



İLÂHİYAT ALANINDA GELİŞMELER

EDİTÖR
PROF. DR. MEHMET AKGÜL

İlahiyat Alanında Gelişmeler

Editör

Prof. Dr. Mehmet Akgül

İmtiyaz Sahibi
Platanus Publishing®

Editör
Prof. Dr. Mehmet Akgöl

Kapak & Mizanpaj & Sosyal Medya
Platanus Yayın Grubu

Birinci Basım
Aralık, 2024

Yayımcı Sertifika No
45813

Matbaa Sertifika No
47381

ISBN
978-625-6979-15-1

©copyright
Bu kitabın yayım hakkı Platanus Publishing'e aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Adres:Natoyolu Cad. Fahri Korutürk Mah. 157/B,
06480, Mamak, Ankara, Türkiye.
Telefon: +90 312 390 1 118
web: www.platanuskitap.com
e-mail: platanuskitap@gmail.com



PLATANUS PUBLISHING®

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1.....	5
Ehl-i Beyt Tartışmaları	
Sayın Dalkıran	
BÖLÜM 2.....	24
Eski Mezopotamya'nın İlahi Düzeni: Tanrı Ve Tanrıçaların İnanç	
Sistemindeki Yeri	
Muammer Ulutürk & Büşra Şimşek	
BÖLÜM 3.....	50
Balkanların Manevi Fatihi: Sarı Saltuk	
Ramazan Biçer	
BÖLÜM 4.....	62
Ebü'l-Mu'în En-Neseî ve İtikadi Görüşleri	
Ramazan Biçer	



BÖLÜM 1

Ehl-i Beyt Tartışmaları

*Sayın Dalkıran*¹

¹ Prof. Dr., Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Uşak Türkiye,
ORCID:0000-0002-6247-8187

GİRİŞ

Ehl-i beyt “ev halkı” anlamına gelir. Ev halkı deyince de ev sahibi başta olarak eşi, çocukları, torunları ve yakın akrabalarını içine alan bir topluluk akla gelir. Cahiliyye dönemi Arap toplumunda kabilenin hâkim ailesini ifade ederken, İslam sonrasında günümüze kadar genel itibarıyla Hz. Muhammed (s.a.v.)’in ailesi ve soyu için kullanılır olmuştur (Öz, 1994, X, 498). Kur’an’da da ehl ve beyt kavramları pek çok âyette geçmektedir. Bu âyetlerde ehl kelimesi sahip ve taraftar anlamında kullanılmasının yanında “aynı yeri paylaşan, bir din ve peygambere inananları ifade etmesinin yanında zevce, eş anlamında da kullanılmıştır. Beyt kelimesinin de ev, cami ve aile manasında kullanıldığı görülmektedir (Abdülbâki, 2007).

Terkip olarak “Ehlü’l-beyt” üç âyette yer almaktadır. Bu üçten birinde Hz. İbrâhim’in (Hûd 11/73), bir diğerinde Hz. Mûsâ’nın (el-Kasas 28/12), bir başkasında ise Hz. Peygamber’in (el-Ahzâb 33/33) Ehl-i beyt’inden söz edilmektedir. Hz. Peygamber’in ev halkından bahsedilirken hanımları kastedilmiştir. İlgili âyette Hz. Peygamber’in hanımlarına hitap edilmiş ve onlardan Allah’ın buyruklarına itaat etmeleri emredilmiş ve böyle yapmakla günahlardan temizlenecekleri ifade edilmiştir.

Hadislerde de sözü edilen Ehl-i beyt konusu özellikle Şîa tarafından sürekli gündemde tutulmuş, Ehl-i beyt taraftarlığı ve muhabbeti adeta ilk üç halife, sahabe ve Ehl-i Sünnet düşmanlığı şeklinde tezahür etmiştir. Ayrıca Şîa tarafından Ehl-i beytin kapsamı son derece daraltılmış ve ev halkından olan Hz. Peygamber’in eşleri dışarıda bırakılmıştır. Pek çok hususta olduğu gibi bu konuda da Şîilerin ifratta bulundukları gözlemlenmektedir. Ehl-i beytin kimler olduğuna ilişkin görüşlerden başlayarak, ilk dönemde Ehl-i beyt üzerinden yapılan istismalar ve onlardan dolayı hulefa-i raşidinin diğer üyelerine yapılan iftiraları konu edineceğiz.

EHL-İ BEYT GRUBUNA KİMLER GİRER?

Özellikle Ehl-i Sünnet uleması ile Şîî ulema arasında konu ele alınmış, tartışılmış ve farklı yaklaşımlarda bulunulmuştur. Öncelikle Hz. Peygamber’den yapılan şu rivayeti naklederek meseleyi ele alalım: Hz. Peygamber (s.a.v.) Hz. Zeynep ile evlendiği gün Hz. Aişe başta olarak diğer bütün hanımlarının odalarını dolaşarak onların her birine “Allah’ın selamı üzerinize olsun ey Ehl-i beyt!” şeklinde hitap etmiştir. Böylece onların Ehl-i beyt’in içine dahil oldukları gerçeğine işaret eder (Buhârî, “Tefsîr”, 33/8). Ehl-i beyt ile alakalı el-Ahzâb Suresi 33. Âyet Hz. Peygamber (s.a.v.)’in eşi Ümmü Seleme’nin odasında iken nazil olduğu ri-

vayet olunur. Hz. Peygamber bu âyetin nazil olması üzerine Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i abasının altına alarak, "Allahım, bunlar benim Ehl-i beytimdir, onları günahlarından temizle!" diye dua eder. Orada bulunan Ümmü Seleme ise kendisinin Ehl-i beyt'ten olup olmadığına ilişkin soru sorması üzerine Rasulullah ona, "Sen zaten kendi yerindesin, sen hayır üzeresin" şeklinde cevap verir (Tirmizî, "Menâkıb", 31).

Meşhur olan bir rivayette de Selman-ı Farisi'nin Ehl-i beyt'ten olduğuna ilişkin haberler bulunmaktadır. *Sahîh-i Buhârî*'de geçen bir rivayette Berâ b. Âzib Hazretleri konuyu: "Hazret-i Fahr-i Risâlet'i gördüm ki, toprak taşırdı. Hatta mübârek göğsünün kıllarını toprak örtmüştü" diye beyân eyledi. Bu şekilde Müslümanlar hendek kazmağa başladıklarında muhâcîrîn ve ensârdan her on kimseye kırk arşın yer göstermişti. Selmân-ı Fârisî ise yalnız başına olduğu halde, her gün on kişilik iş yapıp her gün beş arşın hendek kazardı. Her bir grup Selmân'ı kendi tarafına katılmasını ister ki, kendilerine yardım etsin. Hz. Peygamber bu durum üzerine "Selman bizim Ehl-i beytimizdendir (Tirmizî, Zekat 25)" buyurdu. Böylece Hz. Selman kıyamete kadar bu adla anılır ve hatırlanır oldu (Çorumi, 166b).

Diğer bir anlayışa göre de Ehl-i beyt grubuna Ebû Tâlib, oğulları Akîl ve Ca'fer ile Abbas b. Abdülmuttalib'in ailesine mensup olanlar yanında Abdullah b. Mes'ûd ile Selmân-ı Fârisî gibi sahabîler de Ehl-i beyt'e dahildir. Bu grupta yer alanlar aynı zamanda sadaka almaları ve kabul etmeleri haram olanlardır (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-aşhâb", 27). Ehl-i Sünnet'e göre ise Ehl-i beyt'in çerçevesi daha da geniş tutulur ve Ehl-i beyt'i Şîîlerin iddialarında olduğu gibi dört şahısla sınırlı tutmak doğru değildir (ÇRN, vr. 204 b) ve Ehl-i beyt grubuna Hz. Peygamber'in bütün zevceleri, kızları, torunları, amcaları, amcaoğulları da dahildirler (ÇRN, 204 b; KŞN, 507). Asrımız müfessiri Elmalılı M. Hamdi Yazır, ilgili âyetin tefsirinde Ehl-i Beyt grubuna Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in dışında Hz. Peygamber'in sair kızları, torunları ve hanımlarının girdiğini beyanla, Şîa'nın görüşünün tuhaf olduğunu dile getirir (Yazır, 1979, VI, 3892-3893).

Şîa, "Ey Ehl-i beyt! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (Ahzab (33), 33) âyet-i kerîmesiyle özellikle Ehl-i beyt'ten olan Hz. Fâtıma ve Ali ve evlâtları Hasan ve Hüseyin hazretlerinin tâhir ve ma'sûm olduklarını ileri sürmüştür (Anonim, 1957, s.124). Çorumi ise onların taharetleri hakkında sadece bu âyetin olmadığını, farklı âyetlerin de bulunduğunu ifade eder. Ancak Ehl-i beyt söz konusu edilen bu dört isme has değildir. Özellikle Hz. Peygamber'in eşlerini de ihtiva etmektedir. Bunun delili "Ey Peygamber hanımları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz..." âyet-i kerimesidir (Ahzab (33),

32). Ayrıca Âl-i Câfer, Âl-i Ali, Âl-i Ukayl, Âl-i Abbâs dahî dâhil oldukları Zeyd b. Erkam ile Hazret-i Ayşe (r.a.)’nın rivâyet ettiği hadisın delâletleriyle sabittir.

Şîa’nın Ehl-i beyt’i dört kişiye hasretmesini doğru bulmayan Çorumi, Hz. İsa ile Hz. Ali arasında bir ilişki kurarak Hz. İsa nasıl kendisine uluhiyet nisbet edenlerin iddialarından Allah’a sığındı ise, Hz. Ali’nin de aynı şekilde Şîilerin bir kısım iddialarından Allah’a sığınacağını ifade eder. O konuyu şöyle izah eder:

“Allah Ey Meryem oğlu İsâ! İnsanlara, Beni ve anamı Allah’tan başka iki ilâh bilin, diye sen mi dedin buyurduğu zaman o hâşâ seni tenzih ederim; hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz...” (Mâide (5), 116) âyetinde beyan buyrulduğu üzere Allahu Teala Hz. İsa’ya hitaben “Yâ İsâ sen bu Nasârâ’ya Ben Azîmu’ş-Şân’a ulûhiyette ortak kabul etmelerini emir ettin mi?” diye, sordugunda Hz. İsâ; “Hem eğer ben söyleseydim sen onu şüphesiz bilirdin...” (Mâide (5), 116) âyeti gereğince “Yâ Rab, hâşâ böyle bâtlı i’tikâd eylemelerini emretmedim. Sen dahî benim böyle bâtlı emretmediğimi bilirsin” diye, cevap verir. Böylece Hz. İsa Hiristiyanların batıl inançlarını Allah’ın huzurunda reddeder ve bu tür itikattan Allah’a sığınır. Çorumi, Mevlânâ Câmî’nin de buna benzer düşüncelerinden de söz eder (Çorumi, 337b).

Bir başka münasebetle Çorumi, Şîilerin ve Rafizilerin Ehl-i beyt’i sadece Hz. Peygamber’in dışında Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’e hasretmelerinin doğru olmadığını dile getirir. Yukarıda ifade edildiği gibi Ehl-i beyt grubuna Hz. Peygamber’in ter temiz eşleri ile sadaka almak üzerlerine haram olan Haşim Oğulları ve Rasulullah’ın çocukları girerler. Şu hadis konuyla ilgili delil niteliğindedir: “Al-i Muhammed’e sadaka helal olmaz. Selman da Ehl-i beyt’tendir.” (Tirmizî, Zekat 25). Konu *Hâşîye-i Kâdı Beydâvî*’de ve *Mevâhib-i Ledünniye*’de ve diğer muteber kitaplarda açıklanmış ve izah edilmiştir (KŞN, 343b).

Ehl-i beyt’in kimler olduğu ile ilgili şöylesi bir rivayet de bulunmaktadır: *Mevâhib-i Ledünniye*’de Zeyd İbn Erkam radiyallâhu anh’dan rivâyet olunduğu üzere, sahâbe-i kirâm hazretleri Ehl-i beyt’in kimlerden ibâret olduğu hakkında Hz. Peygamber’e sorduklarında cevâben şöyle der: “Temiz zevceleri dâhil oldukları halde sadaka üzerlerine haram olarak humsu’l-hamseye hak kazanan; âl-i Ali ve âl-i Abbâs ve âl-i Câfer ve âl-i Ukayl’dır.” (KŞN, 348b) Sonuçta Ehl-i beyt sadece Hz. Ali, eşi ve çocukları ile onların sulbünden gelen oniki imama münhasır olmadığı açıklığa kavuşmuş olmaktadır (KŞN, 348b).

Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ahirete irtihalinden sonra doğru yanlış pek çok kişinin kendilerini Ehl-i beyt’ten gösterme gibi bir iddiaları söz konusu olmuştur. Bazıları hak ve hakikati söylüyor iken bazıları da kendilerine menfaat devşirmek adına böylesi bir iddiaya teşebbüs etmişlerdir. Onlardan biri de Anadolu’da yer

edinmek ve taraftar toplamak adına Şah İsmail tarafından ortaya atılmıştır. Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim'in kazaskeri olan İbn-i Kemal'in tespitine göre Şîî-Râfizî lideri Şah İsmâîl'in dâileri onun Ehl-i beyt'ten olduğu şeklinde propaganda yaparlar. İbn-i Kemal'e göre, Şah İsmâîl ve neslinin, neseb-i tâhire olan Âl-i beyt ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Bu husus, tereddüt edilmeyecek kadar açık ve nettir. Şah İsmâîl'in ilk hurûcunda, İmam-ı Ali İbn Mûsâ'nın şehitliği ve sâir büyük şahsiyetlerin kabirlerine yapmış bulunduğu kötü fiiller bile, bu iddia-nın ve söylentinin ne derece asılsız olduğunu göstermek için yeterlidir (Dalkıran, 1997, s. 92-93).

İbn-i Kemal, Şah İsmâîl'in nesebinin Ehl-i beyt ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını söylemenin yanında şu güzel ve haklı değerlendirmeyi de yapmaktadır: Bu iddianın doğruluğu faraza kabul edilse bile, onun dinsizlik yoluna girmekle, diğer kefereden farkının olmadığını ve Resulullah (s.a.v.)'in Ehl-i beyt'inin, ancak şer-i mübîne riâyet ve ahkâm-ı dîn-i nebiyyi himâyet edenlerdir. Bu hususta da iddiasını ispat sadedinde, Hz. Nûh (a.s.) ve oğlunu örnek verir. Buna göre, Kenan, Hz. Nûh'un sulbî oğlu olduğu halde, Allah'ın dini üzerine olmadığı için, Nûh'un malum tufanda onun kurtuluşunu Allah'tan istediğinde, Allahu Teâlâ “İnnehû leyse min ehlik” (Hûd (11), 46) buyurmuş ve onu sair inkârcılarla birlikte cezalandırmış ve suya garketmiştir. Eğer peygamber neslinden olmak, dünyevî ve uhrevî azaptan kurtuluşa sebep olsaydı, Hz. Âdem (a.s.) neslinden olmakla, kâfir sınıftan hiçbir fert dünyada ve ahirette asla muazzab olmazdı (İbn-i Kemal, “Fetâvâ”, vr.46a).

EHL-İ BEYT VE ASHAB

Şîîlere göre Ehl-i beyt grubuna sadece dört kişi dahil iken, diğer taraftan da Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ahirete irtihalinden sonra pek çok Müslüman İslamiyet'i terk etmiş ve fikhî tabirle mürtet olmuşlardır. Kur'ân ve sahih sünnette övgü dolu ifadelerin kullanıldığı sahabe ile ilgili bu iddiaların altında yatan neden nedir? Başlı başına araştırma konusu olabilecek öneme sahip olan bu hususta çok kısa bir tahlil yapmakta fayda vardır.

Şîîler özellikle Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a niçin karşıdırlar ve onlarla ilgili çok ağır ithamlarda bulunmuşlardır? Hz. Ali ile alakalı olarak da çok aşırı muhabbet ederek istikameti kaybetmişlerdir. El-Hâkim'in Müstedrek'inde yer alan bir hadiste Hz. Paygamber Hz. Ali'ye şöyle der:

“Senden dolayı, Hz. İsâ (a.s.) gibi, iki kısım insan helâkete gider: Birisi ifrat-ı muhabbet, diğeri ifrat-ı adâvetle. Hazret-i İsâ'ya, Nasrânî, muhabbetinden, meşru sınırı aşarak –hâşâ- ‘ibnullah’ dediler. Yahudi, düşmanlıkta çok ileri

giderek, nübüvvetini ve kemâlini inkâr ettiler (Hakim, 1915, III, 123). Senin hakkında da, bir kısım, hadlerini aşarak, muhabbetinden helâkete gidecektir.” demiş. “Bir kısmı, senin adâvetinden çok ileri gidecekler. Onlar da Havâriçtir ve Emevîlerin müfrit bir kısım taraftarlarıdır ki, onlara 'Nâsibe' denilir.” (Müsned, 1988, I, 103).

Ehl-i beyt'e muhabbette şöylesi bir soru akıllara takılmaktadır: “Âl-i Beyte muhabbeti Kur'ân emreder. Hz. Peygamber (s.a.v.) çok teşvik etmiş. O muhabbet, Şîalar için belki bir özür teşkil eder. Çünkü, muhabbet ehli bir derece kendilerinden geçer. Niçin Şîalar, özellikle Râfîzîler o muhabbetten istifade edemezler, belki Peygamberimizin işaretleriyle o aşırı sevgi ile mahkûmdurlar?” Bu soruya verilen cevapta muhabbetin iki kısım olduğundan söz edilir. Birincisi mânâ-yı harfîyle, yani Rasulullah hesabına, Cenâb-ı Hak namına, Hz. Ali ile Hasan ve Hüseyin ve Âl-i Beyti sevmektir. Bu tarzdaki sevgi, Rasulullah'ın sevgisini artırır ve Allah'ın muhabbetine vesile olur. Muhabbetin bu kısmı meşrudur, ifratı zarar vermez, tecavüz etmez, başkalarının kötülenmesini ve düşmanlığını gerektirmez.

İkinci kısım muhabbet, sevgi ise mânâ-yı ismiyle olan muhabbettir. Yani biz-zat onları sever. Hz. Peygamber'i düşünmeksizin, Hz. Ali'nin kahramanlık-larını, kemâlini ve Hz. Hasan ve Hüseyin'in yüksek faziletlerini düşünüp sever. Hattâ Allah'ı bilmesede, Peygamberi tanımasa da, yine onları sever. Bu sevmek, Hz. Peygamber'in sevgisine ve Cenâb-ı Hakk'ın muhabbetine sebebiyet vermez. Hem ifrat olsa, başkalarının kötülenmesine ve düşmanlığına neden olur. İşte, Hz. Rasulullah'ın işaret ile, Hz. Ali hakkında aşırı sevgilerinden, Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'den uzaklaştıklarından, sapkınlığa düşmüşler. O olumsuz muhabbet, sapıtma ve kaybetme nedenidir (Nursi, 2011, s. 106-107).

Şîilerin aşırı kısımları Ehl-i beyt sevgisini kendilerine perde yaparak arka planda ilk üç halifenin ve genel anlamda sahabenin düşmanlığını izhar etmektedirler. Şîa âlimleri Hz. Ali ile harp edenlerin tamamının kâfir olduklarını ileri sürerler. Nitekim Şeyh Müfid, onların küfründe İmâmiyye, Zeydiyye ve Havâric'in müttefik olduklarını bildirir (Müfid, 1945, s. 43). Bu görüşleri Hz. Peygamber'den naklettikleri şu hadise dayandırır: “Ya Ali, seninle harbetmek benimle harbetmek demektir.” Buna göre nasıl ki Hz. Peygamber'le savaşanların küfründe şüphe yoktur o zaman Hz. Ali ile harbetmek de küfürdür. Hz. Ali'ye imâmet konusunda muhâlefet edenler hakkında Şîa âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı onların küfre girdiğini söylediler. Çünkü dinen bilinmesi zaruri olan ve hakkında açık nâs bulunan bir hususu inkâr etmektedirler. Mesela Şeyh Tûsî, *İtikâdât*'ının baş tarafında îmanın rûknünün beş; bunu bilenlerin mü'min; bilmeyenlerin kâfir olduklarını söyledikten sonra bu beş rûknü tevhid,

adl, nübüvvet, imâmet ve meâd olarak sıralamaktadır (Tusi, ty., s. 103; İlhan, 1993, s. 428; Dalkıran, 2022, s. 133-134).

Ehl-i Sünnet ashabin tamamını adaletli kabul ederken, bir kısım Şîi kaynaklarda adâletli kabul edilen yalnızca yedi isimden söz edilir. Bunlar: Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Selman el-Farisi, Ebû Zerr el-Gıfârî, Mikdad b. el-Esved ve Ammâr'dır (Hüsniye, 1957, s. 114). Ehl-i Sünnet'in bu isimlere itirazı yoktur. Ancak, bu isimlerin yanında diğer sahabeler de makbul ve adûl kabul edilir (KŞN, 304 b.). Ehl-i Sünnet'in büyük imamlarından İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (v. 478/1085) ashâbın tamamını adaletli kabul eder ve bu hususun şeriatın gelecek nesillere doğru bir şekilde nakledilmesinde büyük bir öneme sahip olduğunu söyler. Sahabenin adaleti konusunda tereddüt edilseydi, şeriat ilk asırla sınırlı kalır ve geleceğe intikal edemezdi (Cüveynî, 1415, I, 407; Süyûtî, 1432/2011, s. 414.).

Çorumi'ye göre vesayet sadece Ehl-i beytin önde gelenlerine münhasır olmadığı gibi dinin taşıyıcıları, ümmetin uyması gereken imamlar ve emin insanlar, Kur'ân müfessirleri, hüccetleri, yüksek ahlaklıları da sadece Ehl-i beyt'e has değildir. Kaldı ki, ashapla ilgili şu hadisler bunların delilidirler: "Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız, hidâyete ersiniz." (Aclûnî, 1351, I, 132; Şa'rânî, ts., I, 30.); "Alimler peygamberlerin eminleridirler." (Hindî, 1567, X, 28952); "Kur'ân ehli Allah'ın ehlidir." (Neysâbü'rî, 1915, II, 136); "Âlimler peygamberlerin varisleridir." (İbn Hibbân, 1993, I, 289). Bu hadisler ve benzerleri göz önünde bulundurulduğunda Ehl-i beyt'in dışındaki ashab, tâbiîn, müçtehitler, din imamları, tebe-i tâbiîn, ârifler, ve Hz. Peygamber'in vârisi olan ve bildikleri ile amel eden âlimler de ifade edilen gruba dahildirler (Çorumi, 349a)

EHL-İ BEYT'E MEVEDDET

"De ki: Vazifem karşılığında sizden bir ücret istemiyorum. Sizden istediğim, ancak akrabaya sevgi ve Ehl-i beytime muhabbettir." (Şûrâ Sûresi, 42:23). âyetinde geçen meveddet konusuyla alakalı pek çok değerlendirme yapılmıştır. Mesela Ahmed Feyzi Çorumi bu âyetle alakalı kendi ifadesi ile şöyle der:

"Sûre-i Şûrâ'da mezkûr olduğu halde mazmûnu, Hak Sübhânehû ve Teâlâ Cenâb-ı Fahr-i Âlem Efendimize hitâb edib: "Ey Habîb-i edibim, mü'minlere tebliğ-i ahkâm-ı ilâhiye eylediğim için sizden ücret istemem. Ancak a'mâl-i sâliha ile Allahu Teâlâ'ya takarrub-ı muhabbet eylemenizi veya akraba-yı nebevîyem için meveddet eylemenizi talep ederim" diye, haber ver" demek olmakla, bu âyet-i kerîmede olan karâbeti bazıları, a'mâl-i sâliha ve bazıları dahi nefs-i akraba-yı Hazret-i Fahr-i Risâlet murâd olunduğun beyân eylemesiyle Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğu ittifâkî olmadığından..." (Çorumi, KŞN, 404b)

Bu değerdendirde görülmektedir ki, Ehl-i beyt'ten maksadın salih amel ile Allah'ın muhabbetine yaklaşmak ya da bizatihi Hz. Peygamber'in yakınlarına sevgi duymaktır. Konuyla ilgili Bediüzzaman da "Size iki şey bırakıyorum; onlara (Acluni, 1351, 1444) temessük etseniz necat bulursunuz: biri Kitabullah, biri Âl-i Beytim." (Tirmizî, Menâkıb: 31; Müsned, III,14, 17, 26) hadisine temarla Sünnet-i seniyyenin kaynağı ve muhafızının Ehl-i beyt olduğunu söyler. Ancak ona göre Kitap ve Sünnet'e tabi olmak üzere böylesi bir ifadede bulunulmuştur. Zira risalet açısından bakıldığında Ehl-i beyt'ten maksat Sünnet-i seniyyedir. Sünnete uymayı terk eden gerçek anlamda Ehl-i beyt'ten olmadığı gibi, Ehl-i beyte dost da olamaz (Taberânî, 1985, III, 338; Ebu Davud, Fiten: 2; Müsned: II, 133). Hz. Peygamber'in ümmeti Ehl-i beyt etrafında toplanmasını istemesinin (el-Bezzâr, 1988, IX, 343; Taberânî, 1984, III, 45-46, 12:34) nedeni onun ileride Ehl-i İslam'ın zayıflayacağını, Ehl-i beyt'in çoğalacağını görmesindendir. Çünkü zayıflayan Müslümanların manevi terakkiyatlarında merkez olabilecek kimseler Ehl-i beyt olabilir. Her ne kadar iman ve inanç noktasında Ehl-i beyt diğerlerinden daha ileride olmasa da iltizam ve taraftarlıkta çok ileri olabilirler. Zira onlar fitrat olarak, neslen ve cibilliyet itibariyle İslam'a taraftardır. Cibilli taraftarlık ise zayıf ve şansız, hatta haksız da olsa bırakılmaz. Kaldı ki onların taraftar oldukları şey, kuvvetli, hakikatli, ecdadın bağlandığı ve canlarını feda ettikleri bir davadır. Bu itibarla onların bu inancın karşısında yer almaları mümkün değildir (Nursi, 2008, s. 26).

EHİL-İ BEYT VE HİLAFET

Ehl-i Sünnet'te Ehl-i beyt'e mücerret bir sevgi beslenirken, Şîa'da durum farklılık arz etmektedir. Onlardaki sevgi mücerret bir sevgi olmaktan ziyade siyasî bir nitelik arzeder. Hz. Peygamber'den sonra meşru olan imâm Hz. Ali ve ondan sonra da onun oğulları ve torunları ile devam eder. Bunların dışına asla çıkılmaz. Eğer, onların kayıtsızlığı nedeni ile geçerse takiyye, başkalarının baskısı nedeniyle geçerse zulüm olur (Şehristânî, 1992, I, 144). Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken kendisinden sonra kimin halife olacağı konusunda net bir şey söylememiştir. Buna rağmen Şîiler tarafında farklı hadisler uydurulmuş, deliller üretilmiş ve kurgu bir tarih senaryosu yazılmıştır.

Oniki imâm Hz. Peygamber'in soyundan gelen kimseler oldukları ve bu şahısların Şîa'da en fazla dikkat çekilen tarafı yönetici anlamındaki imâmetleridir. Özellikle Hz. Peygamber'in sağlığında iken Hz. Ali'yi imâm tayin ettiğinden söz ederek bu tezlerini delillendirme yoluna giderler. Bunlardan en önemlisi ve üzerinde birçok eser kaleme aldıkları ve de müstakil bir çalışma olabilecek bir nitelik arzeden Gadir-i Hum olayıdır. Şîa, Gadir-i Hum olayını, Hz. Ali'nin imâmeti ile

alakalı mutlak delil olarak görmektedirler. Şîî hadis edebiyatında “sakaleyn hadîsi” şeklinde meşhur olan hadîs Şîî anlatımı ile özetle şöyledir:

“.... Size iki değerli şey bırakıyorum. Biri diğerinden daha da kıymetli; Allah’ın gökten yere uzatılmış ipi olan Allah’ın Kitabı; öbürü de Ehl-i beytim’dir. Bu ikisi, havuz başında bana ulaşınca kadar birbirinden ayrılmaz; bunu Rab-bimden diledim. Benden sonra bu ikisine yapışır, sarılırsanız ebedi olarak sapıt-mazsınız, sapıklığa düşmezsiniz.” (Müslim, Fedailu’s-Sahabe 36-7; Darimî, Fe-dailu’l-Kur’ân 1) Sonrasında ise, “Ey insanlar! Bilmez misiniz; Şehâdet etmez misiniz ki, ben her kadın ve erkek mü’minin üzerinde kendisinden çok hak ve yetkiye sahibim?” diye sorunca, “Evet biliyoruz” derler. Bunun üzerine Ali’yi yanına çağırır ve sağına alarak elini tutup kaldırır. O kadar ki, her ikisinin de koltuk altlarının beyazlığı görünür. Sonra şöyle der: “Ben kimin mevlâsıysam, bu (Ali) de onun mevlâsıdır.” Daha sonra da minber şekline getirilmiş olan deve hamutlarının üzerine oturur ve ellerini açarak, “Allahım! Onu seveni sev; ona düşman olana düşman ol!” şeklinde dua eder. Hz. Peygamber bu açıklamaları yaptıktan sonra, orada olanlar sırayla gelip Hz. Ali’yi çadırında tebrik ederler. Bunlar arasında Hz. Ömer’le beraber şair Hassan b. Sabit de vardır. Medine’ye hareket edilince de, yolda, hatta bazılarına göre daha orada, “... Bugün size dini-nizi tamamladım; üzerinize olan nimetimi tamamladım; din olarak sizin için İslâm’ı seçtim...” (Maide, 5/3) âyeti nâzil olur (Şîî geleneğinden bazı örnekler: Necefi, 1983, I-XI; Muhsin, 1983, I, 290-92; Musevi, 1963, 202 vd.).

Şîî geleneğinde çok detaylı ve birtakım geniş ve zengin rivâyetlerle süslediği Gadir-i Hum olayı, İbn Hişam, Taberi, İbn Sa’d gibi ilk devir siyer ve İslâm tarihi yazarlarınca ya hiç söz edilmez yahut da Hz. Peygamber’in konuşmasından bah-setmeksizin yalnızca orada konaklandığı söylenir. Maamafih tarihçi ve muhad-disler (Örnek olarak Bkz. Ya’kûbi, ts. II, 102), İbn Kesir, 1981, V, 208-14; Suyûti, 1969, s. 169; Tirmizi, Menâkıb, 20; İbn Hanbel 1991, I, 84, 118; İbn Mace, Mu-kaddime, II), bu olaydan Şîî geleneği içinde olmamakla beraber, Sakaleyn hadîsi münasebetiyle söz ederler. Ancak bunların hiçbirisi de, Hz. Peygamber’in ifadele-rini, Şîîlerin anladığı gibi Hz. Ali’nin imâmet ve hilâfeti için bir delil olarak de-ğerlendirmezler (Fığlalı, 1993, s. 37-38).

Normal şartlar altında imâmet meselesi itikadi esaslar arasında değerlendiril-mez ve değerlendirilmemelidir. Ancak Şîa siyasi bir kısım mülâhazalarla imâmeti Ehl-i beyte hasredip inanç esaslarından biri olarak itikadi eserlere yerleştirtince (Tefazânî, s. 321.), Ehl-i Sünnet de zorunlu olarak bu konuyu kalam kitaplarına taşımış ve Şîi iddialarına cevap vermiştir. Ehl-i Sünnet, Ehl-i beytin önde gelen ismi Hz. Ali’yi hilafette ve tafdiliyet noktasında dördüncü sırada değerlendirir.

Hız. Peygamber'den sonraki hilafet sırası aynı zamanda üstünlük sırası olarak kabul edilir (İbni Hanbel, 1988, I, 123; İbni Ebi'l-İzz, 1993, I, 545, 548.). İmamet asla itikadi esaslar arasında yer almaz. Şiiler ise işe farklı yönden bakarlar ve Hız. Paygamber'den sonra hilafet hakkının Hız. Ali'ye ait olduğunu, diğerlerinin Ali'nin hakkını gasbettiklerini, bundan dolayı da irtidat ettiklerinden bahsederler. Şîa, Hız. Peygamber'in Hız. Ali'nin faziletine ilişkin pek çok hadis oluşundan yola çıkarak (Tirmizî, Menâkıb: 19; İbni Mâce, Mukaddime: 11), onun kahramanlığına ve ilmine de atıfta bulunarak en faziletli onun olduğu ve hilafetin onun hakkı olduğu iddiasında bulunurlar.

Avni İlhan Şîi-İmâmiyye'nin İmâmet görüşünü şöyle özetler: "İmam, insanların din ve dünya işlerini tedvir etmek, aralarında zulmü, düşmanlığı gidermek, adaleti yaymak hususunda peygamberin umumi velâyetini hâizdir ve bu bakımdan İmâmet, nübüvvetin devamıdır. Peygamberleri göndermek nasıl bir lütuf ise, Peygamberlerden sonra, onun yerine İmam nasbetmek de lütuftur. Vücûd-ı zâtî ile Allahu Teâlâ'ya vâcibdir; bu bakımdan İmâmet, ancak Allahu Teâlâ'nın nassı ile yahud o imâmdan önceki imâmın, onun İmâmetini beyaniyle tahakkuk eder. İnsanların seçmesiyle, istemesiyle olmaz; insanlar dilediklerini İmam olarak tayin, yahud dilediklerini azl hakkına da sahip değillerdir." (Sofuoğlu, 1977). Bu iktibasta yer alan imâmın atanmasının lütuf gereği Allah üzerine vacip oluşu Ehl-i Sünnet tarafından kabul görmez ve reddedilir. Zira Allah üzerine hiçbir vücubiyetten söz edilemez (Dalkıran, 2000, s. 142-143).

Şîa'dan el-Meclisî (v. 1111/1698) *Bihâru'l-Envâr*'da ilk üç halife ve Muaviye ile ilgili olarak onların ateşten tabutlar içinde oldukları ve bunlardan Allah'a sığındıklarını söyler (Meclisî, 1983, XXX, 236). Şîa'dan el-Mer'aşî'nin *İhkâku'l-Hak* adlı kitabında sözleriyle Hız. Ebû Bekir, Ömer, Aişe ve Hafsa'yı Kureyş'in iki putu ve kızları şeklinde tahkir ederek bir dua edilir: "Allahım Muhammed'e ve Muhammed'in âline salât et ve Kureyş'in iki putu, iki cibt'i ve iki tağut'u ile onların kızlarına lânet et..." (Mer'aşî, 1392, I, 337.) el-Meclisî, *el-Akâid* adlı eserinde ise şöyle der: "İmâmiyye'nin icaplarından bir kısmı da; mut'ayı helal tanımak, temettu hacıyla beraber üç kişiden (Ebû Bekr, Ömer ve Osman'dan) uzak olmak, Muaviye, Yezid b. Muaviye ve Müminlerin Emirine (Hız. Ali) karşı savaşan herkesten uzak olmaktır." (Meclisî, *Risaletu'l-Akâid*, s. 58).

Hilafetin Ehl-i beyte ait olduğu tezini ileri süren Şiilerin görüşleri yersiz bulunmuş, Hız. Ali'nin kendi durumunun Şiilerin iddialarının ne denli yanlış olduğunu gösterir. Zira Hız. Ali kendisinden önce halife olan ilk üç halifenin halifeliklerini kabul etmesinin (Buhârî, Fezâilü Ashâb: 5; Ebu Davud, Sünne: 7) yanında onların danışmanlığını, şeyhülislamlığını yapmıştır (Nursi, 2008, s. 30-31).

İslam kahramanı olan Hz. Ali'nin ilk üç halifenin halifeliğini takıyyeye başvuru-
rak kabul etmediği halde kabul eder gibi görünmesi asla doğru değildir. Hz. Ali
hakkında pek çok hadisin bulunmasının nedeni de, diğer halifelerden çok fazla
olarak Emeviler ve Haricilerin siyasetleri gereği onun şahsına haksız hücumlarda
bulunmaları, aşağılamaları dolayısıyladır. Onun hakkındaki haksız ithamları red-
detmek için ona ait olan rivayetleri Ehl-i Sünnet çok neşretmişlerdir. Hz. Ebu
Bekir, Ömer ve Osman hakkında fazla bir itham bulunmadığı için onlar hakkın-
daki rivayetleri çok neşretme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Hem de Hz. Peygamber,
Hz. Ali ve nesli ile alakalı başlarına gelecek bir kısım tehlikeleri, zulümleri ve
can acıtan olayları nübüvvet gözü ile görüp onları teselli ve ümmeti de irşad ba-
bında çokça onlardan söz etmiştir (Nursi, 2008, s. 25-26).

Şîa'nın sürekli Ehl-i beyti öne çıkarıp sahabeye buğz etmesi meselesine Bedi-
üzzaman farklı bir bakış açısı getirir. Ona göre Şiîlerin Hz. Ali ve Ehl-i beyt sev-
gisi bizatihi Ali sevgisi için değil, Hz. Ömer düşmanlığından kaynaklıdır. Zira
İran Hz. Ali eli ile fethedilmiş ve İslam coğrafyasına dahil edilmiştir (İbni Sa'd,
1917, VI, 12, 21; et-Taberî, 1987, III, 283, 289). Bir de Ömer adından nefret et-
meleri ve kin duymaları Hz. Ömer başta olarak Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinde
büyük payı olan Ömer b. Sa'd'dan dolayıdır (Taberî, 1987, III, 298; İbni Kesîr,
1981, VIII, 193). Bunların bahane edilerek Şîa'nın Ehl-i Sünneti tenkit etmesi
doğru değildir çünkü Ehl-i Sünnet Hz. Ali'yi ve Ehl-i beyt'i ciddi sever. Ehl-i
sünnet, hadiste de tehlikeli gösterilen aşırı sevgiden şiddetle kaçır (Nesâî, 1991,
V, 137; el-Hâkim, 1915, III, 132.). Hz. Ali'nin taraftarları için yapılan Nebevî
sena, övgü Ehl-i Sünnet'e aittir. Zira istikametli muhabbet önemlidir ve bu Ehl-i
Sünnet'e aittir. Nasıl ki Hristiyanların Hz. İsa (a.s.) ile alakalı aşırı sevgileri on-
ları dalalete götürdüğü gibi, Hz. Ali hakkındaki aşırı muhabbet de son derece
tehlikelidir (Nursi, 2008, s. 25-26).

Ehl-i beyt konusu gündeme taşındığında özellikle Şîa'da Ebu Bekir ve Ömer
düşmanlığı akıllara getirilir. Onlara çok çirkin yakıştırmalarda bulunarak, lanet
edilir ve neden olarak da Hz. Ali'nin hakkının gasbı gösterilir. Halbuki böylesi
bir gasp söz konusu değildir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi Hz. Peygamber
kendisinden sonra gelecek olan halifeyi ismen belirlemiş değildir. Kaldı ki, la-
netle andıkları sahabeler hakkında özelde ya da genel anlamda faziletlerine ilişkin
pek çok âyet ve hadis bulunmaktadır. Resûlullah (s.a.v) ashaba dil uzatmayı ya-
saklar. Bu tarzdaki hadislerden biri şöyledir:

“Ashabıma sebbetmeyin (dil uzatmayın). Nefsim elinde olan Zât-ı Zülcelâl'e
yemin olsun (sizden) biri, Uhud dağı kadar altın infak etse, onlardan birinin infak
ettiği bir müdd'e hatta yarım müdd'e bedel olmaz.” (Müslim, Fedailu's-Sahabe
221).

Ehl-i Sünnet'e göre, sahabenin fazîleti aklen değil naklen bilinir. Kur'ân ve hadîslerde de, sahabenin fazîletleri ile ilgili olduğu ifade edilen pek çok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerden bir kısmı şunlardır:

“(Allah’ın verdiği bu ganimet malları) Yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, Allah’tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah’ın dinine ve peygamberine yardım eden fakir Muhâcirlerindir. Doğru olanlar bunlardır.” (Haşr, 59/8).

“Muhâcirlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O’ndan razıdılar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur.” (Tevbe, 9/100).

Ehl-i Sünnet'e göre, Hulefâ-i Râşidîn başta olmak üzere sahabelerin hayatlarında onların küfrünü gerektirecek bir durum meydana gelmemiştir. Bundan dolayıdır ki, o günden bugüne bütün Ehl-i Sünnet, onların adlarını andıklarında, saygı ve hürmet ifâdesi olarak, teşekkür sadedinde “radiyallâhu anhum ecmaîn” (Allah onların tamamından razı olsun) ifâdesini kullanmaktadır (ÇRN, 41-a-b; Heytemî, 1986, s. 246). Onlar için bu duanın yapılması, onların fazîletine bir delil kabul edilmiştir.

Ehl-i Sünnet bilginleri sahabenin fazîleti ile ilgili bir kısım hadîsleri de nakle-der. Zirâ yukarıda ifâde ettiğimiz gibi, fazîlet ve efdaliyet akılla değil nakille tespit edilebilir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile ilgili yani hulefa-i raşidinin fazîleti ile alakalı pek çok hadis bulunmaktadır. Ancak biz sahabelerin genelini konu eden hadîslerden söz edeceğiz. Hz. Peygamber’in sahabe-nin doğruluk ve istikâmeti ile ilgili, şu hadîsi büyük önem arz eder:

“Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız, hidâyete erersiniz” (KŞN, 743; Aclûni, 1351, I, 132; Şa'rânî, ts., 30).

Şüphesiz ki ashâb, İslâm’ın ilk doğuşunda büyük hizmetler etmiş, işin zorlu-ğunu çekmiş, mal ve canlarıyla fedakarane hizmetlerde bulunmuş, yayılması ve sonraki nesillere öğretilmesinde büyük emekleri olmuş, kendi hayatlarını Hz. Peygamber ve davasına vakfetmiş hayırlı bir nesildir. Nitekim konuyla ilgili Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ümmetimin en hayırlısı benim muasırlarımdır...” (Buhârî, Fezâilü Ashâbi’n-Nebi 1).

Ehl-i Sünnet ashabın tamamını adaletli kabul ederken, bir kısım Şii kaynak-larda adâletli kabul edilen yalnızca yedi isimden söz edilir. Bunlar: Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Selman el-Farisi, Ebû Zerr el-Gıfârî, Mikdad

b. el-Esved ve Ammâr'dır (Hüsniye, 114). Ehl-i Sünnet'in bu isimlere itirazı yoktur. Ancak, bu isimlerin yanında diğer sahabeler de makbul ve adûl kabul edilir (KŞN, 304 b).

Hız. Ali, şeyheyn de denilen Hız. Ebu Bekir ve Ömer zamanlarında onlara şeyhülislamlık görevini ide ifa etmiş, onlara gönüllü danışmanlık yapmıştır. Bu konuda şöylesi bir mantık yürütülebilir: Herkesin kabul ettiğı şekliyle Hız. Ali gerçekten büyük bir kahraman idi ise niçin hakkı olduğuna inandığı hilafeti Ebu Bekir ve Ömer'den alamadı. Almadı ve bu konuda bir mücadele de vermedi zira o da onların faziletlerini biliyor ve onlara şeyhülislamlık ve danışmanlık yapıyor. Bunun Şîa'nın iddiasında yer aldığı gibi asla takiiye ile izahı mümkün değildir. Takiyyeyi Hız. Ali'ye yakıştırmak hiç mümkün değildir, ona takiiye izafe tetmek onun şahsını tezyif etmek olur. Bu ise İslam kahramanı olan Hız. Ali'ye yakışmaz ve onu yükseltmek değil alçaltmak olur. Öyle ise Hız. Ali nasıl ki, şeyheyni sevdi, onlara ciddi hürmet etti ve onlara hizmet etti ise, sair Müslümanlara da düşen onun sevdiğini sevmek ve onlara ciddi saygı göstermek gerekir.

Ehl-i Sünnet'te Hız. Ali ve Ehl-i beyt sevgisi aşırılıklardan uzak mutedil bir tarzda ziyadesi ile vardır. Mesele Ehl-i beyt'i sevmek ise o zaman Hız. Ali'ye taraftar olduğunu iddia eden Şîiler ile Sünniler arasında bir problem kalmaz. Madem ki Hız. Ali her iki tarafça esedullah yani Allah'ın Arslanı (Taberî, 1984, I, 245; 1974, I, 92) ünvanı ile kahraman kabul edilir, öyle ise korkunun bir tezahürü olan takiiyeden Hız. Ali beridir. O asla riyakarlık yapmaz (Râzî, 1978, I, 60, 61; İbni Teymiyye, 1986, VI, 320). O asla, riyakar ve korkak olmadığı gibi, sevmediğı zatlara yapmacık olarak sevgi gösterisinde bulunmaz. Üstelik de yirmi sene-den fazla bu durumun devamı mümkün değildir. Dolayısıyla Hız. Ali gibi bir zatı riyakarlıkla, yapmacık sevgi gösterisi ile, takiiye ile yan yana göstermek ona muhabbet değil bilakis onu tezyif etmektir ve Hız. Ali bu durumdan şiddetle kaçınır.

Ehl-i beyt ve Hız. Ali ile alakalı orta yolu tutan Ehl-i sünnet, hiçbir şekilde Hız. Ali'yi eksik ve kusurlu bulmaz, ahlaksızlıkla ittiham etmez, korkaklık isnat etmez ve şöyle der: "Hız. Ali, Hulefa-i Râşidin'i hak görmeseydi bir dakika tanımaz ve itaat etmezdi. Demekki onları haklı ve üstün gördüğü için gayret ve cesaretini hakperestlik yoluna teslim etmiştir." (Nursi, 2008, s. 30).

Malumdur ki, her şeyin aşırısı iyi olmayıp asıl doğruluk orta yoldur ki, Ehl-i Sünnet bu yolu seçmiştir. Ancak maalesef Ehl-i Sünnet perdesi altında Vehabbi-ler ve Hariciler, bir kısım siyasilere ile bazı dinsizler, Hız. Ali'yi ve Ehl-i beyt'i tenkit etmektedirler. Bu tenkitlerinde Hız. Ali'nin siyaset bilmediğinden dolayı hilafete tam layık olamadığını, idare edemediğini ileri sürmüşlerdir. Bu durum ise Alevîiler ile Ehl-i Sünnet'in arasının açılmasına neden olmaktadır. Gerçekte

bu fikirler Ehl-i Sünnet'i temsil etmemekte bilakis tersini savunmaktadırlar. Bu açıdan Ehl-i Sünnet Haricilerin ve mülhidlerin fikirleri yüzünden mahkum edilemez. Bilakis Ehl-i Sünnet, Alevilerden ve de özellikle Şiîlerden çok daha Hz. Ali'nin tarafındadırlar ve hutbe ve dualarında Hz. Ali'yi layık oldukları övgü ile anmaktadırlar. Özellikle de genel anlamda Ehl-i Sünnet mezhebinde olan evliya ve asfiya, onu mürşid ve Şâh-ı Velâyet bilmektedirler (İmam-ı Rabbânî, 1986, I, 134). Aslında Aleviler, hem alevilerin hem de Ehl-i Sünnet'in düşmanlığına müstahak olan Haricileri ve dinsizleri bırakıp hak ehline karşı cephe almamalıydılar. Bu konunun bahane edilerek Sünnet-i Seniyye'nin terk edilmesi gerçekten büyük yanlışır.

Bu noktada Bediüzzaman şu ikazı yapar: “Ey ehl-i hak olan Ehl-i Sünnet ve Cemaat! Ve ey Âl-i Beytin muhabbetini meslek ittihaz eden Alevîler! Çabuk bu mânâsız ve hakikatsiz, haksız, zararlı olan nizâi aranızdan kaldırınız. Yoksa, şimdiki kuvvetli bir surette hükmeyleyen zındıka cereyanı, birinizi diğeri aleyhinde âlet edip, ezmesinde istimal edecek. Bunu mağlûp ettikten sonra, o âleti de kıracak. Siz ehl-i tevhid olduğunuzdan, uhuvveti ve ittihadı emreden yüzer esaslı rabita-i kudsiye mâbeyninizde varken, iftirakı iktiza eden cüz'î meseleleri bırakmak elzemdir.” (Nursi, 2008, s. 31).

SONUÇ

Ev halkı anlamına gelen Ehl-i beyt konusu İslam Düşünce Tarihinde çokça tartışılan konulardan biridir. Ehl-i beyt grubuna kimlerin girip girmeyeceği, onların fazileti, devlet başkanlığı olan hilâfet-i kübranın onlara ait olup olmadığı gibi hususlar hala da günümüzde canlı tutulan konular arasındadır. Konu genel itibariyle Şiîler tarafından ortaya atılmış, hatta mesele inanç esaslarının içine sokulmuş, onların masum oldukları iddia edilmiştir. Tabii olarak bu inançlar farklı noktalarda değişik sonuçları doğurmuştur. Mesela imametin sadece Hz. Ali ve nesline ait olduğu, onun zürriyetinde devam ettiği meselesi kabul edilip, bir de bu ilahi emre dayandırılınca Hz. Ali öncesi halifelik yapan Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman hilafeti gasbeden gasıplar olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca Hz. Ali'ye karşı olan her bir grup ve şahıs mürted olarak görülmüştür. Tabii olarak mürtet olarak gördüklerin içinde Hz. Peygamber'in cennetle müjdelediği on kişiden dokuzu da bulunmaktadır.

Şîa Ehl-i beyt'i dört kişi ile sınırlandırırken, Ehl-i Sünnet şemsiyeyi geniş tutmuştur. Bunlara Hz. Peygamber'in eş ve çocukları, amcaları ve buna benzer pek çok kişiyi dahil etmiştir. Şiîler Ehl-i beyt'e muhabbeti siyasi bir görüş olarak değerlendiren, Ehl-i Sünnet, Ehl-i beyt'ten maksadın Hz. Peygamber'in sünneti

olarak görmüşlerdir. Yalın bir sevgi yeterli olmayıp, onların hayat tarzlarını benimsemek, onlar gibi olmak gerekir ki muhabbet bunu gerektirir. Hz. Ali ve sair hulefa-i râşidin arasında bir problem yok iken Şîa tarafından bu da istismar edilmiştir. Son olarak şu ifade edilebilir ki, Ehl-i beyt konusunda Ehl-i Sünnet orta bir yolu takip etmiş, Şîa ise ortaya koyduğu düşünceler itibariyle ifrat etmiştir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâîl İbn Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs Ammâ İştehere Mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut 1351.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, 241/855, *el-Müsned*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil Attar. -- Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1991.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, 241/855, *el-Akide*, thk. Abdülazîz Sirvan, Dimaşk: Dâru Kuteybe, 1988.
- Ahmet Feyzi Çorumî, *el-Feyzü'r-Rabbânî fî Ebâtîl'l-İrânî*, ÇRN (Yazma, Çorum Nüshası) Çorum İl Halk Kütüphanesi, Hasan Paşa Koleksiyonu.
- Ahmet Feyzi Çorumî, *el-Feyzü'r-Rabbânî fî Ebâtîl'l-İrânî*, KŞN (Yazma, Kâmil Şahin Nüshası), Fotokopisi Şahsi Kütüphanemde.
- Anonim, *Hüsniye*, Haz. Sefer Aytekin, Ankara 1957.
- Avni İlhan, “Şîa'da Usulü'd-Din, Şîilik Sempozyumu, İstanbul 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, 256/870, *Sahihü'l-Buhari = Camiü's-sahih*, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1953/1372.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh, *Burhân fî Usuli'l-Fıkh*, Mansur, Mısır 1415.
- Dalkıran, Sayın, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, OSAV Yayınları, İstanbul 1997.
- Dalkıran, Sayın, *İran Safevi Devletinin Kuruluşu ile Osmanlı İran İlişkilerinde Şiiliğin Rolü*, OSAV Yayınları, İstanbul 2022.
- Dalkıran, Sayın, *Osmanlı Devletinde Ehl-i Sünnet'in Şîi Akidesine Tenkitleri*, OSAV Yayınları, İstanbul 2000.
- Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim en-Nisaburi, 405/1014, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Haydarabad: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1915.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, 275/889, *Kitâbü's-Sünen = Sünenu Ebû Davud*, thk. Muhammed Avvame. Cidde: Darü'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998/1419.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musâ el-Hüseyni el-Kefevî, *el-Külliyâtu Mu'cemu fî Mustalahât ve'l-Furûu'l-Lüğaviyye*, Beyrut 1413/1993.

- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basri Bezzar, 292/905, *el-Bahrü'z-zehhar = Müsnedü'l-Bezzar*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Beyrut: Müessesetu Ulumi'l-Kur'ân; Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988/1409.
- el-Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed Hakim en-Nisaburi, 405/1014, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Haydarabad: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1915.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1993.
- Heysemi, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemi, 807/1405, *Mecmaü'z-zevaid ve menbaü'l-fevaid*, 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1967.
- Heytemî, Ahmed b. Hacer el-Mekkî, *Es-Sevâiku'l-Muhrika*, İstanbul 1986.
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttaki Hindi, 975/1567; *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, neşr. Bekri Hayyani, Saffet Sakka, 5. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Bustî, *Sahîhu'bni Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvutî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed, "Fetâvâ Kem al Paşa-zâde der Hakkı Kızılbaş ", Mecmûa, S.K., Esad Efendi Koll., nr. 3548, vr 45b.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, 774/1373, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 4. bs. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, 273/887, *Sünenu İbn Mace*, Delhi: el-Matbaü'n-Nizami, 1905.
- İbni Ebî'l-İzz, Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed Hanefi Dimaşki İbn Ebü'l-İz, 792/1390, *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Şuayb el-Arnaut, 2. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1413.
- İbni Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, 774/1373, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 4. bs., Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981.
- İbni Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri İbn Sa'd, 230/845, *Kitâbü't-Tabakati'l-kebir = et-Tabakatü'l-kübra*, naşir Eugen Mittwoch, Eduard Sachau. -- Leiden: E.J. Brill, 1917/1325.
- İbni Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, 728/1328; *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986/1406.
- İmam-ı Rabbânî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *Mektubat-ı Rabbani*, 1034/1624; trc. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Cümle Yayınları, 1986.
- Mer'aşî, Seyyid Nurullah Mer'aşî, *İhkâku'l-Hak*, Mektebetü'l-Maraşî, Kum, 1392.

- Musevi, Şerefeddin el-Musevi, *Kitabu'l-Müracaat*, Necef 1963.
- Müfid, Şeyh Müfid, Muhammed b. Numan, *Evâilü'l-Makalat*, Tebriz 1364/1945.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, 261/875, *Sa-hihi Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. -- Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956
- Necefî, Ahmed el-Emin en-Necefî, *el-Gadir fi'l-Kitab ve's-Sünne ve'l-Edeb*, Beyrut 1983.
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, 303/915, *Sünenü'l-kübra*. thk. Abdülgaftar Süleyman Bündari, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan. -- Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1991/1411.
- Nişancızade Muhyiddin Mehmed (970/1562), *Mirât-ı Kâinât*, İstanbul: Tatyos Divitciyan Matbaası, 1290.
- Nursi, Said, *Lemalar*, rnk Neşriyat, İstanbul 2008.
- Nursi, Said, *Mektubat*, Envar Neşriyat, İstanbul 2011.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, 606/1210, *I'tikadatu firaki'l-müslimun ve'l-müşrikin*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1978/1398.
- Sâlih, Abdullah b. Muhammed es-Sâlih, *Kendi Kaynaklarından Caferî, Şii Ve Râfızîlerin İnanç Esasları (Min Akâidi's-Şîa)*, çev Teymullah Yücel, Yayına Hazırlayan Abdullah Altunay Yedi İklim Yayınevi, İstanbul 2007.
- Sofuoğlu, Cemal, *Şîa'nın Hadis Anlayışı*, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Tezi), Ankara 1977.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, 911/1505, *Tarihü'l-hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübra, 1969.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, Ta'lik Muhammed b. Riyâd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1432/2011.
- Şarani, Ebü'l-Mevahib Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali Şa'rani Mısri Şa'rani, 973/1565, *Kitâbü'l-Mizan*, thk. Abdurrahman Umeyre. Mısır ts..
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1992.
- Şubeyrî, S. Muhammed Cevad eş-Şubeyrî, "el-Gadir fi Hadisi't-Tâhire", *Turasuna*, Yıl. 5, Sayı. 21, ss. 12-100.
- Taberani, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberani, 360/971, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. 2. bs. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1984/1404.

- Taberani, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Taberani, 360/971, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân. -- Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1985/1405.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, 310/923, *Tarihü't-Taberî: Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Taberî, Ebü'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Mekkî Muhibbüddin Taberî, 694/1295, *er-Riyâzü'z-nadire fî fezâil (menâkıb)i'l-aşere*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Taberî, Ebü'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Mekkî Muhibbüddin Taberî, 694/1295, *Zehairü'l-ukba fî menakıbi zevi'l-kurba*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1974.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazani, 792/1390, *Şerhu Akaidi'n-Nesefî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1271.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizi, 279/892, *el-Câmiü's-sahih*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. -- [y.y.]: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, [t.y.].
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, 460/1067, *Resailü's-şeyh et-tusi*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, [t.y.].
- Ya'kûbî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî, 292/905, *Tarihü'l-yakubi*, Beyrut: Dâru Sadır, [t.y.].



BÖLÜM 2

Eski Mezopotamya'nın İlahi Düzeni: Tanrı Ve Tanrıçaların İnanç Sistemindeki Yeri

Muammer Ulutürk¹ & Büşra Şimşek²

¹ Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü
<https://orcid.org/0000-0002-0255-0220>

² Yüksek Lisans Öğrencisi , Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı
<https://orcid.org/0009-0005-84977904>

GİRİŞ

Bu çalışmada Eski Mezopotamya dinî ile mitolojilerindeki başlıca tanrı ve tanrıçalar, onların yetki alanları ve karakteristik özellikleri incelenmektedir. Konunun kapsamı nedeniyle Mezopotamya’da yaratıcı kabul edilen bu varlıkları ayrıntılı bir şekilde ele almak mümkün olmadığından, daha çok inanç sistemi içerisindeki rollerine odaklanılmıştır.

Bir terim olarak Mezopotamya, iki nehir arasındaki ülke anlamına gelmektedir ve ilk kez Antik Yunanlılar tarafından kullanılmıştır. Mezopotamya terimi yalnızca Fırat ve Dicle nehirleri arasındaki bölgeyi değil, aynı zamanda daha geniş bir alana yayılmış bir uygarlığı ve kültürel sınırları ifade etmek için de kullanılmaktadır. Mezopotamya farklı kültürlerin, toplumların, dinî inançların ve dillerin geliştiği bir bölge olmuştur. Tarih öncesi dönemlerden Pers İmparatorluğu’nun işgaline kadar pek çok halkın kaynaştığı ve birbirini etkilediği bir yer olarak öne çıkmıştır (Black & Green, 2017, ss. 11-18). Bu uygarlığın dinî arka planına bakıldığında yaratılış, tanrılar ve tanrıçaların özellikleri, rolleri, insanların yaratılışı, güç mücadeleleri gibi konuları içeren efsanevi veya doğaüstü olayları ele aldığı görülür (Aygün, 2017, s. 84).

Mitoloji, doğası gereği akıl ve mantığın sınırlarının ötesine geçen varsayımlar ortaya koyar; onlara hayat verir ve insan davranışlarını bu doğrultuda şekillendirir. Öte yandan antik dünyada mitler, yalnızca doğaüstü varlıkları anlatan hikâyeler olarak görülmemiştir. Mitler, yalnızca bir öykü olmanın ötesinde insanların nasıl davranması gerektiğini de öğretmektedir. Armstrong’a göre, en güçlü mitler, aşırılığı konu alanlardır ve bunlar, gerçeklere dayandıkları için değil, etkili oldukları için gerçektir. Bir mitin kalıplaşmış bir tek biçimi olmamakla birlikte zaman ve koşullar değiştikçe öyküler başka şekillerde yazılabilir. Mit kutsal bir öyküyü anlatmakta ve antropomorfik karakterler doğaüstü varlıklar olarak betimlenmektedir (2017, ss. 7-15). Mezopotamya mitleri, dünyanın yaratılışı, düzenlenmesi ve tanrıların eylemleri gibi konuları ele almıştır. Buna uygun şu örnekler verilebilir:

Enlil’in Ninlil ile evlenmesi, Enki’nin evreni düzene koymasıyla ilgili Sümerlerin Cennet Miti, insanın çamurdan yaratılmasıyla ilgili Enki ve Ninhursag Miti, İnana ile Dumuzi arasındaki ilişkileri ele alan mitler, Gilgameş Destanı, Enki ve Ninmah, İnsanın Yaratılışı, Ninurta Hakkında İki Mit, Ninurta’nın İşleri ve Ninurta’nın Nippur’a Dönüşü. İnanna’yla ilgili mitler: İnanna ve Enki, İnanna ve Abih Dağı’nın Fethi, İnanna ve Şukalletuda, Bahçıvanın Ölümcül Günahı, İnanna’nın Yeraltına İnişi. Dumuzi’yle ilgili mitler: Dumuzi ile Enkimdu, İnanna’nın Gölünün Çalınması, Dumuzi ile İnanna’nın Evlenmesi.” (Şahin, 2012, ss. 70-71).

Mezopotamya'nın en ünlü destanı Gılgamış, bu mitlerden en önemlisidir. Destanın ana teması ölümsüzlük arzusudur. Babil yazısının en uzun eseri olan bu destan, dört veya daha fazla Sümer öyküsünün birleşiminden oluşmuş ve MÖ 2. binyılın başlarında tek bir öykü haline getirilmiştir. Tarihsel bir dayanağı da bulunan destan, Kral Gılgamış ile arkadaşı Enkidu'nun maceralarını anlatmaktadır. Destanda sık sık tanrılara yakararak ve rüyalar aracılığıyla tanrılardan mesajlar alınır. Buna örnek olarak şu sahne verilebilir:

Akşam Şamaş'ın önünde bir kuyu kazdılar

ve kuyunun içine [. . .] .

Gılgamış o dağın doruğuna çıktı,

Kavrulmuş undan saçı serpti Şamaş'a.

Dağ, bana bir düş getir, uğurlu bir düş! dedi.

Gılgamış'ın sık sık tanrı Şamaş'a rüya görmek için yakarması, destanda tanrılardan rehberlik istemenin önemli bir yeri olduğunu gösterir. Bir diğer önemli destan, *Yaratılış Destanı*dır ve bu destan, tanrılar hakkında bilgi edinmemizi sağlar. *Yaratılış Destanı*, tek yaratılış destanı olmamakla birlikte en uzun olanıdır. Destan, ne yer ne gök oluşmamışken Apsu ve Tiamat'tan ilk tanrı kuşaklarının doğuşunu anlatmaktadır. Ayrıca, tanrı Marduk'un yüceltilmesi de destanda önemli bir yer tutar. Marduk, *Ey Marduk, büyük tanrılar arasında en yücesi sensin!* ifadesiyle yüceltilir. Destan, Marduk'un Tiamat'ı yenmesi ve ardından yer-yüzü, gökyüzü ile insanın yaratılışına dair dikkate değer olayları anlatmaktadır (Enuma Eliş, 2016, s. 31; Gılgamış Destanı, 2017, s. 41; Oates, 2015, ss. 177-178). Araştırmacılar Mezopotamya *Yaratılış Destanı* ile İncil'deki Yaratılış hikâyesi arasındaki benzerlik ve farklılıkları vurgulamaya odaklanmış ancak daha sonra metnin sadece mitolojik olmadığı başka dinî, ideolojik ve politik amaçlara da hizmet ettiği anlaşılmıştır (Seri, 2006, s. 507).

Sümer mitolojisinde tanrıların doğuşuyla ilgili bir diğer eser olan *Lugal-e*, ikinci dereceden bir tanrı olan Asakku'nun, Yer ve Gök'ün birleşmesinden doğduğunu anlatır. MÖ II. binyılın başlarında yazılmış şiirlerde ise ilk tanrıların yer-yüzünün göksel suyla buluşmasından doğdukları anlatılmaktadır. Pek çok mitolojik eserde küçük tanrıların Enlil'in çeşitli aşk maceralarından doğduğu belirtilmiştir. Ancak büyük tanrıların doğumu hakkında net bir bilgi verilmemiş, bu tanrıların çok eski zamanlardan beri var oldukları kabul edilmiş ve bu nedenle tarih kapsamına alınmamıştır. Mezopotamya mitolojisinde yaratılışın cinsiyetlerin ayrışması ve farklılaşmasıyla başladığı görülmektedir. Bu mitler, evrenin sürekli

yenilenmesini ve tanrıların yaratıcı gücünü vurgulamaktadır (Bordreuil vd., 2015, s. 462).

Mezopotamya'daki farklı toplumların inançları zamanla birleşmiş, Sümer inanç sistemi Sami halkları (Akad, Asur, Babil) tarafından benimsenmiş ve kendi inançlarıyla harmanlanmıştır. Bu süreç de evrenin ve insanların yaratılışı gibi ortak temalar işlenmiş olmasının bir göstergesidir (Çetin, 2019, s. 150). Geniş bir inanç sistemine sahip olmalarına rağmen Mezopotamya inançlarının zaman içinde birleşerek tek bir bütün oluşturacak kadar yakınlaştığı görülmüştür. Mitoslardan ritüellere kadar olan her şeyin, birbirinin devamı olarak kabul edildiği düşünülmektedir ve bu bütünleşmenin temelini Sümer uygarlığı oluşturmuştur. Sümer tanrı anlayışının Mezopotamya tanrı anlayışının temellerini attığı düşünülmekte ise de bu anlayışın Sümerler tarafından nasıl aktarıldığı henüz tam olarak çözülememiştir (Demirci, 2013, s. 11). Bu dinî etkileşimler, Mezopotamya'da tanrı fikrinin köklü bir yapıya oturmasına ve hem Sümerce hem de Akadca gibi dillerde benzer terimlerle ifade edilmesine yol açmıştır.

Mezopotamya dinî, tanrı merkezli bir yapıya sahiptir ve tanrıyı ifade etmek için Sümerce'de “dingir”, Akadcada ise “ilu” sözcükleri kullanılmıştır. Her iki dilde de tanrı fikrinin göklerle ilişkilendirildiği görülmektedir. Mezopotamya'da, tanrıların başlangıçta ne olduklarından ziyade nerede oldukları önemli kabul edilmiştir. Tanrıların cennette, insanların ise yeryüzünde yaşadığı düşünülmüştür. Bu anlamda tanrılar her açıdan insanlardan üstün görülmüştür. Ancak, istisnai insanlar ile tanrılar arasındaki ayrım tam olarak net değildir. Her iki grup da üstün kabul edilse de tanrılar ölümsüzken kahramanlar ölümlüdür (Holland, 2009, ss. 111-112). Aynı zamanda tanrılara insanî özellikler atfedilmiştir. Örneğin tanrılar ölüm, hastalık ve acı çekmektedir. Onlar insanlardan çok daha üstün zekâyâ ve güce sahip varlıklar olarak düşünülmüşlerdir (Bottero & Kramer, 2017, s. 60). Bottero'ya göre Mezopotamyalılar, dinlerinin merkezinde yer alan doğaüstü güçlere sahip tanrıları bilinçli olarak insan biçiminde düşünmüş ve belirli kişilik özellikleri aracılığıyla tasavvur etmişlerdir(2012, s. 235). Mezopotamya halkı, zamanla antropomorfizmi geliştirerek tanrılara insanî kusurlar da atfetmişlerdi. Bu tanrılar öfkelenir, kibirlenir, ikiyüzlülük yapar ve hatta kavgaya başvururlardı. Daha sonra Asur ve Babil toplumlarında tanrıların insan biçiminde tasvir edilme eğilimine ek olarak tanrıların bazı hayvan özellikleriyle de betimlendiği görülmektedir. Bu tanrılar, insanlardan onları ayıran yücelik ve “melammu” adı verilen büyük bir ışık veya parlaltı yayarlardı (Eli & Basim, t.y., s. 549). MÖ IV. binyılda, doğaüstü güçler, antik Yakın Doğu'daki geleneklerde de yansıma bulmuştur. İlahi kişilikler, küçük tanrıların güçlerini kendilerine çekerek ibadet edenler için daha cazip hale gelmiştir. Tanrı heykelleri, antik Mezopotamya'da

büyük bir öneme sahiptir. Bu durum küçük tanrıların da olduğu, yaygın olarak bulunan kil replikalarda da gözlemlenmiştir. Keçi balığı ve yılan kartalı gibi belirli hayvanlar, belli başlı tanrılar için semboller haline gelmiştir. Bu semboller, antik Yakın Doğu boyunca tanrıların oturtulduğu kaidelere yerleştiriliyordu. Semboller ile tanrılar arasındaki belirli ilişkiler, üç binden fazla yıl boyunca anlamını korumuştur (Nemet-Nejat, 2007, s. 246).

Tanrılar kusurlardan arındırılmış ve hiyerarşik bir düzene göre sıralanmışlardır. Tanrıların bedenleri insanlara benzer olsa da onlardan farklı güçlere ve yetkinliklere sahipti. Sümer tanrıları arasında yazgıyı belirleyen yedi tanrı olduğu bilinmektedir (Er, 2011). Ayrıca tanrılar arasında akrabalık ilişkileri bulunur ve Sümer tanrılarının da bir aile yapısına sahip olduğu ve birbirleriyle etkileşimde oldukları kabul edilir. Tanrıların var oluşu veya yaratılışı henüz gelişmediği için tanrıların bu dünyadaki faaliyetleri doğal olarak kabul edilmiştir (Dinç, 2018, s. 71).

Eski Mezopotamya’da tanrılar ve tanrıçalar, insanların hayatlarının farklı alanlarında egemenlik süren doğaüstü varlıklar olarak kabul edilirdi. Tanrıların bilinen dünyanın ötesindeki güçleri temsil eden bu tanrıların evreni yönettiklerine inanılırdı (Aygün, 2017, s. 84). Her kent belirli bir tanrının yeryüzündeki sarayı olarak görülür ve hükümdardan alt düzeydeki insanlara kadar herkes bu tanrıların hizmetkârı olarak kabul edilirdi (Armstrong, 2017, s. 59). Şehirdeki en önemli yapılar, bu tanrılara adanmış tapınaklardı ve tapınaktaki tanrı, o kentin koruyucusu olarak düşünülürdü (Lambert, 1990, s. 117).

Mezopotamya’da her şehrin kendine özgü bir tanrısı bulunmakla birlikte sayısız tanrı ve tanrıçaya ibadet edilmekteydi. Uygarlıklar arasında benzer tanrılar zaman ve mekânı göre farklılık gösterebiliyordu. Örneğin, Sümerlerde bereket, aşk ve savaş tanrıçası olarak tapılan İnanna, Babillilerde İştar ile karşılık bulmaktaydı. Her şehrin kaderi ise koruyucu tanrısının gücüne bağlı olarak değerlendiriliyordu. Din, tapınaklar ve rahipler gibi resmi kurumlar aracılığıyla organize edilerek toplumsal yaşamın birçok alanını etkileyen bir sistem hâline gelmiştir (Michael & Cothren, 2018, s. 28). Mezopotamya mitolojilerinde, Sümer tanrıları ve tanrıçaları Asur ve Babil mitolojilerinde de yer almış, inançlar zamanla birbirine eklenmiştir.

1. Eski Mezopotamya’da Tanrı Anlayışı

1.1.Sümer Tanrı Anlayışı

Çivi yazısının icadıyla yazılı dönem öncesi var olan kültürün yazıya aktarılması âdeta her şeyin Sümer’de başladığı düşüncesini doğurmuştur. Bu halkın sosyal, dinî, kültürel ve siyasi konularda düşünceleri olmuş ve bunlar yazıya geçirilmiştir. Sümerlerin bu düşünceleri Samiler tarafından benimsenmiş, bugünkü Irak ve Suriye’ye daha sonra Anadolu üzerinden Hurrilere, Hititlere ve oradan Akdeniz kıyılarında koloniler kuran Fenikeliler arayıcılığıyla Hellenlere ve Roma’ya aktarılmıştır (Şahin, 2012, s. 63). Sümerlerin kültürel etkisinin yanı sıra dinî yapılarında da belirgin bir özgünlük gözlemlenir. Sümer toplumunun ortaya çıktığı ilk tarihlerden itibaren Sami topluluklarının şehirlerindeki Ziggurat adı verilen tapınaklar, dinî yazıtlar, adak sunma tasvirleri, dinî konuları olan edebî metinlerin varlığı bu insanların yaşantılarında inançlarının ne derece önemli olduğunu yansıtmaktadır (Cemiloğlu, 2010, s. 11). Aşağı Mezopotamya’da MÖ. 2700’ler civarında Sümerler kendi tanrılar topluluğunu oluşturarak bir panteon kurmuş, tanrıları da insan şeklinde tasvir etmişlerdir. Bu durumun onları diğer Ön Asya toplumlarından ayırdığı görülmüştür. (Şahin, 2012, s. 63).

Tanrılar her millette olduğu gibi Sümerlerde de inanç sisteminin en önemli kaynaklarından biridir (Koçyiğit, 2018). Sümer-Babil panteonuna mensup tanrıların sayısının dört bin kadar olduğu düşünülmüştür. Bu tanrıların pek çoğunun sadece ismi bilinmekte olup görev ve fonksiyonları tamamen tespit edilememiştir (Özmen, 2010, s. 10). Sümer tanrılarıyla ilgili bilgiler mitolojik öykülerden, ilahilerden ve efsanelerden edinilmiştir (Altuncu, 2011, s. 32). Tanrılar insanî özelliklerden arınmış değildir. Onlar uhrevî âlemde bulunsalar da dünya dâhil pek çok yerde bulunabilirler. Tanrılar ve insanlar arasında bulunan en önemli fark ise ölümsüz olmalarıdır. Bu durum tanrılara önem kazandırmış ama tanrının egemenliğini içeren siyasal çatışmalarda ise önemini yitirmiştir (Dinç, 2018, s. 69). Her tanrının bir evde veya tapınakta yaşadığına ve insan ruhunun bedende bulunması gibi tanrının da kült heykelinde yer aldığına inanılmaktadır. İnsanın ruhunun rüyada bedenini terk edip dolaşması gibi tanrının ruhu da zaman zaman heykelinden ayrılmakta, ancak, tanrıya önemli bir soru sorulması gerektiğinde onu heykele geri çağırılmaktadır. Tanrı bu soruları işaretler ve belirtiler yoluyla yanıtlardı. Tanrının cevabını anlamak için kuşların uçuşu veya kurban edilen bir koyunun karaciğerinin şekli, tanrının mesajını anlamak için uzmanlarca yorumlanırdı. Tanrının her gün beslenmesi, eğlendirilmesi ve övülmesi gerektiği gibi özel günlerde halka açık törenlerden farklı ritüeller düzenlenirdi. Eğer işaretler kötü bir olayın geleceğini gösteriyorsa tanrının öfkesini yatıştırmak için ek dinî törenler yapılırdı (McNeill, 2002, ss. 39-40).

Sümerlerin tanrı panteonunu bir monarşizme göre sıraladıkları görülmektedir. Bu sıralamanın en tepesinde tanrı Enlil bulunmakta yanında ise babası Anu yer almaktadır. Sümerlerde yaratıcı olan ve olmayan tanrı ayrımı vardır. Tanrılardan varlıklarını sürdürenlerin büyük çoğunluğunu Sami isimleri ile de görmekteyiz. Bu durumun nedenini kültürlerin birbirlerini yok etmemiş aksine yenilik katarak devam etmiş olmalarında görmek gerekir (Aygün, 2017, s. 86). Buna örnek olarak, Sami kökenli olduğu kabul edilen *İnanna'nın Ölüler Diyarına İniş* mitini verebiliriz. Bu mit mitoloji ve dinle ilgili çalışmalarda Babil mitolojisinin öne çıkan bir örneği olarak kabul edilmiş, fakat bu mitin de Sümerce bir kökene sahip olduğu ve İştâr'ın Sümer mitolojisindeki karşılığı olarak İnanna'nın yerini aldığı ortaya çıkmıştır(Kramer, 1999, s. 156).

Sümer toplumunun mitolojik anlatılarında, tanrıların sosyal ve dinî hayattaki önemine sıkça vurgu yapılmıştır. Sümer toplumunun değerli ve saygın kabul edilmesi, tanrıların ihtiyaçlarını karşılaması ve onlara hizmet etmesiyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Sümer toplumunda kişinin dinî anlayışının merkezinde bulunan tanrılara hizmet etmesi ve onları memnun etmesi önemli bir değer olarak görülmüştür (Altuncu, 2011, s. 26). Sümerlerin insanı yaratmaya dair mitolojik anlatılarında ortak bir tema vardır: Tanrılara hizmet edecek bir varlığın yaratılması. Bu anlayışı üç tutarlı mitosta da görmekteyiz. Bunların birincisi *Enki ve Nimnah* mitidir. Bu mitte tanrı Enki, çok çalıştıkları için yakınan Annunakilerin şikâyetlerini annesi Nimnah'a söyler. Annesinin kil kullanarak insanı yaratması miti, insanın yaratılışını anlatan önemli mitlerdendir. Bir diğeri ise Atrahasis mitosudur. Bu mitosta ikinci derece tanrılar olan İgigiler, çok çalıştıkları için tanrı Enlil'e ayaklanırlar. Ancak tanrı Enlil, tanrıların isyan etmesine öfkelenir ve tanrıları öldürmek ister. Mitin devamında, büyük tanrıların İgigileri haklı bulması ve Enki'nin, İgigilerin yerine geçecek yeni varlıkların yaratılmasını önermesi anlatılmaktadır. Bu öneri üzerine tanrı We kurban edilir ve tanrı Enki'nin kurbanın etini ve kanını kille karıştırmasıyla insanı yaratır. İnsanın yaratılmasını anlatan *Enuma Eliş*'te farklı bir versiyon anlatılmaktadır. Altıncı tablette anlatımını gördüğümüz versiyon diğerlerinden biraz farklıdır. Bu mitte tanrı Marduk, kendisine isyan etmeyen tanrıların angarya işlerini yapması için insanı yaratmıştır. Mitte,savaşı başlatan tanrının kanından ve kemiklerinden yaratılan insanın nasıl yaratıldığı veya erkek ve kadın cinsiyetinin olduğundan bahsedilmemektedir (Bordreuil vd., 2015, s. 463; Bottero Samuel Noah Kramer vd., t.y., ss. 568-573).

1.2.Sümer Tanrı Panteonu

Sümerler, Mezopotamya toplumlarının dinîni ve tanrı anlayışını derinden etkileyen bir halktır. Sümerce yazılmış ve yaklaşık 560 tanrı içeren bir panteon

listesi, MÖ 2700'ler civarında Aşağı Mezopotamya'da keşfedilmiştir. Mezopotamya'da hayvanlara veya hayvan resimlerine tapınma geleneği yoktu, ancak hayvanlar Sümer mitolojisinin sembolü olarak görülüyordu. Aşağı Mezopotamya'daki her Sümer şehrinin kendine özgü bir tanrısı, her tanrının kendi kült merkezi (Holland, 2009, s. 114), aynı zamanda panteonlar arasında akrabalık ilişkileri bulunmaktaydı. Genellikle üçlü panteondan oluşan tanrı toplulukları farklı güçlerin rekabetini yansıtmaktadır. Bu tanrı üçlüsüne İnanna, Dumuzi ve kardeşi Geştinana örnek olarak verilebilir (Bordreuil et al., 2015). Bu üçlü yapının yanı sıra Sümer panteonunun kaderi yöneten daha büyük tanrılardan oluşan bir hiyerarşiye sahip olduğu görülmektedir. Sümerler Sami toplumlarıyla birlikte tanrı üçlemesinin kaderlerini belirlediğine inanıyordu. Sümerlerin düşüncesine göre An, Enlil ve Enki'nin yanı sıra büyük bir tanrı olarak kabul edilen Ninhursag da kaderleri yönlendiren tanrılar arasındaydı. Ayrıca bu dört büyük tanrının yanı sıra Ay (Nanna veya Sin), Güneş (Utu veya Şamaş) ve Venüs (İştar veya İnanna) gibi üç önemli yıldız da mevcuttu (Yıldız, 2022, s. 12). Bu inanç sistemi, Sümerlerin dinî anlayışını daha geniş bir coğrafyaya yaymıştır. Sümerlerin din anlayışı ve panteon sisteminin uzun zaman Mezopotamya'da Akadlardan başlayarak Babil ve Asurlular ile Suriye'nin eski sakinleri ve Anadolu toplumları arasında bütünüyle veya kısmen yayıldığı görülmüştür (Kılıç & Uncu, 2011, s. 184). Sümer tanrıları sonraki dönemlerde de panteonda alt dereceden birkaç tanrı dışında Sümerce isimlerini korumuştur. Samiler bu kültüre ve panteonun bazı unsurlarına katkıda bulunsalar da panteonun temel yapısındaki genel anlayış Sümerlere dayanmaktadır (Bottero & Kramer, 2017, s. 66). Asur ve Babil din adamları, Sümerler'de olduğu gibi tanrıları üçlü panteonlarda birleştirmiştir. Babil ve Asur toplumlarında rastlanan bu üçlemenin Sümerlere dayandığı görülmektedir.

2. Sümer Tanrı ve Tanrıçaları

2.1. İnanna

İnanna, aşk ve savaş tanrıçasıdır. Hayvan olarak aslan onun simgesidir (Bağdere, 2021, s. 63). Fara tanrı listesinde An ve Enlil'den sonra, Enki'den önce gelmektedir. Kiş Kral yazıtlarında adı geçmektedir (Şahin, 2012, s. 66). Tanrıça İnanna bereket sembolü olarak görülmüştür. Tanrıça İnanna'nın ölüler diyarına inmesinden önce Dumuzi ile evlenmesi hadisesi vardır. Anlatıda tabiatın uyanması, üreme ve ölümün her yıl tekrar etmesi bir dinî uyarı olarak görülmektedir (Cemiloğlu, 2010, s. 23). İnanna belgelerde "göğün fahişesi" olarak da adlandırılmıştır. Kocası çoban tanrısı Dumuzi de İnanna'dan fahişelerin koruyucusu olarak bahsetmiştir. Burada kutsal fahişelikle kastedilen sokaklarda değil mabetlerde yapılan fahişeliktir (Gürgen, 2017, s. 453).

Sümerlerin tanrıçası İnanna Samiler’de İştar olarak adlandırılmıştır. Tanrıça, aşk tanrıçası iken daha sonra savaş tanrısı özelliklerini de almıştır. Hem erkek hem dişi özellikler taşımaktadır (Kılıç & Uncu, 2011, s. 87). Bir Sümerce metinde 120 sevgilisinin doyuramadığı tanrıça olarak geçmektedir. Kutsal hayvanı aslandır. Tapınakları ise Uruk, Kiş, Agade ve Arba’il’ dedir (McCall, 2017, s. 39). İştar’ın *Ölüler Diyarına İniş* efsanesi İnanna’nın ölüm, doğa döngüsü ve bereketle ilişkisini güçlendirmektedir. İnanişa göre İştar’ın ölüler diyarına gitmeden önce Dumuzi ile evliliği doğanın canlanmasına imkân sağlamıştır. Bu evliliğin mevsimsel döngü ve ona bağılı olarak bereketin/mahsulün sürekliliği ile sonuçlanması, Mezopotamyalılarda bereketin olması için tanrıların evliliğinin bu dünyada tekrarlatılmasından geçtiğini düşündürmüştür (Demirci, 2013, s. 69). Mezopotamyalılar, Dumuzi-İnanna evliliğini “kutsal evlilik” olarak kabul etmişlerdir. Bolluğun ve bereketin artacağına inanarak uzun süren bayramlar ve ritüeller düzenlemişlerdir. Bu bayramlar arasında en önemlisi “Yeni Yıl” olarak adlandırılan bayramdır. Bu bayramda bolluğun güvence altına alınması için “Kutsal Evlilik” ayini gerçekleştirilir. Ayin sırasında Tanrıça İnanna başrahip tarafından temsil edilirken tanrı Dumuzi ise kral tarafından temsil edilir (Kılıç & Uncu, 2011, s. 188). Ayinin bazı yönleri bilinmemektedir. Fakat kralın muhtemelen Uruk tanrıçası İnanna’nın ölümlü kocası Dumuzi rolüne girdiği, İnanna rolünü de rahibelerden birinin üstlendiği bilinmektedir. Buna göre kral, sevgilisi İnanna’nın yanına gelir, onunla yatar. Bu cinsel ilişki ile kralın tanrılara diğeri ölümlülerden daha fazla yaklaştığı düşünölmüştür. Kutsal evlilik şenlikleri, tanrıçanın kralın yazgısını bildirmesi ve ona kraliyet nişanı sunmasıyla sona erer. Bu da halkın önünde hükümdarlığının devamlılığına tanrıçanın desteğini göstermektedir (Kuhrt, 2010, s. 91). McCall’a göre “muhtemelen Temmuz ayında yapılan taklîmtu ayini bu mit ile ilgilidir. Bu ayinde Dumuzi’nin heykeli yıkanır, kutsal yağ ile yağlanır ve Ninova’da sergilenir” (McCall, 2017, s. 109).

İnanna ile ilgili yazılan mitler en zengin ve en çok bulunan mitlerdir. İnanna ve Dumuzi’nin evliliğinden sonra, İnanna’nın adının geçtiği bir diğeri mit, *İştar’ın Ölüler Diyarına İnişi* mitidir. Bu mitte, İnanna’nın ölüler diyarına inmek istemesi ve inişi sırasında her kapıdan geçerken simgelerinden birini bırakıp sonunda bir gölge haline gelmesi anlatılmaktadır. Buradaki gölge kelimesi, ölümü simgelemektedir. Bottero’ya göre İştar’ın ölümü ile anlatılmak istenen, ölümün elimizdeki her şeyi alıp götürdüğünü vurgulamaktadır. Ayrıca İnanna’nın çok sevdiği Dumuzi’yi zebanilere teslim etmesi bu mitte anlatılmaktadır (Bordreuil vd., 2015, s. 492; Bottero, 2012, s. 306). Dumuzi’nin ölümünden İnanna sorumludur. Bu durum, İnanna’nın daimi bir eşinin olmaması ve Dumuzi ile olan ilişkisinin belirsizliğine yorulmuştur. İnanna, cinsel aşk tanrısı olarak tanımlanmasına rağmen

aynı zamanda bir evlilik tanrısı ya da ana tanrıça değildir. Gılgamış Destanı'nda da görüldüğü gibi, İnanna'nın tüm sevgililerine karşı tutumu Gılgamış'ın ona si-tem etmesine ve onu kabul etmemesine yol açmıştır (Black & Green, 2017, s. 154). Bu mitlerden bir diğeri de *İnanna ve Enki* mitidir. Mitte bu tanrıça Uruk kentine Enki'nin geliştirdiği kültürü getirmek ister ve Enki'yi bulmak için Eridu'ya gelir. Tanrıçanın gelmesiyle bir ziyafet verilir bu ziyafette sarhoş olan Enki İnanna'ya pek çok hediye verir. Bu hediyelerde krallık gücü, aile yaşamı, ziraat, hayvancılık, endüstri, sanatlar, büyücülük ve yazının sırları gibi pek çok tanrısal yasa bulunmaktadır (Bottero, 2012, s. 122; Kramer, 1999, ss. 122-130).

Holland, “tanrıça İnanna'nın anlatıldığı bu mitlerde, güçlerin tanrıların giysileri, kişisel süsleri veya silahları ile özdeşleştirildiğini” belirtir. Ancak tanrıların gücünün sadece kıyafetleri, mücevherleri ve taşıdıkları silahlarla sembolize edilmediği ve bu güçlerin aynı zamanda bu nesnelerin içinde de var olduğu görülmektedir. İlahi güç sembolleri o kadar güçlü anlatılmaktadır ki bu semboller ele geçirildiğinde veya terk edildiğinde, tanrıdan temsil ettikleri güç alınır ya da terk edilir (Holland, 2009, s. 112).

2.2.An/Anu

Eliade'ye göre, “ilkel insan için göğe bakmak, günlük yaşamda sürekli mucizelerle karşılaşma anlamına gelmekte ve bir aydınlanmayı simgelemektedir.” Gökyüzü, onların gözünde insanın ulaşamayacağı ve yaşam gücünün temsil edemeyeceği bambaşka bir şeydir. Göğe ulaşamamak, yücelik ve tanrısallıkla bağlantılı bir özelliktir. Gökyüzü, onlar için yüce ve sonsuzdur. Bu bağlamda, Anu'yu da bu şekilde düşünmek gerekir. Uruk'un Tanrısı An veya Anu'nun ismi Sümerce karşılığı olarak “yukarısı”, “gök” anlamına gelen An kelimesinden gelir. Akadca Anu olarak geçmektedir. Tanrısal varlık anlamına gelen “*Dingir*” kelimesi Anu için de kullanılmıştır. Anu'nun simgesi boynuzlu başlıktır. Tanrı, hükümdarlık yetisini vurgulamak için “O tanrıların Babasıdır” ve “Tanrıların Kralı” olarak adlandırılmıştır (Eliade, 2003a, s. 84). An, Akadca isimlerde, Babil dönemi kral kitabelerinde ve panteon listelerinde görülür. Bu tanrı Mezopotamya panteonunda, An-Enlil-Enki üçlüsünün bir parçasıdır (Şahin, 2012, s. 64). Enlil, Enki ve İnanna, An'ın çocuklarıdır. Tanrıların babası vasfı onun diğer tanrılardan üstünlüğünü göstermektedir (Altuncu, 2011, s. 38). Sümer panteonun yüce tanrısıdır ve kült merkezi Uruk'tur. Yeryüzü tanrıçası Ki, yeryüzünden ayrıldığında gökyüzünü ele geçirir ve evreni yaratır (Aygün, 2017, s. 86). Babil inancına göre Antu adında bir karısı vardır. Tüm dönemlerde önemli bir konumu olmuş olan Anu'nun kişiliği yeterince tanımlanmamıştır. Kendine özgü ikonografilerinin ve simgelerinin belirsiz oluşu onun sanatta ender olarak tasvir edilmesinden dolayıdır. Kassit ve Neo-Asur sanatında sembolü boynuzlu başlıktır (Black & Green,

2017, s. 173). Tanrı Anu'nun evi göktür ve tufanın sularına Gök kubbenin en yüksek noktasında yer alan sarayında olup etkilenmemiştir (*Gılgamış Destanı*, 2017, s. 111).

2.3.Ki

Ki Sümerce toprak anlamına gelmektedir. An'ın dışı karşılığı olarak da kişileştirilmiştir. Bazı Sümer kaynaklarında An ile çiftleştikten sonra birçok bitki çıkmıştır (Black & Green, 2017, s. 173). Tanrı An'ın Ki ile birleşerek çeşitli bitkileri ürettiği bazı Sümer kaynaklarında geçmektedir. An ve Ki'nin kendilerinin ise yeraltı sularını temsil eden tanrıça Nammu'nun çocukları olduğu düşünülmüştür (Black & Green, 2003, ss. 112-113).

2.4.Enlil/Elil

Tanrı Enlil yeryüzü ve göğün kralıdır. Hava ve gökyüzü tanrısı iken Sümer panteonunda zaman içinde tanrı An'ın yerine geçmiş, baş tanrı olarak görülmüş ve beşerî faaliyetlerde rol almıştır. Toprağın tohumunu beslemiş, bolluk ve bereketi getirmiştir. Kült merkezi Nippur'dur (Ökter, 2006, s. 18). Enlil'in en büyük özelliği yaratıcı olmasıdır. Sümer mitolojisinde Enlil, insanları bitkiler gibi topraktan bitirmekte, diğer tanrılar ondan kendileri için de insanlar yaratmasını istemektedir. Ana tanrıça Ninmena, hükümdarlar yaratarak insan topluluğuna düzen getirmiştir (Hafizoğlu, 2022, s. 222).

Enlil Akad diliyle Ellil olarak da bilinir. Tanrı Anu'nun çocuğu olduğu söylenmektedir. Karısı Tanrıça Ninlil'dir. Bu tanrının yeryüzünün, heybetli dağların, başka toprakların tanrısı olarak da bilinmesi doğa olaylarına hâkim olduğunun göstergesidir (Aygün, 2017, s. 87). Sümerlerdeki Enlil daha sonra Asur'un ve Babil'in tanrıları arasına girmiştir. MÖ. 2500 civarında Babil'in baş tanrısı olarak görülse de daha sonra Ea'nın oğlu olarak kabul edilen tanrı Marduk'un onun yerini aldığı bilinmektedir. Tohumları bulan, bitki ve ağaçların büyümesinde etkili olan, saban ve diğer tarım aletlerini yarattığı düşünülen Enlil, insanlar için önemli bir konumdadır. Enlil'in daha önce An'da bulunan vasıfları da taşıması yaşamsal zincirde önemli bir yerinin olduğunun göstergesidir. İnsanlar Enlil'in merhamesini umarak ona dualar etmiştir (Cengiz, 2014, s. 28). Ayrıca Babil'in iç duvarlardan biri "tanrı Enlil lütfunu gösterdi" anlamında İmgur Enlil'in, Babil iç şehrinin kapılarından biri de tanrı Enlil'in adını taşımaktadır. O Nippur'un koruyucu tanrısıdır. Enlil'in tapınak yeri Ekur'dur (Çetin, 2019, s. 83).

2.5.Enki

Tanrı Enki eylemsel yönden diğer tanrılardan farklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Akadca adı Ea'dır. Yer altı tatlı su tanrısı olup bilgelik, büyü ve uygarlığın

sanatları ile ilgilenen tanrıdır. Kutsal mekânı Abz/su bölgesidir (Galter, 2015, ss. 66-68). Karısı Tanrıça Damgalnuna'dır. Enki kaynaklarda pileli bir cübbe giymiş, uzun sakallı ve boynuz başlıklı olarak tasvir edilmiştir. Zaman zaman insanlara sorunlar çıkartan bencil bir tanrı olarak betimlense de Tufan hadisesinde insanlığın yok olmasını engellemiştir. Kişiliği çelişkili olarak karşımıza çıkan Enki pantheon'daki en önemli tanrılar arasındadır (Dönmez, 2019, s. 27). Kramer, Enki'nin Sümer ülkesiyle ilgilenip düzenlemeler yaptığını, Dicle ve Fırat nehirlerini ıslıdayan sularla doldurduğunu denizi kontrol ettiğini ve çeşitli varlıkları kutsadığını aktarmıştır (Kramer, 1999, s. 118).

Babiller tarafından Akadca Ea adıyla bilinen Enki'nin Sümerlerde deniz ve okyanus tanrısı olduğu anlaşılmaktadır (Aygün, 2017, s. 87). Yer altı sularının tanrısı olarak bilinen Ea'nın kült şehri Eridu'dur. Meseleleri kurnazlık ve akılcılıkla çözmesi, onun Sümerlerin kurnaz tanrısı Enki olarak anılmasına sebep olmuştur. Mitolojik hikâyelerin bazılarında Ana tanrıçayla birlikte görülmüş, evrendeki düzenin işleyişini sağladığı düşünülmüştür (Altuncu, 2011, s. 47). Sümer yaratılış mitolojisinde tanrılar kendi işlerini yapmaktan ve yetiştirmekten yorulduklarında tanrıça Nammu'ya giderek işlerini yapacak yardımcıları yaratmasını rica etmişlerdir. Nammu, oğlu Ea'yı uyandırarak tanrılarının işlerini yapacak yaratıklar yaratmasını söylemiştir. Ea (Enki) da annesine derin sudan çamur getirmesini ve ona tanrılarının görüntüsünde şekil vermesini söylemiştir. Enki, yer tanrısı ve doğum tanrısıyla birlikte çalışmıştır. Destanın sonunda, Nammu'nun yaptığı şekle kaderini söyleyen Enki, yarattığı yaratık da bir insandır (Çığ, 2018, s. 20). Ea, tüm gizli büyülerin kaynağı olup insanlara sanatı öğrettiği söylenmektedir (McCall, 2017, s. 39). O, Eski Babil Dönemi'nde yazılmış olan *İştar'ın Ölüler Diyarına İnişi* adlı metinde de karşımıza çıkmaktadır. Ea'nın bu metne göre akıl ve tekniğin tanrısı olarak yardıma ihtiyacı olduğu görülen İştar'a yardım ettiği de bilinmektedir (Çetin, 2019, s. 86).

2.6.Nanna/Sin

Tanrı Nanna/Sin Mezopotamya'nın eril Ay tanrısıdır. Ayın hilal biçimine Sin, dolunay haline Nanna, büyük haline ise Asibabbar adı verilmiştir. Enlil'in yeri gökten ayırmasından sonra yaratılan Enlil ve Ninlil'in oğludur (Karaköz, 2020, s. 35). Eski Sümer tanrı listelerinde adı geçmektedir. Adına pek çok tapınaklar yapılmış ve dualar edilmiştir. Kral Ur-Nammu tarafından Uruk şehrinde yapılan tapınak en önemli Zigguratlar arasındadır. Sümer inancında gündüzü getirdiği düşünülmüştür. *Nanna'nın Nippur'a Yolculuğu* isimli metinde Nanna'nın bereket tanrısı olarak da görüldüğü anlaşılmaktadır (Şahin, 2012, s. 67).

2.7.Şamaş

Akad dilinde Şamaş olarak da bilinen bu tanrı Sümer inancında görülen güneş tanrısıdır. Güneşin parlak ışığı ile özdeşleştirilmiştir. Sümer geleneğinde Utu, ay tanrısı Nanna'nın oğludur. Akad geleneğinde bazen Anu'nun oğlu olarak görüldüğü gibi Enlil'in oğlu olarak da karşımıza çıkmaktadır. Babil Döneminden itibaren Sippar ve Uruk'ta, daha sonra da Asur'da kendisine tapılmıştır (Black & Green, 2017, s. 303). Utu'nun sayısal değeri yirmidir. Şamaş'ın iki kült merkezi vardır. Bunlardan biri Akadlara ait olan Uruk'ta diğeri ise Sümer şehri Larsa'dadır. Sümerler onun her şeyi gördüğüne, bildiğine inanmışlar bunun sonucunda da adalet, doğruluk, düzeni getirecek olan tanrı olarak görmüşlerdir. *Gılgamış Destanı*nda Şamaş'ın, Gılgamış ve Dumuzi'ye yardım ettiği görülmüştür (Altuncu, 2011, s. 54). *İnanna'nın Ölümler Diyarı'na İniş* mitinde Dumuzi'nin ona yakarması şöyledir:

Ey Utu, sen benim eşimin kardeşisin, ben senin kız kardeşinin kocasıyım, ben annenin evine yağ getiren biriyim, ben Ningal'in evine süt getiren biriyim, ellerimi yılan ellerine çevir, ayaklarımı yılan ayaklarına çevir, beni iblislerimden kurtar, beni yakalamasınlar (Kramer, 1950, s. 363).

Güneş tanrısı Utu, boğa ile ilişkilendirilmiş, özellikle Yeni Asur Dönemi'nde bilinmeyen güçlerin sembolü olarak kullanılan mitolojik figürlerle birlikte tasvir edilmiştir. Boğa burada Utu'nun gökyüzündeki kudreti ve ışık saçan doğasıyla özdeşleştirilmiştir. Gılgamış Destanı'nda, Utu'nun boğa şeklinde betimlenmesi, onu güçlü bir koruyucu figür olarak temsil etmektedir (Van Dijk-Coombes, 2018, ss. 9-10). Güneş tanrısı Utu'nun en belirgin amblemi, bir çeşit budama testeresidir. Yay biçimli ağzı, geniş, girintili çıkıntılı dişleri vardır. Şamaş'ın diğeri bir sembolü ise güneş diskidir (Er, 2011, s. 23).

Şamaş'ın parlaklık ve aydınlanma teması, Akad edebiyatında övgüyle anlatılmaktadır. Şamaş'a yazılmış Akadca bir şiirde, ona olan hayranlık şu şekilde dile getirilmektedir:

“Şamaş, gökyüzünün aydınlatıcısı, karanlığın öncüsü, yukarının ve aşağının lideri! Parlaklığın, bir ağ gibi dünyayı sarar ve en uzak tepeleri bile aydınlatır! Sen ortaya çıktığında tanrılar ve demonlar sevinir, İlgiler varlığıyla neşelenir! Işıkların, gizli olan her şeyi açığa çıkarır ve insanların durumu senin ışığında görünür! Her varlık senin görkemine hayran kalır: Uçsuz bucaksız bir ateş gibi evreni aydınlatıyorsun...” (Bottero, 2012, s. 234).

Şamaş'ın bu özellikleri, onun Mezopotamya panteonunda güneşin gücü, adaletin koruyucusu ve gizemleri açığa çıkaran bir tanrı olarak önemini pekiştirmiştir.

2.8.Erra\Nergal

Erra ve Nergal farklı tanrılar olsa da daha sonra birbirleriyle özdeşleştirmiştir. Kutu şehrinde bulunan E-meslam'da tapınıldığı için kimi zaman burası Meslam evi olarak anılmıştır. Ayrıca daha sonra Lugalirra ile de özdeşleştirilmiş, babasının An olduğu söylenmiştir. Babil sanatında Nergal önü açık şekilde uzunca bir kumaşa sarılmış, ayağı yükseltilmiş bir şeyin üzerinde veya bir adamı çiğnerken tasvir edilmiştir (Black & Green, 2017, s. 213).

Sümerlerin tanrı inancında orman yangınları, ateş, veba ve bulaşıcı hastalıkların Erra'nın sorumluluğunda olduğuna inanılmıştır. Ereşkigal ile olan münasebetlerinden dolayı bu tanrı hakkında bilgileri buradan öğrenmekteyiz. Armana tabletlerinden birine göre tanrılar bir şölen düzenler ve Ereşkigal'e bir elçi gönderirler. Gönderilen elçi Nergal'in tutumundan rahatsız olur ve özür dilemesi için Ereşkigal'e gönderilir. Ereşkigal'in ve cehennemin güzelliğine karşı koyamayan Nergal onunla beraber olsa da tekrar yeryüzüne çıkar. Ereşkigal gelmesi için yalvarır ve onun ölüler diyarının kralı olması vaadini verir ve bundan sonra evlenirler (Altuncu, 2011, s. 58).

2.9. Ninhursag

Tanrıça Ninhursag, Sümer panteonunda tanrıların anası olarak nitelendirilmektedir. Nintur, Damgalnuna ve Ninsikita olarak da bilinmektedir (Black & Green, 2017, s. 218). Ninhursag, Dağ Tepesindeki veya Tepesinin Hanımı anlamına gelen bir ilahtır. Enlil'in kız kardeşi olarak tanımlanır. İlk dönemlerde büyük bir öneme sahip olan Ninhursag zamanla İştari'nin yükselişi ile gölgede kalmıştır. Enki hem kardeşi hem de kocası olup bu durum ilginç bir ilişkiyi temsil eder. Omega işaretinde stilize edilmiş saçlarını simgeleyen bir sembolü vardır. Bunun Orta Doğu'da kadınlığı ve üretkenliği temsil eden bir sembol olduğu kabul edilir. Bereketin getirilmesi, üremenin ve çoğalmanın sağlanması gibi ana tanrıça misyonu taşımaktadır. Aynı zamanda zarafet, ölçü, kibarlık ve incelik gibi özelliklerin hüküm sürdüğü bir tanrıçadır (Demirci, 2013, s. 28).

2.10.Ningirsu

"Girsu'nun Efendisi" anlamına gelen Tanrı Ningirsu, Erken Hanedanlık Dönemi'nden Eski Babil Dönemi'ne kadar olan dönemde önemini korumuştur. Ningirsu kahramanlık hikâyelerinde rol oynadığı gibi tarım ve bitkilerin ürünlerinin bereketiyle, sulama kanallarının düzeni ve üretkenlikle de ilişkilendirilmiştir.

Ningirsu'nun sembolü saban olarak nitelendirilmiştir (Black & Green, 2017, ss. 216-217). Tanrı Ningirsu aynı zamanda Lagaş şehrinin baş tanrısıdır. Ona bütün Lagaş kralları tarafından tapınılmıştır. Ovalara bereket getirme özelliğine sahiptir. Adına kanallar, su yolları yapılmış festivaller düzenlenmiştir (Şahin, 2012, s. 68). Sümer kralı Gudea (MÖ 2140 civarı) tarafından onun adına tapınak inşa edilmiş, tapınağın inşasından sonra çeşitli kurbanlar sunulmuş ve ritüeller düzenlenmiştir (Demirci, 2013, s. 84). Enlil'in oğlu olan Ningirsu'ya savaş tanrısı olarak tapınılmıştır. Eski Akadca *Anzû Şiiri*'nin eski versiyonlarında, Enlil'den kader tabletini çalan Anzu'yu yenenin Ningirsu olduğu anlatılmaktadır. Fakat daha sonra onun mitleri Ninurta'ya atfedilmiştir (Black & Green, 2003, s. 138).

Enki ve Ninhursag mitinde, Enki ile bu tanrının birleşmelerinden bitkiler doğar. Ancak Ninhursag, bu tanrılara isim veremedi Enki onları yer ve Ninhursag, Enki'ye lanet okur. Bu lanet sonucunda Enki hastalanır. Mitin devamında bir tilkinin kurnazlığı ile Ninhursag ikna edilir ve hastalığı yenmesi için sekiz tanrı yaratır. Tanrıların cinsiyetleri belirtilmemekle birlikte bu tanrılar Enki'nin çocukları olarak geçmektedir. Hook'a göre, "bu mitte Sami kökenli Babil halkı, Sümer mitolojisini etkilemiş, ancak bu mitolojideki bazı öğeleri doğrudan veya kolay bir şekilde benimsememiştir" (2002, ss. 40-43).

2.11 Dumuzi

Sümerlerde Dumuzi, Samilerde Tammuz olarak bilinen çoban tanrıdır. Tanrı panteonunda yer alan Dumuzi, toprak, bereket, çiftlik hayvanları ve bitkilerden sorumlu olan tanrı olarak görülmektedir. Özellikle İnanna ile gerçekleştirdiği kutusal evlilik ritüeli Mezopotamya'da büyük öneme sahiptir. İnanna'nın yeraltı dünyasını ziyareti sırasında Ereşkigal tarafından tutsak edilir. Onun yerine birini bulup serbest kalmasını anlatan bahiste, Dumuzi'nin yeraltı dünyasına gönderildiği ve ölümüne neden olduğu düşünülmektedir. Bu olay sonucunda Dumuzi'nin yeraltını yöneten tanrılar arasında önemli bir rolü vardır (Dönmez, 2019, s. 38).

3. Akad Tanrı ve Tanrıçaları

Sümer ve Sami toplumlarının dinlerinin iç içe geçmesi sonraki dönemlerde tanrıların özdeşleştirilmesine veya her iki kültürde de benzer isimlerle anılmasına neden olmuştur. Babil tanrılarının en eski panteon yapısı, MÖ 3. binyılda oluşturulmuş listelere dayanmaktadır (Oates, 2015, s. 180). MÖ 3. bin yıldan sonra panteona yeni isimler katılmış veya bu tanrılara ihtimam gösterilmiştir. Eski Sümer tanrılarının isimleri Akad kültüründe ya Akadcalası ya da yerini yeni tanrılara bıraktığı görülür. Örneğin Sümer tanrısı An, Akadcada Anu olarak anılır. Bazı isimler Sümerce gibi görünse de Akadcalamıştır. Enki'nin eşi Damkina yerine Prens Büyük Eşi anlamına gelen Damgalnunna denmesi, Enki'nin adının da Ea

olarak değişmesi buna bir örnektir. Bazı durumlarda ise Sami tanrılarının bazıları Sümer tanrılarıyla birleşerek onların özelliklerini devralmış ve güçlenmiştir. Örneğin İşkur'un yerini Adad, Nanna'nın yerini Sin, Utu'nun yerini ise Şamaş alır. Bu bağlamda Sami savaş tanrıçası İştar'ın, Sümer aşk tanrıçası İnanna'yı ve Venüs tanrıçası Delebat'ı kendine katması en dikkat çekici değişimlerden biridir. Bu dönemde tanrı adlarında azalma görülmesinin bu sebeple olduğu düşünülmektedir. Sami tanrılar arasında karşılığı bulunmayan bazı tanrılar da örneğin Ninurta (Ningirsu) ve Tammuz (Dumuzi), kendi Sümerce adlarıyla anılmaya devam eder. Ayrıca, cennette veya Ölüler Diyarı'nda bulunan tanrısal varlıklar için Anunnaki ve İgigi gibi grup isimleri kullanılmaktadır (Bottero & Kramer, 2017, ss. 68-69). Bazen de kimi tanrıların isimlerinin değişmediği görülmüştür. Mesela Enlil'in adı değişmemiş, yeraltı dünyasının tanrısı ve tanrıçası olan Nergal ve Ereshkigal'in adları aynı kalmış, bazı diğer tanrılar da kendi adlarıyla anılmaya devam etmiştir. Ancak Ea, Enki'nin yerini almıştır. Marduk ve eşi Zarpanitu ile Nabu ve eşi Taşmetu da Sami adları taşıyan tanrılar arasında yer almıştır (Bottero, 2012, ss. 241-242). Bu tanrılar, gök tanrısı An'un yönettiği tanrısal bir siyasal toplum içinde yerlerini alır. Bu sistemin dayandığı düşünce, tanrıların her birinin doğa güçlerini temsil etmesidir. Onlara tanrılar insani özelliklerle birlikte doğaüstü güçlere sahiptir (McNeill, 2002, s. 39). Samilerin tanrılar topluluğu piramit şeklindedir. Değişikliklere rağmen en tepede duran, sonuna kadar üstünlüğünü koruyan An, Enlil ve Enki üçlüsü vardır (Bottero, 2012, s. 260).

Ur Sülalesi zamanından kalan *Akad'ın Üzerindeki Bela* adlı öyküsel şiirde, Akadların da Sümer tanrılarına taptığı görülmektedir. Bu şiirde, özellikle İnanna'nın yerini alan tanrıça İştar'ın, Akad uygarlığı ile birlikte yükselişe geçtiği görülür. Şiir, Akad kralı Naramsin'in Nippur kentinin tanrısı Enlil'e karşı işlediği günah nedeniyle tanrıların gazabını uyandırmasını ve bu olayların ardından yaşananları anlatmaktadır. Ancak dikkat çekici olan şiirde yalnızca Enlil ve Akad'ın kent tanrıçası İştar'ın isimlerinin geçmesidir (Nissen, 2015, s. 201). Ayrıca İnanna'nın Ebih kentine karşı kazandığı zaferi anlatan bir mit, İştar'ın yalnızca Sami kökenli bir tanrıça olmadığını aynı zamanda savaşçı yanının da güçlü şekilde vurgulandığını ortaya koymaktadır. Buna ek olarak İnanna'nın Akade şehrinin koruyucusu olduğu da belirtilmelidir (Bottero & Kramer, 2017, s. 257).

Sümer panteonunda en üstün tanrıların uzun süre değişmeden kaldığı görülmektedir. Bu tanrılar Anu, Enlil ve Ea'dır. Ancak daha sonraki dönemde, Babil'de Marduk ve Asur'da Asur tanrısı evrensel tanrı statüsüne yükselmiş, böylece Anu, Enlil ve Ea eski üstünlüklerini yitirmişlerdir. Marduk ve İştar'a tapımının artmasıyla birlikte tanrı Şamaş'a da büyük bir bağlılık gösterilmiş ve onun da evrensel bir tanrı niteliği kazandığı anlaşılmıştır. Marduk, İştar ve Şamaş gibi

tanrılara tapınımının artması, Akad halkının dinî deneyimlerinde kişisel unsurlara verdikleri önemi gösterir (Eliade, 2003b, ss. 88-90).

4.Babil Tanrı ve Tanrıçaları

Babillilerin dinî inançlarında Sümerlerin etkisi görülmektedir. Sümerlerin Sami toplumları tarafından yıkılması da bu etkiyi desteklemektedir. Babillilerin dinî inançlarına dair en eski eserler MÖ 7. yüzyıla kadar uzanmaktadır (King & Korkmaz, 2023, s. 13). Babil toplumunun dinî inançlarına dair bilgileri Asurlulara ait tabletlerden öğrenmekteyiz. Asurluların bıraktıkları bu tabletlerin kendilerinden çok daha eski halklara ait olduğu ortaya çıkmıştır (Hooke & Çev.Şenel, 2002, s. 48). Asur Kralı Asurbanipal'in edebiyata olan ilgisi sayesinde, her türden çok sayıda levhanın kopyası Ninova'daki kütüphanede saklanmıştır. Babillilerden kalan tabletlerden öğrendiğimiz bu inanç sistemlerinin ne zaman formüle edildiği bilinmemekle birlikte doğadaki bazı nesnelerin ruhlarına taptıkları anlaşılmaktadır (Budge & Gültekin, 2016, ss. 139-140).

Babillilerin kendi aile tanrıları bulunmakta, tanrılarla onlara tapanlar arasındaki ilişki karşılıklı çıkara dayanmaktadır. Tanrıyı anarak onun ününü yücelten aile, duaları ve adaklarıyla hürmet göstermekte ve yıllık kurban sunumlarıyla onu hoşnut etmektedir. Tanrı ise karşılığında aileye soy, sağlık, mesleki başarı, toplumsal statü ve huzur dolu bir ömür vermektedir. Bu bağ tanrının ailenin iyiliğine özel bir ilgi göstermesini sağlamış olur (Bodel & Olyan, 2008, ss. 22-23). Her Babillinin ayrıca bir kişisel tanrısı bulunmaktaydı. Bu tanrının görevi, kendisine tapan kişiyle diğer tanrılar arasını bulmak ve onu iblislerden ve kötü ruhlardan korumaktı. Birçok kötü ruhun, büyük tanrılardan Anu ve Enlil'in çocukları olduğuna inanılıyordu. Buna karşın Babilliler için Ea her zaman dostane bir figür olarak kabul edilmiştir. Babillilerin yaşamında dinin tam olarak nasıl bir rol oynadığı bilinmemekle birlikte evlerde sık sık kötü ruhları kovmak ve kişisel tanrılara dua etmek amacıyla ritüeller düzenlendiği görülmektedir (Oates, 2015, ss. 186-187).

Sümer panteonunda en yüksek tanrılar olan An, Enlil ve Enki, Babil'in yüksek tanrıları arasında yer almışlardır. Bu panteona daha sonra Marduk, Tanrı Ea'nın oğlu olarak panteona eklenmiştir. Marduk, babası Ea'nın hakları ve yetenekleriyle Enlil'in yerini almış, Enlil'i gücü olmayan sembolik bir tanrı yapmıştır (Rosenberg, 2003, s. 243). Tanrı Marduk'un, *Enuma Eliş Destanı*'nın beşinci tabletinde, kendisine atfedilen elli farklı isimle anıldığı görülmektedir. Bu elli isim Marduk'un yalnızca kendi gücünü değil, diğer tanrıların özelliklerini de bünyesinde topladığını ve onları aşarak panteonun en yüksek mevkiine ulaştığını göstermektedir. Destanda her bir isim Marduk'un farklı bir özelliğini simgelerken, onun yaratıcı ve koruyucu rollerini de pekiştirmektedir. Marduk'un bu nitelikleri,

onu evrenin düzenini sağlayan, kozmik düzenin başında yer alan üstün bir tanrı olarak tanımlamaktadır. Özellikle Babil toplumunda, Marduk'un diğer tanrılar üzerindeki hakimiyeti, onun panteonun en üstün varlığı olarak kabul edildiğinin bir ifadesidir. (Kirk, 2005, s. 54).

5.Asur Tanrı ve Tanrıçaları

5.1. Asur

Asurlulara ait dinî eserlerin büyük bir kısmının daha eski bir uygarlık olan Babillilerden miras kaldığı bilinmektedir. Babilliler, dinî inançlarında Sümerlerin etkisini taşımış ve bu etkiler Asurlular üzerinde de kendini göstermiştir. Asurbanipal Kütüphanesi'nde bulunan bir tablette, tanrılar ve ünvanlarının yer aldığı bir liste kazınmıştır. Bu listede ilahi varlıkların isimlerinin yazılı olduğu yüz elliden fazla satır bulunmaktadır. Ayrıca Asur ve Babil halklarının tanrı inançları hakkında edinilen bilgiler Babil ve Asur krallarının tarihsel kayıtlarında sıkça görülen tanrı isimleriyle doğrulanmaktadır. Bu eserler, Babil dininin oldukça gelişmiş bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir (King & Korkmaz, 2023, ss. 14-15). Mackenzi, “Asurluların inandığı bütün tanrıların Babil kökenli olduğunu ve Tanrı Asur'un yerel tanrılardan farklı ve yüce bir varlık olduğunu” belirtmektedir. Ancak bu yüce özelliğinin nereden geldiği bilinmemektedir (Mackenzie, 2011, s. 355). Tanrı Asur, bir ulusu temsil eden ve adını taşıyan şehir ile anılan bir tanrıydı. Asurlular, onun adını tanrıların gücünü ve krallığın meşruiyetini sağlamak amacıyla kullanmışlardır. Genellikle kanatlı bir güneş kursu içinde elinde bir yayla tasvir edilmesi, onun savaş ve fırtına tanrısı olarak tapınılmasının bir göstergesi olarak kabul edilmiştir (Dönmez, 2019). Asur ülkesinin gelişmesi ve Güney Mezopotamya ile kültürel temasların artmasıyla MÖ 1300'lü yıllardan itibaren Asur'a tanrılar arasında liderlik rolü verilmiştir. Daha sonraki dönemlerde Asur Hükümdarı II. Sargon'un döneminde bu tanrı, *Enuma Eliş Destanı*'nda Tanrı An'ın babası Anşar ile özdeşleştirilmiştir. Bu özdeşleştirmenin tanrının evrenin yaratılışından itibaren var olan bir tanrı olduğunu vurgulamak amacıyla yapıldığı düşünülmektedir. Fakat bu özdeşleştirme sadece isim benzerliğinden kaynaklanmaktadır (Black & Green, 2017, ss. 54-56). Asur hükümdarları Eski Asur döneminden itibaren “Tanrı Asur'un vekili” unvanını kullanmıştır. Bazı yazıtlarda “Tanrı Assur kraldır, X onun vekilidir” ifadeleri yer almaktadır. Bu durum kralın tanrı adına hareket ettiği iddiasını doğrulamaktadır (Kuhrt, 2010, s. 114).

5.2. Marduk

Enki'nin oğlu olan Marduk Babil'de oldukça önemli konumdadır, Babil'in baş tanrısıdır. Tarım ve verimlilik tanrısıdır. “Dünyanın efendisi”, “Güneşin oğlu” gibi isimler ile anılmaktadır (Dönmez, 2019). Enlil, Enki, Ninhursag ve

Ninurta'nın vasıflarının Marduk'ta toplandığı görülür. “Marduk; Enlil'in dünya hâkimliğini ve kader tayin edici özelliğini, Enki'nin sihir bilgisini, Ninhursag'ın ana yaratıcılık gücünü ve Ninurta'nın iblisleri alt eden tabiatüstü gücünü kendisinde toplamıştır” (Kılıç & Uncu, 2011, s. 187). Babil şehrinin koruyucu tanrısı olan Marduk'a, *Enuma Eliş*'te, Antik Orta Doğu'nun tanrılarını nitelendiren elli özel sıfat verilmiştir. Babil şehrinin koruyucu tanrısıdır ve *Enuma Eliş Destanı*'nda, Marduk'un bazı tanrılardan üstün olduğunu gösteren kanıtlar bulunmaktadır ki bu tanrılardan biri de Enlil'dir. Mezopotamya'da Enlil, üç büyük tanrıdan biri olarak kabul edilirdi, ancak *Enuma Eliş*'te Enlil'in adı bile geçmemektedir. Bu destanın, daha önce Enlil'in başkahraman olduğunun bir şekilde yazılmış olması ve Marduk'un onun rolünü devralmış olması mümkündür. Böyle bir durumda, Marduk ve Babil'in her şeyin üzerinde olduğu düşünülmüş olabilir veya Enlil'in destanda yer almaması tercih edilmiş olabilir. Bu teori, tanrı Enlil gibi önemli bir tanrının yokluğunu açıklamaktadır (Kirk, 2005, s. 55). *Enuma Eliş Destanı*'nın tanrılarının mücadelesinin geçtiği bahiste Marduk, ilk anne olarak kabul edilen Tiamat'ı öldürür. Babil'i yaratır ve Belus'un başını omuzlarından ayırır. Böylece kanı toprakla karışarak ilk insanı ve birçok hayvanı yaratır. Bu destanın bir başka versiyonunda Marduk, suların üzerine sazlar sermiş, toz yaratıp onu sazların yanına dökmüş ve tanrılarının istedikleri yerde yaşamalarını sağlasın diye, insanları yaratmıştır (Mackenzie, 2011, s. 177,180). Ayrıca bu destanda her saygın isim ile tanrı Marduk'a “lütuf estiren tanrı, yargılayan ve merhamet eden efendi, bolluk ve merhamet yaratan ve azlığı çoğaltıp bolluk getiren” gibi sıfatlarla seslendirildiği görülmektedir. Bu destan, bilgelere bu hikâye üzerinden düşüncelerini salık veren, krallar ve prenslerin de bu destana kulak vermeleri gerektiğini söyleyen bir öğüt ile sonlanmıştır (King & Korkmaz, 2023, ss. 69-70).

III. Ur Hanedanlığı'ndan itibaren Babil şehrinin koruyucusu olmanın yanı sıra Marduk'un evreni yaratma, sürekli canlı tutma gibi görevleri de vardır. Ancak Marduk'un asıl vazifesinin tanrılara hizmet etmekle görevli olan insanları yaratmak olduğunu düşünülmüştür (Dilek, 2019, s. 50). Tanrı Marduk'un kült heykeli hem tarihsel hem de edebi kaynaklarda anlatılmıştır. Bu heykelin kaçırılma haberi birçok kaynakta geçmiştir. Babillilere göre heykelin kaçırılma haberi başka bir halkın hırsızlığı olarak değil, tanrılarının koruyucu şehirlerini terk etmesi olarak görülmektedir. Tanrı kaçırma yöntemi Asurlular tarafından kullanılmış olmasına rağmen Mezopotamya'da tanrı heykellerini çalan tek halk onlar değildir. Marduk, MÖ XIV. yüzyıldan itibaren Asur'da da yaygın olup ona tapınmak tek tanrı anlayışı ile karşılaştırılabilecek kadar önemli olmuştur (Black & Green, 2017, s. 200; JohnSon, 2013, s. 113). II. binyılın sonuna ait olabileceği düşünülen Akadca bir duadan alınmış bu parçada, dönemin hükümdarı, Marduk'a şöyle seslenir:

“Efendi Marduk! Ey ulu tanrı, engin zekalı. . . Sen savaşa gittiğinde, gökyüzü titrer, sen sesini yükselttiğinde, deniz altüst olur! Kılıcını çektiğinde, tanrılar geri kaçır: Korkunç darbelerine dayanan tek bir kişi bile yoktur! Korkunç Efendi, tanrılar meclisinde bir eşin yoktur! Parlak mavi gökte, ihtişamla dolaşırsın . . . Ve silahların fırtınada ışıldar! Ateşine yüce dağlar dayanmaz, yok olur gider, Ve kudurmuş denizin dalgaları titretir”

Burada tanrının gücü ve kudretinin vurgulandığı görülmektedir(Bottero, 2012, s. 234).

5.3.Nabu

Neba adıyla da ibadet edilen Nabu’nun sanat ve sanatçıyı koruduğunu düşünmüştür. Nabu yazının koruyucu tanrısı olmuştur. Yazıyla özdeşleştirilen Nabu için Asurlular tapınak inşa etmişlerdir. O yılan ve ejderha ile betimlenmektedir. Nabu’nun yazı aracılığıyla pek çok bilgi aktarıldığından daha sonraki dönemlerde bilgelik tanrısı olan Ea’ya katılmıştır (Dönmez, 2019, s. 42). Nabu, Amorit’lerle beraber MÖ ikinci binyılın başlarında Babil’den Suriye’ye dek yayılmıştır. Babil yakınlarındaki Borsippa bu tanrının kült merkezidir. Nabu, Borsippa’dan Babil’e babası Marduk’u ziyaret etmesi için getirilmiştir. Zamanla Marduk’la birlikte Babil’in en yüksek mertebesine yükselmiştir (Black & Green, 2017, s. 202).

5.4.Adad

Hava tanrısı olup sadece fırtınaya değil bitkilere hayat veren, yağmurlara hükmedendir. Simgesi çatal şimşek, kutsal hayvanı boğadır (McCall, 2017, s. 39). Akad kültüründe fırtına tanrısı olarak tapınılan Adad’a, bazı Sami kavimleri “Hadad” adını vermiştir. Nuh tufanı sırasında, Adad’ın şiddetli rüzgarla gürlediği anlatılmıştır. Bazı kaynaklara göre, Adad boğa formunda tasvir edilmiştir (Dönmez, 2019, s. 43).

6. Panteonu Dışında Kalanlar

Bu tanrıçalar Sümer ve diğer Mezopotamya toplumlarının mitolojilerinde adı geçen ama panteonlarda yer almayan tanrıçalardır.

6.1.Damgalnuna

Tanrıçanın bir diğer adı Damkina’dır. Başlıca kült merkezi Malgum şehridir. Ana tanrıçalardan biridir. Ancak Enki’nin karısı olarak da özgün bir kimliğe sahiptir. Asur kralı III. Asurnasirpal, Kalhu’da onlar için tapınak inşa ettirmiştir (Black & Green, 2017, s. 86).

6.2.Nammu

Antik tanrıların pek çoğunu doğuran tanrıça olarak anılmaktadır. Ana tanrıçalardan biridir. Yeraltı ve okyanusun kişileştirilmiş hali olarak düşünülmüştür (Black & Green, 2017, s. 209). Nammu annelik ve doğurganlık ile sembolize edilen bir figürdür. Kil çamurdan insan figürleri oluşturmak ve onlara hayat vermek için tanrıçaların kullandığı bir temsilci olarak kabul edilmiştir (Black & Green, 2003, s. 303).

6.3.Aruru

Aruru, insan türünün üremesi ve çoğalmasıyla ilgili görevleri olan bir tanrıçadır. İnsanların üremesiyle ilgili her yetki ve sorumluluk ona verilmiştir. Aruru, insanların yaratıcısı olarak kabul edilen önemli bir tanrıçadır. Sümer inanç sisteminde Aruru, ana tanrıça olarak kabul edilir ve Uruk'a yakın olan Kiş bölgesi onun kült merkezidir. Sümerlerde inanç sistemi anaerki bir nitelik taşır, en önemli ve güçlü tanrılar genellikle kadın olarak tasvir edilir (Bağdere, 2021, s. 57). Gılgamış mitinde Aruru'ya Gılgamış'a bir arkadaş yaratma teklifini yapıldığı görülmüştür. Aruru da bunun üzerine Enkidu'yu yaratmıştır (Özmen, 2010, s. 33).

SONUÇ

Mezopotamya tanrıları Eski Mezopotamya'da tapınılan ve hayatın her alanında etkili olan güçlü ilahlar olarak öne çıkmıştır. Mezopotamya din ve inançlarının temel taşlarından biri olan tanrılar insanların günlük yaşamı, doğa olayları, tarım, savaş ve adalet gibi alanlarda etkili olmuştur. Mezopotamyalılar tanrıların kendilerine has özellikleri bulunan varlıklar olduklarını düşünmüştür. Onlara göre bu tanrılar insanüstü güçleri ustalıkla kullanır, rüyalar ve tahayyüller dışında insanlara görünmezler. Onlar sadece beden en insana benzemekle kalmayıp düşünce ve hislerinde insansı özellikler taşırlar. Tanrılar bu insani hislere göre hareket eden ve birbirlerine bağı varlıklar olarak tahayyül edilmiştir. İnsanların aksine güçleri sınırsız olup güçlü sözlerle büyüler yaparlar.

Mezopotamya toplumlarının inançlarında ve tanrılara gösterilen hürmette Sümerlerin etkisi yadsınamaz. Sami halklarının Sümerlerden dinî bakımdan nasıl ve ne zaman etkilendiğı tam olarak bilinmese de bu etkinin kökenleri MÖ 6. veya 7. bin yıla kadar uzanmaktadır. Bu tarihin belirlenmesinde Mezopotamya'da ilk dinî merkezlerin Sümerlerce kurulmuş olması önemli bir rol oynamaktadır. Sümerler sadece kendilerinden sonraki Sami halklarını değil onların etkisi altında kalan daha sonraki uygarlıkları da etkilemişlerdir. Kaynaklar Mezopotamya'daki din

ve inançların köklü ve gelişmiş bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Günümüze ulaşmış çok sayıda belgede tanrıların isimlerine, toplumların onlara saygılarını gösteren dua ve yakarışlara yer verilmiştir. Bu tanrılar arasında Enlil, Anu, Ea, İnanna, Marduk, Nanna başta olmak üzere birçok önemli figür bulunmaktadır.

Her bir tanrıya, belirli bir yetki alanı ve özellikler verilmiştir. Mesela Enlil yaratıcı tanrı olarak görülürken İnanna (İştär) aşk ve savaş tanrısı olarak kabul edilmiştir. Sümerler ve ardılı olan diğer Mezopotamya toplumları bu tip tanrılara dua ederek, kurbanlar sunarak tapınma merkezlerinde ritüeller gerçekleştirerek onlardan yardım ve lütuf talep etmişlerdir.

Mezopotamya tanrılarına tapınma ve dinî törenler rahipler tarafından yürütülmüştür. Tapınma merkezleri Ziggurat adı verilen büyük tapınak yapılarıyla simgelenmiştir. Bu tapınaklar ve bulundukları kentler, tanrıların ikamet ettiği yerler olarak kabul edilmiştir. Tanrılar için düzenlenen yıllık ayinler ve festivaller, tanrıların onurlandırıldığı ve toplumun bir araya geldiği önemli etkinlikler olarak görülmüştür. Tanrılara saygı göstermek, onlara adaklar sunmak toplumun düzeyini ve refahını sağlamanın koşullarından sayılmıştır.

Mezopotamyalılar tanrıların gücüne ve etkisine büyük bir inanç duyarak saygı ve itaat göstermiş, onlar adına destanlar yazmışlardır. Bu eserlerde kimi zaman tanrıların kahramanca ve cesurca davrandıkları, bazı tanrıların hainlik ettiği, kimi zaman korku ve açgözlülükle hareket ettikleri kaydedilmiştir. Bu destanların ana temalarının tanrıların yüceltilmesi, evrenin ve insanın yaratılması olduğu görülmektedir. Eski Mezopotamya tanrıları kültürü şekillendiren önemli figürler olarak değerlendirilmiştir. Tanrıların güç ve etkisinin inanç sistemini ve dinî pratiği beslediğine, aynı zamanda toplumsal düzeni korumak için bir önemli araç olduğuna inanılmıştır.

KAYNAKÇA

- Altuncu, A. (2011). *Sümerlilerin Dini Tarihi*.
- Armstrong, K. (2017). *Mitlerin Kısa Tarihi: C. 2.Baskı* (s. 109). Alfa|Mitoloji.
- Aygün, V. (2017). Eskiçağ Mezopotamya'sında Tanrı Algısı. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 79-79. <https://doi.org/10.18506/ane-mon.295492>
- Bağdere, K. (2021). *Eski Anadolu ve Eski Mezopotamya 'da Tanrıça Kültürleri*.
- Black, J., & Green, A. (2017). *Mezopotamya Mitoloji Sözlüğü: C. 1.Baskı* (Step Ajans, s. 330). KöprüKitapları.
- Black, Jeremy., & Green, Anthony. (2003). *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary* (s. 192). The British Museum Press.
- Bodel, J., & Olyan, S. M. (2008). *Household and family religion in antiquity*. Blackwell.
- Bordreuil, Pierre., Briquel-Chatonnet, Françoise., & Michel, Cécile. (2015). *Tarihin başlangıçları: Eski Yakındoğu Kültür ve Uygarlıkları: C. 1.Baskı* (B. Kılıçer, Ed.; Melisa Matbaacılık, s. 525). Alfa Basım Yayın.
- Bottero, J. (2012). *Mezopotamya (Yazı, Akıl ve Tanrılar): C. 2.Baskı*. Dost.
- Bottero, J., & Kramer, S. N. (2017). *Mezopotamya Mitolojisi* (Çetinkasap,Devrim). TürkiyeİşBankasıKültürYayınları. www.iskulttur.com.tr
- Bottero Samuel Noah Kramer, J., Adi Lorsque Les Dieux Faisaient, Özg. L., & Mythologie Mesopotamienne, H. (t.y.). *MEZOPOTAMYA MİTOLOJİSİ*. www.iskulttur.com.tr
- Budge, E. A. W., & Gültekin, F. (2016). *Babil'in Tarihi ve Babil'de Yaşam* (1.Baskı). Onbir Yayınları.
- Cemiloğlu, İ. (2010). *İnanna ve Dumuzi Anlatısı* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi ,Sosyal Bilimler Enstitüsü,Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Cengiz, P. K. (2014). *Yazılı Kaynaklar Işığında Eski Çağ'da Mitler*.
- Çetin, Y. (2019). *Mezopotamya ve İran Mitolojilerinde Tanrı Anlayışı*.
- Çığ, M. İ. (2018). Eskiçağlardan Günümüze Dünya Mitolojisi. *Eskiçağ Araştırmaları Dergisi*, 1(8), 19-24.
- Demirci, K. (2013). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: C. 1.Baskı* (s. 107).
- Dilek, Y. (2019). *Eski Mezopotamya Dini Ritüelleri ve Kullanılan Objeler*.
- Dinç, U. (2018). Mezopotamya' da Tanrı Anlayışının Gelişimi. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, 5(1), 64-75.
- Dönmez, Ö. (2019). *Eski Mezopotamya 'da Dini İnanışlar*.

- Eli, G., & Basim, İ. M. (t.y.). *Dinler Tarihi Ansiklopedisi "İslamiyet, Hristiyanlık, Musevilik ve İlkel Dinler"*. İçinde *Dinler Tarihi* (C. 3, ss. 481-720). Gelişim Yayınları.
- Eliade, Mircea. (2003a). *Dinler Tarihine Giriş* (Yaylacık Matbaası). Kabcacı Yayınevi.
- Eliade, Mircea. (2003b). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına)* (C. 1). Kabcacı Yayınevi.
- Enuma Eliş. (2016). *Babil Yaratılış Destanı-Enuma Eliş-: C. 2.Baskı* (Koçak,Hande). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Er, S. (2011). *Sümerlerde Tanrı Enki ve Diğer Kültürlere Yansıması*.
- Galter, H. D. (2015). The Mesopotamian God Enki/Ea. *Religion Compass*, 9(3), 66-76. <https://doi.org/10.1111/rec3.12146>
- Gılgamış Destanı* (Koçak,Hande). (2017). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gılgamış Destanı. (2017). *Gılgamış Destanı: C. 3.Baskı* (H. Koçak, Ed.; Mimoza Matbaacılık, s. 142). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gürgen, İ. (2017). *Aprodit'e'in Kökenleri* (Devrez, Şükrü, s. 459). Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Hafizoğlu, A. (2022). Mitoloji ve İlâhi Dinlerde İnsanın Yaratılışı. *Marifetname*, 9(1), 217-244. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1064044>
- Holland, G. S. (2009). *Gods in the Desert*. Rowman& Littlefield.
- Hooke, S. H., & Çev.Şenel, A. (2002). *Ortadoğu mitolojisi: Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hristiyan mitosları* (4. baskı). İmge.
- JohnSon, erika D. (Ed.). (2013). Time and Again: Marduk's Travels. İçinde *Time and History in the Ancient Near East Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26-30 July 2010* (ss. 113-117). Rencontre assyriologique internationale, Winona Lake, Indiana. Eisenbrauns.
- Karaköz, K. (2020). Mezopotamya'da Ay Kültü ve İnanıcı. *Gorgon, Kültür-Tarih Araştırma Dergisi*, 12, 17-45.
- Kılıç, Y., & Uncu, E. (2011). Eski Mezopotamya İnanç Sisteminin Yunanlılara Etkisi (İstar-Aphrodite Örneği) Impact of the Ancient Mesopotamian Belief System on Greeks (İstar-Aphrodite Cases). *History Studies International Journal of History*, 3(1), 184-201.
- King, L. W., & Korkmaz, İ. (2023). *Babil Mitolojisi* (4.Baskı). Maya Kitap.
- Kirk, R. (2005). *Genesis 1:1-2:3 and Enuma Elish: Ideological Warfare Between Judah and Babylon*. 1-96.
- Kramer, S. N. (1950). "Inanna's Descent to the Nether World" Continued. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 94(4), 361-363.
- Kramer, S. N. (1999). *Sümer Mitolojisi*. Kabcacı Yayınevi.

- Kuhrt, A. (2010). *Eskiçağ'da Yakındoğu I Yaklaşık M.Ö. 3000-330: C. 2.Baskı* (s. 501). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Lambert, W. G. (1990). Ancient Mesopotamian Gods Superstition,Philosophy, Theology. *Revue de l' Histoire Des Religions*, 207(2), 115-130.
- Mackenzie, D. A. (2011). *Babil ve Asur Mitleri: C. 1.Baskı* (s. 491). İlya Yayınevi. www.ilyayayinevi.com.tr
- McCall, H. (2017). *Mezopotamya Mitleri*. Phoenix Yayınevi.
- McNeill, W. H. (2002). *Dünya Tarihi* (.Baskı). İmge Kitabevi.
- Michael, M., & Cothren, W. S. (2018). Art History. *Pearson*, 1(6), 1-601.
- Nemet-Nejat, K. R. (2007). Religion of the Common People in Mesopotamia. *Religion Compass*, 1(2), 245-259. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2007.00019.x>
- Nissen, H. J. (2015). *Ana Hatlarıyla Mezopotamya Yakın Doğu Arkeolojisi'nin İlk Dönemleri (I.Ö. 9000-2000)* (2.Baskı). Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Oates, J. (2015). *Babil: C. 2.baskı* Arkadaş Yayınevi.
- Ökter, Ö. G. (2006). *Sümerliler' in Dini İnanç ve Adetleri*.
- Özmen, S. (2010). *M.Ö. III.-II. Binlerde Mezopotamya Anadolu Kavimlerinin Dini İnanç ve Adetleri*.
- Rosenberg, D. (2003). *Dünya Mitolojisi* (3.Baskı). İmge Kitabevi.
- Seri, A. (2006). The Fifty Names of Marduk in Eniima elis'. *Journal of the American Oriental Society*, 126(4), 507-519.
- Şahin, H. A. (2012). *Mitoloji ve Din: C. 1.Baskı* (Duran, Remzi, s. 82). Anadolu Üniversitesi.
- Van Dijk-Coombes, R. M. (2018). Mesopotamian Gods and the Bull. *Sociedades Preca-pitalistas*, 8(1). <https://doi.org/10.24215/22505121e030>
- Yıldız, M. F. (2022). *Antik Mezopotamya Dinlerinde Ay Kültü*.



BÖLÜM 3

Balkanların Manevi Fatihi: Sarı Saltuk^{*}

Ramazan Biçer¹

^{*} Bu çalışma daha önce kaleme alınan “Türk Dünyasının Manevi Liderleri: Balkanların Manevi Mimarı Sarı Saltuk” adlı çalışmanın yeniden gözden geçirilmiş ve değerlendirilmiş halidir.

¹ Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID: 0000-0003-1501-2103

Giriş

Balkanların fethi, askeri hareketlerden önce gönül öncüleri erenler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu erenlerden biri olan Sarı Saltuk bölgede, mücahid-gazi, alp-eren, gazi-derviş, ermiş, mübarek zat gibi nispetlerle anılmaktadır. Sarı Saltuk Sünnî, Alevî ve Bektaşî çevrelerince özümsemiş hemen hemen her kesimin gönlünde yer tutmuş bir şahsiyettir. O, sadece Balkanların değil, Anadolu'nun da müslümanlaşmasında önemli görevler üstlenmiş ve bu süreçte halkın teveccühünü kazanmıştır.

Yaşadığı toprakların müslim, gayr-ı müslim halkı tarafından derin bir saygı duyulmuş büyük bir değer olması ve toplum üzerindeki etkisi nedeniyle tarihsel süreçte zamanla gizemli bir kişiliğe dönüştürülmüştür. Bu doğrultuda doğum tarihi yanında hayatı hakkında gerçekçi bilgi zayıflığı ve eksikliği bulunan Alperen Sarı Saltuk'un, tarihçilerin büyük çoğunluğu tarafından 697/1297-98 yılında öldüğü kabul görmüştür.

Sarı Saltuk ve Balkanlar

Onun hayatıyla ilgili oluşan menkıbelere diğer gazi ve velilerin serüvenleri yanında Hristiyan azizlerinin menkıbelerinin de karışmış olması nedeniyle Sarı Saltuk'un gerçek hayatıyla ilgili veriler elde etmek güçleşmiştir. Bu doğrultuda tarihi kaynaklarda yer alan bilgilerin Sarı Saltuk'un vakıaya mutabık yaşamını ortaya koyacak mahiyette olmadığı ve yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Halk edebiyatında sözlü kültür önemli bir yer tutmaktadır. Önceleri sözlü daha sonraları ise yazılı hale dönüşen Sarı Saltuk menkıbesi gibi, bu alanda anlatılan ve aktarılanların bütünüyle efsane olduğu şeklindeki tezler sağlıklı görünmemektedir. Zira tarihsel süreçte Balkanlarda Sarı Saltuk adıyla ünlü bir sufînin yaşadığı ile ilgili tarihsel verileri göz önüne alacak olursak, onun hakkında anlatılan ve aktarılanların tümü gerçek dışı olarak değerlendirilemez ve bütünüyle efsaneye nispet edilemez. Nitekim *Saltukname*'nin yazılış süreci bu bağlamda dikkat çekicidir. Şöyle ki, babası Fatih Sultan Mehmet'in yönlendirmesiyle Edirne'ye giden ve buradan Babadağı'na geçen Cem Sultan, Sarı Saltuk'un müritleriyle karşılaşır, onlardan Sarı Saltuk'un menkıbelerini dinler. Bu aktarımları çok önemseyen Cem Sultan, Ebülhayr Rumi'yi Sarı Saltuk'la ilgili anlatılanları bir kitap haline getirmekle görevlendirir. Ebülhayr yazmış olduğu kitabının başında Sarı Saltuk hakkında anlatılanları derlediği eserinde çok titiz davrandığını, ciddi menkıbelere yer verdiğini, sadık müritleri yanında güven veren kimselerden nakillerde bulunduğunu, Anadolu ve Rumeli'yi gezerek elde ettiği rivayetleri aslına sadık kalarak kaleme aldığını, abartılardan uzak durduğunu kaydetmiştir. Buna göre Sarı Saltuk ile ilgili özellikle ilk dönemlerde yazılan eserlerde anlatılanlar arasında abartılı

veya ona ait olmayan aktarımların bulunması ihtimal dâhilinde olmakla birlikte, ana tema olarak *Saltukname* ve *menâkıbnâmelerin* ciddi ve gerçekçi ifadeler barındırdığının bilinmesi gerekir. Sarı Saltuk'un efsaneleştirilmesinde ondan aktarılan ve keramet olarak tanımlanan hal, tavır ve hareketlerin büyük payı vardır. Oysaki bu yönlü olağanüstülükleri öne çıkararak onun varlığını efsane kapsamı içerisinde değerlendirmek son derece tutarsızlıktır. Zira keramet türü olağanüstülükler önde gelen sufi erenlerinin çoğundan da nakledilmektedir.

İslam tarihinde Sarı Saltuk ile ilgili Ebü'l-Fidâ (ö. 732/1331) *Takvîmü'l-Büldân*'da ve İbn Battûta (ö. 770/1368-69) *Seyahatname*'sinde önemli bilgiler vermiştir. İbn Battûta onu anlatırken, Baba Saltuk adıyla ünlenen ve Türklerin yaşadığı toprakların bittiği yer olan yerleşim yerine gelişini anlatırken burada yöre halkının inançlarına göre Baba Saltuk'un olağanüstü güçlere sahip keramet sahibi biri olarak tanımlar. Bununla birlikte İbn Battûta, Sarı Saltuk hakkında söylenenlerin şeriatla bağdaşmadığını belirtir. Sarı Saltuk'un yöreye yerleşmesiyle ilgili olarak Lokmân b. Hüseyin (ö. 1010/1601'den sonra) *Oğuznâme*'sinde Sarı Saltuk'un bir kısım Türk obaları ile birlikte Bizans bölgesine geçip Dobruca bölgesine yerleştiğini kaydeder. Ahmed Tevhid, Sarı Saltuk'un ve bir kısım Türklerin Dobruca'ya 662 (1263-1264) senesinde geldiğini belirtir.

Sarı Saltuk hakkındaki en güvenilir kaynak, Cem Sultan'ın (ö. 900/1495) Ebülhayr Rumi'ye (ö. XV. yüzyıl) yazdırdığı, *Saltuknâme* olmuştur. Bunun yanında en eski kaynak eser olarak bilinen *Tüffâhu'l-Ervâh*'ta İbnü's-Serrâc (ö. 747/1347), Sarı Saltuk'tan sekiz yerde bahsetmektedir. Ebülhayr Rûmî'nin (XV. yüzyıl) yazdığı *Saltuknâme* başta olmak üzere hiçbir kaynak, Sarı Saltuk hayatta iken yazılmış eserler değildir. Bununla birlikte İbnü's-Serrâc, kaleme aldığı *Tüffâhu'l-Ervâh* adlı kitabında, Sarı Saltuk'un ölümü ile bu kitabın yazılmasının arası yaklaşık on sekiz yıl olduğu ve eserini 715 yılında tamamlandığını belirtir. Bu ifadeden her ikisinin de çağdaş olduğunu ve hayatta iken Sarı Saltuk'u tanıdığını göstermektedir. Yaşamı hakkında bilgi bulunmayan ancak II. Murad dönemi olan 1421-1451 yıllarında hayatta olduğu anlaşılan Yazıcıoğlu Ali de *Oğuznâme*'sinde Sarı Saltuk'un Selçuklular dönemindeki serüveninden bahsetmektedir. Onun manevi yönü ve erenlik boyutu, Hacı Bektâş-ı Vefî'nin (ö. 669/1271 [?]) *Vilâyetnâme*'sinde ve Yusuf b. İsmail en-Nebhânî'nin (1849-1932), *Câmi'u kerâmâtî'l-evliyâ* adlı eserinde yer almıştır.

Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde asıl isminin Muhammed Buharî olduğu kaydedilen Türk-İslam medeniyetine önemli katkıları olan Sarı Saltuk, yaygın kanaate göre 1210 yılında, Sinop yakınlarında Haynup Kalesi çevresinde ve Çepni aşiretine bağlı bir ailede dünyaya gelmiştir.

Saltukname'deki veriler doğrultusunda babası Hasan'ı küçük yaşta yitiren Sarı Saltuk (Şerif Hızır) Abdülaziz adındaki bilge bir kişinin himayesinde büyümüştür. Ardından annesinin de ölümü üzerine lalası Seravil onu Emir Ali'ye götürür. Emir Ali, Sarı Saltuk'ta hissettiği yetenek üzerine onu Sultan Süleyman Sebüktekin'e gönderir. Sultan onun avcılıktaki marifetini görür ve ona sahip çıkar. Bu süreçte on dört yaşında olan Sarı Saltuk, daha sonraları günümüzdeki Amasya civarı olarak bilinen Harcenenan tekfurı (valisi) Tırbanos'u öldürmesi ve ayrıca Hristiyan savaşçı Alyon ile yaptığı düelloyu kazanması onun sultan ve halk nezdindeki itibarını artırmıştır.

Türk destanlarında geçen alp tipinin önemli bir örneğini teşkil eden Sarı Saltuk'un rüyasında Seyyid Battal Gazi'yi gördüğü ve kendisine atı Aşkar'ın ve diğer silahların bulunduğu mağarayı gösterdiği, onun da onları aldığı rivayet olunmaktadır.

Saltuknâme'de Sarı Saltuk'un sarışın ve sakallarının da sarı renkte olduğundan bahsedilmektedir. İbnü's-Serrâc da *Tüffâhu'l-Ervâh*'da onun kumral/sarışın olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Sarı Saltuk'taki 'sarı' kelimesinin onun asıl adı olmayıp bir mahlas olduğu kabul edilmektedir. Türk boylarında daha ziyade ak, kara, kızıl gibi sembolik anlamlar içeren bir rengin boylar için kullanıldığı bilinmektedir. Türklerde ve Çinlilerde sarı mahlasının da hakanlık rengi olduğu söylenmektedir. Bu bağlamda Akkoyunlular, Karakoyunlular'da olduğu gibi 'sarı' lakabının da bir Türk boyuna ait olduğu ve Sarı Saltuk'un da bu Türk boyunun lideri olduğu ileri sürülmüştür. Çok güçlü erkek anlamına gelen Saltuk adı kendisine savaşta yendiği düşmanı olan Hristiyan cengâveri Alyon tarafından ona verildiği rivayet edilmektedir. Sarı Saltuk da Müslüman olan Alyon'un adını İlyas olarak değiştirmiştir. Sarı Saltuk'un evlilik hayatı ile ilgili *Saltuknâme* dışında başka hiçbir kaynakta bilgi bulunmamakla beraber kendisinin hayatı boyunca dört evlilik yaptığı ve bu evliliklerden toplam dört çocuğu olduğu aktarılmaktadır.

Sarı Saltuk'un hayatıyla ilgili bilgilerin daha çok menâkıbnâmelerde yer alması nedeniyle tarihî kimliğini gereği gibi tespit etmek güçtür. Menâkıbnâmelere göre, Müslüman olmayanların topraklarını dolaşarak oradakileri Müslüman yapan Sarı Saltuk, en sonunda Dobruca'ya yerleşmiş ve burada irşat faaliyetlerini sürdürmek amacıyla birden fazla tekke ve zaviye kurmuştur. Bununla birlikte hem Balkanlarda hem de Anadolu'da birden fazla Sarı Saltuk adıyla türbe bulunmaktadır. Buradan daha çok ziyaret ettiği yerlerdeki insanlar tarafından onun adına türbe inşa ettiği ve burada onun öğretilerini yâd ettikleri anlaşılmaktadır.

Bu durum ayrıca onun toplumun gönlünde taht kurmuş olduğunun bir göstergesidir. Tüm Balkan halklarının kalplerini kazanan Sarı Saltuk, bir anlamda Balkan Türklüğü ve Müslümanlığı ile özdeşleşmiştir.

Hristiyan Türk topluluklarına ve birçok Türk boylarına ev sahipliği yapmış olan Rumeli'nin Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında gazi, Alperen, dede, âlim veya sûfi olarak isimlendirilen dervişlerin büyük rolü vardır. Sarı Saltuk, Osmanlı'nın Balkanları fethinden önce bölgeye gelerek buranın Türkleşmesinde önemli yeri olan dervişlerin en bilinenleri arasında yer almaktadır. Sarı Saltuk, Hacı Bektâş-ı Velî, Abdal Musa ve Şeyh Ebü'l-Bekâ, Baba İlyas-ı Horasânî gibi Balkanlar'da öne çıkan Türkmen babalarının gerçekleştirdiği hizmetler ve verdiği mesajlar ile çağlar aşarak günümüze gelebilmiş ender şahsiyetlerden biridir. Anadolu ve Rumeli'nin fethinde etkin bir rol oynamasına karşın Sarı Saltuk'un menkıbevî hayatı, tarihî hayatının önüne geçmiş olması sebebi ile menâkıbnâme türündeki eserlerden hareketle, kendisinin tarihî kimliği yerine erenliğiyle bağlantılı yönü şöhret bulmuş ve ön plana çıkarılmıştır. Sarı Saltuk, Sünnî, Alevî-Bektaşî çevrelerce tanınmış ve farklı yönleri ile benimsenmiş bir şahsiyettir. Balkanlar'ın değişik coğrafyalarında Sarı Saltuk ile ilgili varlığını koruyan menkıbevî anlatıların varlığını sürdürmesi, Sarı Saltuk isminin günümüze kadar yaşamasında önemli rol almıştır.

İbnü's-Serrâc onu, velilerin ulularından, tarikatın seçkinlerden, pek çok kerametlere, açık burhanlara, muazzam hallere sahip, her zaman geçerli güzel menkıbeleri olan bir mübarek eren olarak tanımlamıştır. Sarı Saltuk'un kerametlerinden bahsederken kör olan çocuğu iyileştirmesi, kurumuş ağaçlara meyve verdirmesi, bakış ve duaları ile hastalara şifa dağıtması yanında toprağı altına çevirmesi gibi pek çok kerametleri aktarmaktadır. Yine İbnü's-Serrâc, kardeşi esir düşmüş bir Hristiyan'ın Sarı Saltuk'tan yardım istemesi üzerine Sarı Saltuk'un esir alan kişinin kafasını hırkasından çıkarması ile Müslüman olmasını nakletmiştir. *Saltuk-nâme*'de de Sarı Saltuk'un bu gibi kerametlerinden çokça bahsedilmektedir. Tüm bunlar bize Sarı Saltuk'un aynı zamanda keramet sahibi bir eren olduğunu göstermektedir.

Saltuknâme'de bir yiğidin sahip olması gereken ok atmak, yazı yazmak, suda yüzmek ve başka yerleri görmek gibi özellikler sıralanırken bir destan kahramanında bulunması gereken tüm özelliklerin Sarı Saltuk'ta mevcut olduğu belirtilmektedir. Bunların yanında Sarı Saltuk'un göz açıp kapayıncaya kadarki süre içerisinde bir yerden başka bir yere gidebilme, kendi aleyhine söylenen uzak diyarlardaki sözleri işitebilme gibi olağanüstü güçlere de sahip olduğu anlatılmaktadır. Neredeyse yeryüzünde gaza etmediği yer kalmadığı bildirilen Sarı Saltuk'un düşmanlarının attığı ok ile vurulmadığı, yapılan sihirlerin kendisine tesir etmediği,

suya atıldığında boğulmadığı ve ateşe atılmasıyla yanmadığı ve hatta cinler ve meleklerin kendisine yardımcı olduğu gibi özelliklerinden de bahsedilmektedir. Hızır'ın himmeti ile Karadeniz'i seccadesi ile geçerek Rumeli'ye geldiği bilgisi *Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi* ve aynı yıllarda şeyhin yakın halifelerinden ve daima kendisiyle birlikte dolaşan Güççük Abdal tarafından, onun ölümünden beş yıl sonra (888/1483)'te yazılan *Vilâyetnâme-i Kutbü'l-aktâb Sultan Otman Baba* adlı eserlerde yer almaktadır. Bunların yanında bazen şahin şekline bürünerek kerametler gösteren Sarı Saltuk'un insan yiyen yedi başlı devi de tahta kılıcı ile öldürdüğü aktarılmaktadır. Kâfirlerin konuştuğu dil ve dinleri iyi bilen Sarı Saltuk, bu yeteneği ile kendini gizleyen bir keşiş ve rahip olarak onların bazı yöneticilerini öldürmüş bazılarını da İslâm'a döndürmüştür. Zikredilen rivayetlere dayanarak tarihsel boyutta Sarı Saltuk'un gazilik yönünden ziyade kerametlerle donanmış erenlik yönünün baskınlığı ve etkisinin öne çıktığı anlaşılmaktadır.

Sarı Saltuk'un fakir bir çocukluk dönemi geçirdiği ve kendisinin eğitimi ile ilgilenen hocası Abdülaziz sayesinde kendisini ilmi alanda geliştirdiği görülmektedir. Rumeli'ye yapılan göçün coğrafya bilgisinin yanında yönetim kabiliyeti de gerektiren bir durum olduğu düşünüldüğünde Sarı Saltuk'un zeki biri olduğu ve çocukluk döneminde kaliteli bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. *Saltuknâme*'de geçen rivayete göre Sarı Saltuk'un Kıpçak dili dâhil olmak üzere toplamda on iki dil bildiği ve dört kutsal kitap hakkında da geniş bilgiye sahip olarak etkileyici vaazlar verdiği aktarılmaktadır.

İbnü's-Serrâc'a göre ona binlerce erkek ve yaklaşık kırk kadın/kız tâbî oldu. Şeyhin vefatından sonra kızlar Hama'da oturdular. Onların bir kısmı evlendi. Evlenenler de doğurdıkları çocukları tekkenin hizmetine adadılar. Evlenmeyenler ise tekke yaşamına devam etti.

Sarı Saltuk ile ilgili İbnü's-Serrâc, onun kibirli bir kişiliğe sahip olduğunu aktarmaktadır. Bunun nedeni ise onun seyyid bir aileye mensup olmamasına bağlayan İbnü's-Serrâc, bu doğrultuda Sarı Saltuk'un seyyid olan diğer ünlü sufileri kıskandığını söylemiştir. Nitekim Sarı Saltuk'un müritlerinden birisinin İbrahim Edhem'in denizde kaybettiği iğnesini balıklara geri getirttiğini aktarması üzerine o, müritlerini deniz kıyısına götürüp balık toplatırken "Bu yaptığımız denizdeki iğneyi geri getirtmekten daha önemli bir keramettir" demesi, onun kıskançlık ve kibrinden kaynaklı bir kıyaslama değil, intisap ettikleri şeyhi idrak etmeleri, bağlılıklarını sıkı tutmaları amacıyla ikna etmek için söylendiği de düşünülebilir. Öte yandan onun karakteristik ve psikolojik bir yapıdan kaynaklı celalli söylem ve tavırlarını kibir ve gururla bağdaştırmak da isabetli değildir.

Saltuknâme'de yer alan bilgilere dayanarak Sarı Saltuk'un çağdaşı olan Anadolu erenlerinin neredeyse hepsi ile görüştüğü ve iyi ilişkiler içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. *Vilâyetnâme*'de Sarı Saltuk'un Hacı Bektâş-ı Velî'nin müridi olduğu ve İslâm'ı yaymak üzere Rumeli'ye gönderilen bir alperen-gazi derviş olduğu zikredilmektedir. Bektaşilik ile özdeşleştirilen Sarı Saltuk'un bağlı olduğu iddia edilen tarikatlar konusunda da çeşitli görüşler bulunmaktadır. Sarı Saltuk, Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166) Müslümanlığı yaymak üzere Türkistan'dan Anadolu'ya gönderdiği Yesevî bir derviş olarak nitelendirildiği gibi Kalenderî bir derviş yahut Kalenderî - Haydârî kolunun halifelerinden biri veya Rifâî tarikatından bir ulu olduğu ileri sürülmüştür. Sarı Saltuk'ın tasavvufi serüvenini anlatan İbnü's-Serrâc'a göre o, şeyh Ahmed er-Rifâî'den tasavvufi eğitimini üveysi olarak alan ve Akşehir'e yerleşen şeyh Mahmud Hayranî'ye intisap etmiştir. Buna göre Sarı Saltuk'un, Rifâî tarikatının geleneklerine daha yakın olduğu anlaşılmaktadır. Sarı Saltuk'un bir tarikata mensubiyeti konusundaki yaklaşımlar modern dönemde daha çok Kalenderilik-Haydariliğe yönelik olmuştur. Ancak bu konuda İbnü's-Serrâc'ın onun Rifailik tarikatına mensubiyeti ile ilgili söylemi de dikkate alınması gereken bir yaklaşımdır. Sarı Saltuk'un hayatının Balkanlar ve Anadolu'daki sufilerle karıştırılması ihtimali göz önüne alındığında onun zamanında yaygın olan Kalenderilik, Bektaşilik ve Haydariliğe nispet edilmesi imkanı kolayca doğmaktadır. Bununla birlikte zengin bir inanç ortamında yaşayan ve farklı etnik, dini ve kültürel zeminde yaşamını ve dini faaliyetlerini sürdüren Sarı Saltuk'un her kesime yönelik, kapsayıcı bir dini tutum içerisinde olduğu da görülmektedir. Bu durum ise tamamen bulunduğu sosyo-kültürel ortamla alakalıdır. Bu nedenle Sarı Saltuk'un bazı tutum ve davranışlarının sosyo-kültürel boyutla bağlantılı olarak sadece belirli bir tasavvufi oluşuma mensubiyetini nispet etmemiş olabilir. Burada toplumun her kesimine yönelik kapsayıcı bir yaklaşım söz konusu olması mümkündür. Zira *Saltuknâme*'de çok sayıda sufi hareket ve mezheplerden bahsedilmektedir. Bu doğrultuda İbn Battûta'nın Sarı Saltuk ile ilgili "şeriatla bağdaşmayan" hal ve hareketleri olduğu şeklindeki eleştirel değerlendirmesini de bu bağlamda anlamak gerekir.

Rumeli kaynaklı vilâyetnâmelerde adı geçen tüm ermişlerin Hacı Bektâş ile çok az hatta hiç bir bağı olmasa da bir şekilde Bektâşî tarikatına dâhil edilmesi gibi Sarı Saltuk'un Bektaşîler ile özdeşleştirilmesinde sunulan deliller çok da sağlam görülmemekle beraber onun bazı görüş ve hareketlerinin Bektaşî kültü ile bağlantılı olduğu kabul edilmiştir. Ancak onun Hacı Bektâş ile olan münasebeti Sarı Saltuk'un Bektâşî olması için yeterli olmamaktadır. Sarı Saltuk'un Bektâşî velisi gibi kabul edilmesinde en önemli faktör, daha çok onlara ait menâkıbnâmeler ve vilâyetnâmelerde adının zikredilmesi olmuştur. Ayrıca Sarı Saltuk'un

menkıbeleri ile Hacı Bektâş'ın menkıbelerinin karıştırılmış olması da Sarı Saltuk'un Bektâşî dervişi kabul edilmesinde etkin neden olarak zikredilebilir.

Kaynaklar incelendiğinde Sarı Saltuk'un vefatı ile ilgili olarak küçük farklar olsa da temelde aynı bilgiler verilmektedir. *Saltuknâme*'ye göre Sarı Saltuk doksan dokuz sene yaşamış ve düşmanları tarafından önce zehirlenip sonra da hançerlenerek öldürülmüştür. Ancak son nefesini vermeden önce kendisini zehirleyen ve hançerleyen düşmanını öldürdüğü kaydedilmiştir. Vefat ettiği tarihler arasında farklar görölse de yaygın kanaate göre Sarı Saltuk, 1290'lı yılların sonunda şehit olmuş ve vefatının ardından Babadağı'ndaki zaviyeye gömülmüştür. Kemâleddin Muhammed Serrâc er-Rifâî'nin (ö. VIII / XIV. yüzyılın ortaları) 715'te kaleme aldığı *Tüffâhu'l-ervâh* adlı kaynakta verdiği bilgiye göre Sarı Saltuk, eski ismi İsakça olarak bilinen Dobruca'da yaşamış ve vefat ettiği zaman inzivaya çekildiği dağın yakınlarında defnedilmiştir. Mensuplarının kendisi adına yaptırdığı zaviye sebebi ile de burası Babadağ olarak isimlendirilmiştir.

Kısmen efsaneleştirilmiş bir kimliğe bürünen Sarı Saltuk hakkındaki tarihsel ve kültürel veriler bazı batılı araştırmacılar tarafından daha da karmaşık hale getirilmiştir. Sözelimi ilk dönem kaynaklarında yer almamasına rağmen Albert Failler Sarı Saltuk'u, Sultan II. İzzeddin'in amcası olarak tanıtır. Öte yandan Tarihçi Balascev Sarı Saltuk'un II. İzzeddin Keykavus'un amcaoğlu olduğunu ileri sürmesi de herhangi bir tarihi dayanaktan mahrum olarak görülmektedir.

Sarı Saltuk'un vefatından sonra bölgeye gelen Kanuni Sultan Süleyman (ö. 974/1566) onun mezarını ziyaret ettikten sonra Sarı Saltuk'un dini durumuyla ilgili dönemin şeyhülislamı Ebüssuud Efendi'den (ö. 982/1574) bir değerlendirme fetvası istemiştir. Şeyhülislam da fetvasında "Riyazet ile kadid bir keşiştir" şeklinde tanımlamada bulunmuştur. Fetvada geçen kadid sözcüğü, zayıf anlamındadır. Ebüssuud Efendi bu fetvasının Sarı Saltuk'un dini yönüyle bağlantılı olduğu düşünüldüğünde, yukarıda İbn Battûta'nın Sarı Saltuk hakkındaki söylemlerine benzerlik göstermektedir. Tasavvufa sıcak bakmadığı bilinen Ebüssuud'un bu yaklaşımı ise İslam tarihi süresince tekke-medrese arasındaki tartışma geleneğinin bir tezahürüdür. Ancak bir diğer tarihçi şeyhülislam İbn Kemal olarak da bilinen Kemalpaşazade (ö. 940/1534) *Mohaçnâme* adlı risalesinde Sarı Saltuk'u keramet sahibi evliyaullahtan saymaktadır.

Saltuknâme'de Sarı Saltuk'un on iki mezarının bulunduğu kaydedilmiştir. İbnü's-Serrâc bu konuda onun ölümünden önce dervişlerinden birine verdiği vasiyetinden bahsetmektedir. Rivayete göre Sarı Saltuk vefat etmeden önce dervişlerinden birine kendisinin vefatından sonra kralların ve beylerin kendi mezarına sahip çıkmak isteyeceklerini ve bu sebeple her isteyene verilmek üzere on bir adet

tabut hazırlanmasını ancak cesedinin hangi tabutta bulunacağını bilmemesini vasiyet etmiştir. Massignon ise aynı amaçla yedi tabut hazırlanmasını söylediğini kaydetmiştir. Sarı Saltuk rivayete göre ölümünden sonra on iki yerde makamının olacağını da söylemiştir. Böylece çevredeki beylerden ve krallardan isteyene tabutlardan verilmiş ve onlar da kendi ülkelerine dönerek cenazeyi defnetmiştir. Sarı Saltuk'un makamlarının yaygın olmasındaki sebebin bu vasiyet olduğu kabul edilmektedir. İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh*'ta Sarı Saltuk'un vefat ettiğinde gömleğinin ve tabutunun paylaşıldığını ve hatta bir parça da kendisinin aldığını da kaydetmektedir. *Saltuknâme*'de Sarı Saltuk'un cenazesinin Babadağ'da defnedildiği belirtilmekle birlikte onun Edirne yakınlarındaki Babaeski'de gömülü bulunduğu dair bir rivayetin varlığı da sözkonusudur. Yaklaşık otuz *Oğuzname* yazarlarından biri olan Yazıcıoğlu Ali, *Oğuznâme*'sinde Sarı Saltuk'un vefatından sonra Dobruca halkının dinleri dâhil tüm kimliklerini kaybettiğini bildirmiştir. Bu ifadede Dobruca'da kalan halkın Hristiyan soydaşları ile karşılaşarak bu topluluklar ile kaynaşıp asimile olması ihtimali üzerinde durulmaktadır. Günümüzde bu toplulukların, kendilerini Dobruca'ya yollayan İzzeddin Keykâvus'un isminden ötürü Gagavuz adı ile anılarak Moldova, Bulgaristan, Yunanistan, Ukrayna ve Makedonya'da yaşadıkları bilinmektedir.

Sarı Saltuk'un vefatı ile ilgili nakledilen rivayetler kendisinin ölümünden sonra daha da yaygınlaşıp efsaneleştirilerek sözlü ve yazılı metinlere aktarılmıştır. Bu da beraberinde özellikle Alevî-Bektaşî zümre içerisinde başta Sivas, Tokat, Divriği ve Tunceli Alevîleri arasında Sarı Saltuk kültürünün oluşmasına, Balkanlar ve Anadolu'nun pek çok yerinde Sarı Saltuk'un türbe-makamları ile karşılaşılmasına sebep olmuştur.

Sarı Saltuk'un vefatının ardından gerek Anadolu gerekse Balkanlar'da etkisi sürmüş ve asırlar sonra dahi adı yaşatılarak gönüllerdeki makamı çağlar boyu devam ettirilmiştir. 1896 yılında Makedonya'da basılan *Saltuk Gazi Gazetesi* de bunu destekler mahiyettedir. Günümüzde ise Sarı Saltuk ismi birçok tarikat silsilelerinde anılıyor olsa da, özellikle Balkanlar'da Sarı Saltuk'un Bektaşî Babaları tarafından efsanevi kişiliğinden bahsedilmeye devam etmektedir. Halk tarafından çok sevilen ve saygı duyulan bir derviş olarak Sarı Saltuk'un Anadolu ve Balkanlardaki makam-türebeleri her yıl düzenli olarak ziyaret edilmektedir. Özellikle başta Dobruca olmak üzere Balkanlardaki Sarı Saltuk türbeleri farklı etnik ve din mensupları tarafından yoğun ilgi görmektedir ve Müslümanlar yanında Hristiyanların da makamı sık sık ziyarete geldikleri görülmektedir.

Sonuç

Din öncelikle insanların kalp ve duygularına hitap eder. Bunu sağlayan dinin tezahürü daha çok tasavvuf olmuştur. Özellikle fetihler döneminde sufiler, alp ve eren olarak büyük hizmetler yaptılar. Onlar hem alp olarak fiziki savaflara katıldılar hem de eren olarak manevi cihatlarını yürüttüler. Bu nedenle onlar gerçekte alperenler oldular. Olağanüstü özellikleri ve keramet olarak adlandırılan psişik boyutlarıyla erenler insanların gönüllerinde ve gözlerinde taht kurdular. Özellikle Hristiyanlık gibi olağanüstülüklerle özen gösteren bir dinin mensupları için Sarı Saltuk önemli bir şahsiyet oldu. Burada hangi dinden olduğu da çok önemsenmedi. Zira Sarı Saltuk'un yaşadığı halkın bireysel sıkıntılarını gideren, onların sorunlarına çözümler üreten bir insan statüsünde olduğu için ona teveccüh etmişlerdir. Bu durum da onun dini ve etnik her kesim tarafından kabul gördüğünü göstermektedir. Her kültür kendine özgü kahramanlar yaratır ve o kahramana başkalarına ait üstün özellikleri de yükler. Bu doğrultuda Sarı Saltuk'un kişiliğinin efsaneleşmesi de buna bağlanmalıdır. Anadolu erenleri menkıbelerine kadar kendine yer bulan Sarı Saltuk'un efsane kişiliğinin ötesinde onun var olmadığını ileri sürmek sağlıklı ve bilimsel bir yaklaşım değildir. Efsanelerden arındırılarak bir Sarı Saltuk kişiliği ortaya koymak her ne kadar çok zor olsa da bu onun varlığını inkâr etmeye cesaret vermez.

Sarı Saltuk tasavvufi geleneğin bir göstergesi olarak insan öncelikli bir hayat felsefesine sahip olmuş ve bu doğrultuda da herkesin maddi-manevi yardımına koşmuştur. Bu da onun farklı kültüre sahip kitleler tarafından sahiplenilmesine yol açmıştır. Her kültür ve inanç kendi efsanevi üstün nitelikli mistik öncülerini yaratırken, bunu başka seçkin insanların yücelikleriyle bezendirir ve kendi kültüre isim altında onu değerlendirir. Bu doğrultuda Sarı Saltuk'un adı farklı kültürlerde başka isimlerle anılırken, onun özellikle başkaların nitelikleriyle donatılır. Böyle bir durum da Sarı Saltuk'un efsaneleşmesine yol açar. Özünde İslam, inancında mümin ve uygulamasında ve sosyal hayatta insan merkezli olan Sarı Saltuk, Balkanların manevi mimarı olarak kabul edilmiştir.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Halûk. (2018). Balkanlarda İslam'ın ve Türklüğün Yayılmasında Bir Öncü: Sarı Saltuk. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu*. Sinop 5-7 Ekim 2018, *Bildiriler Kitabı*. Sinop Üniversitesi Yayınları II:51-71.
- Akalın, Şükrü Halûk. (2014). Saltukname'ye Göre Sarı Saltuk. *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu. Köstence-Romanya, 6-10 Kasım 2013,ildiriler*. Trakya Üniversitesi, s. 351-363.
- Akalın, Şükrü Halûk. (1994). Ebülhayr Rumi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 10: 360-362.
- Çorak, Ferhat (2019). *Rumeli'nin Fethinde Sufilerin Etkisi – Sarı Saltuk Gazi Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Edirne Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ebül Hayr Rûmî. (1987). *Saltukname*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ebül-Fidâ. (2017). *Takvîmü'l-Büldân*. trc. Ramazan Şeşen. İstanbul.
- İbn Battûta. (2004). *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. trc. A. Sait Aykut. İstanbul.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Ali. *Teşvîkü'l-Ervâh ve Tüffâhu'l-Ervâh*. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, no: 1127Y. (<https://catalog.princeton.edu/catalog/9962669203506421#view>).
- Kiel, Machiel. (2000). Sarı Saltuk: Pionier des Islama auf dem Balkan im 13. Jahrhundert". *Aleviler /Alewiten*. haz. İsmail Engin, I: 261-266. Hamburg.
- Kiel, Machiel. (2009). "Sarı Saltuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 36: 147-149.
- Massignon, Louis. (1929). *Annuaire du Monde Musulman*. Paris.
- Mélikoff, Irena. (1994). Qui était Sarı Saltuk? Quelques remarques sur les manuscrits du Saltukname. *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*. ed. C. Heywood–C. Imber. İstanbul, s. 231-238.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2009). Tarihsel Terminoloji (Bektâşilik, Kızılbaşlık", Alevilik). *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektâşî Kültürü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. s. 14-24.
- Okiç, M. Tayyip. (1952). Sarı Saltuk'a ait bir fetva. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. I: 48-58.
- Rençber, Fevzi. (2023). Sinop'ta Türk-İslam Medeniyetinin Sembol İsmi: Sarı Saltuk (Saltuk et-Türkî). *Dorlion Journal*, I: 48-57. Şırnak.
- Taşdelen, H. Musa. (2015). Bulgaristan, Romanya ve Kırım Müslüman Topluluklarda Sarı Saltuk Algısı. *Referans Kişilik Olarak Bir Kolonizatör Türk Dervîşi*. İstanbul: Uluslararası Kalkınma ve İşbirliği Derneği.

- Tevhid, Ahmed. (1327). Rum Selçûkî Devleti'nin İnkırâzıyla Teşekkül Eden Tavâif-i Mülûk'den Karahisar-ı Sâhib'de Sâhibataoğulları. *Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası (TOEM)* II/9. İstanbul.
- Tuğrul, Talip. (2014). Sarı Saltık'ın Tarihî ve Menkıbevî Hayatı. *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması, Eskişehir. 26-28 Mayıs 2014 Bildiriler*, Cilt II, Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları (TDKB), Eskişehir, s. 399-405.



BÖLÜM 4

Ebü'l-Mu'în En-Nesefî ve İtikadi Görüşleri *

Ramazan Biçer¹

* Bu çalışma daha önce kaleme alınan “Türk Dünyasının Manevi Liderleri: Balkanların Manevi Mimarı Sarı Saltuk” adlı çalışmanın yeniden gözden geçirilmiş ve değerlendirilmiş halidir.

¹ Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID: 0000-0003-1501-2103

Giriş

Nesefî'nin yaşadığı bölgenin genel adı, Mâverâünnehir'dir. Burası, Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik'in (705-715) Irak valisi Haccâc'ın emriyle, Kuteybe b. Müslim Horasan (ö. 96/715) komutasındaki ordu, Buhara ve Semerkand'ı fethetti. (Özgüdenli, 2003) Sonraki dönemlerde Buhara ile Semerkand, bölgenin bir ilim ve eğitim vadisi olmuştur. Mâverâünnehr'in bu özelliği, Emevi devletinin yıkılması ve yerine kurulan Abbâsîler devrinin önemli devlet adamı ve kumandanlarından Tâhirî emiri Abdullah b. Tâhir (ö. 230/844) döneminde zirveye çıkmıştır. Abbasilerin çöküşü başlamasıyla Mâverâünnehir valiliği Esed b. Sâmân'ın (ö. 204/819) oğullarına terkedilmiştir. Böylece burada yaklaşık 200 yıl hüküm süren (819-1005) Samani Türk Devleti kurulmuştur. (Usta, 2009) İslam dünyasına iz bırakacak son derecede dini ve kültürler hizmetlerin geliştiği Sâmânîlerin 999 yılında Karahanlılar tarafından yıkılmasıyla bölgede Karahanlılar hâkimiyeti başladı ve yaklaşık 370 yıl (840-1212) bölgeye hâkim oldu.

Mâverâünnehir'de kültürel bağlamda farklı dini inançlar ve akımlar mevcuttu. Bunlar arasında Hanifi- Mâtürîdîler çoğunlukta olmak üzere İmâmiyye Şîâsı, İsmailik, Mutezile, Eş'arîlik ve Kerrâmiye düşüncesine mensup inananlar vardı. (Önal, 2023) Bunların dışında sufilik de halk arasında yaygındı. Ebü'l-Mu'în Nesefî'nin görüşlerini değerlendirirken, bu kültürel ortam göz önünde bulundurulmazsa, sağlıklı bir sonuç elde edilemez.

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Karahanlılar döneminde yaşadığı bilinmektedir. Emeviler, Abbasiler, Sâmân oğulları dönemlerinde birer ilim merkezi ve eğitim karargâhı olan Semerkand, Buhara, Nesef, Keş ve Fergana, Karahanlılar devrinde de bu özelliğini devam ettirdi. Buna göre Ebü'l-Mu'în Nesefî, arkaplanı güçlü bir ilmi ve kültürel ortamda yetişmiştir. Bir âlimin hayatında yetiştiği çevre ve bu çevrenin kültürel birikimi önemli bir yer tuttuğuna göre Ebü'l-Mu'în Nesefî de bu kaynaklardan beslenmiştir. Bölgenin bir tür Hanefî-Mâtürîdî anlayışın fikir bahçesi olduğu düşünüldüğünde, Ebü'l-Mu'în Nesefî'nin de bu ortamdan yararlanarak fikrini geliştirdiği göz ardı edilmemelidir.

Ebü'l-Mu'în Nesefî, öncelikle ailesinden almış olduğu temel eğitimi, Buhara ve Semerkand gibi ilim merkezlerine giderek devam ettirmiş ve muhtemelen Buhara'da vefa etmiştir (22 Mayıs 1115). Eğitim almış olduğu bu bölgeyi Ebü'l-Mu'în "içinde Merv, Belh ve öteki kentler olmak üzere bütün Mâverâünnehir ve Horasan ve Semerkand yetişen âlimler, usûl ve fûru'yu bir arada yürüten kimse-lerdir" diyerek yöredeki bilginleri övmüştür. (Nesefî, 2003:I, 110-120) Birçok talebe yetiştiren âlimin, önde gelen öğrencileri arasında Necmeddin en-Nesefî (ö.

537/1142) gelir. Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), Kadı Ebû'l-Meâlî Ahmed el-Pezdevî, İsmâil b. Adî et-Tâlekânî, Ahmed b. Ferah es-Suğdî ve Ebû'l-Hasan el-Belhî olduğu bilinmektedir.

Eserleri

Ebü'l-Mu'în Nesefî'ye nispet edilmiş ve günümüze kadar gelmiş eserleri şunlardır:

Tebsiratü'l-Edille. Kelam alanında çalışan araştırmacılara göre İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*'inden sonra Mâtürîdîlik alanındaki en önemli bir eserdir. Mâtürîdîlik dendiğinde ikinci çalışma olarak bilinen *Tebsıra*, aynı zamanda Ebü'l-Mu'în Nesefî' itikadi görüşleriyle özdeşleşmiştir. Mâtürîdî inanç biçiminin geniş bir şekilde ele alındığı *Tebsıra*, aynı zamanda kelam tarihinde semantik metodun kullanıldığı ilk çalışma olarak bilinmektedir.(Yüce, 2010) *Tebsıra*, bir giriş ve kırk beş bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında bilgi konusu altı bölüm halinde ele alınmıştır. Tanrıyla ilgili (İlahiyyat) konularının ele alındığı on altı bölümde, Tanrının varlığıyla alakalı hudûs delili, Allah'ın sıfatları ve de O'nun ahirette görülüp görülmeyeceği konuları işlenmiştir. Eserin üçüncü bölümünde iki başlıkta peygamberlikle alakalı (nübüvvet) konular ele alınmıştır. Eserin dördüncü bölümü, kader, ilahi irade ve insan iradesi konularını içermektedir. Yazar burada insan iradesine ağırlık vermiş ve özellikle istitâat) olmak üzere irade konusunu geniş bir şekilde incelemiştir. *Tebsiratü'l-edille*'nin beşinci bölümü oluşturan iki kısımda kabir azabından başlayarak, ahiret ve aşamaları (Sem'îyyat) incelenmiştir. Eserin son kısmı olan altıncı bölümde, imamet konusu işlenmektedir. *Tebsıra*, Mâtürîdiyye mezhebinin kelâm alanında en hacimli eserdir ve *Kitâbü't-Tevhîd*'in şerhi niteliğindedir.(Aruçi, 2011)

Nureddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) eseri olan *el-Kifâye*'nin, Gazzali'nin çağdaşlarından olup Maturîdî kelamının ikinci kurucusu kabul edilen Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin *Tebsiratu'l-edille* adlı eserinden istifade edilerek kaleme alındığı ve aslında *Tebsıra*'nın bir özeti niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum hem *Kifâye*'yi tahkik eden M. Aruçi, hem de *Bidâye*'yi tahkik eden F. Huleyf tarafından çalışmalarının girişinde belirtilmiştir. Nitekim Aruçi tahkik çalışmasındaki dipnotlarda sık sık *Kifâye* ile *Tebsıra* arasında mukayeseler yapmış ya da doğrudan alıntılara işaret etmiştir. Huleyf, Sâbûnî'nin, kelam konusunda Nesefî'nin *Tebsıra*'sına olan büyük borcunu Fahreddin Râzî ile olan münazara-larında itiraf ettiğine dikkat çeker.

Ebü'l-Mu'în Nesefî'nin bir diğer ilgi gören çalışması, *Bahrü'l-keâm*'dır. Eser, elli dokuz bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş mahiyetindeki ilk bö-

lümlelerinde bilgi konuları, devamındaki kısımlarda ulûhiyet bahisleri, sonraki-lerde ise peygamberlikle bağlantılı konular, ahiret halleriyle ilgili mevzular ya-nında imamet hakkındaki tartışmalar üzerinde durulmuştur. Konular doğrudan birbiriyle bağlantılı olarak sistematik bir şekilde ele alınmamıştır. O, *Bahrü'l-Kelâm*'ın bir yerinde “Ehl-i Sünnet'e göre Allah'a, ahiret gününe, meleklerine, kitaplarına, elçilerine, öldükten sonra dirilişe, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmandır.” Diyerek (Nesefî, 2010:23) iman esaslarını altı olarak kay-dederken, bir başka yerde kaderi bu kategoride değerlendirmeyip beş ana inanç konusunu yazması dikkat çekicidir. Eserin bir başka yerinde ise “Ehl-i Sünnet'e göre imanın beş şartı vardır. Bunlar, Allah ve Resulünün varlığına şahadet etmek, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanmaktır” diyerek, Mâtürîdîlerin anlayışına aykırı olarak iman esaslarının beş asılda toplaması ve kadere imanın bunlar arasında sayılmaması dikkat çekicidir.(Nesefî, 2010, 65)

Bu eserler yanında Ebü'l-Mu'în Nesefîye nispet edilen, *et-Temhîd, el-lfşâd li-hude 'i ehli'l-ilhâd, İzâhu'l-mahacce fî kevni'l-'akli hucce, Menâhicü'l-e'imme, Şerhu'l-Câmi 'i'l-kebîr, Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* adlı çalışmalar bulunmaktadır.

Nesefî'nin Tebsıra'sıyla Bahrü'l-keîâm adlı eseri arasında ana hatlarıyla benzerlikler bulunmakla birlikte, bazı konularda farklılıklar göze çarpmaktadır. *Bahrü'l-keîâm*, Tebsıra'ya göre daha az hacimlidir. Bu nedenle *Bahrü'l-keîâm*'da konular daha kısa ve yüzeysel ele alınmıştır. Bu doğrultuda *Tebsıra*'daki tüm ko-nular, *Bahrü'l-Keîâm*'da yer almaktadır.

Nesefî tüm eserlerinde belirli inanç ekollerinin görüşlerine değinmiş ve ele aldığı konularda farklı yaklaşımları belirtmek amacıyla onların inanç ilkelerine yer vermiş ve çoğu zamanda kendi sisteminin doğruluğunu kanıtlamak ve karşı-daki kesimlerin metot ve yaklaşımlarının yanlışlığını vurgulamak amacıyla farklı ekollere yer vermiştir. Onun değindiğı inanç ekolleri, dinler ve mezhepler şunlar-dır: Dehriyye, Tabiatçılar, İbahiyye, Yahudiler, Hristiyanlar, Mecusiler, Ehl-i nü-cum, Zenadika, Ehl-i sünnet, Mâtürîdîler, Eş'arîler, Hanefiyye, Ashabü'l-hadis, Ehl-i Tefsir, Şia, Rafiziler, Cebriyye, Cehmiyye, Kaderiyye, Mutezile, Müşeb-bihe, Kerramiyye, Mücessime, Mübtedia (Bid'at sahipleri), Mürcie, Hariciler, Hanbeliler, Neccariyye, Mütakaşşife, Cebriyye içerisinde bir fırka olan Mefru-ğiyye. Bunlardan tefsir ehli gibi, bir kısmı bir mezhep olarak değil, tanıtım amaçlı olduğu anlaşılmaktadır.

Nesefî-Mâtürîdî İlişkisi

Nesefî'nin Hanefî-Mâtürîdî ekolüne aidiyeti, büyüdüğü aile, yaşadığı çevre, eğitim aldığı Semerkand ve Buhara gibi okulların temel eğitim ve öğretim metodları, müderrislik yaptığı dönemlerde öğrencilerine okuttuğu kitaplar yanında yazmış olduğu eserlerdeki alıntılar, rivayetler ve kendi ifadelerinde belirgindir. Nesefî'nin bizzat kendi ifadesiyle tüm Mâverâünnehir, Belh, Horasan, Semerkand ve diğer beldelerde bulunan Hanefî âlimler, eskiden beri Mâtürîdî mezhebinin metodunu benimsemiştir.(Nesefî, 2003:I, 1-2) İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserine *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân* adıyla bir şerh yazan Hanefî bilgin Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) vermiş olduğu bilgiler doğrultusunda Nesefî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ı hem kendisi okumuş hem de öğrencilerine okutmuştur. (Alaeddin Semerkandi, 48-1a)

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin, yaşadığı bölgenin Hanefî mezhebi mensup ve savunucularının ağırlıkta olduğu bir alan olduğu bilinmenin ötesinde o, kendi eserlerinde bizzat bu mensubiyetini ifade etmiştir. Nitekim Nesefî, bir konuyu işlerken öncelikle “İmam Ebû Hanîfe ve taraftarlarına göre” diye başlayarak ele almaktadır. Yazar, kendi itikadi mezhebini çoğu zaman “Ehl-i Hak” şeklinde tanımlamıştır. Çoğu zaman o, “bizim mezhebimize göre” şeklindeki ifadeleriyle de Mâtürîdîleri kastetmiştir.

Bahrü'l-Kelâm adlı eserinin iman konusu başta olmak üzere daha çok Mâtürîdî ve Mâtürîdîlerin görüşleri eksenli işlemiştir. Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*'da doğrudan Hanefî-Mâtürîdî mensubiyetini belirtmemiş ancak konuları işlerken her ikisine öncelik vermenin yanında Mâtürîdîlerin görüşlerine ağırlık vermiş ve bunu “mezhebimize göre” şeklindeki ifadelerle pekiştirmiştir. Ancak bu durum *Tebşiratü'l-Edille*'de bu düzeyde olmayıp, orada bizzat mensubiyetini açıklamıştır.(Nesefî, 2003:I, 15) Nesefî, *Tebşira*'da Ebû Hanîfe'den söz etmekle birlikte onun eserlerine göndermelerde de bulunmuştur. Bu bağlamda onun *el-Fıkhu'l-ekber* ile *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı risalelerini bizzat anarak, nakillerde bulunmuştur. *Tebşira*'da Ebû Hanîfe'nin söz konusu iki eserinin adını belirtmesi, onun bu risaleleri okuduğunu ve kendisine açısından önemli olduğunu vurguladığını göstermektedir.(Özervarlı, 1988, 31)

Mâtürîdî ekolünün öncü âlimleri arasında olan Nureddin Sâbûnî, kaleme aldığı *el-Kifâye* adlı çalışmasını, Ebû'l-Mu'în Nesefî'nin, başta *Tebşiratü'l-edille* olmak üzere, görüşlerinden büyük oranda yararlanmış ve onu Mâtürîdî âlimlerinin öncülerinden kabul etmiştir. Sâbûnî eserinden sık sık Ebû'l-Mu'în Nesefî'ye göndermelerde bulunmuştur. Hatta bazı konularda, mesela “Şeyh Ebû'l-muîn en-Nesefî, *Tebşiratu'l-edille* kitabının ‘kelam’ meselesinde bunu belirtti.” şeklinde

söyleyerek, başka açıklama yapmamıştır.(Sabuni, 2019:92) Bu tür bir yaklaşımla Nureddin Sâbûnî, Mâtürîdî ekolünün öncülerinden kabul ettiği Ebû'l-Mu'în Nesefî'den etkilendiğini göstermiştir.

İtikadî Görüşleri

Varlığı mutlak/vacib ve mümkün şeklinde iki kategoride değerlendiren Nesefî, mutlak varlığı Tanrı, mümkün varlığı da âlem/evren olarak tanımlamıştır. Madde âlemi olan evrende var olan varlıklar, ayn (cevher) ve arazlardan oluşmuştur. Cisim ise, cevher/özlerden oluşan, arazlarla donanmış olan duyularla algılanabilen birleşik maddedir. Niteliklerin oluşturduğu araz, cevherin belirginleşmesini ve duyularla algılanmasını sağlar.

Nesefî bazı konularda takipçisi Mâtürîdî ile aynı şekilde düşünmekle birlikte ve yer yer kendisine özgü, bazen de diğer itikati mezheplerle uygun biçimde farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Mesela cevheri, “başlı başına var olan (nesne)” şeklinde tanımlayan Mâtürîdî'nin bu yaklaşımının eksik olduğunu vurgulayan Nesefî'ye göre başlı başına var olmak, zatından dolayı var olması anlamına gelir ki bu yaklaşım tevhid inancında sorun oluşturabilir. Zira zatıyla var olan anlamına gelen başlı başına var olma, sadece Allah'a özgüdür. Bu nedenle Mâtürîdî'nin tanımı zihinleri karıştırmaktadır.(Nesefî, 2003:I, 44-45) Buna karşılık Nesefî, ‘cevher’ kelimesi yerine ‘ayn’ terimini kullanmıştır.

Öte yandan Nesefî cevheri, maddenin bölünemeyen en küçük parçası olarak kabul etmiştir. O, bu görüşüyle Mutezile ve Eş'arîlerle aynı görüşü paylaşmıştır. Nesefî bu delili, evrenin yaratılmış olduğunu kanıtlamak amacıyla kullanırken, Mâtürîdî atomun parçalanmasıyla ilgili herhangi bir görüş belirtmemiştir.

Nesefî'nin, Mâtürîdî (ö. 333/944) ile paralel düşünmediği konulardan birisi de eşyanın tabiatıdır. Bu teoriye göre ilaçta hastaya fayda, zehirde ise zarar verme, ağır maddede yere düşme ve inme, gaz halindekinde ise yukarı çıkma, yiyeceklerde besleme tabiatı vardır. Ayrıca cisimlerin cevherlerinde de zıt tabiatlar bir arada bulunabilmektedir. Nesnelerin yanı sıra fiillerde de iyi ve kötü tabiat bulunmaktadır. Ancak tüm bu nesnelerde var olan tabiatları Allah yaratmıştır. Bu görüşü benimseyen Mâtürîdî'ye göre Allah insanda manevi tabiatlar yaratmıştır. Yaratılmışların maddi bünyelerini de kendi tabiatlarına sahip kılmıştır. Bunun insanlar için de söz konusu olduğunu belirten Mâtürîdî, insanın kötülüğe yönelen tabiatları karşısında, doğru ve iyilikleri bilme tabiatında var olan aklının onayladığı ve vahyin önerdiği yoldan gitme iradesini gösterip göstermeyeceğini test etmekten ibarettir. Ona göre imtihan denilen de işte budur. (Mâtürîdî, 2010:VIII, 141, 142) Aynı konuyu inceleyen Nesefî, Mâtürîdî'nin yaklaşımından farklı bir

değerlendirmede bulunmuştur. O, tab’/tabiat tezine karşı âdet teorisini benimsemiştir. Bu yaklaşıma göre ilaçta hastalığa karşı bir fayda, zehirde ise zarar verme tabiatı yoktur. Fayda ve zararı veren Allah’tır. Neseî, bu teoriyi işlerken Eş’arî’ye (ö. 324/935-36) göndermelerde bulunmuş ve Mâtürîdî’nin ilacın fayda veren bir tabiatı bulunduğuna ilişkin görüşü benimsemediğini belirtmiştir. O, bilgi edinmede duyu organlarının rolü ve etkisi bulunmadığını da söyler. Neseî’ye göre mesela görmeyi, görme organı olan göz gerçekleştirmez. Zira görme eylemi doğrudan doğruya Allah’ın yaratması sonucu ortaya çıkar. O, bu yaklaşımla âdet teorisi ilkeleri doğrultusunda düşünmektedir. Yazar kendi görüşünü pekiştirmek için Hz. Peygamberden örnek vermiştir. Ona göre Hz. Peygamber sahabilerin yanında iken melekleri görmüş olmasına rağmen, gözleri sağlıklı olan sahabiler meleği görmemiştir. Neseî’ye göre bunun nedeni, Allah’ın onların gözlerinde görme duyusunu yaratmamasıdır.(Neseî, 2003: I:416-417, II:739-740)

Neseî, Mâtürîdî’den farklı düşündüğü bu görüşünü kanıtlamak amacıyla, peynir yemesinin kendi sağlığına zarar vereceği söylendiğinde Hz. Ömer’in ‘Eğer peynirin bana zarar vereceğine inanacak olsaydım, ona tapardım’ şeklindeki sözünü aktarır. Bu doğrultuda Neseî’ye göre olaylar, bir sebebin bizzat etkisi ve sonucu olarak değil, Allah’ın iradesi doğrultusunda yaratması neticesi meydana gelmektedir. Gerçekleşen olgular, nesnelerin sahip oldukları tabiatlarının zorunlu bir sonucu değil, Allah’ın bu sonuçları yaratmakta yürüttüğü âdetinin ve iradesinin zorunlu bir neticesidir. (Neseî, 2003: I:44-53; II: 556, 680-681, 739-741) Neseî’nin sorunun çözümüne yönelik yaklaşımı, Eş’arî’nin görüşleriyle paralellik göstermektedir. (İbn Furek, 1987:282-283)

Neseî imanı, inanmak ve tasdik etmek anlamında kullanmıştır. Küfürden amacın tekzip/yalanlamak olduğunu söyleyen yazar, iddiasıyla ilgili olarak “O halde kim tâğûta küfreder, Allah’a iman ederse” (Kur’an 2:256) ayetini delil olarak kullanmıştır. Ona göre marifet, Allah’ı vahdaniyetle bilmektir. Tevhit ise, O’nun hakkında bir ortak, O’na benzeyen, O’nun zıttı olan başka bir varlığın mevcudiyetini nefyetmek yani imkânsız görmektir. İman ise, Allah’ın eşsizliğini dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. İslam da sadece Allah’a kulluk etmek anlamındadır. Bu Din ise bu dört hasleti ölünceye kadar korumaktır.(Neseî, 2010:18)

Bu doğrultuda iman-amel ilişkisinde genelde Ehl-i sünnet ve özelde Mâtürîdî gibi düşünen Neseî’ye göre amel, imanın bir parçası ve esası değildir. Bu anlayışın referansının Kur’an ayetleri olduğunu belirten yazar, konuyla ilgili olarak “iman edenler ve salih amel işleyenler” (Kur’an 2:277; 11:23; 10:19) şeklinde var olan ayetleri kaynak olarak kullanır. Ona göre buradaki “ve” bağlacı, aralarında bir ayrım ve gerektirmezlik olduğunu göstermektedir. Öte yandan “Eğer müminlerden iki grup birbiriyle vuruşurlarsa hemen aralarını düzeltin” ayetinde (Kur’an

49/9) olduğu gibi Kur'an'da müminler bazı günahlarla birlikte anılmıştır. Bu durum da günah işleyen müminin, küfre nispet edilmediğini göstermektedir.(Nesefî, 2003: II:404-415) Nesefî'nin bu konudaki ön kabulü, söz konusu günahın sahibi tarafından helal olarak değerlendirilmemesidir.

İmam Nesefî, günah işleyen kişiyi, fâsık olarak tanımlar ve bunu da mutlak ve mümin olmak üzere iki kategoride değerlendirir. O, mutlak fâsıkı, Allah'ın buyruklarını hiçbir zaman önemsemeyen ve bu doğrultuda da O'na itaat etmeyen kişi olarak belirtir. Mümin fâsıkı ise gaflet, dikkatsizlik, tembellik ve nefsin gazap ve şehvete yönelik isteklerini yerine getiren ve gûnahta süreklilik gerçekleştirmeyen kişi şeklinde bir tanımlama yapar. Bunlardan ilki kâfir, ikincisi ise mü'mindir. (Nesefî, 2003: II:768, 770)

Öte yandan Nesefî, bazı kimselerin iman-amel konusundaki görüşünden dolayı Ebû Hanîfe'yi Mürcie olarak tanımlamalarının arka planında onun büyük günah işleyen kimselerin (mürtekib-i kebîre) durumunu Allah'ın dilemesine (meşiet) havale etmesi olarak gösterir. Nesefî'nin büyük günah işleyen durumuyla ilgili yaklaşımıyla Mürcie'nin konuyla ilgili değerlendirmesindeki fark, Mürcie'nin geniş bir yelpaze çizmesi, Nesefî'nin ise konuyla ilgili alan daraltması olarak görülmektedir. (Nesefî, 2003: II:368; Nesefî, 2010:76) Nitekim Nesefî bu bağlamda imanda artmasını, salih ameller sonucu kalpte imanın nuru ve ışığının artması; imanın azalmasını ise çirkin ve kötü eylemlerin yapılmasıyla kalpte imanın nuru ve ışığı azalması şekline yorumlamıştır.(Nesefî, 2003:II:416-418) Zira ona göre Allah'ın emirlerinden oluşan amelleri terketmek, bir mümini imanın dışına çıkarmaz. Ancak bir mümin iyi işleri terkedip kötü amellere yöneldiğinde imanın nuru azalır. Nesefî burada Mürcie'ye varmayan ve de katı selefilikten uzak bir ilke ortaya koymak istemiştir. O bu konuda Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Mâtürîdî'nin kısmen kapalı tuttuğu iman amel ilişkisini daha belirgin bir şekilde açıklayarak, doğrudan bağlantı olmayan iman ile amel arasında düzeyli bir ilişki olduğunu söylemiştir.

İman-amel ilişkisi bağlamında, imanın altmış veya yetmiş küsur olduğunu belirten hadisin (Buhâri, "İmân", 3; Müslim, "İmân" 58), amelin imandan bir parça oluşuna delil gösterilemeyeceğini belirten Nesefî, söz konusu hadis rivayetini tenkide tabi tutar. Zira ona göre öncelikle bu hadis itikat değeri taşımayan 'haber-i vahid'dir. Öte yandan hadisi rivayet eden kişi, imanın altmış veya yetmiş küsur şubesi bulunduğunu belirtmesi de onun bu konuda tereddüdü bulunduğunu gösterir. Yine Kur'an ayetlerinde amel, imandan ayrı olarak kullanılmıştır. Zira parçalardan oluşan bütünün bir parçası, bütünün hükmünü almaz. Namaz ve haccın bir rüknü, namaz ve hac yerine geçmeyeceği, yüzün parçaları olan yanak ve bur-

nun yüz hükmünde olmayacağı gibi, imanın şubeleri de imanın yerini almaz. Neseî'ye göre hadiste geçen şube kelimesi, imanının meyvesi anlamındadır. (Neseî, II:410-411)

Sağlam bir imanın oluşumunda aklın işlevi olan 'nazar' ve 'istidlali' zorunlu gören Neseî, bu konuda taklidi imanı yeterli bulmaz. Zira taklit, iradesiz ve bilinçsiz bir fiildir. Ona göre akıl, sağlıklı duyular (havas-ı selîme) ve sağlam haber (haber-i sadık) doğru bilgi edinme araçlarıdır. Neseî bu tanımlamayla, ilham yoluyla elde edilen bilgi ve taklit yoluyla kazanılan bilgiyi, doğru bilgi edinme araçları olarak görmemiştir. İmanın bu veriler üstüne bina edilmesi gerektiği üzerinde duran yazar, imanın bir tercih olduğu, bunun da irade ile gerçekleştiği, oysaki taklitte bunlardan hiçbirisi bulunmadığını ileri sürerek, taklidi imanı kabul etmez. (Neseî, 2003:I:24, 34-35.) Neseî buradaki taklit sınırını, mesela kişinin âlemin sonradan yaratılmış (hâdis) olduğunu, onun da bir yaratıcısı bulunduğunu bilmesi şeklinde belirlemiştir. (Neseî, 2003:I, 42) Zira ona göre iman delile dayanmalıdır.

Mukallidin imanının kabul edilip edilmediği ile ilgili Mâtürîdî'den herhangi belirgin bir nakil bulunmamaktadır. Bununla birlikte Neseî, konuyla ilgili görüş ve tartışmalarda bulunmak suretiyle Mâtürîdî ekolünde özgün bir konumdur.

Neseî, akıl, duyular ve haber olmak üzere bilgi edinme yollarını benimsemeye ve Allah'ın sıfatları konusunda Mâtürîdî'nin tasnifine bağlı kalmış ve haberi sıfatları da bu doğrultuda değerlendirmiştir. Ona göre haber denildiğinde öncelikle mütevatir olanı anlaşılır. Mütevatir haber, yalan söyleme konusunda birliklilik oluşturmaları mümkün olmayan bir topluluğun ulaştırdığı bilgilerdir. Bunun, geçmiş zamanda yaşamış krallar ve kurulmuş devletler hakkında verilen bilgiler şeklinde olduğunu belirten Neseî ikinci haber şeklini, mucize ile desteklenmiş peygamberin haberi olarak belirtir. Ona göre ikincisi, akıllı kullanmaya yönelik istidlali bir bilgiyi oluşturmaktadır. (Neseî, 2017:23) Haberi sıfatlar konusunda da istidali bir yöntem olması gerektiği üzerinde duran yazar, burada semantik bir tahlil yapar. O, Allah'a nispet edilen bir isim veya sıfat, iki farklı anlam içeriyorsa, burada uygun olan Tanrı'ya nispetinin uygun ve layık olanının tercih edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Burada Allah'ın diğer sıfatlarıyla ilişki kurularak bir anlam verilmesi gerektiğini belirten Neseî'ye göre, bazı haberi sıfatları düz anlamıyla değerlendirildiğine, insani nitelikleri anımsatan manalar ortaya çıkacağı için, Allah hakkında kullanmak sakıncalı görülecektir. Bu ise, dini bilgi edinmenin iki kaynağı olan akıl ve Kur'an (haber) arasında bir çatışmaya ve çelişkiye yol açacaktır. Burada Tevhid ilkesinin temel baz olarak ka-

bul edilmesi gerektiği üzerinde duran yazara göre, Kur'an'daki "O'na benzer hiçbir şey yoktur." (Kur'an 42:11) ayet ifadesine göre Allah'a insan biçimci bir nitelik nispet etmek, tevhid ilkesine aykırıdır.

Semantik veriler doğrultusunda arş, kürsi ve istiva konusunda değerlendirmelerde bulunan Neseî, bunların Allah'a nispetinde mekân anlamı çıkarılmaması gerektiğini ve bu doğrultuda mesela istiva kelimesinin anlamının, hâkim olma şeklinde olması gerektiğini belirtir. Konuyla ilgili, mekân ve zaman var olmadan önce var olan Allah hakkında arş, kürsi ve istiva gibi mekânsal nispetlerin akli olarak tutarlı olmayacağını düşünmektedir.(Neseî, 2010:46)

Bu doğrultuda Allah'ın eli ile bağlantılı "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" (Kur'an 48/10) ayeti doğrultusunda el kelimesinin mülk, minnet, nimet, kuvvet, kudret, sultan, hüccet, galebe, avuç, uzuv gibi anlamlara gelmektedir. Bunlar arasında tevhit ilkesine aykırı olmayacak biçimde, Tanrı hakkında bu anlamlardan biri verilmesi uygundur. (Neseî, 2003: I:173-174)

Öte yandan "Doğu da Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır." (Kur'an 2/115) ayetinde geçen "vech" kelimesini Neseî, Allah'ın zatı olarak yorumlamıştır. (Neseî, 2003: I:240-242) Allah'ın gözü (ayn), Allah'ın sağ eli, Allah'ın kabzası, Allah'ın baldırı, Allah'ın üstte olması (fevk), Allah'ın yanı (cenb), Allah'ın inmesi (nüzul), gelmesi (ityan), gitmesi (meci') gibi haberi sıfatlar konusunda bu terimlerin tevhid ilkesine aykırı olmayacak şekilde te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.(Neseî, 2003:I, 174)

Ebü'l-Mu'in Neseî insan fiilleri, kesb ve fiillerin yaratılması ve gerçekleşmesi konusunu işlerken, genellikle muhatap olarak Mutezile'yi karşısına alır. Bu doğrultuda konuyla ilgili önce Mutezilenin görüşlerini aktarır. Neseî, her şeyin olduğu gibi insan fiillerinin de yaratıcısının Allah olduğunu söyler. Ancak o, insanın fiillerinin kesb edicisi olduğunu özellikle de vurgular. Çünkü insan fiillerinin kasibi (uygulayıcısı) olduğuna göre, onların sahibidir. Bu nedenle de insan eylemlerinden sorumludur. Neseî'ye göre bu sonuç, insanın kendi eylemlerinin sahibi olmadığını ileri süren cebrilik ile insan kendi fiillerinin sahibidir diyen Mutezile'nin anlayışının dışındadır. Neseî, insanın eylemlerinin sahibi olduğu görüşünü bazı ayetlerle desteklemektedir. Buna göre "İstediğinizi yapın! O, yaptıklarınızı kuşkusuz görmektedir" (Kur'an 41/40), "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür" (Kur'an 99:7-8) ve "İyilik yapın ki kurtuluşa eresiniz" (Kur'an 22/77) gibi ayetler, insanın eylemlerinin sahibi olduğunu göstermektedir. Ona göre Allah'ın, sahibi olmayan bir fiili, insandan talep etmesi imkânsızdır. Bu ayetler gösteriyor ki, insan eylemlerini gerçekleştirme gücüne sahiptir. (Neseî, 2003: II:175-176)

Nesefî'ye göre fiilin yaratıcısı Allah'tır ama o eylemin faili yani kesbedicisi insandır.

Yaratmayı konu edinen, “Hiç yaratan bilmez mi? O, bütün inceliklerin farkındadır ve her şeyden haberdardır.” (Kur'an 67/13) ve “Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı.” (Kur'an 37/96) ayetlerinin, Allah'ın tüm fiillerin yaratıcısı olduğunu bildirdiğini söyleyen Nesefî bunu, insanın eylemlerinin yaratıcısı olmadığını gösterdiğini söyler.(Nesefî, 2003:II, 195-196) Zira ona göre her canlının olduğu gibi insanların fiillerini yaratan Allah'tır. Ancak insanın bizzat kendisi de eylemlerinde rol sahibidir. Bu ise yaratmanın dışında bir etkidir. O buna ‘kesb’ demiştir. Daha öz bir ifade ile yaratma fiilin var olmasına, kesb ise fiilin oluşmasına yol açan bir etkidir. Buna göre gerçek yaratıcı yani Hâlık ancak Allah'tır. İnsan için hâlık kelimesi sadece mecazi anlamda kullanılabilir.(Nesefî, 2003:II, 220, 225)

Nesefî, söz konusu ettiği kesb terimini anlatmanın çok zor olduğunu da belirtmeyi ihmal etmez. Ancak kesb, kavranması zor olmakla birlikte aklen anlaşılabilir.(Nesefî, 2003:II, 242) Yazara göre birden fazla tanımı bulunan kesb, insanın bazı fiillerinde tercih sahibi olduğunu bilir. İşte bu alanlarda insan iradesiyle eylemlerden birine yönelişte bulunabilir ve onu tercih eder. Eğer bir fiilde insan iradesi tercih etme imkânına sahip değilse, bu durumda o, doğrudan Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Buradaki temel vurgu, insanın seçim ihtimal ve imkânının olmamasıdır. Yani eylem, ihtiyar sahibi insanın fiili gücüyle bağlantılı gerçekleşmiyorsa, bu olgunun insan ile doğrudan bağlantısı yoktur. Böyle bir durumda insan, fiilin gerçekleştiği yer olur. Eğer fiil bizzat insanın gücüyle (kudretiyle) gerçekleşiyorsa, bu eylem bizzat insanın kendisinin yaptığı bir fiil olur. (Nesefî, 2003:II, 224-225) Ancak burada Nesefî, bir konuya açıklık getirmek ister. Şöyle ki, her ne kadar ‘fiil insanın kudretiyle gerçekleşmiştir’ denilse de bu fiili yaratan insanın kendisi anlamında değildir. Zira yazara göre insan bu eylemini sadece kendi gücüyle gerçekleştirmemiştir. Burada o fiilin müktesibi olmuştur. Burada Allah o insana, geçici (hâdis) bir güç vermiştir.(Nesefî, 2003:223-225, 248) Söz konusu bu güç, eylemi gerçekleştirmeden önce insanda var olmuş değildir. Bu kudret, sadece fiilin gerçekleşmesi esnasında var olmaktadır. Bu sayede de eylem gerçekleşir.

Nesefî söz konusu “yöneliş” kelimesi üzerinde ayrıca durmaktadır. Zira ona göre insan bir eylem için, özgür iradesiyle tercih etmesi ve yönelmiş olması gerekir. Ardından Allah, genel-geçer kuralları ve ilkeleri doğrultusunda yaratır ve kul bu eyleme sahiplik yapar. Buradaki insana verilen fiil gerçekleştirme gücü, kişinin iradesiyle kesbe dönüşmesiyle bağlantılıdır.(Nesefî, 2010:79)

Kelam edebiyatında kesb teorisi genellikle Eş'arî'ye nispet edilir. Ancak Neseî'nin kesbe verdiği anlam ile Eş'arî'nin yüklediği mana arasında fark vardır. Şöyle ki, her ikisine göre tüm eylemlerin yaratıcısı Allah'tır. Ancak insanın özgür fiilleri konusunda Neseî'ye göre insanın özünde sahip olduğu kudret, bir fiilin gerçekleşmesi için yetersiz kalır. Bu ise insan eylemlerinde biri Allah'a, diğeri insana ait olmak üzere iki gücün bulunduğunu göstermektedir. Buna göre eylemi gerçekleştirme anında Allah tarafından yaratılan kudret sayesinde fiili gerçekleştiren insan, yöneliş ve kesb boyutuyla fiile sahip olur. Ancak gerçek anlamda sonuç itibarıyla eylemi yaratan Allah'tır. Her iki düşünür arasındaki temel fark, fiilin gerçekleşmesinde rol oynayan gücü Eş'arî, fiilin meydana gelmesi için tüm sebeplerin bir arada bulunması anlamında olan iktiran şeklinde tanımlaması, Neseî'nin ise bu gücü, yönelme olarak anlamasıdır. Yani Eş'arî'nin söylemi Cebri anlayışı, Neseî'nin değerlendirmesi ise irade özgürlüğüne yönelik bir vurgudur. Neseî'ye göre insan, eylemi gerçekleştirme alternatifleri arasında birini seçme iradesine sahiptir. Bu ise yönelme eylemidir. Burada irade özgürlüğü vardır. Eş'arî'nin yaklaşımında ise fiili gerçekleştiren güç Allah tarafından yaratılmıştır. İnsandaki yönelme ise, dar alanlı bir yöneliştir. Eş'arî'nin yaklaşımında bir kapalılık söz konusu olması nedeniyle Cebri anlayışa kapı açmaktadır. Bu zorluk nedeniyle olsa gerektir ki, medrese hayatında bu konuyla ilgili olarak "Eş'arînin kesb teorisini anlamak, demirden yapılan leblebiyi yemekten daha zordur" sözü yaygınlık kazanmıştır.

Neseî, Allah'ın kuluna sunmuş olduğu hidayeti sonucunda, kulun ona sahip lenme eylemi olan iman, tasdik olarak tanımlamıştır. (Neseî, 2010:21) Yaratılışın temel gayesi olan iman, bir takım kabul ve uygulamaları da beraberinde getirir. Buna göre iman sahibinin işlemiş olduğu günahlar, imanın gerektirdiği bir durum değildir. Bu durumda o kişi, büyük günah işlemiş olur. Ancak büyük günah işleyen kişi, dinden çıkmaz ve günahkâr bir mümin kul olur. Yapmış olduğu yanlışın farkına vardığında, günahlarından dolayı tövbe etmelidir. Bunu gerçekleştirmede takdirde, ya doğrudan cennete gider veya günahlarının cezasını çektikten sonra cennete geçiş yapar.(Neseî, 2010:146)

Neseî, günahla bağlantılı olarak hidayet ve dalalet konusunu ele alır. Ona göre sonuç itibarıyla hidayet ve dalalet eylemini yaratan Allah'tır. Neseî'ye göre hidayet erdirmek, hidayete erme fiilini yaratmak; dalaletle ulaşan saptırmak ise, sapıtma eylemini yaratmaktır. Neseî'nin bu yaklaşımında, kulun iradesi esas alınmıştır. Buna göre kul, iradesiyle hidayeti veya dalaleti tercih eder ancak bu iki eylemin yaratılması Allah'a aittir.(Neseî, 2010:22) Bu yaratmada kulun iradesini zorlayıcı ve yönlendirici bir etken bulunmamaktadır.

İnsanın diğer canlılardan ayrı olarak kendisine özgü bir doğası bulunduğunu söyleyen Nesefî'ye göre, insanın görünen ve görünmeyen boyutları bulunmaktadırdır. Ona göre bunlar ise ruh, nefis ve akıldır. İnsanın fizik yapısı yanında duyguları ve diğer tüm özellikleri, birbirleriyle anlık iletişim halindedir. (Nesefî, 2003:I, 24-33) Nesefî insanı, genel anlamda ruh sahibi, sonu ölüme ulaşan bir hayata sahip olan nefis sahibi, idrak eden, algılayan, duyumsayan, akıllı olan, düşünebilen ve konuşabilen bir varlık olarak tanımlamıştır. (Nesefî, 2003:I, 17, 25)

İnsanın bir parçası olarak kabul ettiği nefsi bitkisel, hayvânî ve insanî olarak sınıflandıran Nesefî'ye göre insani nefis, insanın düşünme yetisidir. Söz konusu bu kuvve (yeti), bireyde hâkim olmadığında, insana hayvani nefis baskın gelir. Bu durumda insan, emmare nefsin egemenliği altında kalır. O kişi ise sürekli şehvet ve gazap dürtüleri altında düşünür ve de hareket eder. (Nesefî, 2003:I, 17, 25) Bununla birlikte Nesefî, aklı açıkça nefsin güçleri arasında saymamakla birlikte, akletmek için nefse gereksinim duyulduğu düşüncesine sahip olduğu izlenimi vermektedir. (Kazanç, 2020:48)

İnsanın en mükemmel varlık olarak yaratıldığı şeklindeki Kur'an ilkesinden hareket eden Nesefî, insan nefsinin tekâmülü ve iyileşmesinin ancak peygamberlerin öğretileriyle gerçekleşeceğini kabul eder. Ancak bu şekilde insan, en iyi şekilde yaratılmış varlık statüsünü kazanır. Nesefî, bunun ancak aklın kontrolünde olan bir nefis ile gerçekleşeceğini ileri sürmektedir. Ona göre burada peygambere ihtiyaç vardır. Zira akıl daha başarılı bir sonuca ulaştırmak için peygamberin öğretilerine ihtiyaç vardır. (Nesefî, 2003:II, 16)

İnsanın, akıllı olması nedeniyle Allah tarafından dini sorumluluklarla yükümlü tutulduğunu belirten Nesefî'ye göre teklif sahibi Allah, teklifte bulunulan ise insandır. Ona göre hâkim olan her idareci, yönetimi altındaki insanlardan yapmaları ve yapmamaları gereken işler konusunda buyruklar verir. Allah da yarattığı insanlara yönelik haram ve helaller şeklinde emirler vermiştir. Bu ise teklifin aklen mümkün olduğunu göstermektedir. Yazara göre teklif edilen konular aklın idrak edeceği bir alandır. Zira bir şeyin iyi-kötü, yararlı-zararlı olduğu aklen bilinebilir. Bu yetiye sahip olduğu için insan, Allah'ın buyruklarıyla mükellef tutulmuştur. Zira aklın iyi veya kötülüğünü anlamadığı buyruklarla sorumlu tutulmak, hiketsizlik ve anlamsızlık olur. (Nesefî, 2003:I, 129) Bu doğrultuda kelimcilerin aralarında tartıştıkları ve "Teklif-i mala yutak" olarak adlandırılan, kulun gücünün üstündeki bir sorumlulukla yükümlü olup olmayacağını tartışıldığı konuda Nesefî, bunun mümkün olmayacağını, zira bu durumun aklen de imkânsız olduğunu belirtir. Nesefî burada, insan eylemleriyle ilgili başka bir yaklaşımını öne çıkarak, kanıtlamaya çalışmaktadır. Şöyle ki, ona göre insanın eylemlerinin gerçekleşmesi için onda yaratılan kudret, eylemden önce veya sonra var olmayıp, fiilin

gerçekleşmesi anındadır. Buna göre, kula gücünü aşan bir teklif ile sorumlu tutulması, fiil öncesi ya da fiil sonrası emredilmesi, kudretin olmadığı bir süreçte olmaktadır ki, bu bir hikmetsizlik ve çelişkidir. (Nesefi, 2003:II, 166-167; Nesefi, 1987:59)

Buradaki temel vurgu, insanın gücü yetmediği bir konuda, emir veya yasağa maruz kalmasının bir anlamının bulunmamasıdır. Zira insanın bir konuda sorumlu olabilmesi için iki seçenek arasında bir tercih yapılabilecek bir durumda olması gerekir. Bu ise özgür bir iradenin yönelişiyle mümkün olur. Ancak eğer insanda bu yönelişi gerçekleştirecek bir güç yoksa elbette yöneliş olmaz ve tercih de yapılamaz. Bu durumda, Eş'arîlerin ileri sürdüğü gibi insanın gücü yetmediği bir şeyden mükellef tutulması, mümkün değildir. (Nesefi, 1987:53-54) Nesefi burada ve benzer durumlarda Allah'ın hikmet sıfatı eksenli hareket etmekte ve konuyu bu bağlamda değerlendirmektedir.

Nesefi'ye göre akıl, güzelliklere (el-mehâsin) meyilli olma ve kötülüklerden (el-kabâ'ih) ise nefret etme ve hoşlanmama yetisidir. Bu yetinin insanın temel bir niteliği olduğunu belirten Nesefi'ye göre insan, zamanla alışkanlıklar sonucu bazı kötülükleri iyilik olarak benimseyebileceğini ama asla onu iyi olarak değerlendirmeyeceğini vurgular. Bir başka ifadeyle akıl, öz niteliğinden dolayı çirkin olarak kabul ettiği bir şeyi, zaman, zemin ve şartların değişmesiyle dahi güzel olarak görmez. Zira ona göre nesneler tabiatında dolayı değil, aklın kavramasıyla olumlu ve olumsuz nitelik kazanır. Akıl ile insan tabiatının çelişebileceğini söyleyen Nesefi, bazen birinin iyi gördüğünü, diğerinin çirkin görebileceğini kaydeder. Böyle bir durumda akıl, insanın tabiatı üzerinde hâkim olması gerektiğini bildirir. Böyle bir aklın da ileri düzeyde bir kullanımı için peygamberlere ihtiyaç olduğunu vurgulayan Nesefi, aklın bilgi edinme yollarından birisinin de duyular olduğunu vurgular. (Nesefi, 2003:I, 30-32) Bu doğrultuda o, aklın gereği gibi şekillenmesi ve tekâmül etmesi için peygamber verileri ve duyuların ulaştığı bilgilere ihtiyaç duyduğunu belirtir. Nesefi bu görüşleriyle, sağlam ve sağlıklı beş duyu, sâdık haber ve akıldan oluşan kelimadaki bilgi edinme yollarını belirtmektedir. (Nesefi, 2003:I, 24-26)

Aklın, tikel olarak değil tümel olarak nesneleri, iyilik ve kötülükleri bildiğini söyleyen Nesefi, burada tikellerin iyiliğinin anlaşılmasında peygamberlere ihtiyaç olduğunu belirtir. O, bu gibi durumlarda Allah'ın hikmet sıfatını devreye sokar ve O'nun hikmet sıfatı doğrultusunda eşyadaki hikmetinin ancak peygamber öğretisi ve uygulamalarıyla gerçekleşeceğini vurgular. Ancak bu şekilde Allah'ın insanlara sunmuş olduğu nimetlerin değeri ile onlara yönelik yapılması gereken şükür gerçekleşebilir. (Nesefi, 2003:II, 18)

Hüsün-kubuh konusunda Ehl-i sünnet ve Mutezilenin (Kâdî Abdülcebbar, 2013, II: 24) benimsediği, iyilik ve kötülüğün hem akli hem de dini olarak bilinebileceği ilkesini kabul eden Nesefî'ye göre, burada Allah'ın hikmeti doğrultusunda konuya yaklaşmaktadır. Buna göre peygamberlerin gönderilmediği dönemlerde ilahi buyruklarla sorumlu olmayan fetret dönemi insanların, dini tekliflerle sorumlu olmamasına rağmen aklıyla Allah'ın varlığını kabul etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. (Nesefî, 2003: I: 129; Nesefî, 2010, 29-30)

Nesefî, insana sorumluluk yükleyen “hüsün” kelimesini “hikmet” terimiyle bağdaştırmakta, “kubuh”u da “sefeh” olarak tanımlamaktadır. Buna göre iyilikler hikmet, kötülükler ise sefeh olarak değerlendirmektedir. Yazara göre hüsün (iyilik), sonucu övgüye layık olan yani hikmetli eylemlerdir. Öte yandan sonucu itibarıyla övgüye layık olmayan fiillere de kubuh yani sefeh denir. İlki iyilik, sonuncusu ise bir kötülüktür. Nesefî hikmeti, işi sağlam yapmak ve bir şeyi olması gerektiği gibi gerçekleştirmek anlamlarında kullanmaktadır. Hikmetin zıddı olan sefehî ise, bir konuda aşırı davranmak şeklinde anlamlandırmıştır. Sevinç ve öfkede aşırıya kaçarak, sonunu düşünmeden ve sağlam yapma amacını hedeflemekten hareket eden kimseye sefehî denmektedir. (Nesefî, 2003:I, 504-505) O, hikmet ve sefehî insanın dünyevi ölçütleriyle anlamlandırma ve değerlendirmenin yanlış olduğunu söylemektedir. Zira bu durum, bir takım yanlış anlayış ve değerlendirmelere neden olur.

Kötülük problemine Nesefî'nin yaklaşımı, kötülüğün gerçekliği doğrultusundadır. Buna göre dünyada kötülük vardır ve iyilikleri olduğu gibi kötülükleri de Allah yaratmıştır. Ancak Allah kötülüğü, kötülük olsun diye yaratmamıştır. Nesefî'ye göre dünyada kötülük yoktur denilecek olunursa, bu durumda Tanrı'yı inkârın kötülük olmaması gerekir.(Nesefî, 2003:II, 255)

Kötülük sorunu birden fazla boyutta ele alınması gerekmektedir. Bu da kötülüğün mahiyetine göre değişmektedir. Buna göre bazı durumlarda kötülük, görünüşte ve zamansaldır. Yani gerçek anlamda ve geleceğe yönelik olarak kötülük olmayabilir. Bu durum, görecelidir. Hatta kişiye ve olaya göre değişebilir. Konuyla ilgili öldürme eylemini örnek veren Nesefî'ye göre, savaşta düşmanı öldürmek, cihat etmek ve insanlara zarar veren kötü kişileri öldürmek, bir kötülük olarak algılanmayabilir.(Nesefî, 2003:I, 142)

Kötülük sorununa insanın özgür iradesi bağlamında yaklaşan Nesefî'ye göre, Allah'ın kötülüğü yaratması, insana tercih hakkı verdiğini göstermektedir. Allah'ın yaratmadaki zenginliği ve insana yönelik adaletinin göstergesi olarak iyilik

ve kötülük olarak iki yönlü yaratmış ve insanın iradesini kullanma özgürlüğü vermiştir. Sonunda kişi kötülüğü seçmiş ve bu yüzden de sorumlu tutulmuştur.(Nesefi 2003:II, 254)

Kötülük sorununa bir başka bağlamda daha yaklaşan Nesefi'ye göre kötülüğün yaratılmasıyla Allah, iyiliklere ihtiyacı olmadığını, zira iyiliklerin insanların kendileri için gerekli olduğunu göstermiş olmaktadır. Bu yüzden sadece iyilikleri yaratmayıp, kötülükleri de yaratarak onları yapan insanların yaratılmasıyla, kendisini tanıyan ve kabul eden insanlara ihtiyacı olmadığı gibi, O'nu inkâr edenlerin de var olmasının Allah'ı üzmediğini ve zarar vermediğini göstermektedir. Nesefi, 2003:II, 254)

Nesefi'nin kötülük problemiyle ilgili bir başka değerlendirmesi de bunu, Allah'ın ilim ve adaletinin bir tezahürü olarak algılamasıdır. Zira ona göre cehennemnin yaratılması, cezayı hak eden insanlara yöneliktir. Bu doğrultuda Tanrı, kötülüğü tercih edecek insanların olacağı ve bunların da özellikle ve genellikle ahirette cezalandırılacağını bilmektedir. Bu ise O'nun ilim ve adalet sıfatına sahip olduğunun göstergesidir. (Nesefi, 2003:II, 254)

Kötülük problemine farklı boyutlardan yaklaşan Nesefi'nin konuyla ilgili yaklaşımında temel vurgu, onun hikmet anlayışı olmuştur. Dünyaya hâkim olan hikmet, Allah'ın yaratmada en belirgin bir fiili ve sıfatıdır. Ona göre dünyada kötülük olmakla birlikte bu durum, Tanrı'nın yaratma fiilinde değil kişinin, diğer insanlar yanında doğaya yönelik olumsuz ilişkisinden kaynaklanmaktadır.(Yalçın-Arslan, 2019)

Nesefi, akli olguların kategori değerlendirmesini, vacip, mümkün ve muhal olarak sınıflandırmıştır. Peygamberin varlığı ve gönderilmesini Mümkün olgular arasında gören yazara göre peygamber öğretileri doğrultusunda hikmetin zıddı olan sefeh, disiplinin karşıtı olan başıboşluk, iyiliğin (salah) tersi olan bozgunculuk (fesat) tanımlanır. Onların misyonları, söz konusu kötülüklere yol açan yolların kapatılmasına yöneliktir. Bu doğrultuda peygamberlerin getirdiği yasalar, insanların iyiliğine yönelik olup, kesinlik kazanan bu yasaların karşısına çıkmak da âlemde bozgunculuk yapmak, karışıklığı kışkırtmak, savaş çıkarmak ve insanların birbirlerini yok etmesine yol açmaktır.(Nesefi, 2003:II, 15-16)

Peygamberlerin gönderilmesinin temel dayanağının Allah insan aklının idrak edemeyeceği durumlarda, onları peygamber aracılığıyla bilgilendirmesi olarak düşünen Nesefi, burada insan tabiatına dikkat çeker. Ona göre insanın doğası, aceleci, güzele meyilli ve hemen onlara sahiplenmeye arzudur. Burada arzular, aklın önüne geçebilir ve şiddete başvurabilir, adaletsizlik ve haksızlık gibi sonuç-

lar doğurabilir. Bu sonucun gerçekleşmemesi için arzuların sınırlayacak bazı faktörlere ihtiyaç vardır. Bunlar arasında en doğru ve isabetlisi, peygamber öğretileridir. Toplumsal yaşamda adalet ve iyiliğin sürekliliğini sağlamak için peygamberlere ihtiyaç vardır. Böyle bir durumda akıl da doğruya yönlendirebilir. Ancak ortak akıl, bazı konularda yetersiz kalabilir ve sorunu tüm ayrıntılarıyla değerlendirmeyebilir.(Nesefi, 2003:II, 16-18) Bu doğrultuda söz gelimi faiz, bireysel açıdan yararlı görünmekle birlikte, toplumsal bağlamda insanların zararına olmaktadır. Bundan dolayı Nesefî, peygamber öğretilerinin daha çok sosyal hayata yönelik iyilikler içermesi üzerinde durmuştur.

Peygamberlerin görevleri arasında gayb âlemine yönelik bilgilerin edinimi söz konusudur. Özellikle aklın ötesinde olan ahiret boyutuyla ilgili veriler, ancak peygamberler aracılığıyla elde edilmektedir. Ancak peygamberlerin misyonu sadece ahiret aşamasıyla ilgili verileri topluma sunmak olmamalıdır. Zira peygamber öğretileri daha çok dünya yaşamına yöneliktir. Bu doğrultuda insanların faydasına yönelik öğretiler de peygamberlik olgusuyla bağlantılıdır. Bu bağlamda peygamberler, insanların yararına olan iyi yaşama yönelik bilgiler, bilim ve teknolojik verilerde birer ilham kaynağıdır.(Nesefi, 2003:II, 35-37)

Yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkiyi açıklayan ve bu konuda insanları bilgilendirenlerin de ancak peygamberler olabileceğini vurgulayan Nesefî, Allah hakkında doğru bilgi edinmek ve O'nun gereği gibi tanımakta en büyük rol sahibinin peygamberler olduğunu belirtir. Zira ona göre tabiat olaylarıyla Tanrı'yı anlamaya çalışmak, yetersiz kalmaktadır. Özellikle dünyadaki olumsuzluklar üzerinden bir Tanrı değerlendirmesi, sağlıklı sonuçlar vermeyebilir. Her ne kadar Allah, daima kullarının iyiliğini istemekteyse de onlar için en iyisini (aslah) yaratması O'nun için bir zorunluluk değildir. İnsanlar için yaratmada, lütuf ve hikmet olgularının gözardı edilmemesi gerektiği üzerinde duran Nesefî'ye göre insanlara yönelik yaratmada, sonuç itibarıyla hikmetli bir oluşum söz konusu olabilir. Bunu anlamada insan akli yetersiz kalabilir. Allah'ın eylemlerinde insanların lehine sonuç verecek durumlar hâkimdir. Ancak bu O'nun için bir zorunluluk olarak değerlendirilemez. Zira bu durumda Allah'ın irade sahibi olduğu olgusu ortadan kalkar.

Nesefî, yukarıda saydığı olumsuz niteliklerin önünü kesen peygamber buyrukları doğrultusunda hayvanların kurban edilmesi, hırsızın elinin kesilmesi gibi insani duyguların zıddına görünen durumların, insanların toplumsal huzurunun gerçekleştirilmesine yönelik olarak değerlendirir. Onun temel vurgusu, peygamberin sunduğu dini temel buyruklar, bireysel ve toplumsal açıdan insanların iyiliğine yöneliktir. Burada insanların çoğunluğuna yönelik yaptırımlar esastır. Bu yaklaşımda akıl ve vahiy birlikteliği asıldır.(Nesefi, 2003:II, 12-28)

Müslümanların dini ve siyasi liderliği, imamet veya hilafet kelimeleriyle karışanmıştır. İmamet konusu Mâtürîdî düşüncede üzerinde durulmuş bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. İmametin, Müslümanların din işleri yanında yönetim ve siyaset işlerini de içerdiğini söyleyen Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılamayacağını ifade etmiş ve bu işi üstlenecek, yetkili ve donanımlı birinin gerekliliğini zorunlu görmüştür. O bu zorunluluğu ifade için 'vacib' kelimesini tercih etmemiş ve zaruret kelimesini kullanarak "muhakkak ki Müslümanların bir imamının olmasında zorunluluk vardır (Nesefî, 2003:II, 431, 823, 829) şeklinde bir tanımlama yapmıştır. Nesefî'ye göre imam, Kur'an ve hadislerle (nass) belirtilmeyip, seçimle belirlenir.(Nesefî, 2003: II: 840) Ona göre imam, günahlardan korunmuş anlamında masum olamayacağı gibi, görünmeyen gaip değil; görünen zahir olması gerekir.(Nesefî, 2003: II: 825, 833, 836)

Nesefî, klasik kelim kitaplarının tasnifi doğrultusunda eserlerinde imamet konusunu ele almış ve konuyla ilgili görüşlerini bu kısımda yansıtmıştır. Ona göre devlet başkanı, müctehit düzeyinde bilgiye sahip, adaletli, devlet işleriyle bağlantılı olarak iyi bir devlet adamı ve askeri donanıma sahip ve Kureyş soyundan olmalıdır.(Nesefî, 2003: II: 828-832, 871) Ancak Nesefî söz konusu Kureyş'ten olma şartını farklı değerlendirerek, devlet başkanının soyunun Kureyş'e dayanmasını şart koşar ancak soy ağacının her basamağının Kureyşli olmasını zorunlu kılmaz. (Nesefî, 2017:151) Öte yandan devlet başkanı devrinin en faziletli insan olması da gerekmez. (Nesefî, 2003: II: 825, 833, 836) Nesefî, tarihsel süreçte görev yapan dört halifenin sıralamasını hak olarak kabul eder.

Sonuç

Nesefî, Ehl-i sünnet ekolünün Matüridi kolunun seçkin âlimlerindendir. O, Matüridi'nin görüşlerini sistemleştirmiş ve Matüridi'nin kapalı olan görüşlerini detaylandırarak daha belirgin ve anlaşılır hale getirmiştir. Kendisinden sonraki Matüridi bilginlerine öncülük etmiştir. Böylece Nesefî, sonraki Matüridiliğin şekillendirilmesinde etkin ve önemli bir faktör olmuştur. İmam Mâtürîdî'nin dini anlayış metodunu benimsemekle birlikte her konuda onun takipçisi olmamıştır. Onun kelim konularını işleyiş biçimi, Mâtürîdî'den farklıdır. Öncelikle Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, eserlerinde Mâtürîdî'den farklı bir dil kullanmıştır. Bunun en belirgin göstergesi, Nesefî kelim konularını işlerken, Mâtürîdî'nin eserlerinde bulunmayan felsefi terminoloji kullanmamıştır. Öte yandan Nesefî, eserlerinde semantik metodu bir yöntem olarak benimsemiş ve bunu eserlerinde ustalıkla işlemiştir. Bu özellik, Mâtürîdî'de görülmemektedir. Bu haliyle o, Mâtürîdî geleceğinde semantik metodunu ilk kullanan bilgin olma unvanını almıştır. Öte yandan Nesefî, Mâtürîdî'nin eserlerinde kapalı ve anlaşılması zor ifade ve konuları, daha anlaşılabilir hale getirmeye çalışmıştır. Bunların yanında Nesefî'nin, kelim

terminolojisine vacip ve mümkün yanında imkânsızı (muhal) eklemesi, Allah'ın sıfatlarını sınıflandırırken ve tanımlarken, Hikmet niteliğini buna dâhil etmesi, tekvin-mükevven (yaratma ve yaratılma) ayrımını daha belirgin hale getirmesi yanında hacimli eserinde tabiat felsefesiyle bağlantılı konular üzerinde özenle durması, onun ayırt edici öne çıkan özellikleri olarak kabul edilebilir.

Kaynakça

- Aruçi, M. (2011). Tebsiratü'l-Edille. TDV İslam Ansiklopedisi 40 225-226.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan. (1987). Mücerred makalati's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî. tah. Daniel Gimaret. Beyrut: Darü'l-meşrik.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî. (2013). Şerhu'l-usûli'l-hamse. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları.
- Kazanç, Fethi Kerim. (2020). Ebü'l-Mu'in en-Neseffî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 48 51-95.
- Leknevi, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. (1906). el-Fevaidü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-Seniyye ale'l-Fevaidi'l-Behiyye. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- Massignon, Louis. (1954). Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. (2003). Kitabü't-Tevhid. tah. B. Topaloğlu-M. Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. Te'vilatü'l-Kur'an. (2010). tah. Muhammed Masum Vanlıoğlu; müracaa. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Neseffî, Ebü'l-Mu'in Meymun b. Muhammed. (1987). et-Temhîd fî usûli'd-dîn. tah. Abdülhay Kâbil. Kahire: Dârü's-Sekâfe.
- Neseffî, Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. (2010). Bahru'l-Kelam. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Neseffî, Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. (2017). Kitâbü't Temhîd li Kavâdi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları). çev. Hülya Alper, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Neseffî, Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. Tebsiratü'l-Edille fî usûli'd-dîn. tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. (2003). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Önal, Recep. (2023). Ebü'l-Berekat en-Neseffî. Matürîdî Kelam Düşüncesinin Kurucuları ve Meşhur Alimler. İstanbul: Kitabı 135-139.
- Özervarlı, Sait. (1988). Ebü'l-Muin en-Neseffî'ye ait Tebsiratü'l-Edille'nin Kaynakları. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özgüdenli, O.G. (2003). Mâverâünnehir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi-DİA 28:177.
- Sabuni, Nureddin. (2019). el-Kifaye fî'l-Bidaye. çev. Ramazan Biçer. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Usta, A. (2009). Sâ mâniler. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi-DİA 36:64-68.

- Yalçın, Ebubekir-Arslan, Hulusi. (2019). Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi. Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi 10/1: 35-55.
- Yüce, M. (2010). Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefî'nin Semantik Tahlili. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15: 111-126.