde olan el-Cezîre bölgesi İyaz b. Ganm komutasındaki İslam orduları tarafından; Amid, Meyyafarikin, Mardin, Hısn-ı keyfâ ve Siirt fethedildi.⁷

Muaviye b. Ebû Süfyân (661-680) dönemine kadar Diyâr-ı Bekr çeşitli valilerin yönetiminde idare edildi. Muaviye halife olduktan sonra Suriye ve el-Cezîre'ye Nu'man b. Beşir'i vali tayin etti. Muaviye'nin ölümüne kadar Nu'man b. Beşir'in valiliği devam etti. Nu'man b. Beşir'den sonra bölgenin önemi çok arttı. Doğu Anadolu ve Azerbeycan'ın idaresi de el-Cezîre Valiliğine bağlandı ve bundan sonra hanedan mensupları da buraya vali olarak atandılar.⁸

Halife Abdülmelik (685-705) zamanında 107/725-726 yılında Ermeniye Vilayeti, el-Cezîre vilayetine bağlandı. Vilayet merkezi de Diyâr-ı Bekr'in sınırları içinde bulunan Nusaybin'den Diyâr-ı Bekr'in merkezi şehri Amid'e taşındı ve buraya Mesleme b.

² Çevik, *XI-XIII Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi*, s. 44.

³ Mükrimin Halil Yinanç, "Diyarbakir", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1963, III, 606; Çevik, *XI-XIII Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi*, s. 44.

⁴ İbn Havkal, *Sûrat el-Arz*, s. 175.

⁵ Çevik, *XI-XIII Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi*, s. 65-67.

⁶ Ramazan Şeşen, "Cezîre", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 510-511; Çevik, *XI-XIII Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi*, s. 56.

⁷ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (ö. 279/892-93), *Fütûhu'l Büldân* (çev. Mustafa Fayda), Siyer Yay., İstanbul 2013, s. 201-210; Yinanç, "Diyarbakir", 606; Çevik, *XI-XIII Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi*, s. 65-70.

⁸ Şeşen, "Cezîre", *DİA*, 509-510.

Abdûlmelik vali olarak tayin edildi.⁹ Bu dönemde Haricîlerin¹⁰ “Sufriyye¹¹” koluna mensup kişiler el-Cezîre’ye akın edip görüşlerini yaymaya başladılar.¹² II. Mervan Şam yönetimini ele geçirip halifelik tahtına oturunca devletin merkezini, el-Cezîre bölgesinde bulunan Harran’a taşıdı.¹³

1. Abbâsî Yönetiminde Diyâr-ı Bekr

Diyâr-ı Bekr, Abbâsîlerin ilk asrında, el-Cezîre bölgesinin bir mıntıkası olarak kabul ediliyor ve el-Cezîre’ye tayin edilen valiler veya bu valilerin görevlendirdiği âmiller tarafından idare ediliyordu. Kaynaklar, Abbâsîlerin ilk asrında Diyâr-ı Bekr’den müstakil olarak bahsetmemekte, Diyâr-ı Bekr’de meydana gelen olaylar ve gelişmeleri, el-Cezîre’de meydana gelen olaylar ve gelişmeler olarak ele almaktadır. Ancak el-Cezîre ilgili rivayetlerde, olayların ve gelişmelerin yaşandığı şehirler ve yerleşim alanlarından ve buralarda meskûn kabilelerden söz edilirken; Diyâr-ı Bekr sınırları içinde olanlar seçilerek Diyâr-ı Bekr ile ilgili olaylar ve gelişmeler ortaya çıkarılabilmektedir.

Diyâr-ı Bekr çoğunlukla el-Cezîre’ye bazende Avasım ve Suğur¹⁴ vilayetine bağlı olarak yönetilmiştir. Bazen Diyâr-ı Bekr, el-Cezîre, Suğur, Avasım vilayetleri birleştirilerek yönetilmiştir. Belli dönemlerde birleştirilen bu vilayetlere başka vilayetler de eklenmiştir. Oluşturulan bu bölge valiliklerine Abbâsî ailesinden ve komutanlardan önemli şahsiyetler vali olarak tayin edilmiştir. Buraya tayin edilen valilerin en belirgin görevleri, Bizans’la mücadele ederek mevcut sınırı korumak, Diyâr-ı Mudar ve Diyâr-ı Bekr bölgelerindeki şehir ve kaleleri savunmak ve her yıl gazaya çıkmaktır.

Ebû’l Abbâs es-Seffah (750-754), el-Cezîre’deki isyanlar bastırıldıktan sonra kardeşi Ebû Cafer el-Mansûr’u (754-775), el-Cezîre, Azerbeycan ve Ermeniyye’ye vali olarak

⁹ Bulduk, *el-Cezire’nin Muhtasar Tarihi*, s.17.

¹⁰ Hâricî (çoğulu: Havaric) kelimesi ise “h r c” kökünden türemiş bir ism-i fail olup “çıkan, ayrılan, isyan eden” gibi anlamlara gelir ve kaynaklarda zaman zaman yönetime başkaldıran herkes için kullanılmıştır. Ancak Hâricî ismi, İslâm Tarihinde belli bir fırkaya ad olmuştur. Genelde karşıtları tarafından “meşru halifeye başkaldırıp ümmetten ayrılanlar” anlamında; mensupları tarafından da “kâfirlerden ayrılarak Allah’a ve Peygamberine hicret edenler” anlamında kullanılmıştır. Bkz. Şehristânî, Ebû’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal* (çev. Muharrem Tan) Akademi Yay., İzmir 2006, 105-126; Fıglalı, Ethem Ruhi, “Hâricîler”, *DİA*, İstanbul 1992, XVI, 169. Fıkıh kaynaklarında da adil imama karşı isyan bağlamında ele alınmaktadır. Dolayısıyla Sünnilerin zihin dünyasında harici kavramının bu şekilde adlandırılması bu tür isyanların meşru olmadığını göstermek içindir. Sünni anlayışta bu tür isyanların bastırılmasının meşru olan halifenin görev kapsamına girdiği anlaşılmaktadır. Bkz. Yusuf, Eşit, *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi (Şafî Mezhebi Örneği)*, D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Diyarbakır 2015, s. 96.

¹¹ Hâricîliğin bir kolu. Bazı konularda diğer Harici gruplara muhalefet ettikleri konular: Büyük günah işleyen işlediği suçla isnat edilir ve onlara kâfir veya müşrik denilmez. Kendileriyle aynı inançta olup savaşmayanlar tekfir edilmez. Onlara göre recm cezası vardır. Kâfir çocukları katl ve tekfir edilmez. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 125.

¹² Yinanç, “Diyarbakir”, *İA*, 605.

¹³ Bulduk, *el-Cezire’nin Muhtasar Tarihi*, s. 18.

¹⁴ İslâm devletleriyle Bizans imparatorluğu arasındaki müstahkem sınır bölgelerine verilen ad. Avâsım sözlükte “korumak, engel olmak, müstahkem mevki” demektir. Bu müstahkem mevki, İslâm ordularının cihad maksadıyla sınırdan uzaklaştıkları zaman veya gazadan dönerken ülkeye girmeden önce düşman saldırılarına karşı sığınıp korundukları bölgeler olduğu için bu adla anılmıştır. Bizans İmparatoru Heraklius sınır bölgelerinde yaşayan halkı İslâm ordularının tehdit ve saldırılarından korumak gayesiyle iç kısımlara çekerek geniş bir sahayı boş bıraktı. Müslümanların dış kısımlar adını verdikleri bu saha, Emevîler zamanında iskân edilmeye başlandı ve müstahkem mahaller kuruldu. Askerî düşüncelerle özel olarak tahkim edilmiş olan bu bölgeye Sugûr (tekili sagr, yarık, sınır) deniliyordu. Sugûr’ş-Şâmiyye ve Sugûr-Ceziriyye olmak üzere ikiye ayrılan bu saha, Tarsus’tan başlayarak Adana, Misis, Maraş, Malatya hattını takip ederek doğuya doğru Fırat’a kadar uzanıyordu. İslâm-Bizans mücadelesinde önemli rol oynayan bu şehirler, askerî yolların birleştikleri yerlerde veya geçitlerin girişlerinde yer alıyordu. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, “Avâsım”, *DİA*, IV, İstanbul, 1994, s. 111-112.

atadı.¹⁵ Ebû Cafer kardeşi Seffah'tan sonra halife oluncaya kadar bu görevini sürdürdü.¹⁶ Ebû Cafer Diyâr-ı Bekr'e âmil olarak Musa b. Mus'ab'ı tayin etti.¹⁷ Bazı kaynaklarda bu zat Musa b. Kab olarak geçmektedir.¹⁸

Ebû'l Abbâs es-Seffah'ın ölümü üzerine Ebû Cafer el-Mansûr halife oldu. el-Cezîre ve Ermeniye valiliğine Humeyd b. Kahtaba b. Şebîb et-Tai tayin edildi.¹⁹ Mülebbed b. Harmele olayından sonra el-Cezîre'ye Halife Mansûr'un kardeşi Abbas b. Muhammed vali oldu. Ancak 155/772 de el-Cezîre valiliğinden azledildi.²⁰ Onun yerine de Heysem b. Sa'id tayin edildi.²¹

Halife Mehdi zamanında (775-785) el-Cezîre valiliğine Fadl b. Salih getirildi.²² Fadl b. Salih'in 161/777 yılında azlinden sonra yerine Abdüssamed b. Ali tayin edildi. Halife Mehdi 163/779 yılında Bizans üzerine sefer yaptıktan sonra oğlu Harun Reşid'i el-Cezîre, Suğur ve Azerbaycan'a vali olarak tayin etti.²³ O da el-Cezîre'ye âmil olarak Zufar b. Asım el-Hilal'i tayin etti. Halife Hadî döneminde (785-786) Ebû Hureyre Muhammed b. Ferruh, Muhammed b. İbrahim ve Abbas b. Muhammed bölgede idareci olarak görev yaptılar.²⁴

Halife Hârûn er-Reşîd Dönemi'ne (786-809) kadar el-Cezîre eyaleti büyüüp Antakya'ya kadar genişledi. Diyâr-ı Bekr, el-Cezîre vilayetinden ayrılarak merkezi Antakya olan Avasım vilayetine bağlandı. Ebû Hureyre Muhammed b. Ferruh tekrar el-Cezîre valisi olurken Diyâr-ı Bekr'in bağlı olduğu Avasım valiliğine de Mansûr b. Ziyad tayin edildi. Sahsah adında Haricî 171/787-788 yılında el-Cezîre'de Ebû Hureyre'nin ordusunu yenince Ebû Hureyre Bağdat'a çekildi ve öldürüldü. Yerine Harb b. Kays vali oldu.²⁵

el-Cezîre'ye verilen önemden dolayı Harûn er-Reşîd 174/790 yılında Cizre'ye geldi, Cudi dağına ziyaret etti. Bazıbda ve Karda'da bir süre konakladı ve bölgede kendisine bir köşk yaptırdı.²⁶ Harb b. Kays'tan sonra İbrahim b. Hazm el-Cezîre'ye vali oldu.²⁷

187/803 yılında Avasım, Suğur ve el-Cezîre vilayetleri halifenin oğlu Kasım'ın idaresine verildi. Bir süre sonra Suğur el-Cezîre'den ayrılarak Amid şehri merkezi olmak üzere vilayet yapıldı. Sabid b. Nasır vali oldu.²⁸ Bu dönemde Amid Diyâr-ı Bekr'in merkezinde bulunmaktadır.

Halife Emîn Dönemi'nde (809-813) karışıklık ve huzursuzluk vardı. Halife Emin başa geçer geçmez kardeşi Kasım'ı Şam'a çağırdı. 193/809 yılında Onun yerine, Hüzeyme b. Hazm sonra Abbas b. Musa ve Said b. Umran bölgede idareci oldular.²⁹ Halife Me'mûn Dönemi'nde (813-833) Mevali ön plana çıktı. Me'mun, vekili Fadl b. Sehl'in kardeşi Hasan

¹⁵ Taberî, *Târîh*, VII, 458, 467.

¹⁶ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 20.

¹⁷ Ahmed b. Yûsuf b. Alî b. el-Ezrak el-Fârikî (ö. 577/1181'den sonra) *Tarih-i Mayyafarîqin*, Nubahar Yay., İstanbul 2014, s. 350.

¹⁸ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 18.

¹⁹ Halîfe b. Hayyat, *Tarihü Halîfe b. Hayyat, I-II* (thk. E. Z. el-Umerî) Darü'l-Kalem, Dimeşk 1977, s. 433; İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 355.

²⁰ İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 355; Bekir Sami Seçkin, *Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi*, İstanbul Siirtliler Derneği Yay., İstanbul 2005, s. 58-59.

²¹ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 18.

²² İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 358.

²³ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, İbnü'l Cevzî, (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata), VIII, Beyrut 1992, VIII, 264; Muhammed Emin Zeki Beg, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, Nubihar Yay., İstanbul 2014, s. 129; Ahmet Güzel, *Abbâsî Halîfesi Mehdi b. Mansûr*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2012, s. 97.

²⁴ İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 358.

²⁵ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 18.

²⁶ Abdullah Yaşın, *Tarih Kültür ve Cizre*, İstanbul 2011, s. 41.

²⁷ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 21.

²⁸ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 21.

²⁹ Taberî, *Târîh*, VIII, 365 vd.

b. Sehl'i bütün Irak ve el-Cezîre'yle birlikte Fars, Ahvaz, Hicaz ve Yemen üzerine vali atadı.³⁰

Halife Emin öldürülmesinden dolayı Halep mıntıkasında Akil kabilesinin reîsi Nasır b. Seyyar Samsad'ı ele geçirerek Fırat'ın doğusuna geçti. Şam, el-Cezîre, Diyâr-ı Bekr, Musul'un valiliğine Tahir b. Hüseyin getirildi.³¹ Tahir b. Hüseyin Nasır'a karşı başarılı olamayınca Urfa'ya çekildi. Nasır b. Seyyar hâkim olduğu bu yerlerde güç ve kuvvetini artırdı. Tahir b. Hüseyin Horasan'a vali olarak gönderilirken yerine oğlu Abdullah b. Tahir el-Cezîre'ye vali olarak tayin edildi.³² 208/824 yılında Abdullah, Nasır'ın güçlerini Kasium'da muhasara altına alarak Nasır'ı yakaladı ve onu Bağdat'a gönderdi. Mükâfat olarak Abdullah Mısır'a vali olarak gönderilirken el-Cezîre'de ona bağlandı.³³

213/829 yılında Diyâr-ı Bekr'in de içinde olduğu el-Cezîre ve Avasım valiliğine halifenin oğlu Abbâs b. Me'mûn tayin edildi.³⁴ Halife Mu'tasım'ın (833-842) Bizans seferi sırasında bu bölgelerin valisi olan Abbâs b. Me'mûn, hilafeti ele geçirme arzusunda olduğu gerekçesiyle hapsedildi. Hapiste eziyet edilerek öldürüldü.³⁵ el-Cezîre, Suğur, Diyâr-ı Bekr ve Musul valiliğine Nevvab el-Vasık b. Mu'tasım vali tayin edildi. Onun âmili de Nasır b. Said, sonra Muhammed b. Rebi'i ve Muhammed b. Maruf oldu.³⁶

Halife Vâsık döneminde (842-847) Avasım, Diyâr-ı Bekr ve Suğur'un valiliğine Sa'id b. Abdullah tayin edildi. 231/846 yılında Hamid b. Sa'id vali oldu. Bu validen sonra Diyâr-ı Bekr ve Suğur'a Muhammed b. Abbas b. Me'mûn tayin edildi. Muhammed b. Rebi'i ve Abdullah b. Zeyyad bölgede âmillik görevinde bulundular.³⁷

Halife Mûtevekkil (847-861) 232/847 de Şam, Diyâr-ı Bekr, Diyâr-ı Rebi'a, Diyâr-ı Mudar ve Musul'u oğlu Mustansır'ın idaresine verdi. Bu dönemde Nasır b. Sa'id, Ali b. Hâkân, Ubeydullah b. Muhammed bölgemizde âmillik görevinde bulundular.³⁸

Halife Muntasır Dönemi'nde (861-862) Sa'id b. el-Hüseyin ve Abdullah b. Seyyar bölgede âmillik görevini yaptılar.³⁹ Halife Müstain Dönemi'nde (862-866) el-Cezîre ve Suğur'a Abdullah b. Me'mûn amil olarak tayin edildi. Daha sonra Nasır b. Salih b. Hakan âmil oldu.⁴⁰ Daha sonra Ebû Musa İsa b. eş-Şeyh âmillik görevinde bulundu. Ebû Abdullâh Mu'tez Dönemi'nde (866-869), Halife Müstain zamanında Diyâr Bekr'de amillik yapan amiller görevine devam etti.⁴¹

Halife Muhtedî Dönemi'nde (869-870) Şam vilayetinde kargaşa çıkınca, Şam'a vali olarak tayin edilen Ebû Musa İsa b. eş-Şeyh 256/869-870 yılında Mısır'dan Bağdat'a hazineye gönderilen vergilere Şam'da el koyup tüm ısrarlara rağmen geri vermeyince halife onu azletti. Halifenin gönderdiği ordu İsa b. eş-Şeyh'in ordusunu yenince, İsa Ermeniyye tarafına kaçtı. Burada yeniden toparlanan İsa, Diyâr Bekr bölgesini ele geçirdi. Bunun üzerine Musul ve el-Cezîre valisi olarak İshak b. Kundacık tayin edildi. Diyâr-ı Bekr ve çevresine hâkim olan İsa b. eş-Şeyh müstakil hareket ederek Şeyhoğulları emaretini kurdu.⁴²

Görüldüğü gibi Abbâsîler Diyâr Bekr bölgesinin de içinde olduğu el-Cezîre vilayetine çok önem vermişler ve bu bölgeyi bir nevi Abbâsî halifelerinin yetiştirme ve tecrübe kazanma

³⁰ Taberî, *Târih*, VIII, 527.

³¹ Taberî, *Târih*, VIII, 527.

³² Taberî, *Târih*, VIII, 577 vd.

³³ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 21-22

³⁴ İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 374; Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 22.

³⁵ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 22.

³⁶ İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 376.

³⁷ İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 384; Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 22.

³⁸ İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 389.

³⁹ İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 389; Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 22.

⁴⁰ İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 391.

⁴¹ İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 393.

⁴² İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 394; Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 23.

alanı olarak değerlendirmişlerdir. Zira Ebû Cafer Mansûr ve Harûn er-Reşîd gibi en meşhur Abbâsî halifeleri, hilafetlerinden önce bu bölgeleri idareyle vazifelendirilmişlerdir. Ancak Abbâsî merkezi gücü zayıflayınca bölge idaresi zayıflamış ve bu bölge idarecileri müstakil hareket etmeye başlamışlardır.

2. Sosyal ve Dinî Durum

el-Cezîre Bölgesi, Abbâsîler döneminde hububatı, atları, koyunları ve çeşitli ürünleriyle Bağdat ve Samerra'ya büyük katkısı oluyordu. Bu bölge Emevîler ve Abbasîler'in ilk asrında devlete en çok vergi ödeyen vilayetlerindendi.⁴³ el-Cezîre, Abbâsîler döneminde her yıl Bizans'a yapılan seferlerde üs vazifesi de görüyordu.⁴⁴ Diyâr-ı Mudar ve Diyâr-ı Bekr bölgelerindeki şehir ve kaleleri savunmak için Bizans'a karşı her yıl gazaya çıkılırdı. Bölgenin üs olarak kullanılması burayı önemli ve hareketli bir alan yaptı. Birçok yerde buralara gaza yapmak için savaşılar geldiği gibi birçok isyancı da buraya gelmekteydi. Buraları mesken tutan asîler, çıkarlarına olan her isyanı desteklerken, idareciler ve gaza için bölgeye gelenler de kimi zaman yerel halkın örf ve adetlerine, hassasiyetlerine dikkat etmeyerek toplumsal infiallere sebep olmaktaydı. Bu dönemde Abbâsîlere karşı çok sayıda dinî, siyasî ve ekonomik amaçlı isyanlar çıktı. Kaynaklar, el-Cezîre ve Diyâr-ı Bekr'den bahsederken birçok Haricî isyandan bahsetmektedir. Bölgede meydana gelen ve kaynaklarda Haricî olarak nitelenen isyanların temelinde siyasî, sosyal ve ekonomik sorunlarda bulunmaktadır. Haricî olarak da nitelenen bu isyanlar bazen tehlikeli boyutlara ulaştı. Bölge çok hassastı; Kürt, Arap, Ermeni, Rum ve Fars gibi unsurlar arasında bir coğrafi konuma sahipti. Aynı zamanda bölge halkı da bu unsurlardan oluşmakta ve bu değişik unsurlar bir arada yaşamaktaydı.⁴⁵

Abbâsîler döneminde el-Cezîre'de idareciler vergi toplama ve otoriteyi sağlama noktasında hassasiyet gösteriyordu. Dicle ve Fırat'ın bereketli topraklarından bolca vergi topluyordu.⁴⁶ Ancak aynı hassasiyet dini hayatın yerleşmesi için gösterilmemiş olmalı ki bölgede oluşan dini boşluğu, şehir merkezlerindeki alan daralmasından ve baskıdan kurtulmaya çalışan Haricî davetçiler doldurmaya çalıştı. Bölgedeki siyasî, sosyal ve ekonomik ortam, coğrafik yapı onlar için bulunmaz fırsattı.⁴⁷ Haricîlerin Sufriyye fırkası bölgede yayıldı ve bölgedeki isyanlarda rol oynadı. İsyanlar ve karışıklıklar Abbâsî yönetimini zor duruma soktu. Diyâr-ı Bekr bölgesi bir taraftan meydana gelen isyanlarla sarsılırken, diğer taraftan da Bizans'ın saldırılarına maruz kaldı. Bu sırada bölgede yaşayan Ermenilerin yer yer isyanları ve kabilelerin hâkimiyet tesis etme mücadelesi devam etti.

3. Diyâr-ı Bekr'i Etkileyen İsyanlar

Ebû'l-Abbâs es-Seffah halifelîğe geçer geçmez el-Cezîre sorunuyla karşılaştı. Abbâsî ihtilalinde Diyâr-ı Bekr ve el-Cezîre'nin diğer kısımları Emevî halifesi II. Mervan'a bağlı kaldı.⁴⁸ Abbâsî ihtilâli ileri boyutlara ulaşınca el-Cezîre bölgesinde isyan çıktı. İsyanlılar Harran'da bulunan Abbâsî güçlerinin komutanı Musa b. Ka'b'a saldırıp onu Harran'da kuşattılar. Diyâr-ı Bekr, el-Cezîre'nin diğer kısımlarıyla birlikte Emevîlerin Ermeniyeye valisi İshak b. Müslim el-Ukayli'nin liderliğinde birleşti. Abbâsî halifesi Ebû'l Abbas es-Seffah, amcası Abdullah ve kardeşi Ebû Cafer Mansûr'u İshak'ın üzerine gönderdi. İshak, kardeşi Bekâr'ı Mardin bölgesinin idaresine tayin edip, kendisi de Urfa'ya geçti. el-Cezîre'nin

⁴³ İbn Havkal, *Sûrat el-Arz*, s. 175

⁴⁴ Şeşen, "Cezîre", *DİA*, 509-511.

⁴⁵ Zorlu, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, s. 169-170.

⁴⁶ İbn Havkal, *Sûrat el-Arz*, s. 176; Şeşen, "Cezîre", *DİA*, 509-511.

⁴⁷ Zorlu, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, s.169-170.

⁴⁸ Emevî halifesi Mervan'ın annesi Kürt'tü ve Cizreli Mir Ahmed'in kızıydı. II. Mervan bölgeyle iç içeydi. Özellikle Cizre'de birçok imar faaliyetinde bulunup bölge halkının desteğini aldı. Bkz. Yaşın, *Tarih Kültür ve Cizre*, s. 41.

önemli güçlerinden olan ve Haricî olarak nitelenen Ben-i Rebia aşiretinin güçleri ile Bekkar b. Müslim'in ordusu, Abbâsilere karşı birleşti. Ancak bu süreçte Emevî halifesi Mervan b. Muhammed (744-750)'de yapılan savaşta yenildi ve daha sonra öldürüldü.⁴⁹ Halifenin kardeşi Ebû Cafer Mansûr komutasındaki Abbâsî ordusu bölgeye hareket ederek Ben-i Rebia güçlerini bozguna uğrattı. el-Cezîre bölgesinde binlerce kişilik ordusuyla bekleyen İshak b. Müslim el-Ukayli, Emevi Halifesi II. Mervan'ın komutasındaki ordunun Abbâsî güçlerine yenildiğini ve Halife II. Mervan'ın öldürüldüğünü haber alınca direnmenin fayda sağlamayacağını anladı ve teslim olmak için öne sürülen şartları da kabul edilince teslim oldu.⁵⁰ II. Mervan'ın ölümüyle Emeviler devri son buldu, el-Cezîre bölgesi tamamıyla Abbâsîlerin kontrolüne girdi. Bu isyanın Emeviler'in Ermeniyeye valisi İshak b. Müslim el-Ukayli öncülüğünde gerçekleştiği görülmektedir. Abbâsî muhaliflerinin birleşerek çıkardığı bir isyana Haricîlerinde destek olduğu anlaşılmaktadır.

Abbâsî halifesi Ebû'l Abbâs'ın ölümü üzerine halifelik iddiası ile ortaya çıkan Abdullah b. Ali'nin isyanı el-Cezîre'de istikrarsızlığa neden oldu. Abdullah b. Ali, Harran'da Mukatil b. el- Hâkim el-Akkiy'i kuşattı. Mukatil savaşmadı, barışla şehri ona teslim etti. Abdullah b. Ali, Ebû Muslim'in komuta ettiği ordu tarafından Nusaybin civarında mağlup edildi.⁵¹

Ebû Cafer Mansûr Dönemi'nde ortaya çıkan en önemli isyanlardan biri Mülebbed b. Harmele eş-Şeybânî isyanıdır. Abdullah b. Ali isyanı bastırıldıktan sonra asayışı sağlamak için bir birlik el-Cezîre'ye gönderildi. Bu birlikteki Horasanlı bir komutan el-Cezîre'de Mülebbed b. Harmele eş-Şeybânî'nin evine misafir oldu. Kendilerine hizmet eden Mülebbed'in kızını görünce: "Ey Mülebbed, kıza söyle beni yıkasın!" dedi. Mülebbed ise cariyesini göstererek: "O değil, cariyem yıkasın." dedi ve sitemle şöyle devam etti: "Siz ta Horasan'dan gelip başlarınızı kadınlarımıza yıkatmak istiyorsunuz." Mülebbed cariyesine, komutanın başını yıkamasını emretti. Bu sırada ona komutanın uzun olan saçlarını ensesinden uzaklaştırmasını işaret etti. Cariye, komutanın saçlarını ensesinden kaldırıncı Mülebbed, bir kılıçla ensesine vurarak onu öldürdü. Sonra akrabalarıyla beraber evin diğer odalarındaki askerleri de öldürdü. Olayı öğrenen bir kısım Haricî de ona katıldı.⁵² Olay duyulunca Arapların yanı sıra Kürtler de isyana destek verdi.⁵³ Mülebbed 137/754 yılında çevresindeki binlerce kişiyle beraber el-Cezîre'de ayaklandı. Mülebbed art arda gönderilen Abbâsî güçlerini yendi. İsyân büyüdü ve yayıldı.⁵⁴ Sonra Halife Mansûr, Hazım b. Huzeyme'yi seçkin bir orduyla Mülebbed'in üzerine gönderdi. Mülebbed, 138/756 yılında bini aşkın askeriyle beraber öldürüldü. Geri kalanlar ise kaçtı.⁵⁵ Böylelikle Halife Mansûr için çok büyük bir sorun haline gelen Mülebbed b. Harmele ayaklanması bastırılmış oldu.

160/777 yılında Abdüsselam b. Haşim el-Yeşkûrî Abbâsî halifesinin meşru olmadığını gerekçe göstererek el-Cezîre bölgesinde ayaklandı.⁵⁶ Ayaklanma Halep ve Rakka çevresinde

⁴⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, (ö. 310/922), *Târîhu'l-Ümeme ve'l-Mülûk*, Dârü'l-Turasi, I-XI, Beyrut 1387, VII, 437 vd.

⁵⁰ Taberî, *Târîh*, VII, 446 vd.; Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 20.

⁵¹ Taberî, *Târîh*, VII, 474 vd.

⁵² Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, s. 172.

⁵³ Beg, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, s. 129.

⁵⁴ Taberî, *Târîh*, VII, 495 vd.

⁵⁵ İzzeddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî, İbnu'l-Esîr, (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih* (thk. Ebu'l-Fedâ Abdullah el-Kâdî), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, 116-117; Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, s. 171-179; İbrahim Konak, *Abbasîler Döneminde el-Cezîre Bölgesindeki Hâricî İsyanlar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Şanlıurfa 2006, s. 26-28.

⁵⁶ Halife b. Hayyat, *Tarihü Halife b. Hayyat, I-II* (thk. E. Z. el-Umerî) Darü'l-Kalem, Dimeşk 1977, s. 443; Taberî, *Târîh*, VII, 498-499; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 242; Ethem Ruhi Fırlı, "Hâricîler", *DİA*, İstanbul 1992, XVI, 172.

başladı. Abdüsselam'ın kısa sürede taraftarı çoğalıp gücü de artınca Nusaybin'e geldi.⁵⁷ Nusaybin şehrinin idarecisi şehre girmemesi için Abdüsselam'a bir miktar para gönderdi. Bu parayı alan Abdüsselam, Âmid'e yöneldi. Âmid'de, İsa b. Musa el-Horasanî ile karşılaştı. Meydana gelen çatışmada İsa b. Musa'nın ordusu mağlup oldu. Abdüsselam İsa b. Musa'yı öldürdü.⁵⁸

Mücadeleler devam ederken Halife Mehdi, Abdüsselam'la mektuplaştı.⁵⁹ Halife Mehdi mektubunda meşru bir halife olduğunu dile getirirken Abdüsselam ise eleştirilerini Halife'nin yönetimdeki İslâmî olmayan uygulamaları ve zaafı üzerine yoğunlaştırıyor ve Halife Mehdi'yi halifelik görev ve sorumluluklarını yerine getirmemekle suçluyordu.

Abbâsî güçlerini bir süre meşgul eden Abdüsselam, Halife Mehdi'nin gönderdiği Şebîb b. Vac el-Mervürüzî komutasında donanımlı bir ordu tarafından Kınnesrin'de yakalanıp öldürdü. H. 160/777'de başlayan bu ayaklanma, Abbâsîlerin iki yıl süren mücadeleleri sonucu Abdüsselam b. Haşim'in 162/779 yılında öldürülmesiyle bastırılmış oldu.⁶⁰

168/784'de Musul'da Temîm kabilesinden Yâsîn adında biri ayaklandı. Kaynaklarda Haricî olarak nitelenen Yasin, Musul askerleriyle savaşıp onları yendi. Bu galibiyet neticesinde Diyâr-ı Rabîa ve el-Cezîre'nin büyük bir kısmını ele geçirdi. Halife Mehdi, merkezden Muhammed b. Ferruh ve Herseme b. A'yen komutasında bir ordu gönderdi. Yâsîn 168/784 yılında öldürüldü ve taraftarları dağıldı.⁶¹ el-Cezîre'nin diğer kısımları gibi Diyâr-ı Bekr'de bu ayaklanmadan etkilendi.⁶² Bu şahıs Haricî düşünceyle Abbâsî halifesini meşru görmediği için isyan etmiş olmalıdır.

171/787-788 yılında Sansah el-Cezîre'de isyan etti. Haricî olduğu söylenen bu şahıs vali Ebû Hureyre'nin ordusunu yendi. Sansah Musul'a giderken üzerine gönderilen orduyu dağıtıp el-Cezîre'nin büyük bir kısmını ele geçirdi. İsyan karşısında başarısız olan vali Ebû Hureyre Bağdat'a çekildi ve öldürüldü. Yerine Harb b. Kays vali oldu. Harb b. Kays güçlü bir orduyla Sansah ve taraftarlarına saldırdı. Sansah öldürüldü ve taraftarları dağıldı.⁶³

176/792 yılında Fadl el-Hâricî Halife Harûn er-Reşîd döneminde Nusaybin civarında ayaklandı ve Nusaybin'i ele geçirdi. Cizre, Âmid, Meyyâfârikîn ve Erzen'i muhasara ederek, bu şehirlerin idarecileriyle kimseye dokunmamak şartıyla para karşılığı anlaştı. Muammer b. İsa el-Abdi, büyük bir orduyla Fadl'a saldırdı. 176/792 yılında Fadl ve arkadaşları bozguna uğradı ve Fadl öldürüldü.⁶⁴ Bu isyanda, Fadl ve arkadaşlarının yerleşim merkezleriyle haraç karşılığı anlaşarak savaşmaması dikkat çekicidir. Bu tavır, haraç verme olayının hâkimiyet tanıma şeklinde anlaşılmasından kaynaklanıyor olmalıdır.

179/795 yılında Velid b. Tarîf eş-Şeybânî liderliğinde bir ayaklanma ortaya çıktı.⁶⁵ Halife Harûn er-Reşîd'in görevlendirdiği Ravh b. Salih adında bir me'murun Tağlibîler tarafından öldürülmesi ve bunun öcünün kardeşi Hâtim b. Salih tarafından 171/787 yılında çok kanlı bir şekilde alınmasından yedi yıl sonra Tağlibîler, Velid b. Tarîf liderliğinde ayaklandılar.⁶⁶ Velid, Nusaybin civarında oturuyordu. Kısa sürede taraftarı çoğaldı, ciddi bir

⁵⁷ İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer (774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut ts, s. 235.

⁵⁸ Halife b. Hayyat, *Tarihü Halife b. Hayyat*, I, 443.

⁵⁹ Halife b. Hayyat, *Tarihü Halife b. Hayyat*, I, 443-445.

⁶⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 242; Ethem Ruhi Fırlı, "Hâricîler", *DİA*, İstanbul 1992, XVI, 172.

⁶¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 257.

⁶² Yinanç, "Diyarbakır", *İA*, 607.

⁶³ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 20.

⁶⁴ Halife b. Hayyat, *Tarihü Halife b. Hayyat*, I, 443. Ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Adnan Demircan, "Diyârü Bekr'de Hâricî İsyanları", *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu*, Diyarbakır 2004, s. 164-165; Konak, *Abbâsîler Döneminde el-Cezîre Bölgesindeki Hâricî İsyanlar*, s. 35-36.

⁶⁵ Halife b. Hayyat, *Tarihü Halife b. Hayyat*, I, 450.

⁶⁶ Herbert Kindermann, "Tağlib", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, IX, 621-627; Konak, *Abbâsîler Döneminde el-Cezîre Bölgesindeki Hâricî İsyanlar*, s. 36.

güce ulaştı. Velid, geçtiği ve kuşattığı şehirlerle belli miktarlarda fidye alarak anlaşıyordu.⁶⁷ Sonra el-Cezîre'de faaliyetlerini sürdürmeye devam etti. Velid b. Tarîf Abbâsî yönetiminin yaptığı zulümlerden dolayı isyan ettiğini dile getiriyordu.⁶⁸ Uzun uğraşlardan sonra ancak Yezid b. Mezyed eş-Şeybânî bu isyanı bastırabildi. Yezid güçlü bir orduyla Velid'in karşısına çıktı. Meydana gelen çatışmada Velid'i öldürdü ve taraftarlarını dağıttı.⁶⁹ Bu bölgede bir vergi toplama memuru öldürülünce, merkezi yönetimin desteğiyle, öldürülen memurun kardeşinin komutasında bir ordu bölgeye gelerek korkunç katliamlar yapmıştır. Bit süre sonra bölge halkı toparlanıp Velid b. Tarîf liderliğinde isyan etmiştir. Vergi memurunun öldürülmesi olayına müdahale biçimi intikam duygusunu körüklemiş mesele kan davasına dönüşmüştür. Olay bu açıdan değerlendirdiğinde isyanın mezhebi bir Haricilikten çok siyasi, sosyal ve ekonomik nedenli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Velid b. Tarîf öldürülünce bir grup adamı 179/796 yılında Hurâşe eş-Şeybânî'nin etrafında toplanıp tekrar ayaklandılar. Ancak Hurâşe ayaklanması da bir süre sonra bastırıldı.⁷⁰

187/803 yılında Amid'de Abdüsselam adında bir Haricî isyan etti. Diyâr-ı Bekr'in bağlı olduğu Avasım valisinin âmili olan Yahya b. Sa'id el-Kasili Abdüsselam'ın güçlerini dağıtarak onu öldürdü.⁷¹

Halîfe Me'mûn, oğlu Abbas'ı Cezîre Valiliği'ne atayınca Bilal eş-Şârî 214/829 yılında ayaklandı. Me'mûn bu isyanı bastırması için oğlu Abbâs'ı bir orduyla Bilal'in üzerine gönderdi. Bilal öldürülüp ayaklanma bastırıldı.⁷²

225/840 yılında Kürtler Cafer b. Mihr/Mir Hasan liderliğinde Musul dolaylarında ayaklandılar. Başlangıçta halifenin ordusuna yenilen Cafer daha sonra toparlanıp halifenin ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı. Ayaklanma el-Cezîre'de yayılmaya başlayınca Halife 226/841 yılında Aytah'ın komutasında büyük bir ordu sevk etti. Kanlı çarpışmalar sonucu ayaklanma bastırıldı.⁷³

Ermeniye Bölgesi'nin önemli kalelerinden biri olan Şimşat ahalisi halife el-Mustain'in azlini tasvip etmediklerinden yeni halifeye biat etmeyerek İbn-i Mücahid liderliğinde isyan ettiler. Halife, Hâtim b. Zurik komutasında bir ordu gönderdi. Hâtim b. Zurik elindeki kuvvetle Şimşat'ı kuşatarak İbn-i Mücahid ve ahalinin ileri gelenlerini yakalayarak Amid'e götürdü ve orada onları öldürdü.⁷⁴

252/866 yılında el-Cezîre'de meydana gelen ve Diyâr-ı Bekr'i de etkileyen büyük bir ayaklanma baş gösterdi. Ayaklanmanın lideri Müsavir b. Abdulhamid el-Becelî idi. el-Becîle kabilesinden olan Müsavir, çevresine Araplardan ve Kürtlerden birçok kişiyi toplayıp ayaklandı. Müsavir, Musul halkından, cesur ve âlim bir kişiydi. Musul'a bağlı Bevazic köyünde ikamet ediyordu. Musul emîri, Musul polis teşkilatının başına Hüseyin b. Bükeyr adında birini tayin etmişti. Hüseyin, Müsavir'in Havsere adında bir oğlunu Hadisiyye'de yakalayıp hapse attı. Daha sonra Hüseyin Müsavir'in oğlunu karşı ahlaksız davranışlarda bulunmaya başladı. Havsere, Bevazic'de olan babasına durumu bir mektupla bildirdi. Müsavir, oğlunun fuhuşta kullanıldığını anladı ve bir ordu hazırlamaya başladı. Kısa süre içinde çok sayıda kişi toplandı ve güçlü bir ayaklanma ortaya çıktı.⁷⁵ Ayaklananlar Hadisiyye'ye gidince Hüseyin b. Bükeyr saklandı. Müsavir oğlunu hapisten çıkardı.

⁶⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 302.

⁶⁸ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), *Vefayâtü'l-A'yan ve Enbaü'z-Zemân*, I-VII (thk. İ. Abbas), Darü's- Sekafe, Beyrut 1968, IV, 38.

⁶⁹ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 21.

⁷⁰ Halîfe b. Hayyat, *Tarihü Halîfe b. Hayyat*, I, 455; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 311.

⁷¹ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 21.

⁷² Konak, *Abbasîler Döneminde el-Cezîre Bölgesindeki Haricî İsyanlar*, s. 43.

⁷³ Beg, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, s. 130; Bekir Biçer, *Kürtler*, Çizgi Kitapevi, Konya 2014, s. 103.

⁷⁴ Yinanç, "Diyarbakir", *İA*, 607.

⁷⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 186.

Etrafında Kürtlerden ve Araplardan çok kişi vardı. Ayaklanmanın sebebi olan olay, infiale yol açmıştı. Ayaklananlar, Musul'un doğusunda bir yerde iken Musul Valisi Ukbe b. Muhammed el-Huzai, Müsavir'i öldürmeleri için iki adamını gönderdi. Bunlar Dicle'yi geçip Müsavir'in yanına geldiklerinde Musavir'in taraftarları tarafından tanındılar ve öldürüldüler. Oğlunu kurtarmış olan Müsavir savaşmak istemedi ve geri döndü.⁷⁶

253/867 yılının Zilhicce ayında Müsavir yüzlerce kişilik taraftarıyla Musul Valisi Bindar et-Taberî'nin güçleri karşı karşıya geldi. Müsavir'in ordusu Bindar ve adamlarından birçoğunu öldürdü. Müsavir Hulvan'a girmek istedi. Hulvan halkı Musavir'in ordusu arasında çatışma çıktı. Müsavir'in adamlarından bir grup öldürülürken, Hulvanlılardan ise yüzlerce kişi ve Hulvanlılara yardım eden birçok Horasanlı hacı öldürüldü.⁷⁷ Müsavir, Musul Valisi Hasan b. Eyyub et-Tağlibî ve Hamdan b. Hamdun'un da içinde bulunduğu büyük bir ordu ile yaptığı şiddetli bir savaşı da kazandı.⁷⁸ Bu savaş sonunda Musul'u ele geçirmiş oldu. Müsavir'in ordusu 256/870 yılında Musa b. Boğa'nın ordusuyla karşılaştı ve onu mağlup etti.⁷⁹

263/877 yılında Müsavir ile ordusundaki Haricîler arasında baş gösteren ihtilaflar çatışmalara ve ayrılıklara neden oldu. Bu durum Müsavir'in gücünü zayıflattı. 263/877 yılında vezir Ubeydullah b. Yahya b. Hakan, Müsavir'e saldırdı. Savaş meydanında Müsavir'in atı darbe alıp düşünce kafa üstü yere çarptı. Bir müddet sonra da öldü. Namazını, Ebû Ahmed el-Muvaffak b. Mütevekkil kıldırdı.⁸⁰

Abbâsîlere karşı isyan eden ve Haricî olarak gösterilen Müsavir'in cenazesini yine Abbâsî ailesinden birisinin kıldırması olayın siyasî boyutunun da olduğunu göstermektedir. Halife Ebû Abdullâh Mu'tez b. Mütevekkil bu isyanla uğraşp Müsavir'i bertaraf ederken; Ebû Ahmed el-Muvaffak b. Mütevekkil de Musavir'in cenaze namazını kıldırılmaktadır.

Ebû Musa İsa b. eş-Şeyh 250/864 yılında Mısır'dan Bağdat'a hazineye gönderilen vergilere el koyup tüm ısrarlara rağmen geri vermeyince halife onu azletti. Diyâr-ı Bekr ve çevresine hâkim olan Ebû Musa İsa b. eş-Şeyh Abbâsîlere isyan ederek müstakil hareket etmeye başladı. Böylece Şeyhoğlular emaretini kurmuş oldu.⁸¹

Görüldüğü gibi Haricî olarak bilinen isyanların arka planında dinî, siyasî ve sosyal nedenlerin yanında, dinî ve toplumsal normlara aykırı davranışlar da bulunmaktadır. Bölge idarecilerin yanlış tutum ve davranışları halkı galeyana getirmekte bazı Haricî guruplarda bundan istifade etmektedir. Bölge idarecilerinin hataları halifelere mal edilmektedir.

4. Ermeniye Olaylarının Bölgeyi Etkilemesi

Bazı kaynaklarda 152-153/770 yılında Amid kent kiliselerinin Halife'nin emriyle tahrip edilerek yağmalanmasının Amid kentinde hoşnutsuzluğa ve ayaklanmaya neden olduğu iddia edilse de⁸² İslam kaynaklarında bu iddiayı destekleyen bir kayda rastlayamadık.

Ermeniye vilayetinde Ermeniler, valileri Yûsuf b. Muhammed'i ve beraberindekileri feci bir şekilde öldürmeleri ve buradaki huzursuzluğun Diyâr-ı Bekr'e kadar sıçraması üzerine Halife Mütevekkil 237/851 yılında Türk komutan Boğa el-Kebîr'i bölge valisi olarak tayin etti. Boğa, büyük bir orduyla Samerra'dan bölgeye hareket etti.⁸³ Boğa'nın ilk hedefi,

⁷⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 186-187.

⁷⁷ Taberî, *Târih*, IX, 374-376.

⁷⁸ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 190-195.

⁷⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 227.

⁸⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, s. 235.

⁸¹ İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 394.

⁸² Ritter, Carl, *Die Erdkunde des Halbinsellandess Klein-Asien* XI, Berlin 1844, s.33; Canan Barla, "Diyarbakır Surları ve Kent Tarihi", *ODTÜ MFD 2005/1*, 57-84.

⁸³ Taberî, *Târih*, IX, 187 vd. Ayrıntılı bilgi için bkz. Oktay Bozan, "Abbasi İdaresi Altında Ermeniler ve Ermeni İsyanlar", *İSTEM Dergisi*, Konya 2013, ss. 23-33.

Diyâr-ı Bekr'in merkezi Amid'de karışıklık çıkaran Ermenilerin isyanını bastırmak oldu.⁸⁴ Daha sonra Ermeni reisleri ile birlikte hareket eden ve Vali Yûsuf'un öldürülmesinde rolü olduğu düşünülen Erzen ve Bitlis hâkimi Musa b. Zûrâre'nin merkezi Erzene yöneldi.⁸⁵ Erzen Emîri Musa b. Zûrâre, Ermeni lider Bagrat'ın damadıydı.⁸⁶ Musa b. Zûrâre, Boğa'nın üzerine geldiğini duyunca eman dilemek istedi. Ancak zincire vurularak hilâfet merkezine gönderildi. Boğa el-Kebîr, Erzen'den sonra Ermeniye Bölgesine yöneldi ve uzun uğraşlardan sonra bölgeyi itaat altına aldı.⁸⁷

5. Bizans Saldırıları

Ebû Cafer Mansûr Dönemi'nde Bizans ordusu Ermeniye ve el-Cezîre'ye saldırdı. Rumlar, Malatya'yı ele geçirdiler. Abbas b. Muhammed, 138/756 tarihinde Malatya'nın Bizans'tan geri alınması için yapılan savaşlarda büyük başarılar sağladı.⁸⁸ Abbâsî ordusu Halife Mehdî komutasında 163/779 yılında Bizans üzerine büyük bir sefer düzenledi.⁸⁹ Halife Mu'tasım döneminde Bâbek Hûrremî Abbâsîler için büyük bir sorun durumundaydı.⁹⁰ Bâbek Hûrremî durumunu güçlendirmek ve Abbâsîlerin baskısından kurtulmak için Rum imparatorunu kışkırtmaya başladı. Rum imparatoruna gönderdiği mektupta Halife Mu'tasım'ın hazırlık yaptığını, ordusuyla Rum beldelerine saldıracağını haber veriyordu. 223/838 yılında Rum imparatoru 100 bin kişilik ordusuyla Malatya'ya kadar geldi. Geçtiği yerleri yağmaladı, Müslümanlara çok eziyet etti. Mu'tasım el-Cezîre, Diyâr-ı Bekr ve hudud ahalisinin de içinde bulunduğu büyük bir orduyla Rumlara karşılık vermek için yola çıktı. Ankara ve Sivas çevresine kadar Bizans topraklarını yağmaladı.⁹¹

Ermeniye Valisi Ali b. Yahya el-Ermeni, uç bölgesinde Bizans'a akınlar düzenliyor ve büyük başarılar elde ediyordu. Bizans ordusu 242/857 yılında karşı saldırıya geçip Samsat ve çevresini yağmaladıktan sonra Diyâr-ı Bekr'e yöneldi. Diyâr-ı Bekr ve çevresini yağmalayıp on bine yakın insanı esir aldı.⁹² Amid önlerine kadar gelen Bizans ordusu şehri muhasaraya cesaret edemedi.⁹³ Halife Mûtevekkil 245/860 yılında Ali b. Yahya el-Ermeni komutasında bir orduyu Bizans sınırına gönderdi. Bizans güçlerini bozguna uğratan Ali, Müslüman esirleri kurtardı.⁹⁴

Bizans ordusu 248/862 de Suğur ve Diyâr-ı Bekr'e saldırdı. Rum ordusu Amid ve Meyyafarikin'e kadar geldi. Rum kuvvetleri geçtikleri yerleri yağmaladı ve çok sayıda insanı katletti.⁹⁵ Bizans güçleri 249/863-864 yılında Anadolu içlerine bir sefer düzenlendi. Malatya Emîr-i Ömer b. Ubeydullah el-Akta bu sefer sırasında Bizans kuvvetlerince şehit edildi. Ömer b. Ubeydullah'ın şahadeti Bizans kuvvetlerinin önünü açtı. Onun yokluğunu bilen Bizans ordusu Diyâr-ı Bekr ve çevresine saldırılarına devam etti. Bizans güçleri 249/863-864 yılında tekrar Amid ve çevresine saldırdı. Ahalinin malları yağmalandı. Bölgeden kadın erkek birçok kişi esir alındı. Rumlar Sonra Meyyâfârikîn'e saldırmak istediler. Ermeniye Valisi Ali b. Yahya el-Ermeni Diyâr-ı Bekr'e saldıran Rum güçlerine karşılık vermek için 249/863 yılında Ahlat'tan harekete geçti. Meyyafarikin'den geçip Amid'e gelirken yolda Bizans güçlerinin saldırılarına maruz kaldı. Bizans saldırıları sonucu

⁸⁴ Yinanç, "Diyarbakir", *İA*, 607.

⁸⁵ Taberî, *Târîh*, IX, 187-188.

⁸⁶ Bozan, "Abbasi İdaresi Altında Ermeniler ve Ermeni İsyanlar", s. 33.

⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, *Târîh*, IX, 187-189, 192-193; Yinanç, "Diyarbakir", *İA*, 607.

⁸⁸ Taberî, *Târîh*, VII, 497.

⁸⁹ Taberî, *Târîh*, VIII, 144 vd.; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Ümem ve'l-Mülük*, VIII, 265.

⁹⁰ Taberî, *Târîh*, VIII, 11 vd.

⁹¹ Taberî, *Târîh*, VIII, 55 vd.; Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 22.

⁹² Taberî, *Târîh*, IX, 207 vd.; Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 22.

⁹³ Yinanç, "Diyarbakir", *İA*, 607.

⁹⁴ Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 22.

⁹⁵ İbnü'l-Azrak, *Tarih-i Mayyafarîqin*, s. 390.

Ali b. Yahya ve yüzlerce asker öldürüldü.⁹⁶ Müslüman güçlerin yenilgisi, Bizans tehlikesinin gittikçe artması ve art arda iki Müslüman komutanın ölümü Bağdat'ta geniş yankı buldu. Bağdat ahalisi halife Mütevekkil'in öldürülmesinden dolayı bu olayların gerçekleştiğini söyleyerek ayaklandı. Halife Mütevekkil'in öldürülmesinden sorumlu tuttukları ordu mensuplarıyla çatıştı. Şiddetli çatışmalar sonucu çok insan öldü. 252/866 da Halife Müstain halifelikten indirildi.⁹⁷

Sonuç

Diyâr-ı Bekr'in siyasi sosyal ve ekonomik yapısının yanında stratejik konumu da dikkatleri çekmesi, bölgeyi içten ve dıştan birçok gücün hedefi haline getirdi. Bölgede Kürt, Arap, Ermeni, Rum, ve Fars gibi değişik unsurların bir arada yaşaması, bölgenin Bizans'a yapılan seferlerde üs vazifesi görmesi, Diyâr-ı Bekr'i önemli ve hareketli bir alan yaptı. Bu durum Abbâsîlerin bölgede huzur ve sükûnu sağlamasını ve kalıcı imar faaliyetlerini yapmasını engelledi. Bölgenin üs vazifesi görmesi ve Bizans saldırılarına karşı teyakkuz hali bölgede dinamik farklı silahlı güçlerin oluşmasına zemin hazırladı.

Abbâsîlerin bölgeye görevlendirdikleri bölge valilerin bir kısmının Abbâsî soyundan gelmeleri hatta halifenin birinci derecede yakınları olması bölgeye verilen önemin göstergesidir. Ancak bu valiler bölgeyi ve Diyâr-ı Bekr'i tayin ettikleri âmillerle uzaktan yönettikleri için bölgeye yönelik kalıcı çözümler geliştiremediler. Abbâsî halifelerinin çocuklarını Diyâr-ı Bekr, el-Cezîre, Avasım, Suğur gibi önemli merkezlerden oluşan stratejik bölgeye vali olarak tayin etmeleri, bu bölgenin halifelerin çocukları için yetiştirme ve tecrübe kazanma merkezi olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Abbâsî halifelerinden olup bu bölgede valilik yapanlar; Ebû Cafer Mansûr, Harûn er-Reşîd, Vâsık b. Mu'tasım ve Muntasır b. Mütevekkil'dir. Halifelerin birinci derecede yakınları olup bu bölgede vali olanlar ise Abbas b. Muhammed, Abbas b. Me'mûn, Abdullah b. Me'mûn, Muhammed b. Abbas b. Me'mûn 'dur. Ayrıca Abbâsîlerin meşhur komutanlarından Tahir b. Hüseyin ve Boğa el- Kebir bu bölgede valilik görevinde bulundular.

Emevîler Dönemi'nden itibaren el-Cezîre Bölgesi'nde devlete karşı birçok ayaklanma sahne oldu ve bu özelliğini Abbâsîler döneminde de sürdürdü. Kaynaklarda el-Cezîre ve Diyâr-ı Bekr'de çıkan isyanlar Haricî isyanlar olarak nitelenmekte ise de isyanların sebeplerine baktığımızda söz konusu isyanlar da idarecilerin yanlış icraatları, halkın dinî hassasiyetlerinin göz ardı edilmesi, sosyal ve ekonomik sorunların çözülmemesi gibi sorunlar ön plana çıkmaktadır. Bölgenin uç bölgesi olması nedeniyle otorite boşluğundan dolayı silahlı güçlerin varlığı ve karışık demografik yapı da isyanları tetikledi. Dolayısıyla bu isyanların salt haricî isyan olarak değerlendirilmesinin doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

Haricîlik düşüncesi; sosyal, ekonomik ve idari sıkıntılara toplumun gösterdiği tepkinin Abbâsî merkezi yönetimi tarafından başkaldırı olarak görülmesi ve sebebi ne olursa olsun şiddetle bastırma yoluna gidilmesinden dolayı taraftar buldu. Ayrıca bu ayaklanmaların çoğunun Haricilikle ilişkilendirilmesi Abbâsî halifelerinin izlediği bir din politikası olmalıdır. Bu izlenen politikayla hasımlar daha büyük bir sorun olmadan bertaraf edildi.

Abbâsîler asabiyet neticesi ortaya çıkan kabileler arasındaki çatışmalarda, taraflardan birini desteklemek suretiyle devlete yönelik çok güçlü hareketlerin oluşmasına engel olma politikasını da güttüler. Bu da bölgede yerel güçler arasındaki çatışmayı körükledi ve bölgede uzun süreli istikrar sağlanamadı. Abbâsîler otoriteye ve bunun getirisi olan vergiye ağırlık verdi. Bölgeye yönelik sağlıklı bir din politikası uygulayamadı. Oluşan boşluğu Haricî ve benzeri guruplar doldurmaya çalışmıştır.

⁹⁶ Taberî, *Târîh*, IX, 261.

⁹⁷ Taberî, *Târîh*, IX, 261-263; Bulduk, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, s. 22-23; Yinanç, "Diyarbakir", *İA*, 607.

KAYNAKÇA

- Aydın, Nusret, *Diyarbakır ve Mirdasiler Tarihi*, Avesta Yay., İstanbul 2011.
- Barla, Canan, “Diyarbakır Surları ve Kent Tarihi”, *ODTÜ MFD 2005/1*, 57-84.
- Beg, Muhammed Emin Zeki, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, Nubihar Yay., İstanbul 2014.
- Belâzurî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî (ö. 279/892-93), *Fütûhu'l Büldân* (çev., Mustafa Fayda), Siyer Yay., İstanbul 2013.
- Beysanoğlu, Şevket, *Anıtlar ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi I*, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sanat Yay., İstanbul 2003.
- Biçer, Bekir, *Kürtler*, Çizgi Kitapevi, Konya 2014.
- Bozan, Oktay, “Abbasi idaresi Altında Ermeniler ve Ermeni İsyanlar”, *İSTEM Dergisi*, Konya 2013, ss. 23-33.
- Bulduk, Abdulgani, *el-Cezire'nin Muhtasar Tarihi* (çev. Mustafa Öztürk-İbrahim Yılmazçelik), Fırat Üniversitesi Basımevi, Elazığ 2004.
- Çevik, Adnan, *XI-XIII Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi*, Marmara Üniversitesi Türk Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul 2002.
- Demircan, Adnan, “Diyârü Bekr'de Hâricî İsyanları”, *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu*, Diyarbakır 2004.
- Erkal, Mehmet, “Âmil”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 58-60.
- Fayda, Mustafa, “Becîle”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 287.
- Fırlı, Ethem Ruhi, “Hâricîler”, *DİA*, İstanbul 1992, XVI, 169-175.
- Güzel, Ahmet, *Abbâsî Halifesi Mehdi b. Mansûr*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2012.
- Halîfe b. Hayyat, *Tarihü Halife b. Hayyat, I-II* (thk. E. Z. el-Umerî) Darü'l-Kalem, Dimeşk 1977.
- İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yan ve Enbaü'z-Zemân I-VII* (thk. İ. Abbas), Darü's- Sekafe, Beyrut 1968.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî (IV/X. yüzyıl) *Sûrat el-Arz* (çev. Ramazan Şeşen,) Yeditepe, İstanbul 2014.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer (774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut ts.
- İbn Şeddâd, bn Şeddâd, Ebû Abdillâh İzzeddîn Muhammed b. Ali b. İbrâhîm el-Ensârî el-Halebî (ö. 684/1285), *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre* (nşr. Yahyâ Zekerîyyâ Abbâre), I-II, Vizâretü's-Sekâfe, Dimaşk 1978.
- İbnu'l-Esîr, İzzeddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî, (ö. 606/1210), *el-Kâmil fî't-Târih* (thk. Ebu'l-Fedâ Abdullah el-Kâdî), Dârü'l-Kütübü'lİlmiyye, Beyrut, 1995.
- İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümem ve'l-Mülük*, (thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata), VIII, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Azrak, Ahmed b. Yûsuf b. Alî b. el-Ezrak el-Fârikî (ö. 577/1181'den sonra) *Tarih-i Mayyafarîqin*, Nubahar Yay., İstanbul 2014.
- Kindermann, Herbert, “Tağlîb”, *İ.A*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, IX, 621-627.
- Konak, İbrahim, *Abbâsîler Döneminde el-Cezîre Bölgesindeki Hâricî İsyanlar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, İslam tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Şanlıurfa 2006.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü's-Sultânîyye*, Kahire 1298, s. 145-149.
- Ritter, Carl, *Die Erdkunde des Halbinsellandess Klein-Asien XI*, Berlin 1844.

- Seçkin, Bekir Sami, *Başlangıçtan Günümüze Siirt Tarihi*, İstanbul Siirtliler Derneği Yay., İstanbul 2005.
- Şehristanî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal* (çev. Muharrem Tan) Akademi Yay., İzmir 2006, 105-126.
- Şeşen, Ramazan, “Cezîre”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 510-511.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî (ö. 310/922), *Târîhu'l-Ümemi ve'l-Mülûk, Dâru'l-Turasi*, I-XI, Beyrut 1387.
- Yaşın, Abdullah, *Tarih Kültür ve Cizre*, İstanbul 2011.
- Yınanç, Mükrimin Halil, “Diyarbakir”, *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1963, III, 605-607.
- Yıldız, Hasan Dursun, “Avâsım”, *DİA*, İstanbul DİA, İstanbul, 1994, IV, 111-112.
- Zorlu, Cem, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.

TABİP-FİLOZOF EBU BEKİR RÂZÎ VE TIBBA KAZANDIRDIKLARI

Dr.Öğr. Üyesi Zehra Gençel EFE
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
zehraefe@hitit.edu.tr
<https://doi.org/10.5281/zenodo.3378411>

Özet

İslam toplumunun sosyal bilimler, fen bilimleri ve dinî ilimlerde altın çağını yaşadığı miladî IX ve X. yüzyıllarda yaşamış olan Ebu Bekir Râzî, böylesine münbit bir ortamda felsefe, psikoloji ve kelam alanında birçok özgün eser vermiştir. İslam Felsefesi Tarihi'nin rasyonalist filozoflarından biri olan Ebû Bekir Râzî'nin, tabiatçı eğilimleri ve rasyonelliği ile akli nassın önünde tuttuğu görülmektedir. Felsefe ve kelam alanında çok eser vermesinin yanında, adını tıp ve kimya alanında da duyurmuş ve Batı'da "İslam dünyasının Calinus'u" lakabıyla tanınarak, eserleri yüzyıllarca kaynak olma niteliğini korumuştur.

Ebu Bekir Râzî, hastalıkları fizyolojik ve ruhî olarak ikiye ayırmış, buna göre tıbbî da et-tıbbu'r-ruhanî ve et-tıbbu'l-cesedânî olarak sınıflandırmıştır. Ruh sağlığı ile beden sağlığı arasında ilişki kurmuştur. Tıp bilimi ile ahlak arasında da ilişki kurmuş ve ahlak ile tıbbın birbirinden ayrılamayacağını kabul ederek, tıp etiğine dair eserler vermiştir. Tıp etiği alanındaki bu eserleriyle, İslam dünyasında tıp etiği alanında eser veren ilk âlimlerden biri sayılmıştır.

Razi, kimya ile ilgili bilgi ve deneyimlerini tıp alanında etkin bir şekilde kullanarak, bu alanda önemli bir gelişme kaydedilmesini sağlamıştır. Bunların başında gliserin, alkol, soda, sirke asidi, kükürt, nitrik asit ve cıvanın tıpta kullanıma sokulmuş olması gelmektedir. Râzî'nin kimya bilimine hâkimiyetinden dolayı, daha önce yapılmamış ve sadece kendisinin yaptığı bazı ilaç terkiplerinin olduğu da bilinmektedir. Yine tedavi için kullanacağı bu kimyasalları, insanlara uygulamadan önce hayvanlar üzerinde denemesi de kendi dönemi için büyük bir gelişme niteliğindedir.

Dönemindeki devrim niteliğinde çalışmalarıyla, hem çağı için hem de sonrasında gelen yüzyıllar boyunca tıp bilimine ışık tutan önemli bir âlim olma özelliğini korumuştur. Eserleri daha sonraki âlimlere kaynak olmasının yanında, ilham vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebu Bekir Râzî, İslam Tıbbı, Hekim-Filozof

Abu Bakr Râzî as a Physician and Philosopher and His Contributions to the Medicine

Abstract

Abu Bakr Râzî, who lived in the eighteenth and eighth centuries of the Islamic era in the social sciences, natural sciences and religious sciences, gave many original works in the field of philosophy, psychology and kalam in such a special environment. Abu Bakr Râzî, one of the rationalist philosophers of the History of Islamic Philosophy, seems to hold his mind before nature with his natural tendencies and rationality. In addition to giving a lot of work in the field of philosophy and theology, he also made a name for himself in the field of medicine and chemistry. In the West, he was known as the "Calinus of the Islamic World" and his works remained a source for centuries.

Abu Bakr Razî divided the diseases into two physiologically and spiritually, and he classified medicine as et-tıbbu-ruhanî and et-tıbbu cesedani. It has established a relationship between mental health and body health. He also established a relationship between medical science and morality, and accepted that ethics and medicine could not be separated from each other and produced medical ethics. With these works in the field of medical ethics, he was considered as one of the first scholars in the field of medical ethics in the Islamic world.

Razi, using its knowledge and experience related to chemistry in medicine, has made a significant progress in this field. Glycerin, alcohol, soda, vinegar acid, sulfur and nitric acid and mercury have been introduced in this area. It is also known that there are some drug preparations which he has not done before

TABİP-FİLOZOF EBU BEKİR RAZÎ VE TIBBA KAZANDIRDIKLARI

due to his mastery of chemical science. It is also a great improvement for their period when they try to treat these chemicals on animals before they are applied to humans. Through its revolutionary works of my own time, it has maintained its distinction to be an important scholar who shed light on the science of medicine for its own period as well as for centuries. In addition to being a source for later scholars, his works inspired him.

Key Words: Abu Bakr Râzî, Islamic Medical, Physician-Philosopher.

Giriş

İslam Felsefesi Tarihi'nin rasyonalist filozoflarından biri olan Ebû Bekir Râzî, İslam medeniyeti içinde çok önemli bir konuma sahiptir. Ebu Bekir Râzî'nin özelliği, felsefe ile tıbbı, tıp ile kimyayı iyi sentez etmesi, bunun sonucunda da tıp alanında birçok yeniliğe öncülük etmiş olmasıdır.

Tıp alanında yaptığı yenilikler ve verdiği eserlerle, hekimliği ön plana çıkmış, İslam Medeniyeti içinde yer alan filozof-hekim kavramı, Râzî'de hekim-filozof olarak farklılık kazanmıştır. Tıp tarihinde, kimya bilimini tıp alanında değerlendiren ilk hekim olarak tanınmaktadır. Kimyayı teoriden pratiğe taşıyarak hem tanı koymada hem de tedavi etmede bir araç olarak kullanmıştır.

Ebu Bekir Râzî'nin felsefe alanındaki başarısının üzerine, tıp alanında kendi döneminde çıkır açacak yenilikler getirmesi ve önemli eserler vermesi, O'nun bu yenilikleri ve gelişmelerinin her biri üzerinde ayrı ayrı durmayı gerektiren bir önemli bir durumdur. Getirdiği yenilikler ve geliştirdiği teoriler, kendinden sonraki dönemlere ışık tutması ve asırlarca önemli bir başvuru kaynağı olması yönüyle dikkate değerdir ve ele alınması gereklidir.

Hayatı

Ebû Bekir Râzî olarak bilinen Ebu Bekir Muhammed Bin Zekeriya, Batı'da "İslam dünyasının Calinus'u" lakabıyla bilinmesinin yanında, "Rhazes", "Razes", "Raghensis", "Bubcaris", "Fili Zachariae" gibi değişik isimlerle de anılmıştır.¹

İran'ın Rey şehrinde h. 250/ m. 864-865 yılında doğmuştur.² Mehdi Mohaghegh, Henry Corbin, Macit Fahri ve Orhan Hançerlioğlu onun İranlı olduğunu söylerken, Sigrid Hunke³ ve İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889) Râzî'nin Türk olduğunu kaydetmektedir.⁴

¹ Seyfi Kenan, "Hekim-Filozof Ebu Bekir er-Razi Bir Mülhid miydi?", *Divan Dergisi*, (2001/1):187.

² Chikh Bouamrane, "Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim Ve Gelişmesi", çev. Hüseyin Şimşek, *İstem*, 7/14, (2009):386.

³ Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, trc. Servet Sezgün, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1997), 163.

⁴ Hüseyin Karaman, "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6, (2004/2):104.

Birçok bilim dalı ile ilgilenmiştir ve eğitim almıştır. Bunlar arasında müzik, matematik, astronomi, kimya, felsefe, edebiyat ve tıp bilimleri bulunmaktadır.⁵ Gençliğinde kuyumculuk yaparak geçimini sağlamakta iken, daha sonra hekimlik yapmaya başlamıştır. Tıp ile ilgilenmesinin, geçirdiği göz hastalığından sonra başladığı söylenmektedir. İbn Ebî Useybia (ö.668/1270), kuyumculuk yapması ile kimyaya olan ilgisi arasında ilişki olduğunu, bu dönemde çeşitli madenlerden altın elde etme sanatıyla ilgilendiği ve kimya bilimine bu amaçla sahip olduğunu kaydetmektedir. Kimya bilimine olan ilgisinin de onu tıba yönelttiği belirtilmektedir.⁶

İbn Ebî Useybiye'nin kaydına göre Râzî, çeşitli madenleri birleştirerek altın elde eder ve bu altın külçelerini Bizans'lı tüccarlara satardı. Bu külçeler belli zaman sonra basit madenlere dönüştüğü söylense de, bu bilgi fazla kabul görmemiştir.⁷ Râzî'nin filozof kişiliğine uymamasından dolayı da doğru bir bilgi gibi görünmemektedir.

Tıp eğitimi için Horasan'a gitmiş ve buradaki farklı eğitim kurumlarında Hint, İran, Yunan ve İslam tıbbı hakkında araştırmalar yapmıştır. Bu eğitim ile kendisinin Grek hekim ve filozof Galenos'tan (ö. M.Ö 200) beri hiç kimsenin ulaşamadığı tıp bilgisine ulaştığı ifade edilmektedir. Hekimlik ününün artmasıyla birlikte Rey Hastanesinin başhekimliğine atanmış, ilmi çalışmalarının çoğunu burada yapmıştır.⁸ Râzî'nin tıp tahsili için Bağdat'a gittiği de rivayetler arasındadır. Burada Huneyn b. İshak'ın bir öğrencisinden tıp ilmini öğrendiği, buradan Rey'e dönerek Rey Hastanesinin başhekimliğine atandığı da söylenmektedir.⁹

Eserlerinin sayısı ile ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Mahmûd Necmâbâdî'ye göre 272, İbn Ebû Usaybia'ya göre 238, Bîrûnî'ye göre 184, İbnü'n-Nedîm'e göre ise 167 eseri mevcuttur. En çok tıp alanında eser vermiş olan Râzî'nin, bu alanda 56, tabiat bilimlerinde 36, kimyada 22, felsefede 17, dini ilimlerde 14, matematik ve astronomide 10, eser yorum ve analizleri hakkında 7, mantıkta 7, metafizikte 6 ve küfriyâta ait 2 eserinin bulunduğu söylenmektedir.¹⁰

İslam düşüncesi ve felsefesinin kaynakları arasında bulunan Yunan, İran ve Hint bilim ve tefekkürü, VIII. yüzyıldan itibaren Yunanca, Latince, Hintçe, Süryanice, Aramca ve Pehleviceden Arapçaya çevrilmeye başlanmıştır. Bu çeviri süreci yaklaşık dört yüz yıl sürmüştür. Bunun ardından, XII. yüzyıldan itibaren ise İslam felsefesi Batıya ışık tutmaya başlamış ve ortaya çıkan eserlerin Batı dillerine

⁵ Mehmet Dağ - Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe*, (İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınevi, 2017), 112.

⁶ Mahmut Kaya, "Ebu Bekir Razi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 479; Kenan, "Ebu Bekir Razi", 188.

⁷ Karaman, "Biyografi", 106.

⁸ Kenan, "Ebu Bekir Razi", 189.

⁹ Hunke, "İslam Güneşi" 163.

¹⁰ Kaya, "Razi", 484; Nimet Yıldırım, "Ebu Bekir Ehâveyn-i Buharî ve Hidâyetü'l-Müteallimîn", *Doğu Esintileri*, 1, Erzurum, (2014/3):125.

çevrilme süreci başlamıştır.¹¹ Râzî'nin böyle zengin bir ortamda ortaya çıkmış olması ve bilimsel açıdan bu elverişli ortamı iyi değerlendirmiş olması, değinilmesi gereken önemli bir noktadır.

Râzî'nin ömrünün son dönemlerinde gözlerini kaybettiği bilinmektedir. Bunun için farklı sebepler söylenir. Kimyasal maddelerle uzun süre çalışmasının gözlerine zarar verdiği ve gözlerini kaybetmesine sebep olduğu yönünde bilgiler bulunur. Bunun yanında, zayıf ışıktaki kitap okumasının buna etken olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi, Horasan hükümdarı Mansur b. İshak'ın işkencesine maruz kaldığı ve bu sırada aldığı kırbaç darbelerinden dolayı gözlerini kaybettiğini söyleyenler de bulunmaktadır.¹²

Bu yoğunluğun bir sonucu olarak, ömrünün son zamanlarına doğru da Parkinson hastalığına yakalanmıştır. Parkinson hastalığının ilerlemesiyle birlikte 313/925 yılında doğduğu şehir olan Rey'de vefat etmiştir.

Felsefi Düşünceleri

Ebu Bekir Râzî, İslam toplumunda, bilimin altın çağını yaşadığı, hem dinî ilimlerde hem de sosyal bilimler ve fen bilimlerinde özgün eserlerin verildiği miladi IX ve X. yüzyıllarda yaşamıştır. Böylesine münbit bir ortamda felsefe, psikoloji ve kelim alanında birçok özgün eser vermiştir.

İslam Felsefesi Tarihi'nin rasyonalist filozoflarından biri olan Ebû Bekir Râzî'nin, tabiatçı eğilimleri ve rasyonelliği ile akli nassın önünde tutmasından dolayı, felsefî düşünceleri çok yayılmamıştır. Felsefe ve kelim alanında çok eser vermesine rağmen, hekimliğinin üstünlüğünün de etkisiyle, filozofluğu hekimliğinin geri planında anılmış ve Batı'da sadece hekimliği tanınmıştır.¹³

Bazı âlimlere göre 200'ün üzerinde eseri bulunan Râzî'nin, felsefe ve kelama dair eserlerinden önemli olan ve günümüze kadar kendileri hakkında bilgi aktarılmış olanları şunlardır:

- Es-Sîretü'l-felsefiyye
- Makale fî mâ ba'de't-Tabia
- Makale fî Emârâti'l-İkbal ve'd-Devle
- Kitâbü't-Tecârib
- Kitâbü'l-Kavlenc
- Kitâbü'l-Esrâr ve Sırrü'l-Esrar
- Kitab me'l-Farik Evi'l-Furûk ev Kelâm fi'l-Furûk beyne'l-emrâz

Râzî'nin Yunan filozofların hepsine vakıf olduğu ve Aristoteles'e tepki olarak tabiat bilimci Demokritos'un düşüncesini benimsediğini kabul edenler

¹¹ Karaman, "Biyografi", 113; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2003), 138.

¹² Dağ ve ark, "Ortaçağ İslam Kültürü", 112-13.

¹³ Emel Sünter, *Ebu Bekir Razi ve Felsefi Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2004), 2.

bulunmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı ise, onun Hint ve İran felsefesinin etkisinde kaldığını ve cevher görüşünün de bu etki altında oluştuğunu ileri sürer.¹⁴

Sholomo Pines atomcu kelimcilerin düşüncelerini incelediğinde, Râzî'nin fikirleri ile Harran Sabîîlerinin inançları arasında benzerlik bulunduğunu; onun felsefi anlamda kaynaklarının Eflatun, Yeni Eflatuncular, Demokritos ve Epikouros olduğunu ileri sürer.¹⁵

Râzî'nin düşünceleri ve eserleri hakkında kapsamlı bir risale (Risale fî Fihrist Kutub Muhammed İbn Zekeriyya el-Râzî) yazarak önemli bilgiler aktarmış olan Birûnî (ö. 443/1051), beş ezeli varlık ilkesinin Yunan felsefesinden esinlenmiş olduğunu ifade etmiştir. Ona göre: Muhammed b. Zekeriyya Râzî, İlkçağ Yunan filozoflarından, beş şeyin kadim olduğunu rivayet etmiştir.¹⁶ Bunlar, Yaratıcı, külli nefis, ilk heyula, mutlak zaman ve mutlak mekândır. Râzî, varlığın bu varoluşundan, bahsedilen beş şeyin zorunlu olduğunu belirtmiştir. Cürcanî, Bîrunî'ye ek olarak Kadim Yunanlılardan özellikle Pisagor ve Demokrit'ten aldığını söylerken, İbn Teymiyye ise beş ezeli ilke anlayışını ilk defa Demokritos'un ortaya attığını ve Râzî'nin ondan almış olduğunu belirtmektedir. Nâsır-ı Hüsrev, Fahreddin Râzî, Şehrîstânî ve Sholomo Pines da bu görüşü Harranlı Sabîîlerden aldığını beyan etmektedirler.¹⁷

Atomcular tarafından beş ezeli prensip olarak kabul edilen toprak, hava, su, ateş ve ether, Râzî'ye göre, boşluk sebebiyle ayrılmış, görünmeyen parça ya da atomlardan oluşmaktadır. Atomlar, geometrik şekli bulunmayan fakat hacmi olan ve dolayısıyla yer kaplayan fiziksel yapılardır. Bunların hacimleri, hafiflik, ağırlık, katılık ve yumuşaklık gibi temel özelliklerini, fiziksel varlıklarının sık veya seyrek oluşu belirler. Yani yoğun olarak bir arada bulunan atomlar toprağı oluşturduğu gibi, daha seyrek olanlar suyu oluştururlar. Bu seyreklik azaldıkça hava, su, ateş ve ether oluşumu meydana gelir. Gökkürenin birleşimi diğer cisimlerin birleşiminden farklıdır. Gökkürenin hareketinin dünyanın yüzeyine doğru olmayıp, dış yüzeyine dönük olması bunun kanıtıdır. Bundan dolayı göğün cismi, ne toprak gibi yoğun ne de ateş veya hava gibi seyrek. Ağırlık, hafiflik, karanlık ve aydınlık gibi niteliklerinin olması, maddenin içinde bulunduğu boşluk sebebi ile oluşmaktadır. Nitelikler madde olan atomlara yüklenen birer ilintidir.¹⁸

Zaman ve mekân sonsuz olup, atomlardan meydana gelmemiştir. Bu yönüyle Râzî, her şeyin atomlardan oluştuğunu iddia eden diğer atomcu görüşlerden ayrılmaktadır. Materyalist olmayıp, yaratıcı bir Tanrıyı kabul etmesi ile de materyalist Demokritos ve Epikouros'tan ayrılmaktadır. Tanrı ve ruh, atom gibi bir fenomen değildir.

¹⁴ Karadaş, "Kelam Atomculuğu", 66.

¹⁵ İbrahim Hakkı Aydın, "Ebu Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke", Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 25, (2001), 113.

¹⁶ Aydın, "Beş Ezeli İlke", 110.

¹⁷ Aydın, "Beş Ezeli İlke", 113.

¹⁸ Karadaş, "Kelam Atomculuğu", 66.

Râzî'nin "boşluk" fikrinin kelamcıları etkilediğini söylemek mümkündür. Zîra atom düşüncesini ileri süren erken dönem kelamcılarda, atomların içinde devindikleri "boşluk" düşüncesi bulunmamaktadır.

Hint kaynaklı atomculara göre, kâinat bölünerek bir yere geldikten sonra artık bölünemeyen, dünyanın değişim süreci içerisinde birleşip ayrılabilen, kendi başına sonsuz fakat diğerleriyle bir araya geldiğinde sonlu olan küçük parçacıklardan oluşur. Tanrı âlemi bu ezeli atomlardan inşa eder. Bu atomların farklı formüllerle birleşmesi veya ayrışmasıyla evrenin başlangıcı meydana gelmiştir. Tanrı âlemi karma kanunlarına uygun olarak yaratmıştır. Atom tek başına ezelidir. Fakat oluşan bileşikler fanidir.

Râzî'nin felsefesinde öne çıkan ve dikkat çeken bir başka konu, "beş ezeli ilke" anlayışına dayanan metafizik düşüncesidir. Bu beş ezeli ilke Bâri/ Yaratıcı, külli nefis, heyula/ mutlak madde, mutlak mekân ve mutlak zamandır. Bu beş ezeli ilkenin ilki Barî, ezeli olup cisim değildir ve bir değişime uğramaz. Çünkü o oluş ve bozuluşun dışındadır. Her şeyin düzenleyicisidir ve kendi kendine kaimdir. Külli nefis bizatihi kaim bir cevherdir ve cisim değildir ve bir mekânı yoktur. Canlı ama bilgisiz olan külli nefis, Tanrı'nın âlemi meydana getirme nedeni olmuştur. Heyula/halâ, ontolojik bir varlık olarak kabul edilmektedir ve bölünemeyen sonsuz sayıdaki atomlardan oluşmuştur. "Anasır-ı erbaa" ve semavi cisimler heyula ve halânın farklı terkiplerinden meydana gelmiş olup, âlemin sona ermesiyle birlikte bu terkipler bozulup ilk hallerine geri dönecektir.¹⁹

Bu beş ezeli ilke fikri, öncelikle Allah'tan başka ezeli ilke kabul etmesinden dolayı tartışma konusu olmuştur. Ayrıca Râzî bunları, yoktan var etmenin, yani öncesinde herhangi bir şey olmaksızın meydana getirmenin mümkün olmadığını ifade ederek iddia etmektedir. Kuran-ı Kerim'de geçen yaratma "halk" ve "ibda" kelimelerinin farklı anlamlarının bulunmasını da fikrine destek olarak kullanmıştır. Buna göre bazı ayetlerde "Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde yaratan... Allah'tır." ve "O gökleri ve yeri (yoktan) yaratandır." ayetlerinde "yaratma" kelimesi öncesinde bir şey olmaksızın meydana getirme anlamında kullanılır. "Allah insanı, pismiş çamura benzeyen bir balçıktan yarattı." ve "O, insanı bir kan pıhtısından yarattı." ayetlerinde ise, "var olan bir şeyden veya bir ana maddeden başka bir şey meydana getirme anlamında" kullanılmaktadır. "Yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir." ayetinde de "ölçüp biçmek, şekillendirmek ve takdir etmek" anlamları vardır.

Sonuç olarak, evren ve evrendeki varlıkların varoluşlarını, "beş ezeli varlık"dan biri olan ve aynı zamanda da bölünemeyen sonsuz sayıdaki atomlardan meydana gelmiş, basit ve şekilsiz bir madde olarak kabul ettiği "heyûlâ"dan hareketle açıklamıştır. Bu felsefî görüşü Onun, mülhid ve zındık olarak anılmasına yol açmıştır. Râzî'nin yine bu felsefesinden yola çıkarak, deist dünya görüşünü

¹⁹ Hüseyin Karaman, "Ebu Bekir er-Râzî'nin "Beş Ezeli İlke Anlayışının Kaynağı Problemi", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 28, (2005/1):79.

temellendirmeye çalıştığı bilinmektedir. Ayrıca Allah'ın verdiği akıl gücü ve adalet duygusunun insanlar arasında düzeni sağlayacağını ve mutlu bir hayat gerçekleştireceğini; bunun için dinin ve peygamberin rehberliğine gerek olmadığını savunan cüretkâr görüşleri nedeniyle, hem kendi döneminde hem de daha sonraki dönemlerde birçok filozof ve kelamcı tarafından şiddetle karşı çıkmıştır. Fakat alemin yaratılışı ve kozmik varlığın oluşumu hakkında geliştirdiği sistem, kendi içinde çelişkiler bulunmasından dolayı sistemleşememiştir. Bunun yanında deist fikirleri ve dini hükümlerle ilgili inkârcı görüşlerinden dolayı, zındık ve mülhid olarak anılmıştır.²⁰

Tıp Alanında Getirdiği Yenilikler

İslam medeniyeti, tıp alanında keşfedilen yeni metod ve uygulamalarla, bu bilim dalını çok yükseklerle taşıyacak kurum ve değerler oluşturmuştur. Kuşkusuz Ebu Bekir Râzî'nin tıbbı dair eserleri, felsefeyle ilgili eserlerinden daha çok değer bulmuş ve hem Doğu'da hem de Batı'da yüzyıllarca başvuru kaynağı olarak okutulmuştur. Ebu Bekir Râzî'nin tıp alanında verdiği eserlere bakıldığında, tabipliğinin çok daha önde olduğu, bu alandaki birikiminin kendi düşünce sistemini belirlediği görülmektedir. Platonla birlikte başlayan ve Kindî ile devam eden felsefe ile tıbbın birlikte ele alınması yöntemini kavramlaştırarak, bu geleneği İslam ahlakı ile birleştirmiştir. Böylece, ahlakî nitelikli bir tıp anlayışı oluşturmuştur. Bu anlamda, tarih boyunca çok sık karşımıza çıkan “filozof tabip” kavramı, Râzî'de “tabip filozof” olarak farklılık kazanmıştır.²¹

Râzî'nin, 200'ün üzerinde bulunan eserlerinden tıp ve eczacılığa dair olan ve günümüze kadar kendileri hakkında bilgi aktarılmış olanları şunlardır:

- et-Tıbbu'r-Ruhânî
- Ahlâku't-Tabip
- Mihnetü't-Tabip
- et-Tıbbu'l-Mansurî
- Kitâbu Sırru Sınâati't-Tıb
- Kitâbu Cerâbü'l-Mücerrebât ve Hızânetü'l-Etıbba
- Kitâbu'l-Mürşid
- el-Medhalü's-Sağır ilâ İlmi't-Tıb
- Kitabü'l-Medhal ilâ et-Tıb
- Men lâ Yahdurûhu Tabib
- el-Cüderi ve'l-Hasbe
- Risale Tecâribü'l-Bimaristan²²
- Kitabu'l-İksir ve Yûcedu
- İsbâtu't-Tıb
- el-Câmiu'l-Kebir veya el-Havi

²⁰ S. Frederick Starr, *Kayıp Aydınlanma*, trc. Yusuf Selman İnanç, (İstanbul: Babil Yayınevi, 2019), 55.

²¹ Karaman, “Tıp Etiği”, 10.

²² Kaya, “Razi”, 484.

- Saydele
- Kitabu'l-Cederi ve'l-Hasbe²³

Ebu Bekir Râzî hastalıkları fizyolojik ve ruhî olarak ikiye ayırmış, buna göre tıbbı da et-tıbbu'r-ruhanî ve et-tıbbu'l-cesedânî olarak sınıflandırmıştır. Ruh sağlığı ile beden sağlığı arasında ilişki kurmuştur.²⁴ Tıp alanında verdiği eserlerin başında et-Tıbbu'r-Ruhânî gelmektedir.²⁵ Bu eserde, insanın aklını kullanarak bilgiye ulaşabileceğini ve bu şekilde faziletli bir hayat sürmesinin mümkün olacağını belirtmektedir. Ayrıca insanın ihtiyaçlarının çeşitliliğine de değinen Râzî, ihtiyaçlar arasında iş bölümünün önemine vurgu yapmaktadır.²⁶

et-Tıbbu'r-Ruhânî'nin bir bölümünde ölüm korkusundan bahsedilmektedir. Burada bazılarının bedenle birlikte nefsin de yok olacağına inandıklarını söyleyen Râzî, yokluğa inananın korkmasına gerek olmadığını ifade eder. Çünkü yokluk varsa elem ve ıstırap yoktur. Oysa ölüm korkusundan kurtulmanın tek yolu, sonsuzluğa inanmaktır.²⁷ Bu telkinler, insanda ölüm korkusunu azaltmanın veya en aza indirmenin pratik yollarıdır. Aslında insanın hayatı boyunca yokmuş gibi yaşadığı ama hayatının önemli bölümünde hissettiği ölüm korkusu, psikiyatri alanının en önemli sorunlarından biridir. Râzî'nin bu konudaki telkinleri de, böyle bir soruna yaklaşımı açısından, insanoğlu için büyük öneme sahiptir.

Tıp bilimi ile ahlak arasında da ilişki kuran Ebu Bekir Razî, ahlak ile tıbbın birbirinden ayrılamayacağını kabul ederek, tıp etiğine dair eserler vermiştir. Tıp etiği hakkındaki görüşlerinin Hipokrat ve Galen'in görüşleri ile benzerlik arz ettiği görülmektedir. "Ahlâku't-Tabip" (Hekimlik Ahlâkı) ve "Mihnetü't-Tabip" (Doktorun İmtihanı) isimli eserleri bu alanda yazılmış en önemli eserlerdir. Râzî bu eserleriyle, İslam dünyasında tıp etiği alanında eser veren ilk âlimlerden biridir.²⁸ Ahlaku't-Tabib, Râzî'nin kendisinin yetiştirdiği öğrencisi olan, Horasan valisinin özel hekimi, Ebu Bekir İbn Kârih er-Razî'ye yazdığı bir risaledir.²⁹

Bu eserlerde hekimlerin uyması gereken kuralların neler olduğu ve hastaya karşı sorumlulukları anlatılmaktadır. Bunun yanında hastaların da sorumluluklarından bahsedilmektedir.

Hekimin sorumluluklarından en önemlisi, çok çalışmasıdır. Bunun yanında bilimsel bilgiyi ilerletmesi ve tıp eğitimine büyük önem vermesi de gerekmektedir. Bunları sağlayabilmek için, tıp bilgisine ek olarak, felsefe, muhakeme ve doğa

²³ Sünter, "Ebu Bekir Razî", 15.

²⁴ Karaman, "Tıp Etiği", 78.

²⁵ Kaya, "Razî", 484.

²⁶ Sünter, "Ebu Bekir Razî", 17.

²⁷ M Selim Saruhan, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1, (2006/47):87-105.

92.

²⁸ Karaman, "Tıp Etiği", 78.

²⁹ Sünter, "Ebu Bekir Razî", 18.

bilimlerine de hâkim olmalıdır. Çünkü söz konusu bilimleri bilmeyen bir hekim, sıradan işler dışına çıkamaz.³⁰

Hekimin sorumlulukları arasında belki de en önemli olanlardan biri, hekimin halife veya yöneticilerin yanında, insanları öldürmeye yönelik zehir veya ilaçlara dair herhangi bir bilgi vermemeleridir. Eğer halife hekimden bu yönde bir talepte bulunursa, hekim buna olumsuz yanıt vermelidir.³¹ O dönem için uygulaması çok zor gibi görünen bu prensibin bir etik kural olarak zikredilmesi, Ebu Bekir Râzî'nin ne derece cesur ve güçlü bir hekim olduğunu göstermektedir.

Râzî'ye göre Hekimin hastaya karşı sorumluluklarından en önemlisi de, hastaya son anına kadar yararlı olmak idi. Hipokrat'la ayrıldıkları en önemli nokta burasıdır. Hipokrat'a göre tıbbın görevi, tedavi edilebilir hastalıklarından tamamen kurtarıp, ağır hastalık hallerinde ıstıraplarını hafifletmektir. Tedavi edilemeyen hastalıklarda ise, hastanın tedavisinden uzak durulmalıdır. Oysa Râzî buna farklı yaklaşmaktadır. *“Bir doktor hastalarını iyi olacağına inandırmalı ve onlara şifa ümidi vermelidir. Eğer netice alınacağından emin değilse, ruhun yaratıcı kudretine vücudun kulak vermesi gibi, doktor da henüz ölüm vukua gelmeden hastanın cesaretini arttırmalı, ona yaşama kudreti telkin etmelidir.”* Bu tutum Batılı âlimler tarafından başlangıçta eleştirilmiş olsa da, onun kesin tavrı, doktorun yaklaşan ölüme dikkat çekmeden, iyileşmeyi telkin etme yönünde olmuştur. Bir başka Müslüman hekim İbn Sina'da Râzî'nin peşinden giderek şu ifadeyi kullanmıştır: *“Hastasından ümidini kesen doktor, asla görünüşü tahrike memur değildir.”*³² Râzî ile aynı ilkeyi ortaya koyan bu görüş, Müslüman hekimlerin genel tutumunu yansıtmaları açısından değerlidir. Batıda tedavi edilemeyen hastalar ve özellikle akıl hastaları tecride maruz kalırken, İslam dünyasında bunların tedavisi daha insanî uygulamalarla sürdürülüyordu.

Razi'nin önemle üzerinde durduğu bir başka konu da, hekimin hastaya karşı, fakir – zengin ayrımı yapmaksızın, son derece sabırlı ve şefkatli olması gerektiğidir. Hastaya cömertçe zaman ayırmalı, onu çok dinlemeli, kendisi az konuşmalıdır. Bunun yanında kendi yaşayışına da dikkat etmelidir. Zevk ve sefaya dalarak, vaktini boşa geçirmemelidir. Dengeli ve ölçülü bir hayat yaşamalıdır. Mesleği ile gurur duymalı, asla cesaretsizliğe kapılmamalıdır. Çünkü bütün dinler, hekimlik mesleğini şerefli bir konumda tutmuşlar ve daima değer vermişlerdir. Dolayısıyla hekim de mesleğini hep yüksekte, yukarıda tutmalıdır.³³

Ebu Bekir Râzî'nin tıp alanına getirdiği en önemli farklılıklardan biri, teorinin yanında pratiğe de önem vermiş olmasıdır. Başhekimlik yaptığı hastanelerde, oluşturduğu çalışma sistemiyle, öğrencileri hem teorik eğitim alırken hem de pratik yaptırmış olması, tıp eğitiminde açtığı önemli bir çığırdır. Hekim eğitiminde öğrenci ve asistanın yetişmesi için, hastayı önce asistana muayene ettirir, teşhis ve

³⁰ Karaman, “Tıp Etiği”, 82.

³¹ Levent Öztürk, *Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006), 209.

³² Hunke, “İslam Güneşi”, 172.

³³ Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Düşüncesi Tarihi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 317.

tedaviyi belirlemesini sağlardı. Asistanın koyduğu teşhis ve uyguladığı tedavinin süreci, baş asistan tarafından takip edilir, baş asistan da teşhis ve tedavi sürecinde etkin rol alırdı. Baş asistanın yaptığı işlemler de uzman doktor tarafından takip edilirdi. Uzman doktorların yetersiz kaldığı durumlarda, başhekim olarak kendisi sürece dâhil olurdu. Bu şekliyle sistematik bir klinik işleyişi ile günümüz modern sistemine yakın bir organizasyon kurmuştur. Ayrıca hastalığın seyri, kullanılan ilaçlar ve uygulanan tedavi kaydedilirdi.³⁴

En büyük tıp eseri el-Havi adıyla meşhur olmuş olan 35 ciltlik, tıp ansiklopedisi mahiyetindeki eseridir. Razî, Hâvî’de birçok hastalığı incelemiş, bu hastalıkların belirtilerini, nedenlerini ve tedavilerini analiz etmiştir. Hipokrat’ın eserindeki bilgilerin muğlak ve düzensiz olduğunu beyanla tekrar ele almış ve bu eserde bulunan bilgileri sistematize ederek düzenlemiştir. Hâvî’nin Razî’nin vefatından sonra, onun karalamalarının bir araya getirilerek oluşturulduğunu düşünenler olduğu gibi, el-Camiu’l-Kebir adlı eseriyle Hâvî’nin aynı eser olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.³⁵

Havî’nin onun vefatından sonra öğrencileri tarafından toplanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla ilgili anlatılan hikâyede, Razî’nin vefatından önce kız kardeşinin evinde kaldığı, bu sırada rulo şeklinde sarılı notlarla ağzına kadar dolu olan bir sandığın bulunduğu anlatılır. Vefatından sonra uzun süre kimsenin ulaşmadığı bu sandık, Vezir İbn Amîd³⁶ (ö. 360/970) tarafında keşfedilir ve onun tarafında satın alınır. Vezir bu kâğıt tomarlarını inceledikten sonra, şehrin doktorlarından olan Râzî’nin talebelerini bir araya getirir ve onlardan elde ettiği tomarları değerlendirmeleri ve bundan kullanışlı bir kitap oluşturmaları talimatını verir. Böyle bir süreçte ortaya konan bu esere “*el-Havî*” (tıbbın muhtevası) adı verilir. Batı’da ise “*Continens*” adıyla meşhur olmuştur.³⁷

Bir başka önemli eseri olan el-Cüderi ve’l-Hasbe, kızamık ve çiçek hastalıkları ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Râzî bu eserinde, öncelikle bu hastalıkların etkenini araştırırken, diğer taraftan da klinik deneyler yaparak kendi bulgularını da kullanmıştır. Eserinde hastalıkları genel tanımı, alınabilecek tedbirler ve tedavilerle ilgili tablolar yapmıştır. Ayrıca Râzî, çiçek hastalığı ile kızamığın ayrı hastalıklar olduğunu ilk keşfeden kişidir.³⁸ Ayrıca eklem romatizması ve böbrek ve idrar kesesi hastalıkları ve taşlarına dair bilgiler vermektedir.³⁹

³⁴ Kaya, “Razi”, 479; Kenan, “Ebu Bekir Razi”, 190; Hunke, “İslam Güneşi”, 162.

³⁵ Karaman, “Biyografi”, 113; Bouamrane, “Ortaçağ İslam Dünyası”, 386.

³⁶ Vezir İbnü’l-Amid, aklî ve nakli ilimlere olan hâkimiyeti ile tanınmış, geniş kültürü ve ilmi ile “ikinci Câhız” lakabıyla anılmış olan ve 940-970 yılları arasında vezirlik yapmış olan Büveyhi devlet adamıdır. Kendisinin de birçok ilmî eser verdiği bilinen İbnü’l-Amid’in sarayının devrin edip, şair ve bilim adamların merkezi haline geldiği anlatılmaktadır. Ahmet Güner, “İbnü’l-Amîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopesidi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 20: 485-86.

³⁷ Hunke, “İslam Güneşi”, 167.

³⁸ Çetinkaya, “İslam Düşüncesi”, 329.

³⁹ Hunke, “İslam Güneşi”, 169.

Râzî'nin tıp alanına yaptığı en önemli katkılardan birisi de, kimyayı tıbbın hizmetine sunması ve etkin olarak kullanmış olmasıdır. Kimya alanında öncelikle maddeleri, madenlerden, bitkilerden ve hayvanlardan elde edilenler olmak üzere üçe ayırmıştır. En önemlisi, gliserin, alkol, soda, sirke asidi, kükürt ve nitrik asidi bularak bunları tıp alanında kullanmıştır.⁴⁰ Bu maddelerin önemi bugün de malumdur. Râzî'nin kimya bilimine hâkimiyetinden dolayı, daha önce yapılmamış ve sadece kendisinin yaptığı bazı ilaç terkiplerinin olduğu da bilinmektedir.

Râzî, kimyasal maddelerden ilaç terkip ettiğinde, öncelikle bu ilacı insanlara uygulamadan önce hayvanlar üzerinde deniyordu. Deneylerde cıva, cıva buharı, merküroklorür ve süblime gibi kimyasallarla yaptığı deneyleri ve bu deneylerin deney hayvanları üzerindeki etkilerinden bahseder. Deneylerle elde ettiği bulgulardan, cıvanın vücudu ağrı ve kolik dışında bir etki yapmadığından ve vücuttan girdiği gibi çıktığından bahseder. Fakat süblime ve merküroklorürün ağrı, kolik, kanlı ishale yol açtığını ve cıva buharının hayvanda felce sebep olduğunu anlatır. Bu deneyleri yaparken çok dikkatli yöntemler kullanmıştır.⁴¹

Râzî'nin ilaç terkiplerine dair önemli bilgiler verdiği de bilinmektedir. Bu konuda müstakil olarak yazılmış Saydele adlı bir eserinden de söz edilmektedir.⁴² Râzî ilaç hazırlamada hem bitkisel hem de kimyasal maddeler kullanmıştır. Diyet ve pişirme kaplarına dair tavsiyelerde bulunur, yemek pişirmede dikkat edilmesi gereken noktaları vurgulardı. Fasulyenin gaz yapmaması için memba suyu ile pişirilmesini önermekteydi. Sirke içinde kuşkonmaz, patlıcan, soğan, biber turşuları ve portakal, erik, gül, kayısı reçelleri tariflerinde bulunurdu. Öğrencilerine daima, eğer bitkilerle tedavi edebiliyorlarsa, kimyasal ilaç hazırlamamalarını tavsiye ederdi.⁴³

Eserlerinde hastalıklardan korunma ile ilgili de önemli tavsiyelerde bulunmaktadır. Temiz havanın öneminden dolayı, ikametgâhların ve hasta odalarının sık sık havalandırılmasını tavsiye ederdi. Hastaların sık sık yıkanmasına özen gösterirdi. Temiz su kullanılması bir başka önemli kuralların başında gelmekteydi. Kirli sudan içen bir hastanın, bu sırada kan emici sülük yutması ve bunu teşhis eden Râzî'nin hastayı kusturarak tedavi etmesi, bu dönemde teşhis ve tedavi ile ilgili bize bilgi verirken, aynı zamanda temiz suyun önemini ve bu dönemdeki farkındalığı da ifade etmektedir.⁴⁴

Razi'nin hekim olmadan önce müzikle ilgilendiği, ud çaldığı, yetişkin bir insan olunca bu işten vazgeçtiği rivayetler arasındadır. Fakat hekimlik yaparken musikiyi bazı hastalıkların tedavisinde kullandığı görülmektedir.⁴⁵ Özellikle ruh

⁴⁰ Karadaş, "Kelam Atomculuğu", 65; Kaya, "Razi", 484.

⁴¹ Hunke, "İslam Güneşi", 170.

⁴² Sünter, "Ebu Bekir Razi", 15.

⁴³ Hunke, "İslam Güneşi", 169.

⁴⁴ Hunke, "İslam Güneşi", 165, 169.

⁴⁵ Çetinkaya, "İslam Düşüncesi", 329.

sağlığına dönük çalışmalarında musikiden ve uddan yararlanması, bu dönem için son derece yenilikçi ve naif bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

İslam metafiziği, kozmolojisi ve felsefesi ile İslam tıbbı teorisi ortak paydaları olan, iç içe geçmiş disiplinlerdir. Buna göre Müslüman hekimler, beden, ruh ve nefis ile yakın olduğunu kabul etmişler ve dolayısıyla bunların birbirleriyle ilişkilerini incelemişlerdir. Tıbbın teorisi yanında, deney, gözlem ve uygulamalara geniş zaman ayırmışlardır.

Razî'nin deney ve gözlemleriyle ortaya koyduğu prensipler, İslam tıp teorisinin oluşumundaki en önemli aşamayı oluşturmuştur. Hipokrat ve Galen'den aldığı prensipleri, İslam felsefesi ile tekrar yorumlayarak, en üst düzeye çıkarmıştır.

Razî'nin mesleki başarısı kadar sorumluluğunun da yüksek olduğu görülmektedir. Hastalara yaklaşımındaki insan sever tutumu, iyi bir eğitimci olması, kendinden önce yapılan ilmi birikimi alıp, kendi gözlem ve tecrübeleriyle iyice yoğurarak işleyen âlim, iyi bir klinik hekimi ve iyi bir yöneticidir.

- Öğrencilerine, mezun olduktan sonra çalışmalarına devam etmelerini öğütleyen
- Musikiyi bazı hastalıkların tedavisinde kullanan
- Ateşin, vücudun kendini savunma şekli olduğunu ilk defa ifade eden
- Güneş çarpmasının kan dolaşımı ile ilgisini keşfeden
- Çiçek hastalığı ile kızamığın ayrımını yapan ilk kişidir

Bütün bu verilerden anlaşılacağı üzere Râzî, özellikle tıp alanında, çalışkanlığı, cömertliği ve özverisiyle meşhur olmuş, kendi döneminde büyük bir tabip olarak varlığını tıp dünyasına kanıtlamıştır.

KAYNAKÇA

- Aydın, İbrahim Hakkı. "Ebu Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke", *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, (2001), 107-144.
- Bouamrane, Chikh. "Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim Ve Gelişmesi", Trc. Hüseyin Şimşek, *İstem*, 7/14, (2009), 383-396.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Dağ, Mehmet - Aydın, Hasan. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınları, 2017.
- Güner, Ahmet "İbnü'l-Amîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20:485-86, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Hunke, Sigrid. *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, Trc. Servet Sezgin, İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.
- Karadaş, Cağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2:1, (2004), 57-72.
- Karagözoğlu, Hümeýra. "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları", *Divan Dergisi*, 14/27, (2009/2), 93-118.
- Karaman, Hüseyin. "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6, (2004/2):101-128.
- Karaman, Hüseyin. "Ebu Bekir er-Râzî'nin "Beş Ezeli İlke Anlayışının Kaynağı Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, (2005/1):75-91.
- Karaman, Hüseyin. "Ebu Bekir er-Râzî'ye Göre Yaratma", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 23, Erzurum (2005):111-128.
- Karaman, Hüseyin. "Abu Bakr Al-Râzî (Rhazes) and Medical Ethics", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 30, Samsun (2001):77-87.
- Kaya, Mahmut. "Ebu Bekir Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34:479-485, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kaya, Mahmut. "İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri", İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Öztürk, Levent. *Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.
- Seyfi, Kenan. "Hekim-Filozof Ebu Bekr er-Râzî Bir Mülhid miydi?", *Divan*, 2001/1, 187-97.
- Emel Sünter, *Ebu Bekir Razi ve Felsefî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2004)

TABİP-FİLOZOF EBU BEKİR RAZİ VE TIBBA KAZANDIRDIKLARI

Pürcevâdî, Nasrullah. "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", Trc. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 11/1, (2002):233-242.

Sargutan, Erdal. "Selçuklularda Tıp ve Tıp Kuruluşları", *Vakıflar Dergisi*, 11 (1978):313-323.

Saruhan, M Selim. "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/1, (2006):87-105.

Starr, S. Frederick. *Kayıp Aydınlanma*, Trc. Yusuf Selman İnanç, İstanbul: Babil Yayınevi, 2019.

Yıldırım, Nimet. "Ebu Bekir Ehâveyn-i Buharî ve Hidâyetü'l-Müteallimîn", *Doğu Esintileri*, 2014, 121-144.

ERMENİ KİLİSESİ'NDE SAKRAMENTLER

Sevinç AKSİN

Dicle Üniversitesi, Dinler Tarihi

Doktora Öğrencisi

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3352208>

Canan Seyfeli, *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015, ss. 560.

Dünya nüfusunun geneline yayılmış dinlerden biri olan ve iki bin yıllık geçmişe sahip olan Hristiyanlık dininin teolojisi tarihsel süreç içerisinde şekillenmiştir. Yaşayan kadim Hristiyan Kiliselerden biri olan Ermeni Kilisesi'nin teolojisi de Hristiyanlığın bütünlüğü içerisinde gelişim göstermiştir.

Eserde, Ermeni Kilisesi'ne göre Hristiyan teolojisinin merkezinde yer alan, Hristiyan yaşamında inanılanı ortaya koymada gözlemlenebilir bir yerde duran ve Hristiyan ayinlerinden olan sakramentler işlenmiştir. Bu çalışmada Ermeni Kilisesi'nde inanç ve uygulama boyutu olan sakramentlerin inanç boyutunun ön plana çıkarılması hedeflenmiştir.

Ermeni Kilisesi'nde sakramentlerden hareketle Hristiyan sakramentler teolojisinin de tarihsel süreci ortaya konmuştur. Bu doğrultuda çalışma Hristiyanlıkta sakrament fikrinin oluşumunda Kutsal Kitap'taki "Mesih sırrı"nın sakramentlere dönüşmesiyle tarihsel süreç içinde gerçekleştiği sonucuna ulaşmıştır. Bu dönüşüm de özellikle Aziz Pavlus'un Yeni Antlaşma'da İsa Mesih'in sır olmasını açık etmesiyle başlamıştır. (s. 54) İsa Mesih'in sır olma durumu ve buna dair inanç ilk dönemde uygulaması açık olan Evharistiya üzerinden açıklanmış ve yaşanmıştır. Böylece "Mesih sırrı" İsa Mesih teolojisinde bulunduğu anlamla diğer tüm inanç ve uygulamalara dağılırken sakrament fikrinin, sakramentler teolojisi ve doktrininin gelişimini sağlamıştır. Evharistiya ile başlayan sakrament fikri sakramental gelişimini Vaftiz ve Mühürleme, ardından Tövbe ve Ruhban Takdisi ve son olarak Evlilik ve Hasta Yağı şeklinde sürdürmüş ve tamamlamıştır. Sakrament fikri Aziz Agustin'de yedi sakramentin hepsi inanca dayalı görünmeyen bir sırrın uygulamada yer alan bir işaretinin bulunması anlamıyla ifade edildiğinde tamamlanmıştır.(s. 66) Bu açıdan bakıldığında sakramentler teolojisine ilişkin bu sonuçlarıyla eser dikkate değerdir.

Dikkate değer diğer bir konu eserin yaklaşım biçimidir. Eserde inanılanı olduğu gibi ortaya koyma hedeflenmiştir. Bu doğrultuda çalışma alan araştırmasıyla desteklenerek yapılmıştır. Böylece bugünkü inanılanı görerek olduğu gibi anlamaya dayalı bir çalışma yapılmıştır.

Eserin başka bir yönü Ermeni Kilisesi'nde sakramentler konusunun Ermenice ve kısmen Batı dillerinde yapılanlar da dahil olmak üzere ilk defa bu genişlikte ve bu yaklaşım biçimiyle çalışılmış olmasıdır. Çalışma, sakrament fikri ve teolojisinin önce genel Hristiyanlıkta ve Ermeni Kilisesi'ndeki gelişimi Mesih ve Mesih sırrı fikrinden hareketle işlenirken Kutsal Kitap ve Kilise Babalarının eserleri yanında Ermenice klasik metinler ve modern araştırmalar kullanılmış ve her dönemi kendi kaynağından hareketle ortaya koyma hedeflenmiştir.

Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler adlı eser Giriş, Yedi Bölüm ve Sonuçtan oluşmaktadır. "Giriş"te çalışmanın konusu, amacı, mantığı ve gereği, metod ve kaynakları belirtildikten sonra Ermeni Kilisesi'nde sakrament fikrinin anlaşılmasını kolaylaştırma amacıyla Hristiyanlıkta kurtuluş doktrini ve sakramentler fikri ele alınmıştır. Kurtuluş planında İsa Mesih ve kilisesine iman ile kilisede imanlı yaşamı sağlayan sakramentler vurgulanmıştır. Mesih sırrından sakramentler teolojisine geçiş Kutsal Kitap ve Kilise Babalarının eserlerine göre ortaya konmuştur. Ermeni Kilisesi'nde sakrament fikrinin tarihsel süreci ele alınırken erken dönem Hristiyanlıkta Ermeni geleneğini sürdürdüğü sonraki gelişmelerde ise konuyu Katolik Kilise merkezli takip ettiği belirlenmiştir.

Eserde sakramentlerin tek tek ele alındığı yedi bölüm girişteki aynı sistematik kurgu üzerine kurulmuştur. Bu temelde her bir sakramentin gelişim süreci sakramentler teolojisinin gelişim sürecine paralel olarak iki tarihsel döneme ayrılarak işlenmiştir. Öncelikle Hristiyanlıkta sakramentler teolojisinin uygulama boyutunun genel hatlarının şekillendiği V. yüzyıla kadarki dönem ile bu tarih sonrası bağımsız kilise statüsüne geçen Ermeni Kilisesi'nde her bir sakramentin doktrin olarak kabul edildiği tarihsel dönem olarak işlenerek bütünsel bir yaklaşım sunulmuştur. Sakramental teoloji öncelikle Kutsal Kitap'ta, Kilise Babalarının eserlerinde, geleneğin uygulama biçiminde ve ardından Ermeni Kilisesi tarihinde ele alınarak işlenmiştir. Ermeni Kilisesi'nde geleneksel uygulamalar sakrament fikrini ortaya koysa da yedi sakramentin hepsini ele alıp değerlendiren, dolayısıyla sakramentler teolojisinden bütün olarak ilk bahseden Grigor Tat'evatsi (1346-1409) olmuştur.(ss. 72, 75)

Birinci Bölüm "Vaftiz" başlığı altında ele alınmıştır. Vaftiz, Hristiyanlık dinine girişin ilk adımı olarak görüldüğünden ilk sırayı teşkil etmiştir. Kutsal Kitap'ta sakramentlerden uygulaması en açık olanı vaftiz olup onun sakrament olarak tanımlanması, sakrament tanımının özel olarak yapıldığı Evharistiya üzerinden ve tarihsel olarak onun hemen ardından gerçekleşmiştir. Bunun da sırranı bir ayin olan evharistiya ritüeline katılma şartının vaftizli olmayı gerektirmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.(s. 107) Kutsal Kitap'ta vaftiz ile ilgili açık ifadeler ve vaftizin anlamlarının Yeni Ahit metinlerinde yer aldığı, ancak Eski Ahit metinlerinde ise vaftize işaret eden sembolik anlamların bulunduğu belirtilir. Kutsal Kitap'a dayalı olan su vaftizi, ruh vaftizi ve ateşle vaftiz arasından su vaftizinin Yeni Ahit metinlerinde diğerlerine göre daha açık olduğu ifade edilir. Kutsal Kitap'ta anlamı belirgin olmayan ateşle vaftiz, Ermeni Kilisesi'nde anlamı daha belirgin şekilde ifade edilmiştir. Kilisede ateşle vaftiz, Kutsal Ruh'un alınması olarak kabul edilir. Ateşin yakıcılığı ile Kutsal Ruh'u almayla insandaki kötülüklerin yakılması yönünden benzerlik kurulur.(s. 92)

Ermeni Kilisesi'nde vaftizin sakrament şeklinde tanımlanması klasik Ermeni kaynaklarında açık olmamakla beraber sakrament için kullanılan "*h'orhurd*" terimiyle ilişkilendirildiği görülmüştür. Bununla beraber Ermeni Kilisesi'nde vaftizin sakramental gelişiminin yine evharistiya üzerinden gerçekleştiği belirtilmiştir.(s. 114) Agat'angeğos'un eserinde, vaftizin uygulama ve anlamlarına dayalı bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgiler Ermeni Kilisesi kurucusu Aziz Grigor'un vaftiz uygulamasını doğal su kaynaklarında yaptığı ardından vaftizliye kutsal yağ boşalttığı ve vaftizin bedeni ve ruhu yıkayan, kurtuluşu sağlayan günahları bağışlayan, kefareti, ışık verici, yenileyici, aydınlatıcı, doğum anlamları ile ilgili hususları barındırır.(ss. 116-117)

İkinci Bölüm "Mühürleme" başlığıyla işlenmiştir. Ermeni Kilisesi'nin bu sakramenti dine girişte vaftizin tamamlayıcısı olarak kabul etmesi ve alan kişinin Kutsal Ruh'un

tapınağına dönüşerek İsa Mesih'teki yaşamının canlılık kazanması anlamından dolayı ikinci sırada yer vermesi söz konusudur. Bundan dolayı eserde bu sakrament ikinci sırada, vaftizden sonra ele alınmıştır.

Mühürlemenin ritüel boyutuna dair işaretler Yeni Ahit metinlerinde “üzere el koyma” ile “mesetme” şeklinde olduğu ifade edilmiştir.(s. 180) Yeni Ahit metinlerinde “üzere el koyma” ile “ Kutsal Ruh’u alma/verme” ilişkisi açık şekilde yer almaktadır. Ancak mühürleme ile “mesetme” ilişkisine dair açık veriler bulunmamaktadır. Eser bu konu ile ilgili daha açık bilgileri Kilise Babalarının eserlerinden hareketle ortaya koymuştur.

Eser, mühürlemenin Kutsal Ruh ve mesetme arasındaki ilişkisini Ermeni kaynaklara dayandırarak ifade eder. Kilise kaynaklarında su ve Ruh’tan doğumun birbirini tamamlayan iki vaftiz olduğuna dikkat çekilir. Bu anlamda Kutsal Ruh’un vaftizin ana rahmi olduğuna dair ifadeler kullanılır. Bununla birlikte Aziz Grigor’un mühürlemeyi ayrı bir sakrament olarak değerlendirdiğine dair açık bilgiler bulunmamakla beraber onun vaftizden sonra kutsal yağı vaftizlinin üzerine boşattığına dair bilgiler Agat’angeğos’un eserine dayandırılır ve böylelikle mühürleme ritüelinin vaftiz ritüelinin ardından üzere yağ boşaltma şeklinde olduğu fikrine ulaşılır.

Erken dönem din adamlarından Kat’oğikos Aziz Sahak (387-439)’ın kanunlarında mühürlemede kullanılan yağın kutsanmış yağ olan miron olduğu, günümüzde de mühürleme ritüelinde miron yağının kullanıldığı belirtilir.(s. 189) Mühürleme ritüelinde yağlanan uzuvların ve diğer kiliselerle farklılıkların neler olduğu yazılı kaynaklar ile görüşme yapılan din adamlarının ifadeleri doğrultusunda çalışmada ortaya konmuştur.

Üçüncü Bölümde “Tövbe” sakramenti işlenmiştir. Tövbe vaftizden sonra işlenen günahlardan Tanrı’dan af ve bağışlanma dileme ve arınma anlamına gelmektedir. Bu çalışmada Hristiyanlıkta tövbe sakramentinin gelişiminin insanın günaha düşme potansiyeli ile af ve bağışlanma dileme temelleri üzerinden kurulduğu ifade edilir. Vaftiz ve mühürleme ile Kutsal Ruh’un tapınağı olan kişinin günah işlemesiyle Kutsal Ruh’un işlevselliğinin engellendiği ve kişinin İsa Mesih’in bedeni olan Kilise’den uzaklaştığı ifade edilir. Kutsal Ruh’un kişide işlevselliğinin kazanması tövbe ritüeliyle sağlanabilir.

Eserde, ilk dönemde tövbe sakramentindeki pişmanlık, itiraf, bağışlanma ve kefarete ritüellerinde din adamının rolüne dikkat çekilir. Ermeni Kilisesi’nde bireysel ve toplu tövbenin uygulandığına ancak bireysel tövbenin yok denecek kadar az olması sebebiyle kilisede ayrı bir itiraf bölümünün bulunmadığı da belirtilmiştir. Ermeni Kilise tarihinde tövbenin sakramental gelişimi V.-XV. yüzyıllar arasına tarihlendirilen Ermenice kaynaklarla ortaya konmuştur. Ermeni Kilisesi’nde geleneksel uygulama olarak tövbenin sakrament şeklinde ifade edilmesi Grigor Tat’evatsi (1346-1409) tarafından yapıldığı ifade edilmiştir.

“Evharistiya” Dördüncü Bölümde başlık olmuştur. Evharistiya sakramenti sakramentlerin tarihsel sürecini belirlemede olduğu gibi bir Hristiyanın hayatında da başat rol oynarken vaftizle kiliseye giren ve İsa Mesih’in bedeni olan kişinin evharistiyada İsa Mesih’le bir olup onda yaşamasının zirvesini ifade eder. Eserde Hristiyan teolojisi ve geleneğinin biçimlenmesinde merkezi rol oynayan sakramentler fikrinin evharistiya üzerinden kurulduğu ileri sürülmüştür. Bu merkezi öneminden kaynaklı evharistiyanın “Son akşam yemeği”, “Rab’bin sofrası”, “komünyon”, “kutsal kurban”, “ kutsal ve tanrısal litürji”, “kutsal sırlar”, “çok kutsal sır”, “kutsal ayin” şeklinde en fazla isimlendirilen ayin olduğu da ifade edilir. Ermeni kaynaklarda yer alan birçok isimlendirmeye de yer verilir. İsa Mesih’in havarileriyle yediği son akşam yemeği ve yemekte meydana gelen gelişmeler

evharistiya sakramentinin temelini oluşturur. Eser, evharistiyada “son akşam yemeği” ile “ekmek bölme ve kase”yi sakramenti ilgilendiren iki husus olarak değerlendirir ve Yeni Ahit metinlerinde bu konularla ilgili hususlara dikkat çeker.

Bu çalışmada evharistiyanın Mesih sırrı, İsa Mesih'in bedeni ve kanını alarak tek beden olma ile Tanrı'nın kurtuluş planı fikri ile ilişkisi gibi hususların erken Ermeni kaynaklarında görüldüğü ileri sürülmüştür. Ermeni din adamlarınca evharistiyanın tartışma konusu yapılmayan tek sakrament olarak görüldüğüne dikkat çekilir. Ermeni Kilisesi evharistiya ritüelinde ekmek ve şarabın gerçekten Mesih'e dönüştüğünü kabul eder. Ayrıca geleneksel uygulamalarda kullanılan şaraba su katılmamaktadır. Evharistiya'nın Hristiyan yaşamını kuşatıcı özelliğinden dolayı önemli bir inanç ve ritüel olduğuna vurgu yapılır. Evharistiya bu öneminden kaynaklı uzun bir ritüel olarak icra edilir.

Eserin Beşinci Bölümünde “Evlilik” sakramenti ele alınmıştır. İsa Mesih'le birlikte farklı bir bakış açısının geliştiği toplumsal düzende var olan evlilik, Eski Ahit geleneğinde de yer edinmiştir. Hristiyanlıkta İsa Mesih ile birlikte evlilik konusu farklı bir bakış açısıyla gelişim göstermiştir. Bu bağlamda Pavlus'un sözlerinin evliliğin biçimlenmesinde önemli bir etken olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca evlilik ile Mesih fikri arasındaki ilişkinin gelişiminin II. yüzyıl itibariye Kilise Babalarının eserlerinde görüldüğü belirtilmiştir.

Evlilik sakramenti diğer sakramentler gibi Eski Ahit metinleriyle ilişkilendirilmede farklı bir yerde durmaktadır. Bu anlamda Yaratılış kitabında insanın yaratılışı ile ilgili ifadelerin Hristiyan teolojisinde evlilik sakramentine kaynaklık ettiği vurgulanır. Yaratılışta insan, Tanrı'nın suretinde erkek ve dişi olarak yaratılmış ve kutsanmıştır. Hristiyanlık teolojisi insanın yaratılıştaki kutsallığını kaybetmeden önceki haline dönme planı çerçevesinde kurulmuştur. Evlilik ile ilgili temel ifadeler Yaratılışta Adem'in kaburga kemiğinden kadının yaratılması ve adamın annesini ve babasını bırakarak karısına bağlanması, ikisi tek beden olması sözleriyle ilişkilendirilmiştir. Sakramentler teolojisinin temel fikri olan insanların İsa Mesih'te tek beden olması ile yaratılıştaki “ikisi tek beden olacak” ifadesi arasında paralellik kurulmuştur. Eserde, Yeni Ahit metinlerinde Mesih sırrı'na benzetilerek tanımlanan tek sakramentin evlilik olduğu dolayısıyla sır anlamı yüklenen tek sakrament olduğu ifade edilmiştir. (s. 345)

Eserde Yeni Ahit metinlerinde Pavlus'un evliliği Mesih ve kilisesinde “tek beden” olma fikriyle ilişkilendirmesi evliliğin sakramental şekillenişinin temeli olarak görülür.

Eserde Ermeni Kilisesi'nde “taç sakramenti” şeklinde ifade edilen evliliğin Hristiyan cemaatinin korunması ve yeryüzünde Tanrı'nın evlatlarının yaşamı devam etmesi amacı taşıdığı ifade edilmiştir. Ermeni Kilisesi'nde evlilik töreni nişan ve nikah töreninden oluşur. Kilise inancında nişan, kişilerin birbirleriyle evleneceği sözü verdiği ve niyetlerini belirttiği bir törendir. Evlilik töreni, öğüt ve sorular, yüzüklerin kutsanması ve el verme, söz'ün kutsanması ve evliliğin kutsanması ritüellerini barındırır. Bu ritüellerin ardından eskiden evde, günümüzde ise kilisede icra edilen tacın kaldırılması ritüeliyle de evlilik töreni tamamlanmış olur.

Bu çalışmada evlilik ritüeli göksel düğün olarak sembolize edilir. Göksellik ile Tanrı'nın yaratılışta Adem ve Havva'yı birleştirmesinin yanısıra ahirette/cennette Mesih'le göksel birlik olarak sembolize edilir. Göksel düğün ile İsa Mesih'in güveyi, Kilise'sinin ise gelin olmasıyla ilişkilendirilmesi söz konusudur. Bu şekilde benzetme Aziz Pavlus tarafından yapılmıştır. Bu da Mesih öğretisi üzerine dayalıdır. Ermeni Kilise kaynaklarından “XII. yüzyılda Davit Gandzakenti ‘... ev Cenneti- göğü, güveyi Mesih'i,

güveyin babası göksel Baba'yı, gelin Kilise'yi, gelinin babası elçileri, ve peygamberleri ve bütün toplananlar kutsal melekleri sembolize eder."(s. 368) sözlerinde ev ile düğün mekanı olan kilise anlatılır.

Eserin Altıncı Bölümünde "Ruhban Takdisi" sakramenti ele alınmıştır. Bu sakramentin kilisenin idaresi ile ilgili olduğu belirtilmiştir. Hristiyanlıkta idari anlamda ilk cemaat İsa Mesih'le başlayan cemaat olduğundan bu sakrament ile ilgili hususlar Sinoptik İncillerde daha geniş yer almaktadır. Çalışmada ruhban takdisi sakramentinin kilise hiyerarşisi ile rahiplik hayatı olmak üzere iki konuyla ilgili olduğuna dikkat çekilmiştir. Kilise hiyerarşisi üç hiyerarşik rütbe ile ilgilidir. Sakramental anlamda din atama usulü olan ruhban takdisinin işareti, yetkin birinin adayın üzerine el koyma hareketi yapılmasıdır. Ruhban takdisi sakramenti "ruhban olarak kutsama ve atama yapma" anlamı barındırır.(s. 413) Eserde sakramental anlamdaki ruhban takdisinin Mesih'ten kurulmuş üç temel rütbe ve hiyerarşinin verilmesinde geçerli olduğu ifade edilmiştir. Ruhani anlamda üç temel düzeye denk ancak idari anlamda alt ve üst rütbelerin sonraki süreçlerde olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda idari anlamda oluşan hiyerarşik rütbelerin cemaate karşı görev ve yetki sorumluluklarında birbirinde ayrı olsa da üç temel rütbenin yetkilerinde ortak olarak kabul edilmektedir.

Ermeni Kilisesi'nde ruhban takdisinin sakramental gelişimine dönük en eski kaynak Aziz Grigor'a atfedilen kilise kanunları olduğu ileri sürülmüştür. Bu kaynaktaki ruhban takdisinde üç temel rütbe olan episkopos, papaz ve diyakon sırasıyla *episkopos sarkavag, k'hana/yerets* terimlerinin kullanıldığı ifade edilmiştir. Ermeni Kilisesi'nde de üç temel hiyerarşik rütbenin yanı sıra alt ve üst rütbelerinde tarihsel süreçte olduğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca Agat'angeğos'un eserinden hareketle ruhban takdisi sakramentinin işareti olan üzere el koymanın erken dönemde yapıldığına işaret edilir. Ermeni Kilisesi'nde üzere el koymanın erken dönemde sağ eli koyma şeklinde olduğu ifade edilir. Aziz Sahak'ın kanunlarında ise kilisenin ruhban takdisine yönelik bakışı, ruhban sınıfının görev, sorumluluk ve yetkileri ile ilgili genel hususları içermektedir. Bu bağlamda bu eser kilisenin ruhban takdisine yönelik sakramental ve idari anlamdaki bakışını gösterir niteliktedir.

Ermeni Kilisesi'nde "Hasta Yağı" sakramenti Yedinci Bölümde işlenmiştir. Eserde hasta yağı sakramentinin tarihsel süreç içerisinde "son yağla meshetme" ile "hasta yağı" üzerinden iki yönlü gelişim gösterdiği ortaya konmuştur. Ermeni Kilisesi'nin geleneksel uygulaması ise sakramental kabul edilmeyen "*ağot'k' bjškut'ean*", yani şifa duasıdır.

Katolik Kilise'nin son yağlamayı sakrament kabul ettiği bir dönemde Grigor Tat'evatsi (1346-1409) "vercin otzum" adıyla onu yedi sakrament arasında saymıştır. Oysa Ermeni Kilisesi'nin geleneksel uygulamasında son yağlama yoktur, bu nedenle o Mühürleme sakramentindeki ilk yağlama ile ilişkilendirilmiş ve son yağlamayı da içinde barındırdığı ileri sürülerek varlığına inanılan sakramentin uygulamasının da olduğu belirtmek istenmiştir. Ayrıca hastalara inanç itirafı uygulamasının varlığı da belirtilerek bu sakramentin itiraf-bağışlama yönünün de bulunduğu gösterilmek istenmiştir.(s. 528) Bütün bu farklılıklar Ermeni Kilisesi'nin bu konularda resmi bir karar almamasının da etkisiyle modern dönem kaynaklarında bir karışıklık oluşmasına yol açmıştır.

Katolik Kilise hasta yağı ile son yağlamayı XX. Yüzyılda birleştirerek yeni bir karar aldığında Ermeni Kilisesi hasta yağını uygulamaya bazı kaynakların sakramental kabul ettiği "*ağot'k' bjškut'ean*", yani şifa duası uygulamasına devam etmekteydi. Ayrıca bu ayinin metni olmadığı için XIX. Yüzyılda *euchelaionu* (ek'h'oloyion), yani Ortodoks Kilise'nin hasta yağı düzenini Ermeniceye çevirmişlerdir. Ermeni Kilisesi'nde Hasta Yağı sakrament kabul

edilirken nadir uygulanan sakrament fikri geliştirilmiştir.(s. 522) Eserde, Ermeni Kilisesi'nde hasta yağının sakrament olduğunu kabulde etkili olan temel hususun şifa duasına Kutsal Kitap'ta açık ifadelerle yer verilmiş olması gösterilmiştir.

Eser "Sonuç" kısmıyla tamamlanmıştır. Bu kısımda Hristiyanlıkta Sakramental Teoloji'nin uzun bir süreç içerisinde gerçekleştiği ortaya konmuştur. Sakramentler teolojisinin inanç ve uygulamaların gelişimine paralel gelişim gösterdiği görülmüştür. Bu teolojinin temeli Kutsal Kitap, yaşanan gelenek ve Kilise Babalarının eserleriyle oluşmuştur. Sakramentler fikri Mesih sırrı ve Mesih öğretisi temeline dayalıdır. Hristiyanlıkta yedi sakrament doktrini kabul edilir. Ermeni Kilisesi de sakramental teolojide yer alan yedi sakramenti kabul eder. Bu sakramentler vaftiz, mühürleme, evharistiya, tövbe, evlilik, ruhban takdisi ve hasta yağıdır.

Eserde, Mesih'in kurduğu Kilise'de yaşam, Mesih sırrı'nda yaşam ekmegi olan evharistiyaı almayla gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır. Evharistiya Mesih'te bir olma ve O'nda yaşamı sağlar. Mesih sırrı'nın temel işareti olan Evharistiyaı alabilmek için vaftizli olmak gerekir. Hristiyanlığa giriş sakramenti olan vaftiz, suyla ve Ruh'la vaftiz şeklindedir. Ruh'la vaftiz Mühürlemedir. Mühürleme suyla vaftiz olanın Ruh'la tasdik edilmesi ve Mesih'te yaşamadır. Vaftizden sonra işlenen günahların bağışlanması tövbe sakramentiyle sağlanır.

Ruhban takdisi sakramentinin gelişimi temelde evharistiya ve vaftizle birlikte gerçekleşmiştir. Mesih sırrı'nı almanın yolu Mesih'ten yetki almış birinin el koymasıyla gerçekleşir. Bu da elçiler döneminden beri vaftizi uygulayan ve ekmegi kırıp dağıtan liderlerin var olduğunu gösterir. Üç temel hiyerarşik rütbeden oluşan ruhban takdisinin hem idari hem de sakramental anlamları tarihsel süreç içerisinde belirginleşmiştir.

Evlilik sakramenti Mesih sırrı'na benzetilmiştir. Bu da ona sakramental anlam yüklenmesine yol açmıştır. Mesih'te yaşamı güçlendiren sakrament olduğundan zorunlu bir sakrament değildir.

Ermeni Kilisesi'nde hasta yağı sakramenti diğer sakramentlere göre farklı gelişim göstermiştir. Katolik Kilise bu sakramenti hastayı yağla meshetme şeklinde bir isimlendirme yaptığıında sakrament gelişimini tamamlamıştır.

TÜRKMEN ALEVİLER-DİYARBAKIR VE ÇEVRESİNDEKİ-

Sabri AKMAN

Dicle Üniversitesi

Din Sosyolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi

sbrakman@outlook.com

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3352216>

Ahmet Taşğın, *Türkmen Aleviler-Diyarbakır ve Çevresindeki-*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları 2013, ss.236. ISBN:978-605-5022-28-0

Şüphesiz bir meseleyi doğru çözmek için öncelikle doğru anlamak gerekir. Bu yazıda günümüz hala sorun olarak kalan Alevilik konusunu doğru anlamak üzerine kurgulanan nadir Türkiye’inde çalışmalarından birinin, Ahmet Taşğın’ın “Türkmen Aleviler-Diyarbakır ve Çevresindeki-” isimli eserinin, tanıtımı yapılmıştır. Kitap giriş, Diyarbakır ve çevresindeki Alevilerin inanç, ibadet, kurum ve sosyal ilişkilerinin incelendiği “Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevileri” ve “Alevi Dini Hayatına Etki Eden Faktörler” başlıklarıyla iki ana bölüm, sonuç ve değerlendirmeden oluşmaktadır. Ayrıca anket formunun eklendiği eserde mülakat verilerinin oluşturduğu yetmiş yedi adet tablo bulunmaktadır.

Giriş bölümünde araştırmanın konusu ve problemi, amacı, önemi, yöntem yani kavramsal çerçeve, varsayım, kapsam ve sınırlılıklar, veri derleme ve değerlendirme başlıkları yer almaktadır. Bu bölümde yazar konunun ilginçliği üzerinde durmuştur. Türkmenlerin Diyarbakır ile nasıl bir ilişkisi olabileceğinden bahsetmiştir. Yazar, çalışmanın konusu bakımından bu kitabın bir yönüyle Alevileri bir yönüyle Türkmenleri konu edindiğini söylemiştir. Popüler olarak tartışılan Kürt meselesinin, Güneydoğu’nun -özelde Diyarbakır’ın- Kürtlerle özdeşleştirilmesinin bölgede yaşayan Türkmenlerin varlığını yadsır duruma geldiğini tartışmıştır. Yüzyıllardır bölgede yaşayan Türkmenlerin nasıl olur da kısa bir süre içinde eridikleri üzerinde de durulmuştur. Kitapta daha sonra Alevilerin dini ve sosyal yapısı hakkında bilgi verilmiş, Diyarbakır ve çevresindeki Alevilerin ise bunun dışında ayrıca değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Esere göre Diyarbakır’daki Türkmen Aleviler gittikçe düzenlerini ve hiyerarşilerini kaybetmektedirler. Diyarbakır gittikçe Türkmen bir şehir olmaktan Kürt bir şehre dönüşmekte, bu da Diyarbakır’ın tarihi, coğrafi ve demografik yapısının görülmesine engel olmaktadır. Bununla birlikte Türkmen Alevilerin Sünnilik, Şiilik, Kürtlük değerlerinin arkasında yok olmaya yüz tutmalarına rağmen varlıklarını nasıl korudukları dikkat çekicidir. Sonrasında yazar, Türkmen adının ne demek olduğunu, nerelerde ve hangi anlamlarda kullanıldığını açıklamış ve Diyarbakır’daki Türkmenlerin Bozulmuş Türkmenlerinden olduğunu söylemiştir. Yazar Yörük-Türkmen karşılaştırması da yapmıştır. Ayrıca Türkmen Alevilerin bölgede nerelerde yaşadığı ile ilgili bilgi de verilmiştir.(s. 15)

Kitabın giriş bölümünde Oğuz Boylarıyla Alevi Ocaklarının sosyal yapısı arasındaki ilişki üzerinde de durulmuştur. Anadolu Aleviliğinin nasıl oluştuğu, hangi bölgelerden ve tarihsel süreçlerden geçtiği anlatılmıştır. Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti arasındaki

siyasi gelişmelerden bahsedilmiş, Kızılbaş ifadesi Safevilere bağlı özel bir grubun adıyla Osmanlılar süreç içinde hem kendi sınırları içinde kalan Safevi bağlılarına hem de Safevi Şiilerine bu adı vermiştir. Osmanlı sınırları içinde kalan ve Kızılbaş olarak ifade edilen Türkmenler sosyal ve dini yapılarını korurken Safevi sınırları içinde kalan Sünniler zamanla Şiileşmiştir. Yazara göre Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti arasındaki rekabet, başta ekonomik ve siyasi alanlardayken zamanla din ön plana çıkarılarak Sünnilik ve Şiilik propaganda aracı haline getirilmiştir.(s. 19) Osmanlı Devleti ve Safevi Devleti arasındaki mücadele Anadolu'daki konar-göçer Türkmen boylarını olumsuz etkilemiş ve dini-sosyal farklılaşmaya itmiştir. Bu farklılaşmanın bir tezahürü olarak da Alevilik oluşmuştur. Yazar, Osmanlı Devleti'ndeki Alevi-Bektaşî yapılanmasının gelişimini de tarihsel süreç içerisinde ele almıştır. 16. yüzyıldan itibaren Kızılbaş ismi kullanılırken son yüzyılda Alevi ismi yaygınlık kazanmıştır.

Aleviler Osmanlı Devleti'ne karşı tepkilerinden dolayı Cumhuriyet'e ve Mustafa Kemal'e destek vermişlerdir. Ama tek parti durumu bunu sorgulamalarına sebep olmuş, 1950'de yapılan seçim sonucunda seçilen tüm Alevi milletvekilleri Demokrat Parti'den seçilmiştir. Demokrat Parti döneminde Hacı Bektaş Tekkesi restore edilip hizmete açılmış ve bundan sonra her yıl ulusal ve uluslararası Hacı Bektaş'ı Anma Etkinlikleri yapılmıştır. 1960'tan sonraki özgürlük ortamı Alevilere daha fazla serbestlik alanı sağlamıştır. 1980 öncesi siyasal çekişmeler ve dünya çapında dini-kültürel değerlerin gündeme gelişiyle farklı kültürel topluluklar kendilerini ifade etme olanağı bulmuştur. Böylece Alevilik daha çok gündeme gelmiş ve kamusal alanda görünür olmuştur.

Yazar incelediği Diyarbakır ve çevresindeki Alevilerin Osmanlı Devleti'nden önce de bölgede yaşadıklarını, hatta Anadolu'daki ilk yerleşim yerlerinin Diyarbakır Bölgesi olduğunu belirtmiştir. Bunların Cengiz istilasıyla sürüklenmiş olan Yesevi geleneğinden gelen topluluklar olduğunu söylemiştir. Diyarbakır ve çevresinin tarihsel önemini anlatmakla beraber esas olarak bu kitap bölgede yaşayan Türkmen Alevilerin dini hayatını incelemiştir. Yazar, dini kurumlarının işlevsizleşmesiyle Sünnileşen Türkmenleri göstererek kültürel hayatın korunmasında dinin etkisine göndermeler yapmıştır. Ayrıca, özellikle modernleşme sürecinde Alevilik kurumlarındaki değişimleri de incelemiştir.

Yazar, dini-sosyal gruplar üzerine yapılan çalışmaların az olması sebebiyle böyle bir çalışmaya yöneldiğini söylemiş. Ayrıca yazara göre istismar edilen Alevilik konusunda tarafsız bir çalışmanın da önemli olduğu ifade edilmiştir. Çalışmanın oluşum sürecinde yazar, Alevilerin dini törenlerine katılıp, gözlem, mülakat, anket gibi teknikleri kullanmıştır.

Kitabın ana bölümde yazar ilk olarak araştırmaya katılan 311 kişinin olgusal kimlikleri (cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim durumu, meslek, ikamet yeri, hangi Alevi ocağına bağlı olduğu, dedenin olup olmama durumu gibi) hakkında bilgi vermiştir. Burada dikkat çeken bazı bilgiler birisi Diyarbakır ve çevresinde okullaşmanın en hızlı olduğu yerlerin Alevi köyleri olduğunun belirtilmesidir.(s. 43)

Örneklem grubundakilerin Alevilik tanımında görülüyor ki modernleşmeyle birlikte bir değişim yaşanmıştır. Modern dünyanın Alevileri kendilerini Kızılbaş olarak görmemekle beraber Aleviliği bir mezhep olarak da kabul etmemektedirler.(s. 47) Örneklem grubundan anlaşıldığına göre yaş arttıkça Alevilik mezhep olarak görülmekte, yaş azaldıkça da kültür ve yaşam tarzı olarak görülmektedir. Alevilik esas olarak inanç üzerine kurulu batini ve sembolik bir dil ile oluşmuş tarikat formundadır. Alevilerin Ali ve Ehlibeyt merkezli bir inanç sistemleri olup, Aleviler Sünnilerin inançlarında yanlışlık olduğunu söylemektedirler. Bununla beraber farklı etkenler dolayısıyla Sünnilerle iletişime

geçtikçe kendi inanç sistemlerini sorgular hale gelmişlerdir. Bu iletişim sonucunda Sünnilerle ortak bir inanç olduğuna dair bir fikir kurabilmişlerdir.(s. 77) “Alevilik nedir?” diye sorulduğunda Aleviler, Ali inancı çerçevesinde oluşturulan tarihsel arka planı anlatamamakta, onun yerine Aleviliği kurumlar üzerinden ifade etmek zorunda kalmaktadırlar. (s. 109)

Geleneksel Aleviliğin azalmış olması ve pozitivist eğitimin uygulanması sonucunda kentlerde yaşayan Alevilerin dini kimliklerinden uzaklaştığı görülmüştür. Eğitim imkanlarının artmasıyla Aleviler farklı bilgilerle yüzleşmişlerdir. Bu durum sonucunda geleneksel bilgileriyle karşılaştıkları yeni bilgiler çatışmıştır. Kentlerdeki Aleviler artık dedenin otoritesini sorgulamaya başlamışlardır. Uzun süre içe kapalı olan fakat farklı iş kollarının aracılığıyla Sünnilerle iletişime geçen Alevilerde Sünni inanç ve ibadetleri de görülüp Alevilikten uzaklaşma gerçekleşmiştir. Geleneksel Alevilikte sözlü mitolojik aktarım varken modernleşmeyle başka bilgi kaynakları oluşmuş ve bu durum dedenin sihrini bozup içsel bir çatışmaya sebep olmuştur. Sonuçta Aleviler sekülerleşmişlerdir.(s. 72) Kent ortamının yapısından dolayı Aleviliğin sosyal ilişkilerinde de gerileme olmuştur.

Topluma liderlik etmek, talipleri bilgilendirmek, manevi güçleriyle taliplerin sorunlarını çözmek, inanç ve kültürü aktarmak gibi görevleri yerine getiren dedelere sahip olan Alevilerde inanç seviyesi daha yüksektir. Dede on iki imam soyundan geldiği için inançların sürdürülmesinde olmazsa olmazdır.(s. 63) Eserde dedelik dışında Alevilik kurumları olarak müساهiplik ve düşkünlük de ele alınmıştır. (s. 105) Alevilerin tarım ve ticaret dolayısıyla Sünnilerle kurduğu iletişim sonucunda ortaya çıkan ihtiyaçların Alevi kurumları tarafından karşılanamaması üzerine kurumlara duyulan saygı azalmıştır. Alevi algısında müساهiplik ve düşkünlükten ziyade dedelik kurumu ön plandadır. Dedelik Aleviliği ayakta tutan direk olarak görülmektedir. Ancak güncel dini tavırda dedeliğin sadece Sünniliğin karşıtlığı üzerine kurulması ve bu zıtlıktan kaynaklı olarak farklı bir şey üretememesi Aleviler arasında dedeliğe olan güveni azaltmaktadır.(s. 111) Her ne kadar dedelik kurumu eleştirilse de bir Alevi kendisine bir dede tutmak zorundadır. Çünkü dede kabul etmemek Sünnileşmek demektir.(s. 86)

Her Alevi bir ocağa bağlıdır ve başka bir ocağa da kendi başına bağlanamaz.(s. 63) Alevi ocaklarına bağlılık modernleşmeyle azalmakla beraber Alevi inançlarının devamlılığında, ocaklar etkili olmuşlardır. Ocaktan uzaklaştıkça Alevilerdeki grup birliği bozulup Sünnilere yakınlaşma gerçekleşmiştir.(s. 80) Modernleşmeyle birlikte Aleviler artık geleneklerinden farklı olarak kendilerini ocaklara bağlı olarak tanımlamamaktadır, bu da onlara sorumluluktan uzaklaşma imkanı vermektedir.(s. 122)

Alevilerde kadının ayrı bir yeri vardır. Kadın, Alevi söylencelerinin başat unsurudur.(s. 61) Kadınlar sosyal bir imkan olarak gördükleri için cem törenlerine erkeklere oranla daha fazla katılım göstermektedirler.(s. 84) Fakat inanç boyutunda kadınlara verilen önem uygulamalarda görülmemektedir. Kırsal kesimlerdeki Alevilerin kadınlara yönelik tutumu Sünnilerle aynıdır. Bununla beraber modernleşme sürecinde Alevi toplulukları arasında kadınlara verilen önem tekrar öne çıkmıştır.(s. 106)

Aile ortamında dini inançların yaşanmasından dolayı Alevilerde inanç tutumu, evlilerde bekarlardan daha yüksek çıkmıştır. Bunda evlilikle gelen sorumluluğun dini boyutta da olması ve cem törenlerinin evlileri merkeze alarak yapılmasının da etkisi vardır.(s. 75) Alevi ibadetlerinde en yüksek katılım ev hanımlarında görülürken en az katılım da öğrencilerde görülmüştür. Öğrenciler için söylem olarak Alevi olmak, Alevi kimliği için yeterlidir. Artık gelenekte olduğu şekliyle inancın devamı için ibadetin şart

koşulması yerine, ibadetlerini yerine getirmeden de Alevi olunabileceği algısı gelişmiştir. Alevilik artık bu aşamada folklorik bir içeriğe dönüşmüştür.(ss. 89-92) Modernleşmeyle birlikte Alevilerde en önemli aktarım biçimi çocuğun aileden görmesi ve okuyup araştırma şeklindeki yöntemlerdir.(s. 54)

Eserde Alevi ibadetlerinden cem, oruç, kurban gibi ibadetler ele alınmıştır.(s. 84) Esere göre geleneksel yapıdan uzaklaştıran meslekler ve eğitim düzeyinin yüksekliği Alevilik inanç ve ibadetlerine yönelik tutumları azaltmaktadır. Laik eğitimde dinin sosyal ortamdan uzaklaştırılması, çoğu Alevi öğrencinin başka şehirlerde okumalarından dolayı ibadetleri yapacak yer bulamayışları, 1950’den itibaren kentlere yapılan göçlerle geleneksel ortamdan kopuş, şehirlerdeki ilişki biçiminin bireyselleşmeye yol açması gibi diğer etkenlerden dolayı da Alevi ibadetlerinde azalma görülmüştür.(ss. 93-94)

Yeni kuşak geleneksel Aleviliği yeniden ele alıp 1980 sonrasında Alevi uyanışının hazırlayıcısı olmuşlardır. Bu bağlamda nefesler önemli yer tutar. Bu dönemde nefesler geleneksel formundan uzaklaşıp siyasi işlevler kazanmıştır.(s. 87)

Kitabın ana bölümünün son kısmında Alevilerin kendi kendileriyle ve Sünnilerle olan sosyal ilişkilerinden bahsedilmektedir. Esere göre Aleviler, Sünnilere göre daha az geleneksel ve cinsiyete dayalı davranış kalıplarından daha uzak topluluklardır.(ss. 126-128)

Eserde görülüyor ki bazı Alevi toplulukları, Sünnilerle toplumsal alanda gelişen ilişkiler sonucunda Sünnilere olan dini eleştirilerini sosyal alana kaydırarak kendilerinin dışlandığını söylemektedirler.(s. 133) Ayrıca özellikle kırsal kesimlerde bir dedeye ya da ocağa bağlı olan Alevilerin Sünnilere karşı olumlu tutumlarının düşük olduğu da görülmüştür.

Modernleşmeyle birlikte kentlerde inançlarının sürdürülme imkanı daralan Alevilikte, folklorik unsurlar olarak kalan cem ve semah gibi törenlerin uygulanmasına devam edilmektedir. Artık dedenin yerini Alevi aydınları almıştır. Bu dönemde bazı Alevi aydınlarının İslamiyet ile Sünniliği bir tutup Aleviliği Sünnilik dışı yani İslamiyet dışı tuttukları da görülmüştür. (s. 150)

Bütün bunlarla birlikte modern eğitim süreçlerinde Alevi gençlerinin Sünnilerle sosyal ilişkiler kurması, çeşitli meslek kollarıyla Alevilerin Sünnilerle yoğun ilişkiler içine girmesi, kentleşme sonucu Alevilerin komşuları olan Sünnileri daha yakından tanıma fırsatı bulmaları sonucu Alevilerle Sünniler arasında olumlu ve yeni ilişki biçimleri gelişmektedir. Hatta Alevi geleneğinde Sünnilerle evlilik düşkünlük sebebi olmasına rağmen, bazıları siyasi ve ideolojik ortaklıktan kaynaklı olsalar da, Alevi-Sünni evlilikleri bile gerçekleşmektedir.

Sonuç olarak “Türkmen Aleviler-Diyarbakır ve Çevresindeki” isimli eser Türkmen Aleviliğinin tarihsel sürecini; modernleşmeyle birlikte gerçekleşen inanç, ibadet, kurum ve sosyal ilişkilerdeki değişimi ve son olarak günümüz Alevilerinin durumunu anlatan alan araştırmasına dayalı konuyla ilgili dikkate değer bir çalışmadır.

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

YAYIM İLKELERİ

- 1- Dicle İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.
- 2- Derginin yayım dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayım Kurulu karar verir.
- 3- Yayım kurulu, 11 (onbir) kişiden oluşur.
- 4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.
- 5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.
- 6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla 7 (yedi) kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
- 8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı 3 (üç) hakeme gönderilir.
- 9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltmesi istenir ve yazı yayımlanır.
- 10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
- 11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
- 12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
- 13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
- 14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
- 15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
- 16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayınlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen mail adresine gönderilir:

dicleilahiyatdergisi@gmail.com

Yazışma Adresi: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kampüs Diyarbakır

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAZIM KURALLARI

1- Dergimize gönderilen yazıların bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmaması tercih edilir.

2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileri de e-postaya eklenmelidir.

3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 9 punto Palatino Linotype fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 7 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Çalışmada özel bir font varsa font da yazı ile birlikte gönderilmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 dikey boyutunda, kenar boşlukları soldan 3 cm, sağdan 3 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, punto 11 ve başlıklar sadece baş harfleri büyük ve bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tek satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi ve 14 punto kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar** ve **kaynakça** İSNAD atıf sistemine göre verilmelidir. İSNAD'ın metin içi (APA) ya da metin altı sistemi kullanılabilir. İSNAD atıf sistemine aşağıdaki linkten ulaşabilirsiniz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/>

Not: İSNAD atıf sistemi Zotero'da (dipnot ve kaynakçayı otomatik oluşturan bilgisayar yazılımı) yüklüdür.