

# tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



tokat ilmiyat dergisi

(Haziran | June 2020)



## Editörden

Hicri 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları  
Hüseyin Akgün

Sa'lebi'nin *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân* Adlı Tefsirinde Allah'ın er-Rahmân ve er-Rahîm  
Sıfatlarının Analizi  
Ahmet Özdemir

İmâm Mâtürîdî'nin Hak ve Hakikat Tasavvuru  
Emine Ögük

Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm  
Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma  
Fatih Kandemir

Nişanlılıkta Yaptırılan İmam Nikâhının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi  
Hilal Özay

İslamofobi Kavramı Yerine İslamodium Kavramı  
Selçuk Kırtape  
Esra Öztunç

Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı  
Metin Yurdağur  
İbrahim Bayram

*Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vahşetleri* Adlı Eserin Muhtevâsı  
Derya Kılıçkaya

Lokmân Sûresi 20. Âyet Bağlamında Allah'ın Zâhir ve Bâtın Nimetleri  
Enver Bayram

Alevî-Bektaşî Yolunun Tokatlı Bir Ulu Ozanı: Kul Himmet  
Şaban Banaz

Ordu Yöresi Halk İnanışlarında Doğum ve Ölüm  
Şir Muhammed Dualı  
Abdulkadir Engin

Kadzâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi *Risâle-i Müdâfâa* Işığında Hayatı ve İlmi  
Kişiliği  
-Tercüme Tahkik ve Değerlendirme-  
Ali Durmuş

İbnü'l-Arâbi'de Nefis Güçlerinin Kur'an Açısından Analizi  
Abdurrahman Aydın

3. ve 4. Yüzyıllar Arası Mu'tezile ve Mâverâünnehir Hanefîliği İlişkisi  
Ahmet Ateşyürek

Makrososyolojik Perspektife Göre İslam Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri  
İsmail Kaya

Kitap Değerlendirmesi

*Tasavvuf ve Menâkıb*  
Hamit Demir

*Sabih Hadis Bulunmayan Konular*  
Zehra Korkmaz







ISSN 2717-6134 e-ISSN 2717-610X

# tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



8/1 (Haziran | June 2020)



# tokat ilmiyat dergisi

*Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat*

8/1 (Haziran | June 2020)

ISSN 2717-6134 | e-ISSN 2717-610X

## Dergi Eski Adı

*Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

*Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology*

ISSN: 2147-8422 e-ISSN: 2687-4679

Yayımlanan Sayılar

Yıl 2013, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019, Cilt 7, Sayı 2

*Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat*

ulusal bilimsel hakemli bir dergidir. a national peer-reviewed academic journal.

## Kapsam

İlahiyat Araştırmaları

## Scope

Theology Studies

## Periyod

1 Yılda 2 Sayı  
(30 Haziran ve 30 Aralık)

## Period

Biannually  
(30 June & 30 December)

## Basım Yeri

Rektörlük Mat. Tokat, Türkiye

## Place of Pub.

Rectorate Print. House Tokat, Turkey

## Basım Tarihi

30 Haziran 2020

## Pub. Date

30 June 2020

## Tasarım ve Uygulama

TAVOOS

## Graphic Design

TAVOOS

## Yayın Dili

Türkçe ve İngilizce

## Language Pub.

Turkish & English

Makaleler, Türkçe - İngilizce başlık öz  
(en az 150 kelime), anahtar kelimeler  
(en az 5 kavram) İSNAD Atıf  
Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış  
kaynakça içerir.

Articles, contain an English title  
an abstract (at least 150 words),  
keywords (at least 5 concepts) and  
a bibliography prepared with the  
ISNAD Citation Style.

## Yayımcı

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Tokat 60010 Türkiye

## Publisher

Tokat Gaziosmanpaşa University  
Faculty of Islamic Sciences  
Tokat 60010 Turkey

e-mail: [ilmiyat@gop.edu.tr](mailto:ilmiyat@gop.edu.tr)  
tel: 03562521616/ 3884 fax: 03562521520  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Sahibi | Owner

Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

yasar.turkben@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

### Editör | Editor

Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

muammer.bayraktutar@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

### Editör Yardımcısı | Editor Assistant

Dr. Yılmaz ÖKSÜZ  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

yilmaz.oksuz@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

### Alan Editörleri | Field Editors

Dr. Faysal Arpaguş | TİB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

faysal.arpagus@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Kubatalı Topçubaev | FDB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

ktopchubaev@gmail.com  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Yılmaz Öksüz | İTS  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

yilmaz.oksuz@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. Gonca Dedemoğlu | FDB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

gonca.dedemoglu@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. İlhan Yıldız | İTS  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

ilhan.yildiz@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs University

Arş. Gör. Recep Turan | TİB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

recep.turan@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. Sümeyye Midi | TİB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

midisumeyye@gmail.com  
Tokat Gaziosmanpaşa University

### Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Enes Salih | Ar.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

enes.salih.gop@gmail.com  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Faysal Arpaguş | Tr.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

faysal.arpagus@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. Aslıhan Kuşçuoğlu | İng.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. Feyza Ketenci | İng.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

feyza.ketenci@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. Sefer Korkmaz | Ar.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

sefer.korkmaz@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

## **Yayın Kurulu | Editorial Board**

<b>Prof. Dr. Ahmet Yıldırım</b> Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	<b>ayildirim2000@hotmail.com</b> Ankara Yıldırım Beyazıt University
<b>Prof. Dr. Cemal Ağırman</b> Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	<b>agirman@cumhuriyet.edu.tr</b> Sivas Cumhuriyet University
<b>Prof. Dr. Hikmet Atik</b> Necmettin Erbakan Üniversitesi	<b>nevahik@hotmail.com</b> Necmettin Erbakan University
<b>Prof. Dr. Şuayip Özdemir</b> Amasya Üniversitesi	<b>sozdemir@amasya.edu.tr</b> Amasya University
<b>Doç. Dr. Ahmet İnanır</b> Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	<b>inanirahmet@hotmail.com</b> Tokat Gaziosmanpaşa University
<b>Doç. Dr. Hilal Özay</b> Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	<b>hilal.ozay@gop.edu.tr</b> Tokat Gaziosmanpaşa University
<b>Doç. Dr. Mehmet Demirtaş</b> Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	<b>mehmet.demirtas@gop.edu.tr</b> Tokat Gaziosmanpaşa University
<b>Doç. Dr. Muammer Bayraktutar</b> Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	<b>muammer.bayraktutar@gop.edu.tr</b> Tokat Gaziosmanpaşa University
<b>Doç. Dr. Necdet Şengün</b> Dokuz Eylül Üniversitesi	<b>necdetsengun@yahoo.com</b> Dokuz Eylül University
<b>Dr. Kubatalı Topchubaev</b> Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	<b>ktopchubaev@gmail.com</b> Tokat Gaziosmanpaşa University
<b>Dr. Mehmet Ayas</b> Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	<b>mehmet.ayas@gop.edu.tr</b> Tokat Gaziosmanpaşa University

## **Danışma Kurulu | Advisory Board**

<b>Prof. Dr. Abdullah Kahraman</b> Marmara Üniversitesi	<b>a.kahraman69@hotmail.com</b> Marmara University
<b>Prof. Dr. A. Hakkı Turabi</b> Marmara Üniversitesi	<b>ahturabi@yahoo.com</b> Marmara University
<b>Prof. Dr. Alim Yıldız</b> Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	<b>ayildiz@cumhuriyet.edu.tr</b> Sivas Cumhuriyet University
<b>Prof. Dr. Bilal Kemikli</b> Bursa Uludağ Üniversitesi	<b>bkemikli@gmail.com</b> Bursa Uludağ University
<b>Prof. Dr. Bilal Sezer</b> Uşak Üniversitesi	<b>bilal.sezer@usak.edu.tr</b> Uşak University
<b>Prof. Dr. Cağfer Karadaş</b> Bursa Uludağ Üniversitesi	<b>caferkaradas@hotmail.com</b> Bursa Uludağ University
<b>Prof. Dr. Celal Türer</b> Ankara Üniversitesi	<b>cturer@ankara.edu.tr</b> Ankara University
<b>Prof. Dr. Cemal Tosun</b> Ankara Üniversitesi	<b>tosun@divinity.ankara.edu.tr</b> Ankara University
<b>Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay</b> Sakarya Üniversitesi	<b>hmgunay@sakarya.edu.tr</b> Sakarya University
<b>Prof. Dr. Himmət Konur</b> Dokuz Eylül Üniversitesi	<b>himmət.konur@deu.edu.tr</b> Dokuz Eylül University



Prof. Dr. Hüseyin Hansu	hhansu@istanbul.edu.tr
İstanbul Üniversitesi	İstanbul University
Prof. Dr. Hüsrev Subaşı	hsubasi@fsm.edu.tr
FSM Vakıf Üniversitesi	FSM Vakıf University
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu	icapci@divinity.ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi	Ankara University
Prof. Dr. Kadir Özköse	kadirozkose60@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	Sivas Cumhuriyet University
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu	iskenderoglumuammer@gmail.com
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	Recep Tayyip Erdoğan University
Prof. Dr. Necmettin Gökür	ngokkir@istanbul.edu.tr
İstanbul Üniversitesi	İstanbul University
Prof. Dr. Osman Türer	osmanturer@hotmail.com
Kilis 7 Aralık Üniversitesi	Kilis 7 Aralık University
Prof. Dr. Talat Sakallı	talatsakalli@sdu.edu.tr
Süleyman Demirel Üniversitesi	Süleyman Demirel University
Doç. Dr. Sayfulla Bazarkulov	sbazarkulov@gmail.com
Araşan Beşeri Bilimler Enstitüsü	Arashan Humanitarian Institute
Doç. Dr. Zaylabidin Acımamatov	zaynabidina@mail.ru
Oş Devlet Üniversitesi	Osh State University

#### İndeksler



#### Indexes

ACAR İNDEKS  
Akademik Araştırmalar İndeksi

SOBIAD  
Sobiad Atıf Dizini

ASOS İNDEKS  
Sosyal Bilimler İndeksi

İSAM  
İslam Araştırmaları Merkezi

#### Hakem Kurulu

*Tokat İlmîyat Dergisi*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

#### Referee Board

*Tokat Journal of İlmîyat* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential and not publish.

Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All content of the articles published in the journal belongs to the authors.

All rights reserved.

# İçindekiler

Contents

- 13-17 **Editörden | From the Editor**
- 21-51 **Hicrî 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları**  
Sources of Hadiths on Egyptian Origin Papyrus Belong 2nd and 3rd Century AH  
Hüseyin Akgün
- 53-70 **Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an* Adlı Tefsirinde Allah'ın er-Rahmân ve er-Rahîm Sıfatlarının Analizi**  
Analysis of al-Tha'labî's Attributes of God's al-Rahmân and al-Rahîm in his Tafsir Called *al-Kashf wa-l-Bayân 'an Tafsir al-Qur'an*  
Ahmet Özdemir
- 71-98 **İmâm Mâtürîdî'nin Hak ve Hakikat Tasavvuru**  
İmâm Mâtürîdî's Imagination of Reality and Truth  
Emine Ögük
- 99-129 **Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma**  
An Empirical Research on the Relationship of Covid-19 Pandemic Generation's Religiosity and Death Anxiety in the Context of Some Demographic Variables  
Fatih Kandemir

- 131-159 **Nişanlılıkta Yaptırılan İmam Nikâhının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi**  
Evaluation of the Imam Marriage Made in Engagement in Terms of Islamic Law  
Hilal Özey
- 161-197 **İslamofobi Kavramı Yerine İslamodium Kavramı**  
The Concept of Islamodium Instead of the Concept of Islamophobia  
Selçuk Kırtepe  
Esra Öztunç
- 199-221 **Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı**  
Muştafa Şabri Efendi's Understanding of Religion  
Metin Yurdagür  
İbrahim Bayram
- 223-251 **Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vağşetleri Adlı Eserin Muhtevâsı**  
The Content of the Work Called *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vağşetleri*  
Derya Kılıçkaya
- 253-275 **Lokmân Sûresi 20. Âyet Bağlamında Allah'ın Zâhir ve Bâtın Nimetleri**  
In the Context of 20<sup>th</sup> Verse of Surah Luqmân the Apparent and Hidden Blessings of Allah  
Enver Bayram
- 277-297 **Alevî-Bektaşî Yolunun Tokatlı Bir Ulu Ozanı: Kul Himmet**  
A Great Poet of Path of Alevî-Bektaşî from Tokat: Kul Himmet  
Şaban Banaz
- 299-319 **Ordu Yöresi Halk İnanışlarında Doğum ve Ölüm**  
Birth and Death in the Folk Beliefs of Ordu Region  
Şir Muhammed Dualı  
Abdulkadir Engin

- 321-350 **Kadı-zâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi *Risâle-i Müdâfâ'a* Işığında Hayatı ve İlmi Kişiliği -Tercüme Tahkik ve Değerlendirme-**  
Life and Scientific Character of Qâdî-zâde Mehmed Efendi's in the View of his Work *Risâle-i Mudâfâ'a* Which isn't Known -Translation Investigation and Evaluation-  
**Ali Durmuş**
- 351-379 **İbnü'l-A'râbî'de Nefis Güçlerinin Kur'an Açısından Analizi**  
Analysis of the Powers of the Nafs in Ibn 'Arabî in Terms of the Qur'an  
**Abdurrahman Aydın**
- 381-401 **3. ve 4. Yüzyıllar Arası Mu'tezile ve Mâverâünnehir Hanefiliği İlişkisi**  
The Relationship of Mu'tazila and Transoxiana Hanafism between 3<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> Centuries  
**Ahmet Ateşyürek**
- 403-428 **Makrososyolojik Perspektife Göre İslam Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri**  
Religion and State Relationship Models in Islamic History According to the Macrosociological Perspective  
**İsmail Kaya**

### Kitap Değerlendirmesi | Book Review

- 431-438 ***Tasavvuf ve Menâkıb***  
*Sūfism and Legend*  
**Hamit Demir**
- 439-444 ***Sahib Hadis Bulunmayan Konular***  
*The Topics without Şahih Hadith*  
**Zehra Korkmaz**



## Editörden

Kıymetli okurlar, değerli bilim insanları, *Tokat İlmîyat Dergisi*'ne hoş geldiniz.

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından daha önce *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayımlanan dergimiz, bu sayıdan itibaren *Tokat İlmîyat Dergisi* olarak yayın hayatına devam edecektir. Fakültemizin isminin İslami İlimler Fakültesi olarak değiştirilmiş olması dergimizin isminde güncelleme yapılmasını gerekli kılmıştır.

İslam literatüründe ilim, ilahî ve beşerî bilgi dolayısıyla bilim için de kullanılan şemsiye bir kavramdır. İlmîyat kavramı ise 20. yüzyılda epistemoloji, bilgi nazariyesi anlamında kullanılmaya başlanmıştır. İlmin, mutlak varlık olan Allah'ın sıfatlarından, el-Alîm'in de O'nun en güzel isimlerinden biri olması ilmin ilahî yönünü göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in ilmin önemini ve değerini ortaya koyan pek çok mesajı bulunmaktadır. Kur'an'da ilim kökünden türemiş yaklaşık 750 kelimenin yer alıyor olması, bunun somut bir göstergesidir. İslam, gelişiyi birlikte cehalet asrının kapılarına kilit vurmuş, insanlığı ilmin aydınlığına yönelterek yeni bir çağır açmıştır. Tarihte Müslümanların dinî, felsefî ve diğer beşerî ilimlerde ortaya koydukları devâsa telifât ve araştırmaların temelinde İslam'ın ilme verdiği değer yatmaktadır. Günümüzde İslam dünyasından beklenen de tarihte olduğu gibi ilimde insanlığa öncü olmasıdır. Bu da ancak ilme

ve bilime önem vermekle ve bilgi üretmekle mümkündür. Dergilerin amaçlarından biri de bilimsel ilke ve araştırmalara dayalı olarak bilgi üretmek, üretilen bilgiyi paylaşarak yaymaktır. Dergimizin temel amacı ilim ve bilimin önemini ve gücünü idrak ederek, geçmişin ilmî birikimini ve günümüzün gerçeklerini dikkate alarak özellikle ilahiyat alanında çağın sorunlarına ilmî çözümler sunan, İslam düşüncesine katkı sunan bir platform olmaktır. Dergimiz ilmî çalışmalarda yenilik ve özgünlüğü, nicelikten ziyade niteliğı esas alan bir yayın politikasını gözetmeye daima özen gösterecek, ismiyle müsemma makalelere ve araştırmalara yer ver vermeyi şiar edinecektir.

Dergimize bu sayımızda araştırmacılar tarafından 25 makale, 3 kitap kritiğı değerlendirilmek üzere gönderilmiştir. Ön kontrolden ve intihal taramasından geçirilerek uygun görülen makaleler, değerlendirilmek üzere hakemlere ve dil editörlerine gönderilmiştir. Hakemler ve yayın kurulumuz tarafından yayımlanması uygun görülen makaleler redaksiyona ve son okumaya tabi tutularak yayına hazır hale getirilmiştir. Dergimize gönderilen 25 makaleden hakem değerlendirmeleri ve yayın kurulu kararıyla 15 tanesinin yayımlanması uygun bulunmuş, 10'u reddedilmiştir. Ayrıca dergimizde 2 adet kitap kritiğı yazısına yer verilmiştir.

*Tokat İlmîyat Dergisi* adıyla yayınlanan bu ilk sayımızda, makaleleriyle dergimize katkı veren değerli bilim insanı yazarlarımıza, yayın ve danışma kurulu üyelerimize, makaleleri değerlendiren hakemlerimize, dergimize destek ve katkılarını esirgemeyen ve gerekli imkânları seferber eden Rektörlük ve Dekanlığımıza, editör yardımcımız Dr. Yılmaz Öksüz'e, alan editörlerimiz Dr. Kubatalı Topchubaev, Dr. Faysal Arpaguş, Arş. Gör. Gonca Dedemoğlu, Arş. Gör. İlhan Yıldız, Arş. Gör. Recep Turan ve Arş. Gör. Sümeyye Midi'ye, Arapça dil editörlerimiz Dr. Enes Salih ve Arş. Gör. Sefer Korkmaz'a, İngilizce editörlerimiz Arş. Gör. Feyza Ketenci ve Arş. Gör. Aslıhan Kuşçuoğlu'na teşekkürlerimizi arz ederiz.

Yeni sayılarda buluşmak dileğıyle...

Doç. Dr. Muammer Bayraktutar  
muammer.bayraktutar@gop.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-0814-0529

## From the Editor

Dear readers and precious scientists, welcome to *Tokat Journal of Ilmiyat*. Published under the name of *Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology* by the Faculty of Theology of Gaziosmanpaşa University, our journal will continue its publication life as *Tokat Journal of Ilmiyat* starting from this issue. The fact that the name of our faculty has been changed to the Faculty of Islamic Sciences has made it necessary to update our journal's name.

In Islamic literature, knowledge ('ilm) is an umbrella concept used for divine and human knowledge, and thereby for science. The concept of scientific (ilmiyat) has been started to be used in the sense of knowledge theory and epistemology in the 20th century. It is remarkable in terms of demonstrating the divine aspect of the knowledge that knowledge is one of the attributes of Allah, the absolute being, and that al-'Aleem (The All-Knowing) is one of the most beautiful names of Allah. The Qur'an and Hz. Mohammed (pbuh) has many messages that reveal the importance and value of knowledge. The fact that there are about 750 words derived from the root of knowledge in the Qur'an is a concrete indicator of this. With the advent of Islam, it locked the doors of the ignorance of the century and made a breakthrough by directing humanity to the light of knowledge. The value that Islam gives to knowledge lies at the basis of enormous researches and writings that Muslims set forth in religious, philosophical



sciences and other human sciences in history. What is expected from the Islamic world is that it is a pioneer in science today to the humanity as it has been throughout history. This is only possible by giving importance to knowledge and science and producing knowledge. One of the aims of the journals is to produce knowledge based on scientific principles and researches, and to disseminate the knowledge produced. The main purpose of our journal is to be a platform that contributes to the Islamic thought and that provides scientific solutions to the problems of the contemporary age by providing the scientific solutions to the problems of the age, especially in the field of theology, by realizing the importance and power of knowledge and science, taking into account the scientific accumulation of the past and the realities of today. Our journal will always take care to observe a publication policy that is based on innovation and distinctness, and quality rather than quantity, and will include articles and researches true to its name.

In this issue, 25 articles and 3 book critiques were sent to our journal by the researchers in order to be evaluated. After conducting the pre-control and plagiarism checking phases, the articles deemed appropriate were sent to referees and language editors for evaluation. The articles deemed appropriate to be published by the referees and our editorial board have been prepared for publication by being edited and read. Of the 25 articles sent to our journal, 15 of them have been approved for publication by referee evaluations and editorial board decision, and 10 were rejected. Moreover, 2 book critiques were included in our journal.

In this first issue, published under the name of *Tokat Journal of Ilmiyat*, we would like to express our thanks to our esteemed scientists who contributed to our journal with their articles, to our editorial and advisory board members, to the referees who evaluated the articles, to our Rectorate and Deanship, which did not withhold their support and contributions to our journal and used every means available, to our assistant editor Dr. Yılmaz Öksüz, to our field editors Dr. Kubatali Topchubaev, Dr. Faysal Arpaguş, Research Assistant Gonca Dedemoğlu, Research Assistant İlhan Yıldız, Research Assistant Recep Turan and Research Assistant Sümeyye

Midi, to our Arabic language editors Dr. Enes Salih and Research Assistant Sefer Korkmaz, to our English editors Research Assistant Feyza Ketenci and Research Assistant Aslihan Kuşçuoğlu.

Hope to meet you in the new issue...

Assoc. Prof. Muammer Bayraktutar  
muammer.bayraktutar@gop.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-0814-0529



# Araştırma Makaleleri

Research Articles

tokat  
ilmiyat  
dergisi



## Hicrî 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları

Sources of Hadiths on Egyptian Origin Papyrus Belong 2nd and  
3rd Century AH

### Hüseyin Akgün

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Hadis Anabilim Dalı  
Samsun | Türkiye  
huseyinakgun@hotmail.com

Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University  
Faculty of Theology  
Department of Hadith  
Samsun | Turkey  
orcid.org/0000-0002-5335-9901

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü   Araştırma Makalesi	Article Types   Research Article
Geliş Tarihi   14 Mart 2020	Received   14 March 2020
Kabul Tarihi   11 Mayıs 2020	Accepted   11 May 2020
Yayın Tarihi   30 Haziran 2020	Published   30 June 2020

#### Atıf | Cite as

Akgün, Hüseyin. "Hicrî 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları [Sources of Hadiths on Egyptian Origin Papyrus Belong 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> Century AH]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 21-51.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3876170>

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Hicrî 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları

**Öz:** Hadislerin otantikliği özellikle son dönemde oryantalizmin de etkisiyle sorgulanır olmuştur. Bu çalışmayla hicrî 2. ve 3. yüzyıllara ait Mısır menşeli papirüslerdeki hadis kaynaklarını incelemek suretiyle bu negatif yaklaşımın doğru olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. İncelemede papirüslerde yer alan hadislerin ilk râvileri ve onların hadisleri tahammül yolları da dikkate alınarak bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre söz konusu dönemde Mısır'da, hadislerin bir kısmının semâ/arz yoluna delalet eden rivâyet sîgalarıyla, diğer bazılarının ise doğrudan hiçbir rivâyet sîgası kullanılmadan nakledildiği tespit edilmiştir. Buradan hareketle rivâyet sîgası kullanılmayan rivâyetlerin başka yazılı kaynaklardan istinsah yoluyla alındığı kanaatine varılmıştır. Ayrıca Mısır'da bulunan bu papirüslerin sadece Mısır menşeli rivâyetlerden oluşmadığı, büyük oranda Irak, Medine vb. bölge veya şehirlerden buraya değişik yollarla intikal eden hadislerden oluştuğu görülmüştür. Öte yandan Mısır'a intikal eden, Medine, Kûfe gibi diğer şehir veya bölgelere nispet edilen râvilerin bu rivâyetlerinin, yine kendi bölgelerinde başka râvilerce de aynı veya benzer şekillerde rivâyet edildiği tespit edilmiştir. Bütün bunlar hadisleri rivâyetteki hassasiyeti ve en azından hicrî ikinci yüzyıllara ait olan bu hadislerin bölgeler arası uyumunu göz önüne sermektedir. Ayrıca söz konusu dönemde güçlü bir yazılı hadis kültürünün olduğunu söylemek de mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Mısır, Papirüs, Rivâyet Coğrafyası, Hadislerin Yazılması.

### Sources of Hadiths on Egyptian Origin Papyrus Belong 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> Century AH

**Abstract:** The authenticity of hadiths has been questioned especially with the influence of orientalism in the recent period. With this study, it has been tried to be proved that this negative approach is not correct by examining the hadith sources of Egyptian origin papyrus of the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> centuries. In the examination, some conclusions have been reached by taking into consideration the first narrators of hadiths in papyrus and also narration ways from them. Some of the hadiths were recorded without directly using any narration word while other ones were recorded by narration words that signify to the hearing method in Egypt in related period. With reference to here, it was concluded that narratives in which narration words were not used were received from other written sources by copying. Moreover, it was observed that those papyrus in Egypt do not only consist of Egyptian origin narratives but also hadiths that were passed in different ways from regions or cities such as Iraq, Medina. On the other hand, for findings, narratives of narrators who corresponded to city or regions such as Medina, Kûfa were narrated by other narrators in the same or similar ways in their own regions. All of these display the sensitivity in narration and the harmony of these hadiths that belong to the Hijri 2<sup>nd</sup> centuries among regions. In addition to this, it is possible for us to say that there was a strong written hadith culture in the related period.

**Keywords:** Hadith, Egypt, Papyrus, Narration geography, Writing of Hadiths.

## Giriş

Bu araştırmada dünyanın değişik kütüphanelerinde ulaşılan ve bir kısmı daha önce yayımlanan Mısır menşeli papirüs<sup>1</sup> fragmanlarının isnâdlarından hareketle bunların kaynakları tespit ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.<sup>2</sup> Bu yapılırken söz konusu fragmanlardaki hadislerin<sup>3</sup> hangi şehir veya bölgeden geldiği de dikkate alınarak taksim edilmesi rivâyetlerin menşeinin ve bölgeler arasındaki rivâyet ağının görülmesine de yardımcı olacaktır. Ayrıca bu rivâyet ağında, yazılı hadis edebiyatının rolü daha yakından görülmüş olacaktır.

İlk dönem hadis sahîfeleri genel olarak belli bir hocadan (Hemmâm b. Münebbih gibi) alınan hadislerin toplandığı notlar/kitaplar niteliğindedirler.<sup>4</sup> Burada kaynak olarak kullanılan papirüslerin bir kitabın mı yoksa sadece hocadan alınan notların bir parçası (fragmanı) mı olduğunu tespit, malzemenin sınırlılığından dolayı genelde mümkün olmamaktadır. Bu konuda kaynaklarda râvîlere atfedilen bir kitabın bulunmuş olması da tek başına bu konuda kesin bir söz söylemek için yeterli olamayabilmektedir. Zira hadis ilminde kitap kavramı, her zaman bildiğimiz anlamda bir kitabı ifade etmemekte, ders notları,<sup>5</sup> cüz, nüsha, sahîfe<sup>6</sup> gibi anlamlara da gelmektedir.

Araştırmada öncelik Mısır kaynaklı rivâyetlere verildikten sonra sırasıyla (hadis rivâyetindeki genel ağırlığı dikkat alınarak)<sup>7</sup> diğer şehirlerden/bölgelerden gelen hadisleri ihtiva eden papirüsler ele alınmaya çalışılacaktır.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Papirüs kâğıdının tarihi, yapılışı ve kitap olarak kullanılışı hakkında bk. Nuray Yıldız, *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 146-168; 233-257.

<sup>2</sup> Çalışmada 26 adet papirüs fragmanı kaynak olarak kullanıldı (Bk. Ek-1). Bunlardan bir kısmı daha önce değişik çalışmalarda yayımlanmış, bir kısmı ise henüz yazma halindedir.

<sup>3</sup> Burada "hadis" kavramının mevkûf ve maktû rivâyetleri de içerecek şekilde geniş manası ile kullanıldığı belirtilmelidir. Zira ele alınan papirüslerde bu nitelikte olan çok sayıda hadis bulunmaktadır.

<sup>4</sup> Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî ve târihi tedvînihî* (Beirut: el-Meketbü'l-İslâmî, 1980), 336-337.

<sup>5</sup> Özel amaçlı kullanım için alınmış notlar, anlamına gelen *hypomnēma* kavramı için bk. Gregor Schoeler, "Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon", çev. Hüseyin Akgün, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 137.

<sup>6</sup> Bu kavramlar için bk. M. Yaşar Kandemir, "Cüz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/147-148; Abdullah Aydın, "Sahîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/522-523. Mesela Zehebi, Velîd b. Müslim'e (öl. 195/810) nispet edilen yetmiş kitabın bir cilde ulaşmayacak cüz niteliğinde eserler olduğunu belirtmektedir (Ebû Abdullah Şemseddîn ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 9/215).

<sup>7</sup> Bu konuda bk. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası* (İstanbul: İFAV, 2019), 186.

<sup>8</sup> Papirüslerin büyük bir kısmı online erişime açık olduğundan, telif sorunu yaşamamak ve ma-



## 1. Mısırlı Râviler ve Rivâyetleri

Elimizdeki papirüsleri incelediğimizde bunların tabîi olarak bir kısmının Mısırlı râviler tarafından nakledilen hadisleri ihtiva ettiği görülmektedir. Şimdi sırasıyla bu râviler ve adlarının geçtiği papirüsleri incelenecektir.

Ukayl b. Hâlid el-Eylî (öl. 142/759): Chicago Üniversitesi Oriental Institute’de (OI),<sup>9</sup> 17622 numaralı bir papirüs fragmanında<sup>10</sup> Ukayl’dan bir hadis nakledilmektedir. Fragmanın hicrî 2. yüzyılın sonlarına ait olduğu tahmin edilmektedir.<sup>11</sup> Ukayl’ın isminin önünde bir sema kaydı bulunmamakta, hadis<sup>12</sup> doğrudan “عن” lafzıyla kendisinden nakledilmektedir. Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890), onun bir kitap sahibi olduğu ve Zührî’den hadis yazdığını bildirmektedir.<sup>13</sup> Nitekim onun söz konusu papirüsteki rivâyeti de Zührî’den gelmektedir. Dolayısıyla buradaki hadisin Ukayl’ın kitabından iktibas edildiği düşünülebilir.<sup>14</sup>

Harmele b. Imrân b. Kırâd et-Tücbî (öl. 160/777): Utah Üniversitesi Marriott Kütüphanesi 0518 numaralı fragmandaki hadislerin tamamı Harmele’den tahdîs (haddesenî) yoluyla nakledilmektedir (bk. Resim 1).<sup>15</sup> Fragmanda iki merfû,<sup>16</sup> bir maktû hadis,<sup>17</sup> bir de peygamberlerle ilgili haberin<sup>18</sup> yer aldığı tespit edilmiştir.

kalenin hacmini gereksiz yere artırmamak için sadece ilgili linkler dipnotlarda verilmiştir.

<sup>9</sup> Bundan sonra “OI” şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

<sup>10</sup> Bk. Nabia Abbott, *Studies in Arabic literary Papyri II: Qur’anic commentary and tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1967), 2/130 (recto 28. satır). Abbott’un bu kitabı ve içindeki papirüsleri görmek için şu açık erişim adresi kullanılabilir: <https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/oip76.pdf>

<sup>11</sup> Bk. Abbott, *Papyri*, 129.

<sup>12</sup> Bu hadis, farklı bir Medenî rivâyette mana olarak tespit edildi. Bk. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasan Abülmun’im Şelebî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 7/129 (No. 7626).

<sup>13</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beirut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, 1952), 7/43.

<sup>14</sup> Ukayl’ın Zührî’den çok sayıda rivâyetinin bulunduğu ve Leys b. Sa’d’ın kendisinden rivâyet ettiği hadisler bulunan diğer bir papirüs için bk. Abbott, *Papyri*, 166-168; (OI 17627).

<sup>15</sup> Bk. University of Utah, A. P. 0518 (Erişim 20 Şubat 2020). <https://collections.lib.utah.edu/ark:/87278/s6805fp7/765200>

<sup>16</sup> Verso (Ön yüz) 5-6. satırlar. Krş. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 28/622 (No. 17403); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Edeb”, 3 (No. 3669). 2. Hadis: Verso 11-12. Krş. Ahmed, *Müsned*, 28/568 (No. 17333). Her iki rivâyet de Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) tarafından Harmele’den nakledilmiştir.

<sup>17</sup> Verso 14-17. satırlar. Krş. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî (Târîhu’r-rusul ve’l-mulâk)*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1387/1967), 19/467. Krş. Ebû Ya’lâ Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ, *İbtâlû’t-te’vilât li-ahbâri’s-sıfât*, thk. Muhammed b. Hamd el-Hamûd en-Necdî (Kuveyt: Dâru İlfâ’i’d-Devliyye, ts.), 469-470.

<sup>18</sup> Recto (Ön yüz) 7-9. satırlar. Krş. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d el-Bağdâdî İbn Sa’d, *et-*



Resim 1 (قال حدثني حرملة بن عمران)

Abdurrahîm b. Hâlid el-Cümahî (öl. 163/780): Bir papirüste tahdîs yoluyla Abdurrahîm'den beş rivâyette bulunulmuştur.<sup>19</sup> Papirüsteki rivâyetler İmam Mâlik'ten (öl. 179/795) nakledilmektedir.<sup>20</sup> Nitekim onun İmam Mâlik'in arkadaşlarından olduğu, Mâlikî fıkını Mısır'a getirdiği söylenmektedir. Leys b. Sa'd (öl. 175/791) ve İbn Vehb (öl. 197/813) gibi kitap sahipleri ondan rivâyette bulunmuştur.<sup>21</sup> Ayrıca o, *Muvatta*'ın râvilerindedir.<sup>22</sup>

Ebû Şureyh Abdurrahman b. Şureyh el-İskenderânî (öl. 167/784): Ebû Şureyh'ten “عن” sîgasıyla diğer kaynaklarda tespit edilemeyen bir hadis nakledilmektedir.<sup>23</sup> Onun, hadisleri yazdığı bilinen Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) ve Abdullah b. Vehb gibi talebeleri bulunmaktadır. Keza öğrencilerinden olan Zeyd b. el-Hübâb'ın da (öl. 203/818) ondan yazdığı bilinmektedir.<sup>24</sup>

Abdullah b. Lehîa el-Hadramî (öl. 174/790): İbn Lehîa'ya nispet edilen papirüs üzerine yazılan bir sahîfe Raif Georges Khoury tarafından

*Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/44. Karim Samji hadislerden sadece birini okuyup, tahkikini yapabilmıştır. Bk. Karim Samji, *Studies in Arabic Literary Papyri* (Utah: The University of Utah, Department of History, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 80-82.

<sup>19</sup> Abbott, *Papyri*, 131-132 (OI 17622; verso 18-34. satırlar)

<sup>20</sup> Söz konusu rivâyet diğer *Muvatta*' nüshalarında bulunmaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî Mâlik, *el-Muvaţta*', nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1406/1985), “Kasru's-salât”, 53; *Muvaţtaü'l-İmâm Mâlik rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdüvehhâb Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1994), 55 (No. 95). Krş. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Ezan”, 37 (No. 662).

<sup>21</sup> Bk. Ebû Abdullah Şemseddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/437.

<sup>22</sup> Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî vd. (Muhammediye: Matbaatü Fedâle, 1965-1983), 3/54.

<sup>23</sup> Abbott, *Papyri*, 129 (OI 17622; recto 4-7 satırlar).

<sup>24</sup> Bk. Ahmed, *Müsned*, 11/209 (No. 6633).

neşredilmiştir.<sup>25</sup> Keza Avusturya Millî Kütüphanesi'nde kayıtlı bir papirüste de ondan bazı hadisler nakledilmektedir.<sup>26</sup> Nitekim onun kendi kitabından öğrencilerine hadislerini yazdırdığı kaydedilmektedir.<sup>27</sup> Yine öğrencilerinin istinsah ettikleri Hayve b. Şureyh'e (öl. 158/775?) ait kitapları ona okudukları da bilinmektedir.<sup>28</sup> Onun Ebu'l-Esved Nadr b. Abdülcebâr (öl. 219/834) adında bir kâtibi de vardı.<sup>29</sup>

Leys b. Sa'd (öl. 175/791): OI 17627 ve 17628 numara ile kayıtlı papirüslerde Leys isnâdıyla otuz sekiz kadar hadis nakledilmektedir. Bu papirüslerden ilkinde her bir hadisin senedinin başında sadece “ve haddesenî Leys” yer alırken,<sup>30</sup> ikincisinde “ve haddesenî ‘ani'l-Leys” şeklinde (Bk. Resim 2) bir rivâyet sîğası yer almaktadır.<sup>31</sup> Leys'in hadisleri yazdığı ve kitap sahibi olduğu bilindiği gibi münâvele yoluyla hadis aldığı da bilinmektedir.<sup>32</sup>



Resim 2 (وحدثني عن الليث)

<sup>25</sup> Raif Georges Khoury, *Abd Allah Ibn Lahia (97-174 / 715-790): juge et grand maître de l'école Egyptienne* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986). Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Vehb'in de bazı rivâyetlerinin yer aldığı yazmaya, üzerinde tarih ve eser adı bulunmamakla birlikte, rivâyetlerin dörtte üçünün İbn Lehîa'dan talebesi Osman b. Sâlih vasıtasıyla nakledilmiş olması sebebiyle *Sahîfetü Abdillâh b. Lehîa* adı verilmiştir. Bu papirüs 422 satırdan meydana gelmekte ve bazı fikhî konular yanında özellikle fiten ve melâhime dair 200'e yakın hadis ihtiva etmektedir (Nihat Dalgın, “İbn Lehîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/158-159). Khoury, bu hadislerden 151'inin İbn Lehîa'dan, 38'inin İbn Vehb'ten, 7'sinin ise Leys b. Sa'd'tan olduğunu belirtmektedir (Khoury, *Abd Allah Ibn Lahia (97-174 / 715-790)*, 68). Bu papirüs Heidelberg Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

<sup>26</sup> Österreichische Nationalbibliothek, A. P. 10126 kayıt numaralı papirüs için bk. <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00010899> (Erişim 15 Şubat 2020). Bu papirüste Heidelberg nüshasına benzer bir hatla 7 hadis tespit edildi.

<sup>27</sup> Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2/184.

<sup>28</sup> Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/185.

<sup>29</sup> Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/434.

<sup>30</sup> Abbott, *Papyri*, 166-168. Bu papirüste Leys'ten on yedi kadar hadis Ukayl b. Hâlid el-Eylî (öl. 142/759) aracılığıyla İbn Şihâb ez-Zührî'den nakledilmektedir.

<sup>31</sup> Abbott, *Papyri*, 194-198. Bu papirüste Leys'ten yirmi bir kadar hadis Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'den (öl. 143/760) nakledilmektedir. Ayrıca Khoury'nin yayımladığı papirüsler arasında da ona ait 7 adet rivâyet bulunmaktadır (Bk. Khoury, *Abd Allah Ibn Lahia (97-174 / 715-790)*, 68).

<sup>32</sup> Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/414-415. Ahmed b. Hanbel, Leys'in sika olmakla birlikte hadis almada mütesâhil davrandığını belirtmektedir (Zehebî, *Siyer*, 8/156). Bu kitabın muhtemelen bazı parçaları olabilecek cüzler daha önce yayımlanmıştır. Bk. Leys b. Sa'd, *Cüz' fihî meclis min fevâidil-Leys b. Sa'd*, thk. Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî (Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1987); Hasan Cirit, *Leys b. Sa'd ve Hadis Cüz'ü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988).

Dimâm b. İsmâil el-Me'âfirî (öl. 185/801): Doğrudan bir rivâyet sîgası olmaksızın Dimâm'dan, diğer kaynaklarda tespit edilemeyen bir haber nakledilmektedir.<sup>33</sup> Bununla birlikte Dimâm'a ait bir hadis nüshası olduğu bilinmektedir.<sup>34</sup>

Rişdîn b. Sa'd el-Mısırî (öl. 188/804): OI 17629'da kayıtlı papirüste 12 hadisten 10'u Rişdîn'e isnâd edilmektedir.<sup>35</sup> Hadislerin ona isnâdında herhangi bir rivâyet lafzı bulunmadığından bunların vicâde yoluyla istinsah edildiği düşünülebilir. Nitekim İbn Hibbân (öl. 354/965) onun hakkında "Kendisine verilen her hadisi ister kendi hadisi olsun ister olmasın, okurdu (naklederdi)" demektedir.<sup>36</sup>

Abdullah b. Vehb el-Fihrî (öl. 197/813): Ona nispet edilen ve papirüs üzerine yazılmış olan *el-Câmi'* adlı eserinin bir bölümü J. David Weill tarafından neşredilmiştir.<sup>37</sup> Ayrıca Raif Georges Khoury tarafından yayımlanan papirüslerde de ona ait 38 rivâyet yer almaktadır.<sup>38</sup>

Esed b. Mûsâ el-Mısırî (öl. 212/827): N. Abbott her ne kadar ismi geçmese de OI 17629'da kayıtlı papirüs varağını<sup>39</sup> Esed b. Mûsâ'ya isnâd etmektedir. Papirüste Esed'in, hocaları olan Ebu Abdurrahman el-Mekkî (öl. 213/828) ve İbn Vehb'ten aldığı sekiz hadis bulunmaktadır. Yine Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan bir papirüsteki bir hadis<sup>40</sup> de

<sup>33</sup> Abbott, *Papyri*, 209 (OI 17630; 15-17. satırlar). Sadece rivâyetin ilk kısmı kaynaklarda yer almaktadır: حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا ضَمَامٌ عَنْ أَبِي قَبِيلٍ قَالَ قَتَلَ عُثْمَانَ وَأَنَا غَلَامٌ بِالْيَمَنِ. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Haleb: Dâru'l-Va'î, 1397/1977), 2/10.

<sup>34</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1973), 2/73; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî Hatîb, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî ve İbrahim Hamdî el-Medenî, (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 152.

<sup>35</sup> Bk. Abbott, *Papyri*, 199-201. Bu hadislerden ikisi merfû, diğerleri mevkûf ve maktû rivâyetlerdir.

<sup>36</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *el-Mecrâhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1976), 1/303.

<sup>37</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb el-Mısırî İbn Vehb, *Le Djami d'Ibn Wahb (el-Câmi' fi'l-hadis)*, ed. J. David Weill, Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1939. Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye Kütüphanesi'nde (No. 2201) bulunan bu papirüslerde 717 hadis bulunduğu tespit edilmiştir (Bu ve diğer bazı bilgiler için bk. Saffet Köse, "İbn Vehb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/441-442.

<sup>38</sup> Khoury, *Abd Allah Ibn Lahia (97-174 / 715-790)*, 68.

<sup>39</sup> Hicrî 3. yüzyılın başları ile tarihlendirilmiştir (Abbott, *Papyri*, 199).

<sup>40</sup> Krş. Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1956), "Birr", 7.

ondan sema yoluyla nakledilmektedir.<sup>41</sup> Ayrıca Esed b. Mûsâ'nın *Kitâbü'z-zühhd* adlı bir eseri bulunmaktadır.<sup>42</sup>

Ali b. Ma'bed er-Rakkî el-Mısrî (öl. 218/833): Kendisine isnâd edilen biri tarafımızdan tespit edilen iki papirüs varağına sahip bulunmaktayız. Hadislerin tamamı kendisinden semâ yoluyla alınmış görünmektedir. Ayrıca onunun *Kitâbu't-tâ'at ve'l-ma'siye* adlı bir esere sahip olduğu bilinmektedir.<sup>43</sup>

Ebû Sâlih Abdulgaffâr el-Harrânî el-Mısrî (öl. 224/839): Abbott, OI 17630'da kayıtlı papirüs varağını Leys b. Sa'd'ın (öl. 175/791) kâtibi<sup>44</sup> de olan Ebû Sâlih'e nispet etmektedir.<sup>45</sup>

Yahyâ b. Bükeyr el-Mısrî (öl. 231/846): Bir papirüste yer alan Yahyâ'nın isminin önünde herhangi bir rivâyet sîgası bulunmamaktadır.<sup>46</sup> Müteakip lafızlar ise cezm sîgasıyla "kâle ve haddesenî Leys" şeklindedir. Nitekim kaynaklarda onun Leys'in bir hadis nüshasına sahip olduğu bildirilmektedir.<sup>47</sup> Muhtemelen Yahyâ b. Bükeyr'in yazılı nüshasına ulaşan bir Mısırlı tarafından bu hadisler doğrudan bir yazmadan istinsah edilmiş görünmektedir.<sup>48</sup>

Ahmed b. İsa et-Tüsterî el-Mısrî (öl. 243/857): Utah 0365 numaralı papirüs fragmanında tahdîs sîgasıyla Ahmed b. İsa'nın İbn Vehb'ten naklettiği bir hadis yer almaktadır. Papirüs fragmanı büyük oranda okunmaz halde olmakla birlikte kuvvetle muhtemel ondan nakledilen diğer bazı hadisleri de ihtiva etmektedir.<sup>49</sup> Ebû Zür'a er-Râzî (öl. 264/878) ve Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) ondan hadis yazmışlardır.<sup>50</sup> Yine kaynaklarda onun İbn Vehb'in (öl. 197/813) ve Mufaddal b. Fedâle'nin (öl. 181/797) kitaplarını satın aldığı kaydedilmektedir.<sup>51</sup>

Görüldüğü üzere bu râvilerin tamamının hadisleri yazdıkları/yazdır-

<sup>41</sup> Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, Mich. Pap. D. 48 (Erişim 25 Şubat 2020). <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-MICH-PAP-D-00048/1>

<sup>42</sup> Raif Georges Khoury, *Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki nüshasını da göz önünde bulundurarak eseri yeniden neşretmiştir* (Wiesbaden 1976).

<sup>43</sup> Bk. Hüseyin Akgün, "Ali b. Ma'bed el-Mısrî'ye (öl. 218/833) Nispet Edilen Bir Hadis El Yazmasının İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (2018), 35-60.

<sup>44</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/405.

<sup>45</sup> Bk. Abbott, *Papyri*, 208-221.

<sup>46</sup> Abbott, *Papyri*, 176 (OI 17626; recto 1. satır).

<sup>47</sup> Ebû Ahmed el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/405.

<sup>48</sup> Krş. Abbott, *Papyri*, 173.

<sup>49</sup> University of Utah, A. P. 0365 (Erişim: 20 Şubat 2020), <https://collections.lib.utah.edu/ark:/87278/s6k07hck/764889> (Bk. 1. satır).

<sup>50</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/64.

<sup>51</sup> Zehebî, *Siyer*, 12/71.

dıkları doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklarda bildirilmektedir. Hatta bunlardan bir kısmının kitap sahibi veya râvisi olduğu da tespit edilmiştir. Ancak bu kitaplar büyük oranda günümüze intikal etmemişlerdir.

Râvinin Adı	Kitap sahibi	Papirüslerdeki rivâyet sayısı
Ukayl b. Hâlid el-Eylî (öl. 142)	X	1
Harmele b. Imrân et-Tücbî (öl. 160)	-	4
Abdurrahîm b. Hâlid el-Cümahî (öl. 163)	Râvi	5
Ebû Şureyh el-İskenderânî (öl. 167)		1
Abdullah b. Lehîa el-Hadramî (öl. 174)	X	151+7
Leys b. Sa'd (öl. 175)	X	38 +7
Dimâm b. İsmâil el-Meâfirî (öl. 185)		1
Rişdîn b. Sa'd el-Mısırî (öl. 188)		10
Abdullah b. Vehb el-Fihri (öl. 197)	X	717 + 38
Esed b. Mûsâ el-Mısırî (öl. 212)	X	9
Ali b. Ma'bed el-Mısırî (öl. 218)	X	40
Ebû Sâlih Abdulgaffâr el-Mısırî (öl. 224)	Kâtib	(14)
Yahyâ b. Bükeyr el-Mısırî (öl. 231)		1
Ahmed b. 'İsa el-Mısırî (öl. 243)		1

## 2. Medineli Râviler ve Rivâyetleri

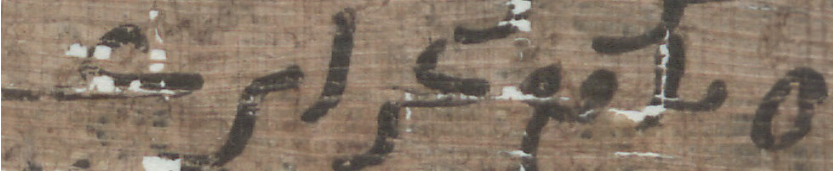
Nâfi' mevlâ İbn Ömer (öl. 117/735): Elimizdeki Avusturya Millî Kütüphanesi A. P. 10128 numara ile kayıtlı papirüsün 3. satırında rivâyet sîgası olmaksızın Nâfi'nin İbn Ömer'den naklettiği bir hadis kaydedilmiştir (bkz. Resim 3).<sup>52</sup> Yukarıda diğer örneklerde görüldüğü üzere bu papirüsteki rivâyetlerin de yazılı bir kaynaktan istinsah edildiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Nâfi'nin Ömer b. Abdülaziz tarafından sünneti öğretmek için Mısır'a gönderildiği bilinmektedir. Keza İbn Ömer'den hadis yazdığı ve bir sahîfeye sahip olduğu belirtilmektedir.<sup>53</sup> Yine İbn Cüreyc (öl. 150/767), Nâfi'nin hadisleri kendisine imlâ ettirdiğini söylemektedir.<sup>54</sup> Hatta onun

<sup>52</sup> Papirüste yer alan diğer bazı râvilere nispet edilen rivâyetlerin tamamı bu şekilde rivâyet sîgasız olarak nakledilmektedir.

<sup>53</sup> Zehebî, *Târih*, 3/328.

<sup>54</sup> Ebû Bekr Ahmed İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu'l-kebir*, thk. Salâh b. Fethi Helel, (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2004), 1/354; Zühayr b. Harb en-Nesâî Ebû Hayseme, *Kitâbu'l-ilm*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 12; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimplâ'*, thk. Max Weisweiller (Beyrut:

kendisinden yazılan hadisleri tashih için öğrencilerinden nüshalarını getirmelerini istediği de bilinmektedir.<sup>55</sup>



Resim 3 (نافع عن ابن ع[مر])

Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec el-Medenî (öl. 117/735): Avusturya Millî Kütüphanesi'nde bulunan bir papirüste Abdurrahman'dan iki hadis ("an İbn Hürmüz" şeklinde) nakledilmektedir (bkz. Resim 4).<sup>56</sup> Arka yüzü okunmayan fragmanın tamamının ona ait hadisleri ihtiva ettiği söylenebilir. Rivâyetlerin başında "عن" sîgasının bulunması bunların Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec'e ait bir yazmadan istinsah edildiğini düşündürmektedir. Nitekim onun hadislerinin öğrencileri tarafından yazıldığı bilinmektedir.<sup>57</sup> Ayrıca onun Mısır'ın İskenderiye şehrine hicret ettiği ve burada vefat ettiği yönünde bir bilgi de mevcuttur.<sup>58</sup>

Daha da ilginç olan papirüste gördüğümüz bu durumu haber veren bir rivâyete sahip olmamızdır. Hayve b. Şureyh (öl. 158/775), Yezîd b. Ebî Habîb'ten (öl. 128/745) haber vermektedir:

"Falanca bana bir kitabı (veya buna benzer bir kelime) emanet bıraktı ve ben onun içinde A'rec'ten bazı rivâyetler gördüm. O (falanca) bize kitapta bulunan bazı şeyleri rivâyet ederdi. Bunu yaparken de "ahberanâ veya haddesenâ" demezdi."<sup>59</sup>

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 13.

<sup>55</sup> Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, 78. Ondand yazılı olarak hadis alanların listesi için bk. A'zamî, *Dirâsât*, 215-217.

<sup>56</sup> Österreichische Nationalbibliothek, A. P. 04406 numarada kayıtlı papirüs için bk. <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00016015> (Erişim 29 Şubat 2020).

<sup>57</sup> Bk. Fesevî, *el-Ma'rife*, 1/633; Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, 173.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/216.

<sup>59</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, 354.

ثَنَا حَيْوَةُ بْنُ شُرَيْحٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ قَالَ: "أَوَدَعَنِي فَلَانٌ كِتَابًا أَوْ كَلِمَةً تُنْسِبُهُ هَذِهِ فَوَجَدْتُ فِيهِ عَنِ الْأَعْرَجِ قَالَ: وَكَانَ يُحَدِّثُنَا بِأَشْيَاءَ مِمَّا فِي الْكِتَابِ وَلَا يَقُولُ: أَخْبَرَنَا وَلَا حَدَّثَنَا"



Resim 4 (عن ابن هرمن)

İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742): Avusturya Millî Kütüphanesi A. P. 10118 ve 10119 numaralı papirüslerde Zührî'ye bazı hadisler atfedilmektedir.<sup>60</sup> Her iki papirüs birbirinin devamı niteliğinde ondan gelen hadisleri içermektedir. Zührî'nin isminin önünde herhangi bir rivâyet sîgası bulunmamakta, hadisler diğer papirüslerde gördüklerimizden farklı olarak<sup>61</sup> üç küçük daire ile birbirinden ayrılmaktadır (bkz. Resim 5). Bunlardan (inşâ suretiyle) tespit edebildiğimiz bir rivâyet şudur: Zührî ← İbnü'l-Müseyyeb ve Urve b. Zübeyr ← Hâkim b. Hızâm: “Nebî'den (s.a.v.) (mâlî) yardım istedim. O da bana yardım etti, yine istedim yine yardım etti, sonra tekrar istedim yine yardım etti ve şöyle dedi: “Bu mal yeşildir, tatlıdır. Her kim bu malı nefis güzelliği ile alırsa, o mal kendisi için bereketli kılınır. Kim de bunu nefis düşkünlüğü ile hırsla alırsa, o mal alan için bereketli kılınmaz. O kişi yiyip de hiç doymayan kimse gibi olur. Veren el alan elden hayırlıdır.”<sup>62</sup> Söz konusu hadisin Mısır'da en azından Zührî'nin talebeleri olan Amr b. el-Hâris el-Mısırî (öl. 150/767) ve Leys b. Sa'd tarafından rivâyet edildiği bilinmektedir.<sup>63</sup>

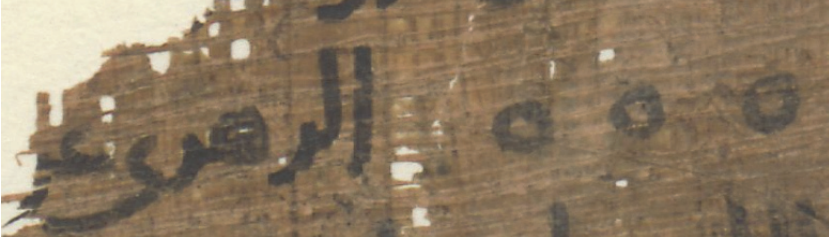
<sup>60</sup> Bk. Österreichische Nationalbibliothek A. P. 10118 numaralı papirüs, verso 2. satır; A. P. 10119 numaralı papirüs, recto 4. ve 7. satırlar; verso 7. ve 8. satırlar. Zührî'nin adının önünde herhangi bir rivâyet sîgası bulunmamaktadır. Söz konusu papirüsler için bk. <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00014832>; <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00014833> (Erişim 29 Şubat 2020).

<sup>61</sup> Hemen hemen papirüslerinin tamamında hadisleri birbirinden ayırmak üzere bir daire çizilmekte, bazen de bu dairenin ortasından bir çizgi çekilmektedir (Örnekleri için bk. Resim 1-3).

<sup>62</sup> A. P. 10119 (recto 7-9. satır.)

<sup>63</sup> Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 3/190 (3082-3083).





Resim 5 (الزهري عن)

Dâvûd b. Husayn el-Ümevî (öl. 135/753): Avusturya Millî Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan ve Dâvûd b. Husayn'dan gelen hadisleri ihtiva eden bir papirüs bulunmaktadır.<sup>64</sup> Dâvûd Medineli olmakla birlikte, İkrime (öl. 105/723), Nâfi', A'rec gibi önemli hocalarının Mısır'a yerleşmiş kişiler olması onun buraya gelmiş olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca onun meşhur öğrencilerinden birisi olan ve hadisleri yazdığı bilinen<sup>65</sup> İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ (öl. 184/800) Mısır'da yaşamış ve ölmüştür.<sup>66</sup> Söz konusu papirüs bizzat onun tarafından yazılmış olabileceği gibi, onun dönemine yakın bir tarihte başka bir öğrencisi tarafından çoğaltılmış olabilir. Zira fragmanın hicrî 2. veya 3. yüzyıla ait olduğu belirtilmiştir.<sup>67</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (öl. 143/760): Yukarıda ifade edildiği üzere bir papirüste Leys b. Sa'd'ın ondan rivâyet ettiği haberler<sup>68</sup> kuvvetle muhtemel Yahyâ'nın kitabından alınmıştır.<sup>69</sup> Nitekim bu görüşü destekleyen iki karîne bulunmaktadır. Bunlardan ilki Leys'in ondan rivâyetlerinin tamamının mu'an'an olarak rivâyet edilmiş olmasıdır. İkinci delilimiz ise Saîd b. Mansûr'un (öl. 227/842) Leys'in kâtibine sorduğu "Leys'ten hiç hadis işittin mi?" sorusuna karşılık onun "Leys'ten sadece Yahyâ b. Saîd'in kitabını işittim" şeklinde cevap vermesidir.<sup>70</sup> Söz konusu papirüsteki rivâyetlere bakıldığında bunlardan özellikle merfû ve mevkûf olanların elimizdeki kaynaklarda asılları veya diğer

<sup>64</sup> A. P. 04741 numara ile kayıtlı olan bu papirüs ile ilgili olarak bk. Hüseyin Akgün, "Analysis of a Papyrus Fragment Attributed to Dâwûd b. al-Ḥusayn al-Umawî (d. 135/752)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2019), 123-136.

<sup>65</sup> Bk. Akgün, "Analysis of a Papyrus", 131.

<sup>66</sup> Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li'Tibâ'a ve'n-Neşr, 2001), 1/278.

<sup>67</sup> Bk. Österreichische Nationalbibliothek, (Erişim 21 Temmuz 2019). <http://data.onbinac.at/rec/RZ00010837>

<sup>68</sup> Bk. Abbott, *Papyri*, 185-187 (OI 17628). Ayrıca papirüsün fotoğrafı için bk. Ek-2.

<sup>69</sup> Yahyâ'nın kitap sahibi olduğu hususunda bk. A'zamî, *Dirâsât*, 322-324.

<sup>70</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 11/155; Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 15/103.

şehirlere mütâbileri bulunurken,<sup>71</sup> çoğu bizzat Yahyâ'ya ait fikhî görüşlerin ise biri hariç<sup>72</sup> kaynaklarda asılları bile tespit edilememiştir.

Ömer b. Muhammed b. Zeyd el-'Adevî (öl. 145/762): Avusturya Millî Kütüphanesi'nde bulunan bir papirüste Ömer b. Muhammed'den bir hadis nakledilmektedir.<sup>73</sup> Yukarıdaki, aynı papirüste yer alan Nâfi' rivâyeti gibi bunda da bir rivâyet sîgası olmaksızın isnâd doğrudan Ömer b. Muhammed'in adı ile başlamaktadır. Kendisi Mısır sınırındaki Askalân şehrine yerleşmiş<sup>74</sup> olup Mısırlı İbn Vehb'in de ondan rivâyetleri bulunmaktadır. Bağdat'a da gelen Ömer'den Iraklıların hadis yazdığı da bilinmektedir.<sup>75</sup>

İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî (öl. 180/796): OI 17623 numarası ile kayıtlı bulunan bir papirüste İsmâil'den nakledilen mevkûf bir hadis bulunmaktadır.<sup>76</sup> Hadis herhangi bir rivâyet sîgası olmaksızın doğrudan İsmâil'den rivâyet edilmiştir. Söz konusu mevkûf hadis onun *Sahîfe*'sinde<sup>77</sup> ve diğer kaynaklarda aynı şekilde yer almaktadır.

Ebu'l-Buhterî Vehb b. Vehb el-Medenî (öl. 200/816): OI 17631 numaralı papirüste tahdîs sîgası ile Ebu'l-Buhterî'den bir hadis nakledilmektedir.<sup>78</sup> Sonradan Bağdat'a yerleşmiş olan Ebu'l-Buhterî'nin eser sahibi olduğu

<sup>71</sup> Altı tanesi tespit edilen merfû ve mevkuf hadislerden sadece iki örnek verilmeyle yetinildi. Örnek 1: Birinci rivâyetin aslını *Sünen-i Tirmizî*'de bulabiliyoruz (Tirmizî, "Da'vât", 76 (No. 3493)). Aynı hadisin Medine menşeli diğer bir rivâyeti için bk. Müslim, "Salât", 222. Keza Iraklıların rivâyeti için bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 2/156 (No. 2881); Nesâî, "İstiâze", 61 (No. 5534). Örnek 2: Sekizinci rivâyetin aslını *Sahîh-i Buhârî*'de bulabiliyoruz (Buhârî, "Talâk", 24 (No. 5300)). Aynı hadisin diğer şehirlere rivâyetleri için bk. Ahmed, *Müsned*, 1/455 (No. 392); 19/82 (No. 12025); 20/370 (No. 13094).

<sup>72</sup> Bk. Ek-2 OI 17628 (recto 8. satır). Abbott, metni kısmen hatalı okumuştur (Bk. Abbott, *Papyri*, 185). Doğrusu şu şekilde olmalıdır: "لا تشرب فضل الهر ولا تتوضأ به" = Yahyâ b. Saîd: "Kedinin artığından ne için ne de abdest alın!" Krş. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *et-Tahûr*, thk. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1994), 281-282.

<sup>73</sup> A. P. 10128 numara ile kayıtlı papirüsün 4. satırı. Bk. Österreichische Nationalbibliothek, (Erişim 21 Aralık 2019). <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00010900>

<sup>74</sup> Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 11/181.

<sup>75</sup> Bk. Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1973), 7/165.

<sup>76</sup> Papirüsün arka yüzünün (verso) 3. satırında.

<sup>77</sup> Ebu'l-Hasen es-Sa'dî Ali b. Hucr, *Hadîsu Ali b. Hucr es-Sa'dî an İsmâ'îl b. Ca'fer el-Medenî*, thk. Ömer b. Refîd b. Refîd es-Süfîyânî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998/1418), 151, (No. 36). Hadisin sahâbî râvî/leri tam okunamadığı halde Abbott hadisin senedini İbn Ömer'de sonlandırmıştır (Abbott, *Papyri*, 152). Halbuki elimizdeki kaynakların tamamında bu hadis babası Hz. Ömer'e dayanmaktadır. Ayrıca İbn Ömer'den Abdullah b. Dînâr değil de Nâfi' tarikiyle yakın bir lafızla nakledilmiştir (Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 3/239 (No. 13810-13811))

<sup>78</sup> Bk. Abbott, *Papyri*, 222 (Recto 2. satır).

bilinmektedir.<sup>79</sup> Bununla birlikte onun hadis uyduran bir yalancı olduğu da kaydedilmektedir.<sup>80</sup> Ondan hadis alan öğrencisi Humuslu Müseyyeb b. Vâdih'in (öl. 246/860) Mısır'a geldiği söylenmektedir.<sup>81</sup> Bu rivâyetlerin onun tarafından Mısır'a taşınmış olabileceğini düşünebiliriz.<sup>82</sup>

Öte yandan İbn Adî (öl. 365/976), Ebu'l-Buhterî'nin Hişâm b. Urve'ye, Sevr b. Yezîd'e ve Ca'fer b. Muhammed'e yalan isnâd ettiğini belirtmektedir.<sup>83</sup> Bu durumu teyit eder nitelikte, kuvvetle muhtemel ona ait olan OI 17631'de kayıtlı bulunan papirüsteki, söz konusu râvilerden olan rivâyetlerini elimizdeki kaynaklardan tespit edilememiştir.<sup>84</sup>

Görüldüğü üzere bu râvilerin de tamamının hadisleri yazdıkları/yazdırdıkları yönünde doğrudan veya dolaylı bilgilere sahibiz. Hatta bunlardan bir kısmının kitap veya sahîfe sahibi olduğu da bilinmektedir.

Râvinin Adı	Kitap sahibi	Papirüslerdeki rivâyet sayısı
Nâfi' mevlâ İbn Ömer (öl. 117)		1
Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec (öl. 117)		2
İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124)	X	6
Dâvûd b. Husayn el-Ümevî (öl. 135)		5
Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (öl. 143)	X	(21)
Ömer b. Muhammed el-Adevî (öl. 145)		1
İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî (öl. 180)	Sahîfe	1
Ebu'l-Buhterî Vehb b. Vehb (öl. 200)	X	1

### 3. Kûfeli Râviler ve Rivâyetleri

Ebû İshâk es-Sebî'î (öl. 127/745): Avusturya Millî Kütüphanesi'ndeki bir papirüste<sup>85</sup> diğer bazı râvilerden nakledilenler dışında Ebû İshâk'tan nakledilen en az sekiz<sup>86</sup> hadis bulunmaktadır. Bununla birlikte Ebû İshâk'ın isminin önünde herhangi bir rivâyet sîgası bulunmamaktadır.

<sup>79</sup> Zehebî, *Siyer*, 9/375.

<sup>80</sup> Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 15/625; Ebû Abdullah Şemseddîn Zehebî, *Mizanu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 4/354.

<sup>81</sup> Zehebî, *Siyer*, 11/403.

<sup>82</sup> Abbott, bu papirüsün yine Humuslu olan diğer bir öğrencisi Bakiyye b. Velîd'e ait olduğunu tahmin etmektedir. İbn Adî, Bakiyye'nin meçhul ve yalancı kişilerden acayip şeyler naklettiğini bildirmektedir (İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/338).

<sup>83</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/333.

<sup>84</sup> Bk. Abbott, *Papyri*, 222-236.

<sup>85</sup> A. P. 10128 numarası ile kayıtlıdır.

<sup>86</sup> Papirüsün bir yüzü büyük oranda silik olduğu için tam bir rakam verilemedi.

Aynı papirüste yukarıda adı geçen Nâfi' ve Ömer b. Muhammed'den (öl. 145/762) de en az birer rivâyet bulunmaktadır. Bu ikisinin yukarıda da belirtildiği üzere Mısır'da yaşadığı bilinmektedir. Ancak Kûfeli Ebû İshâk'ın hadis nüshasının buraya nasıl intikal ettiği hususunda bir bilgimiz bulunmamaktadır. Bununla birlikte papirüsün tamamında hadislerin senedinin hiçbirinin başında herhangi bir rivâyet sîgası bulunmamasından hareketle, bu nüshanın yazılı bazı rivâyetlerden derlendiğini düşünebiliriz. Ayrıca Ebû İshâk'ın bir kitaba sahip olduğu<sup>87</sup> ve torununa hadis yazdırdığı da bilinmektedir.<sup>88</sup>

İsrâil b. Yûnus es-Sebî'î (öl. 160/777): Yukarıda adı geçen Ebû İshâk'ın torunudur. Yukarıda ifade edildiği gibi dedesinin ona hadis yazdırdığı nakledilmektedir.<sup>89</sup> Columbia Üniversitesi Kütüphanesi Col. inv. 722 numarası ile kayıtlı papirüste<sup>90</sup> İsrâil'den nakledilen en az üç hadis bulunmaktadır. Keza onun isminin önünde de herhangi bir rivâyet sîgası bulunmamaktadır. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) onun kitap sahibi olduğunu ve hadislerini kitaptan rivâyet ettiğini söylemektedir.<sup>91</sup>

Müseyyeb b. Şerîk el-Kûfî (öl. 186/802): Müseyyeb'in OI 17623 numara ile kayıtlı papirüste en az yedi rivâyeti yer almaktadır.<sup>92</sup> İsmi'nin önünde herhangi bir rivâyet sîgası bulunmamaktadır. Bu da onun semâ ve arz yolu dışında bir yolla alındığını göstermektedir. Onun metrûk bir râvi olduğu kabul edilmiştir.<sup>93</sup> Bununla birlikte Ali b. Medî'nî'nin (öl. 234/848) ondan hadis yazdığını belirtmektedir.<sup>94</sup> Öte yandan muhtemelen metrûk bir râvi olması, papirüsteki rivâyetlerinin hiçbirinin merfû olmaması gibi sebeplerle olsa gerek, söz konusu haberleri diğer kaynaklarda tespit edilememiştir.

İsa b. Yûnus es-Sebî'î (öl. 187/803): İsa yukarıda zikredilen Ebû İshâk'ın diğer torunudur. Bir papirüste İsa'dan rivâyet sîgası olmaksızın merfû bir

<sup>87</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*, thk. Muazzam Huseyn (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1977), 164-165.

<sup>88</sup> Zehebî, *Siyer*, 7/358.

<sup>89</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, 2/330; Zehebî, *Siyer*, 7/358.

<sup>90</sup> University of Columbia, A. P. 722 (Erişim 15 Ocak 2020). <http://papyri.info/apis/columbia.apis.p2065>

<sup>91</sup> Bk. Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/174; Zehebî, *Siyer*, 7/356.

<sup>92</sup> Bk. Abbott, *Papyri*, 146-147.

<sup>93</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/122; Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 15/175.

<sup>94</sup> Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 15/175.

hadis nakledilmektedir.<sup>95</sup> Onun Zübeyd b. el-Hâris'in (öl. 122/740) hadis kitabına sahip olduğu kaydedilmiştir.<sup>96</sup>

Cerîr b. Abdülhamid el-Kûfî (öl. 188/804): Papirüslerden birinde bir maktû<sup>97</sup> diğeri ise merfû bir hadis<sup>98</sup> yer almaktadır. Her iki rivâyette Cerîr'in isminin önünde herhangi bir rivâyet sîgası bulunmamaktadır. Merfû olan hadis diğeri bir kaynakta Ali b. Ma'bed el-Mısırî tarafından yine Cerîr'den nakledilmektedir.<sup>99</sup> Bu da söz konusu hadisin Mısır'a intikali hususunda bize bir fikir vermektedir. Kûfeli olan Cerîr'in yanına hadis talebelerinin kendisinden hadis almak için yolculuk yaptıkları ve kitaplarının güvenilir olduğu bildirilmektedir.<sup>100</sup> Abdurrahman b. Mehdî (öl. 198/814), Süleyman b. Harb (öl. 224/839) gibi birçok talebesinin ondan hadis yazdıkları nakledilmektedir.<sup>101</sup> Hatta İbrahim b. Hâşim sayı vererek, Bağdat'tayken ondan yirmi günde 1500 hadis yazdığını haber vermektedir.<sup>102</sup>

Vekî' b. el-Cerrâh (öl. 197/812): Musée du Louvre'de bulunan bir papirüsün ön yüzünde (recto) "Kitâbu Vekî' b. el-Cerrâh fi's-salâtı, an Yûsuf b. Adî el-Kûfî. Semâun li-İbrâhîm b. Hassân" şeklinde bir ibare yer almaktadır. Görüldüğü üzere söz konusu eser Yûsuf b. Adî (öl. 223/838) aracılığıyla Vekî'den, ondan da İbrahim b. Hassân adında meçhul birisi tarafından semâ yoluyla alınmıştır. Muhtemelen hicrî 3. yüzyıla ait olduğu düşünülen bu papirüs de doğrudan ondan yazılmış olmalıdır. Papirüste yer alan her iki hadis de Abdullah b. Mübârek'ten tahdîs yoluyla nakledilmektedir.<sup>103</sup> Vekî'in bazı kitaplara ve bir musannefe sahip olduğu bilinmektedir.<sup>104</sup>

Ebû Nu'aym Fadl b. Dükeyn el-Kûfî (öl. 218/833): Elimizdeki bir papirüste hadislerin tamamına yakını Ebû Nu'aym'dan olmak üzere kırk kadar hadis tahdîs sîgası ile nakledilmektedir.<sup>105</sup> Abbott bu nüshanın Ali b.

<sup>95</sup> Abbott, *Papyri*, 158 (OI 17626; recto 7. satır). Bu rivâyetin aynısı Nesâî tarafından da nakledilmektedir (Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986), İftitâh, 88 (1027).

<sup>96</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/258.

<sup>97</sup> Abbott, *Papyri*, 146 (OI 17623; recto 17. satır).

<sup>98</sup> Abbott, *Papyri*, 247. (OI 17625; recto 8. satır).

<sup>99</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkilî'l-âsar*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 5/280 (2038).

<sup>100</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/65. Onun kitaptan hadis naklettiği bildirilmektedir (Zehebî, *Mîzân*, 1/395).

<sup>101</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/65.

<sup>102</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/546-547.

<sup>103</sup> P. Louvre Inv. JDW 45. Bk. Mathieu Tillier, "Une oeuvre inconnue de Wakî' b. al-Ğarrâh (m. 197/812 ?) et sa transmission en Égypte au IIIe/IXe siècle", *Arabica* 65 (2018), 699-700.

<sup>104</sup> Zehebî, *Siyer*, 11/186; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*, (Leiden: E.J. Brill, 1967), 1/97.

<sup>105</sup> Abbott, *Papyri*, 269-271 (Michigan AP 5608 (b)).

Ma'bed b. Nuh el-Mısırî'ye (öl. 259/873) ait olabileceğini düşünmektedir.<sup>106</sup> Öte yandan çok sayıda Mısırlı talebesi bulunan Ebû Nu'aym'ın hadisleri yazdığı ve kitap sahibi olduğu bilinmektedir.<sup>107</sup>

Yûsuf b. 'Adî el-Kûfî el-Mısırî (öl. 223/838): Utah 0443 numaralı papirüste iki rivâyet yer almakta ve her ikisi de tahdîs yoluyla Yusuf'tan nakledilmektedir.<sup>108</sup> Kûfe asıllı olan Yûsuf b. 'Adî'in sonradan Mısır'a yerleştiği ve burada öldüğü bilinmektedir.<sup>109</sup> Ayrıca o, yukarıda ifade edildiği üzere Vekî' b. Cerrâh'ın bir kitabının râvisi olarak kaydedilmektedir.

Bunların dışında elimizdeki papirüslerde yine Kûfeli olan Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'den (öl. 189/805) fikhî görüşler de nakledilmektedir.<sup>110</sup>

Görüldüğü üzere bu râvilerin tamamının hadisleri yazdıkları/yazdırdıkları doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklarda belirtilmektedir. Bunlar arasında kitap sahibi olanlar da bilinmekle birlikte, söz konusu kitapların tamamına yakını kayıptır.

Râvinin Adı	Kitap sahibi	Papirüslerdeki rivâyet sayısı
Ebû İshâk es-Sebî'î (öl. 127)	X	8(?)
İsrâîl b. Yûnus es-Sebî'î (öl. 160)		3(?)
Müseyyeb b. Şerîk el-Kûfî (öl. 186)		7(?)
İsa b. Yûnus es-Sebî'î (öl. 187)	Râvi	1
Cerîr b. Abdülhamid el-Kûfî (öl. 188)	X	2
Vekî' b. el-Cerrâh (öl. 197)	X	2
Fadl b. Dükeyn el-Kûfî (öl. 218)	X	~40
Yûsuf b. 'Adî el-Kûfî el-Mısırî (öl. 223)	Râvi	2

#### 4. Basralı Râviler ve Rivâyetleri

Hammâd b. Seleme (öl. 167/784): Bir papirüste onun aracılığıyla

<sup>106</sup> Abbott, *Papyri*, 275-276.

<sup>107</sup> Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 5/192; Zehebî, *Siyer*, 10/142-157.

<sup>108</sup> University of Utah, A. P. 0443 (Erişim 12 Şubat 2020). <https://collections.lib.utah.edu/ark:/87278/s66w9q3s/764153>. Krş. Samji, *Studies in Arabic Literary Papyri*, 61-70.

<sup>109</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/485.

<sup>110</sup> Abbott, *Papyri*, 147 (OI 17623; verso 9. ve 16. satır)

Enes'ten gelen merfû bir hadis yer almakta,<sup>111</sup> diğeri ise İbn Abbâs'tan biri mevkûf, diğeri okunamayan iki rivâyet bulunmaktadır.<sup>112</sup> Hammâd'ın isminin önünde herhangi bir rivâyet sîgası olmadığından dolayı bunun istinsah yoluyla alındığı düşünülebilir. Abbott, her iki papirüsteki Hammâd b. Seleme'nin rivâyetlerinin Ebû Sâlih Abdulgaffâr b. Dâûd el-Harrânî (öl. 224/839) tarafından Mısır'a getirilmiş olabileceğini ifade etmektedir.<sup>113</sup> Kaynaklarımız da bize onun ilk musanniflerden olduğunu,<sup>114</sup> hadis yazdığı veya yazdırdığını haber vermektedir.<sup>115</sup>

Hammâd b. Zeyd el-Basrî (öl. 179/795): Elimizdeki bir papirüste Hammâd'dan tek bir mevkûf hadis nakledilmektedir.<sup>116</sup> Aynı şekilde onun isminin önünde de herhangi bir rivâyet sîgası bulunmamasından dolayı bunun istinsah yoluyla alındığını söyleyebiliriz. Keza onun da çok sayıda hadis yazdığı ve yazdırdığı yönünde bilgilere sahibiz.<sup>117</sup>

Yezîd b. Hârûn el-Vâsîtî (öl. 206/821): Michigan Üniversitesi Kütühanesi'nde bulunan bir papirüste Yezîd'e tahdîs sîgasıyla isnâd edilen beş rivâyeti tespit edilmiştir.<sup>118</sup> Yezîd b. Hârûn'un, Ziyâd b. Ebî Ziyâd el-Cassâs'a ait bir hadis nüshası olduğu kaydedilmektedir.<sup>119</sup> Ayrıca onun hadis imlâ ettirdiği bilinmektedir.<sup>120</sup>

Hârûn b. İsmâil el-Basrî (öl. 206/821): Bir papirüste ondan tahdîs sîgası ile Ali b. el-Mübârek el-Hünâî'den (öl. 150-160/767-777)<sup>121</sup> bir ha-

<sup>111</sup> Abbott, *Papyri*, 158 (OI 17626; recto 10. satır). Krş. Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhîre: Dâru Hicr, 1999), 3/517 (No. 2142); Müslim, "Salât", 196.

<sup>112</sup> Abbott, *Papyri*, 208 (OI 17630; 10. ve 12. satır).

<sup>113</sup> Bk. Abbott, *Papyri*, 163-165, 216-221.

<sup>114</sup> Ebû Abdullah Şemseddîn ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/151.

<sup>115</sup> A'zamî, *Dirâsât*, 244-246.

<sup>116</sup> Abbott, *Papyri*, 146 (OI 17623; recto 15. Satır). Krş. Mâlik, "Hac", 221. Tahâvî'deki rivâyet ise aynı senedle nakledilmiştir (Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 2/231 (No. 4040)). Çok sayıda tarike sahip olan bu hadisin Hammâd tariki muhtemelen diğeri tarikleri kadar itibar görmediğinden sadece bu kaynakta yer almış ve unutulmuştur.

<sup>117</sup> A'zamî, *Dirâsât*, 243.

<sup>118</sup> Bk. Abbott, *Papyri*, 269-271 (AP 5608 (b); recto 11., 14., 17. 21. 23. satırlar).

<sup>119</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/132.

<sup>120</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî Hatîb, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 2/55; Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ'*, 90

<sup>121</sup> Ali b. Mübârek'in sema'ı bulunan ve bulunmayan iki kitaba sahip olduğu, Basralıların aksine Kûfeîlerin ondan sema'ı bulunmayan kitabından hadis naklettikleri kaydedilmiştir (Bk. Zehabî, *Mizân*, 3/152).

ber nakledilmektedir.<sup>122</sup> Nitekim kaynaklarda Hârûn'un yanında Ali b. el-Mübârek'e ait bir kitabın bulunduğu haber verilmektedir.<sup>123</sup>

Abdullah b. Bekr es-Sehmî el-Basrî (öl. 208/823): Bir papirüste Abdullah'a tahdîs sîgasıyla isnâd edilen merfû bir rivâyet tespit edilmiştir.<sup>124</sup> Ebû Ca'fer et-Tahâvî (öl. 321/933) söz konusu hadisi Bekkâr b. Kuteybe el-Basrî el-Mısırî'de (öl. 270/884)<sup>125</sup> yazılı olarak bulunduğunu söylemektedir.<sup>126</sup>

Muhammed b. Abdullah b. el-Müsennâ el-Ensârî (öl. 215/830): Bir papirüste Muhammed b. Abdullah'a tahdîs sîgasıyla isnâd edilen mevkûf bir rivâyet tespit edilmiştir.<sup>127</sup> Muhammed'in hadisleri yazarlardan olduğu<sup>128</sup> ve kitapları bulunduğu bilinmektedir.<sup>129</sup> Nitekim ona isnâd edilen bir cüz yakın zamanda yayımlanmıştır.<sup>130</sup>

Ebû Nu'mân Muhammed b. Fadl 'Ârim el-Basrî (öl. 223/838): Bir papirüste 'Ârim'e tahdîs sîgasıyla isnâd edilen merfû bir rivâyet tespit edilmiştir.<sup>131</sup> Keza onun da hadisleri yazdığı<sup>132</sup> ve yazdırdığı<sup>133</sup> yönünde bazı haberler nakledilmektedir.

Diğer bölgelerde olduğu gibi burada da tespit edilen râvilerin kaynaklarda hadis yazdıkları veya yazdırdıklarına, hatta kitap sahibi olduklarına dair bilgilere rastlanılmaktadır.

<sup>122</sup> Abbott, *Papyri*, 247 (OI 17625; recto 14. satır). Abbott'un tahdis sigasının önündeki "روي" ibaresini isnâdın bir parçası olarak kabul etmesi muhtemelen doğru değildir. Krş. Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Târik b. 'Avdullah b. Muhammed ve Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995), 2/243 (No. 1866).

<sup>123</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 9/87.

<sup>124</sup> Abbott, *Papyri*, 248 (OI 17625; verso 5. satır). Krş. Buhari, "Tefsîr", 25 (No. 4500).

<sup>125</sup> Zehebî, *Siyer*, 12/599. Çok sayıda öğrenciye hadis imla ettirirdi (Zehebî, *Siyer*, 12/600).

<sup>126</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/471 (No. 4952)

<sup>127</sup> Abbott, *Papyri*, 247 (OI 17625; recto 11. satır). Krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/275; Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 6/348 (No. 12196).

<sup>128</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/289.

<sup>129</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/245.

<sup>130</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. el-Müsennâ el-Ensârî, *Hadîsu Muhammed b. Abdullah el-Ensârî*, thk. Mes'ad b. Abdulhamid es-Sa'denî (Riyad: Advâu's-Selef, 1998).

<sup>131</sup> Abbott, *Papyri*, 247 (OI 17625; verso 2. satır). Krş. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/406 (No. 9746); 9/74 (No. 16397); Mâlik, "Nüzûr", 16.

<sup>132</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye*, thk. Seyyid b. Abbâs el-Celîmî (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1993), 69.

<sup>133</sup> Mesela Süleyman b. Harb (öl. 224/839) ondan yazmıştır (Zehebî, *Siyer*, 10/266-267).



Râvinin Adı	Kitap sahibi	Papirüslerdeki rivâyet sayısı
Hammâd b. Seleme (öl. 167)	X	3
Hammâd b. Zeyd el-Basrî (öl. 179)		1
Yezîd b. Hârûn el-Vâsîî (öl. 206)		5
Hârûn b. İsmâil el-Basrî (öl. 206)		1
Abdullah b. Bekr es-Sehmî (öl. 208)		1
Muhammed b. Abdullah el-Ensârî (öl. 215)	X	1
Muhammed b. Fadl 'Ârim el-Basrî (öl. 223)		1

### 5. Mekkeli Râviler ve Rivâyetleri

Süfyân b. 'Uyeyne el-Kûfî el-Mekkî (öl. 198/814): Bir papirüste, herhangi bir rivâyet sîgası zikredilmeden doğrudan Süfyân'dan nakledilen merfû bir hadis tespit edilmiştir.<sup>134</sup> Keza diğer bir papirüste de kendisinden başka bir merfû hadisin aynı şekilde nakledildiği görülmektedir.<sup>135</sup> Süfyân hadisleri yazan/yazdıran birisiydi.<sup>136</sup> Ona nispet edilen bir cüz bulunmaktadır.<sup>137</sup>

Ebû Abdurrahmân (Abdullah b. Yezîd) el-Mukri' el-Mekkî (öl. 213/828): Bir papirüsün tamamında ondan tahdîs sîgası ile nakledilen sekiz adet merfû rivâyet yer almaktadır. Rivâyetlerin tamamı ise Mısırlı Hayve b. Şureyh'ten (öl. 158/775?) nakledilmektedir.<sup>138</sup> Ayrıca onun çok sayıda Mısırlı hocalarının bulunması<sup>139</sup> onun buraya gelmiş olabileceğine dair güçlü bir karinedir. Öte yandan Ebû Abdurrahmân'ın kitapları bulunduğu ve başkalarının kitaplarından hadis naklettiği rivâyet edilmektedir.<sup>140</sup>

<sup>134</sup> Abbott, *Papyri*, 158 (OI 17626 Recto; 7. satır). Bu rivâyetin aynısı Humeydî (öl. 219/834) tarafından da nakledilmektedir (Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa Humeydî, *el-Müsne'd*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 1/415 (No. 459). Abbott bu rivâyetlerin Ebû Sâlih el-Harrânî tarafından Mısır'a nakledilmiş olabileceğini düşünmektedir (Abbott, *Papyri*, 163-164).

<sup>135</sup> Abbott, OI 17623'teki ismi Muîn b. Ukbe şeklinde hatalı okumuştur (Bk. verso 1. satır). Halbuki bu râvi Süfyân b. Uyeyne olmalıdır (Krş. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 23/214 (390)).

<sup>136</sup> Bk. A'zamî, *Dirâsât*, 261-262. Ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, 1/96

<sup>137</sup> Zehebî, *Siyer*, 8/466; 12/347. Bu cüze ait bazı kısımlar yayımlanmıştır. Bunlardan ilki, Mes'ad b. Abdulhamid es-Sa'denî'nin tahkik edip neşrettiği *Cüz'ü hadîsi Süfyân b. Uyeyne*'dir. Bu neşirde 50 hadis bulunmaktadır. Diğeri ise Müflih b. Süleyman b. Felâh tarafından neşredilen *el-Cüz'ü'l-evveli min hadisi Süfyân b. Uyeyne rivâyeti Ali b. Harb et-Tâî*'dir. Bunda ise 136 hadis yer almaktadır.

<sup>138</sup> Abbott, *Papyri*, 237-238 (OI 17632). Abbott bu yazmanın Esed b. Mûsâ'ya (öl. 212/827) ait olabileceğini düşünmektedir.

<sup>139</sup> Hocaları için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 6/75.

<sup>140</sup> Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/192.

## 6. Şamlı Râviler ve Rivâyetleri

Sevr b. Yezîd el-Kelâ'î (öl. 150/767?): Sevr'den tespit edebildiğimiz tek bir rivâyet tahdîs sîgasıyla (“وحدثنا عن”) şeklinde muhtemelen sahîfenin başına atfedilmektedir.<sup>141</sup> Ondand hadis yazan bazı talebeleri bilinmektedir.<sup>142</sup> Abbott papirüsteki bu ve diğer rivâyetlerin Bakıyye b. Velîd'e (öl. 197/812) ait olabileceğini düşünmektedir.<sup>143</sup>

Ebû Utbe İsmâil b. 'Ayyâş (öl. 181/797): Utah 0521 numaralı papirüste “Kâle Ebû 'Utbe” hâlinde künyesi zikredilmektedir.<sup>144</sup> Bununla beraber mezkur papirüsün tamamının ondan nakledildiği düşünülebilir. Zira papirüste senedlerin başındaki bütün râvilerin İsmâil b. Ayyâş'ın hocaları olduğu tespit edildi.<sup>145</sup> Nitekim İsmâil b. 'Ayyâş'ın kitap sahibi olduğu, hadisleri yazdığı ve yazdırdığı bilinmektedir.<sup>146</sup>

## 7. Cezîreli Râviler ve Rivâyetleri

Ebû Ravh en-Nadr b. 'Arabî el-Cezerî (öl. 168/785): Papirüste bulunan 12 rivâyetten 10'u Nadr b. 'Arabî'ye isnâd edilmektedir.<sup>147</sup> Yine isminin önünde genelde bir rivâyet sîgası kullanılmamış, doğrudan adı zikredilmiştir.<sup>148</sup> Öte yandan rivâyetlerinin tamamına yakının kendisinin bizzat gördüğü veya işittiği olayları nakletmekle sınırlı olması dikkat çekmektedir. Nitekim bu durum Yahyâ b. Maîn'in (öl. 233/848) bize aktardığı tarihi bilgi ile örtüşmektedir.<sup>149</sup> Bu da tarih, tabakât ve usûl vb. kaynak kitaplarında verilen bilgilerle elimizdeki vesîkaların uyumuna güzel bir örnektir.<sup>150</sup>

Mûsâ b. A'yen el-Cezerî (öl. 177/793): Mûsâ'nın ismine iki farklı papirüs

<sup>141</sup> Abbott, *Papyri*, 222 (OI 17631 Recto 16. satır).

<sup>142</sup> Bk. A'zamî, *Dirâsât*, 236.

<sup>143</sup> Abbott, *Papyri*, 232-235.

<sup>144</sup> University of Utah, A. P. 0521 (Erişim 6 Mart 2020). <https://collections.lib.utah.edu/ark:/87278/s6vt255m/765210> (Verso: 9. Satır). Ancak Samji bunu “Abû Ayna” şeklinde hatalı okumuştur (Samji, *Studies in Arabic Literary Papyri*, 84-85). Halbuki onun hatalı olduğunu düşündüğü Malczycki (Samji, 167) ibareyi doğru bir şekilde “Ebû Utbe” olarak okumuştur (William Matthews Malczycki, *Literary Papyri From The University of Utah Arabic Papyrus and Paper Collection* (Utah: The University of Utah, Department of History, Doktora Tezi, 2006), 167).

<sup>145</sup> Ayrıca papirüste “Kâle Ebû Utbe” şeklindeki ibarede bu papirüsteki hadislerin kaynağının İsmâil b. Ayyâş olduğuna dair güçlü bir karinedir.

<sup>146</sup> Bk. A'zamî, *Dirâsât*, 230-232.

<sup>147</sup> Abbott, *Papyri*, 158-159 (OI 17626).

<sup>148</sup> Abbott bu rivâyetlerin Ebû Sâlih el-Harrânî tarafından Mısır'a nakledilmiş olabileceğini düşünmektedir (Abbott, *Papyri*, 163-164).

<sup>149</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001), 3/25.

<sup>150</sup> Söz konusu kaynakların, hadislerin isnâdları ile de uyumlu olduğu hususu daha önceki bir çalışmada belirtilmişti (Bk. Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 178).

sayfasında yer alan iki ayrı rivâyette rastlamaktayız.<sup>151</sup> Her iki rivâyette de isminin önünde herhangi bir rivâyet sîgası yer almamaktadır.<sup>152</sup> Mısır'a gelmiş, orada hadis yazmış/yazdırmıştır.<sup>153</sup>

Bunların dışında bir papirüste Bağdatlı Mervân b. Şuca' el-Bağdâdî'den (öl. 184/800) aynı şekilde isminin önünde rivâyet sîgası olmaksızın doğrudan kendisinden mevkûf bir rivâyet nakledilmektedir.<sup>154</sup> Araştırmamıza göre onun çok sayıda hadis nüshasına sahip Husayf b. Abdurrahman el-Cezerî'den (öl. 137/754) rivâyetleri bulunmaktadır.<sup>155</sup> Bir diğer papirüste ise Muâz b. Hâlid el-Horasânî (el-Askalânî)'den (öl. yaklaşık 200/816) rivâyet edilen sadece bir merfû hadis vardır.<sup>156</sup> İbn Yûnus onun (muhtemelen Horasan'dan) Mısır'a geldiğini ve ondan hadis yazıldığını söylemektedir.<sup>157</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere ele alınan papirüslerin bir kısmında tahdîs, ihbâr sîgası gibi semâya delalet eden lafızlar kullanılmadığından, bunların Mısırlılar tarafından kendilerinden önce yazılmış bazı yazılı hadis malzemelerine dayanarak kaleme alındığı düşüncesini uyandırmaktadır. Nitekim yukarıda nakledilen Yezîd b. Ebî Habîb'in hocasının A'rec'ten rivâyetlerinde "ahberanâ veya haddesenâ" sîgalarını kullanmadığına dikkat çekmesi<sup>158</sup> bu rivâyet şeklinin hususiyetine bir işarettir.

Bütün bunlar aynı zamanda Mısır'da hadislerin istinsah yoluyla çoğaltmanın yaygın olduğu izlenimini vermektedir. Ayrıca kullanılan malzeme bize hadislerin daha hicrî 1. yüzyılın sonlarında, 2. yüzyılın başlarında Medine, Kûfe gibi diğer beldelerde yazılarak Mısır'a kadar ulaştığını göstermektedir.

Daha da önemlisi, Yezîd b. Ebî Habîb'in rivâyetleri özelinde isnâd sistemi üzerinden gösterilmeye çalışılan durumun,<sup>159</sup> bu papirüslerdeki diğer şehir kaynaklı rivâyetlerin söz konusu şehirlerden mütâbilerinin bulunmasıyla

<sup>151</sup> OI 17623; verso 14. satır; OI 17630: 9. satır.

<sup>152</sup> Abbott bu rivâyetlerden ilkinin Fadl b. Gânim (Abbott, *Papyri*, 154-155); ikincisinin ise Ebû Sâlih el-Harrânî tarafından Mısır'a nakledilmiş olabileceğini düşünmektedir (Abbott, *Papyri*, 216-217).

<sup>153</sup> Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus es-Sadeffî İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeffî*, thk. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/239.

<sup>154</sup> Abbott, *Papyri*, 147 (OI 17623; verso 5. satır).

<sup>155</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/528.

<sup>156</sup> Abbott, *Papyri*, 146 (OI 17623; recto: 9. satır). Krş. Tayâlisî, *Müsned*, 2/673 (No. 1435); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978, "Hac", 65 (No. 903).

<sup>157</sup> İbn Yûnus, *Târîh*, 2/233; Mizzî, *Tehzîb*, 28/120.

<sup>158</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, 354.

<sup>159</sup> Bk. Hüseyin Akgün, "Bölgelerarası Rivâyet Farklılıkları Açısından Mısır'daki Hadis Kültürünün Tahlili (Yezîd b. Ebî Habîb'in (öl. 128) Rivâyetleri Özelinde)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2015), 7-29.

aynı şekilde görülmesidir. Meselâ Dâvûd b. Husayn (öl. 135/752) nüshasındaki bir hadis ele alınacak olursa,<sup>160</sup> Mısır menşeli bir papirüste yer alan bu rivâyetin aslı Mısır kaynaklı rivâyetlerde bulunduğu gibi,<sup>161</sup> Medine kaynaklı olarak da hadis kitaplarında bulunmaktadır.<sup>162</sup> Yine Ebû İshâk (öl. 127/745) nüshasındaki okunabilen bütün rivâyetler hemşehrileri Kûfeliler tarafından da rivâyet edilmişlerdir.<sup>163</sup> Dolayısıyla bir hadisi aynı anda iki ilim merkezinde aynı râviye dayandırarak uydurmak mümkün olmadığından bunların otantikliğinin kabul edilmemesi için bir neden yoktur. Bu sebeple sistematik bir hadis uydurma faaliyetinden de söz etmek mümkün görünmemektedir.



Resim 6 (رَكَعَتَيْنِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ)

## Sonuç

Mısır'da hicrî 2. ve 3. yüzyıllarda hadislerin bir kısmının semâ/arz yoluna delalet eden rivâyet sîgalarıyla nakledilirken diğer bazılarının doğrudan hiçbir rivâyet sîgası kullanılmadan kaydedildiği görülmektedir. Senedlerinin başında rivâyet sîgası bulunmayan bu hadislerin daha önceki tabakalarda yaşamış olan râvilere nispet ediliyor olması da dikkat çekmektedir. Bu da söz konusu rivâyetlerin diğerlerinden farklı bir yolla alınmış olduğunu göstermektedir. Bunlarda münâvele, kitâbet, vicâde vb. hadis tahammül yollarına işaret edilmemiş olması da bunların istinsah yoluyla yazıldığı kanaatini uyandırmaktadır. Nitekim bazı haberlerde bu düşünceyi destekleyen bir kısım bilgilere de rastlanmıştır.

<sup>160</sup> Bk. Akgün, "Analysis of a Papyrus Fragment", 129-130.

<sup>161</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb el-Mısırî İbn Vehb, *el-Müsned*, thk. Ebû Abdullah Muhyiddîn b. Cemal el-Bekkârî (Dârü't-Tevhîd li-İhyâi't-Türâs, 2007), 109 (No. 93); Ebû Osman el-Horasânî Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1982), 2/201 (2434); Tirmizî, "Cihâd", 18 (No. 1652).

<sup>162</sup> Ebû Abdurrahman el-Mervezî Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'l-cihâd*, thk. Nezîh Hammâd (Tunus: Dâru Tûnisiyye, 1972), 139 (No. 169); Ahmed, *Müsned*, 4/23-24 (No. 2116)

<sup>163</sup> Örneğin A. P. 10128 verso 2. satırda İbn Abbâs'tan nakledilen haber elimizdeki kaynaklarda Şu'be b. el-Haccâc ve İsrâil b. Yûnus el-Kûfî tarafından da nakledilmektedir (Bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/417 (No. 2398)). Papirüste hadisin sadece sonu okunabilmektedir (Bk. Resim 6). Hadisin Tahâvî'deki metni ise şu şekildedir:

...عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: جَعَلَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ الصَّلَاةِ فَقَالَ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنْ أَهْلِهِ لَمْ يُصَلِّ إِلَّا رَكَعَتَيْنِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ"

Öte yandan papirüslerde kullanılan kaynakların birçoğunun daha hicrî 1. yüzyılın sonları, 2. yüzyılın başlarına ait olması da ayrı bir önem arz etmektedir. Bu da daha önce değişik araştırmalarla ortaya konulan hadislerin yazılı olarak rivâyeti yönündeki tespitleri destekler niteliktedir. Burada dikkat çekilmek istenen diğer bir husus ise papirüslerin kaynaklarının Mısır dışında birçok hadis merkezlerinden buraya intikal etmiş olduğu gerçeğidir. Nitekim burada, hadis rivâyet tarihi ve coğrafyası bilgilerimizle<sup>164</sup> uyumlu olarak Medine ve Irak menşeli rivâyetlerin ağırlığı görülmektedir. Bununla birlikte bu yazmaların kimler vasıtasıyla Mısır'a intikal ettiklerini söylemek kolay değildir.

Keza papirüsler çok sayıda mevkûf ve maktû rivâyetleri içermeleri yönüyle aynı döneme ait musanneflerin özelliklerini de yansıtmaktadırlar. Bu da söz konusu papirüslerin ilgili döneme ait olduklarına dair bir karinedir.

Diğer yandan ricâl kitaplarında bazı yazmaların Mısır ile bağı veya intikalinin izi takip edilebilmektedir. Bu da ricâl edebiyatındaki bilgilerin güvenilirliğini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Aynı şekilde yukarıda ele alınan yazmalar elimizdeki kaynaklarda yer alan, râvilerin hadisleri yazmaları veya yazdırmaları ile ilgili bilgilerle de örtüşmektedir.

Burada bir hususa daha dikkat çekmek gerekir. Temel bazı tabakât kitaplarında bulunmayan, râvilerin hadisleri yazması, yazdırması ve rihleleri gibi bilgiler, bazen şehir/bölge tarihleri, genel tarih kitapları gibi kitapların satır aralarında bulunabilmektedir. Bu durumun tabakât ve ricâl kitaplarının râvinin güvenilirliğine ve hoca-talebe ilişkilerine yoğunlaşmalarından kaynaklandığını söylenebilir.

Son olarak Mısır'a intikal eden bu rivâyetlerin asıl şehirlerinden mütâbilerinin bulunup bulunmadığı sorusu da önem arz etmektedir. Ele alınan papirüsler Mısır menşeli olduğu halde bunlarda yer alan Medine, Kûfe gibi diğer şehir ve bölgelere nispet edilen râvilerin rivâyetlerinin, yine kendi bölgelerinde başka râvilerce de aynı veya benzer şekillerde rivâyet edildiği görülmektedir. Bununla birlikte Ebu'l-Buhterî Vehb b. Vehb el-Medenî gibi metrûk râvilerin rivâyetlerinin (Bkz. OI 17631) mütâbilerinin bulunmaması da tabii görünmektedir. Ayrıca muhtemelen zamanla merfû hadislerin önem kazanmasıyla birlikte mevkûf ve maktû haberlerin eski önemini yitirdiğinden, dolayısıyla zamanla rivâyetleri terkedildiğinden olsa gerek, genelde bunların da mütâbilerini bulmak güç olmaktadır.

<sup>164</sup> Bu konuda bk. Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 186.

## Kaynakça

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic literary Papyri II: Qur'anic commentary and tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1967. Açık Erişim: <https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/oip76.pdf>
- Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdurrahman el-Mervezî. *Kitâbu'l-cihâd*. thk. Nezih Hammâd. Tunus: Dâru Tûnisiyye, 1972.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akgün, Hüseyin. "Ali b. Ma'bed el-Mısırî'ye (öl. 218/833) Nispet Edilen Bir Hadis El Yazmasının İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 45 (2018), 35-60. <https://doi.org/10.17120/omuifd.463022>
- Akgün, Hüseyin. "Analysis of a Papyrus Fragment Attributed to Dâwûd b. al-Ḥusayn al-Umawî (d. 135/752)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 47 (2019), 123-136. <https://doi.org/10.17120/omuifd.616840>
- Akgün, Hüseyin. "Bölgelerarası Rivâyet Farklılıkları Açısından Mısır'daki Hadis Kültürünün Tahlili (Yezîd b. Ebî Habîb'in (öl. 128) Rivâyetleri Özelinde)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (2015), 7-29.
- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivâyet Coğrafyası*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Ali b. Hucr, Ebu'l-Hasen es-Sa'dî. *Hadîsu Alî b. Hucr es-Sa'dî an İsmâ'il b. Ca'fer el-Medenî*. thk. Ömer b. Refûd b. Refîd es-Süfyânî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998/1418.
- Aydınlı, Abdullah. "Sahîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2008,
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî ve târihi tedvînihî*. Beyrut: el-Meketbü'l-İslâmî, 1980.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il. *et-Târihu's-sağîr*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. Haleb: Dâru'l-Va'î, 1397/1977.
- Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, Mich. Pap. D. 48. Erişim 25 Şubat 2020. <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-MICH-PAP-D-00048/1>

- Cirit, Hasan, *Leys b. Sa'd ve Hadis Cüz'ü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Dalgın, Nihat. "İbn Lehîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/158-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb en-Nesâî. *Kitâbu'l-ilm*. thk. Muhammed Nâsruddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Ensârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. el-Müsennâ. *Hadîsu Muhammed b. Abdullah el-Ensârî*. thk. Mes'ad b. Abdulhamid es-Sa'denî. Riyad: Advâu's-Selef, 1998.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn. *İbtâlû't-te'vilât li-ahbârî's-sîfât*. thk. Muhammed b. Hamd el-Hamûd en-Necdî. Kuveyt: Dâru İlfâf'd-Devliyye, ts.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbü'rî. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. thk. Muazzam Huseyn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmud et-Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî ve İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa. *el-Müsned*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed. *et-Târîhu'l-kebîr* (es-Sifru's-sâlis). thk. Salâh b. Fethi Helel. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 2004.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1976.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Uyeyne, Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne el-Kûfî el-Mekkî. *Cüz'ü hadisi Süfyân b. Uyeyne*. thk. Mes'ad b. Abdulhamid es-Sa'denî. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1992.
- İbn Uyeyne, Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne el-Kûfî el-Mekkî. *El-Cüz'ü'l-evveli min hadisi Süfyân b. Uyeyne rivâyeti Alî b. Harb et-Tâî*, thk. Müflih b. Süleyman b. Felâh. Riyad: el-Meymân, 2009.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb el-Mısırî. *Le Djami d'Ibn Wahb (el-Câmî' fi'l-hadîs)*. ed. J. David Weill. Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1939.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb el-Mısırî. *el-Müsned*. thk. Ebû Abdullah Muhyiddîn b. Cemal el-Bekkârî. Dâru't-Tevhîd li-İhyâi't-Türâs, 2007.
- İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus es-Sadeî. *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*. thk. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Tertîbu'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî vd. Muhammediye: Matbaatü Fedâle, 1965-1983.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cüz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd, *et-Tahûr*. thk. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân. Cidde: Mektebetu's-Sahâbe, 1994.
- Khoury, Raif Georges. *Abd Allah Ibn Lahia (97-174 / 715-790): juge et grand maitre de l'ecole Egyptienne*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986.
- Köse, Saffet. "İbn Vehb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Leys b. Sa'd, *Cüz' fihî meclis min fevâidi'l-Leys b. Sa'd*. thk. Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Malczycki, William Matthews. *Literary Papyri From The University of Utah Arabic Papyrus and Paper Collection*. Utah: The University of Utah, Department of History. Doktora Tezi, 2006.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *Muvaţtaü'l-İmâm Mâlik rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. thk. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1994.



- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Moğultay b. Kılıç. Ebû Abdillâh Alâüddîn, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li'Tibâ'a ve'n-Neşr, 2001.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1956.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abülmun'im Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1986.
- Österreichische Nationalbibliothek, "Papyrussammlung", A. P. 04406. Erişim 29 Şubat 2020. <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00016015>
- Österreichische Nationalbibliothek, "Papyrussammlung", A. P. 04741. Erişim 21 Temmuz 2019. <http://data.onbinac.at/rec/RZ00010837>
- Österreichische Nationalbibliothek, "Papyrussammlung", A. P. 10118. Erişim 29 Şubat 2020. <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00014832>
- Österreichische Nationalbibliothek, "Papyrussammlung", A. P. 10119. Erişim 29 Şubat 2020. <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00014833>
- Österreichische Nationalbibliothek, "Papyrussammlung", A. P. 10126. Erişim 15 Şubat 2020. <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00010899>
- Österreichische Nationalbibliothek, "Papyrussammlung", A. P. 10128. (Erişim 21 Aralık 2019). <http://data.onb.ac.at/rec/RZ00010900>
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osman el-Horasânî. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Samji, Karim. *Studies in Arabic Literary Papyri*. Utah: The University of Utah, Department of History. Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Schoeler, Gregor. "Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon". çev. Hüseyin Akgün. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 135-173.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezî. *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimplâ'*. thk. Max Weisweiller. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. nşr. Târık b. Avdullah b. Muhammed ve Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Hamdi b. Abdülme-  
cid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk)*.  
thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1387/1967.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Kahire:  
Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Müşkili'l-âsar*. thk. Şu-  
ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b.  
Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru Hicr, 1999.
- Tillier, Mathieu. "Une oeuvre inconnue de Waki' b. al-Ğarrâh (m. 197/812 ?) et sa  
transmission en Égypte au IIIe/IXe siècle". *Arabica* 65 (2018), 675-700.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ah-  
med Muhammed Şakir vd. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî,  
1398/1978.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye  
ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye*. thk. Seyyid b. Abbâs el-Celîmî. Mekke: el-  
Mektebetü't-Ticâriyye, 1993.
- University of Columbia, A. P. 722. Erişim 15 Ocak 2020. [http://papyri.info/apis/  
columbia.apis.p2065](http://papyri.info/apis/columbia.apis.p2065)
- University of Utah, Marriott Kütüphanesi. A. P. 0365. Erişim 20 Şubat 2020.  
<https://collections.lib.utah.edu/ark:/87278/s6k07hck/764889>
- University of Utah, Marriott Kütüphanesi, A. P. 0443. Erişim 12 Şubat 2020.  
<https://collections.lib.utah.edu/ark:/87278/s66w9q3s/764153>
- University of Utah, Marriott Kütüphanesi. A. P. 0518. Erişim 20 Şubat 2020.  
<https://collections.lib.utah.edu/ark:/87278/s6805fp7/765200>
- University of Utah, Marriott Kütüphanesi, A. P. 0521. Erişim 6 Mart 2020. [https://  
collections.lib.utah.edu/ark:/87278/s6vt255m/765210](https://collections.lib.utah.edu/ark:/87278/s6vt255m/765210)
- Yıldız, Nuray. *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*. Ankara: Türk Tarih  
Kurumu, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn. *Mîzanu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muham-  
med el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaût. Bey-  
rut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*.  
thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

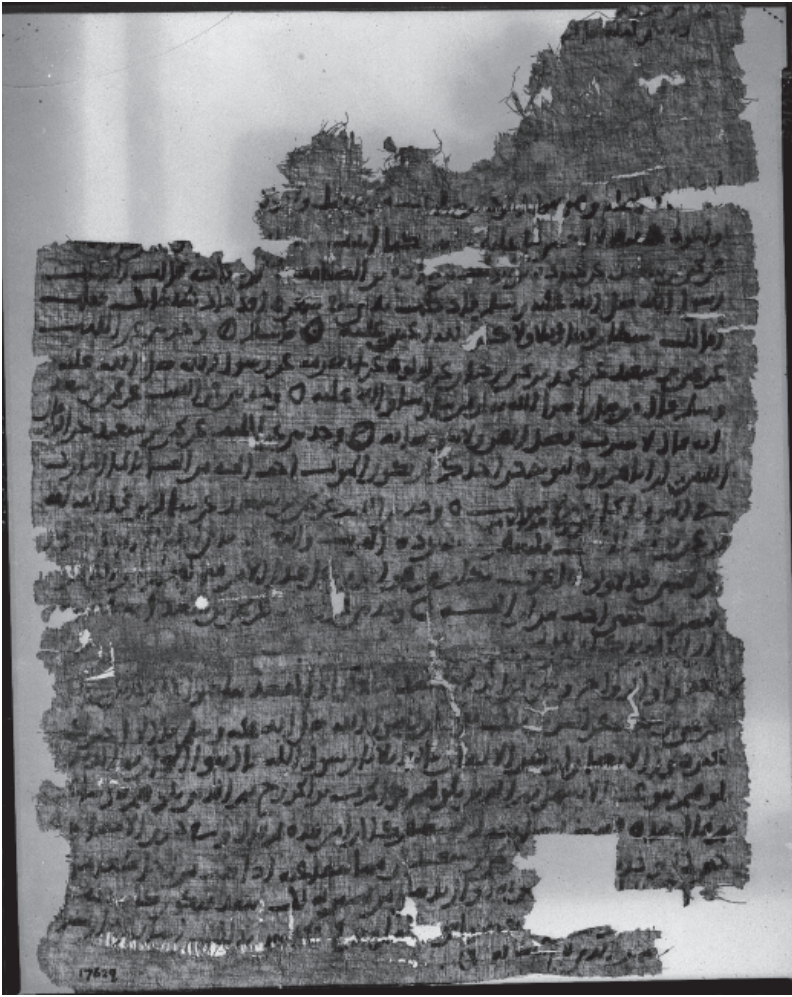
### EK-1: Papirüs Bilgileri

Papirüsün bulunduğu yer ve numarası	Rivâyet sayısı <sup>165</sup>
Avusturya Millî Kütüphanesi, A. P. 04406	2
Avusturya Millî Kütüphanesi, A. P. 04741	5
Avusturya Millî Kütüphanesi, A. P. 10118	5
Avusturya Millî Kütüphanesi, A. P. 10119	1
Avusturya Millî Kütüphanesi, A. P. 10126	7
Avusturya Millî Kütüphanesi, A. P. 10128	~12
Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, Mich.Pap.D.00048	1
Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, Mich.Pap.D.953	30
Chicago Üniversitesi Oriental Institute, 17622	32
Chicago Üniversitesi Oriental Institute, 17623	21
Chicago Üniversitesi Oriental Institute, 17625	7
Chicago Üniversitesi Oriental Institute, 17626	12
Chicago Üniversitesi Oriental Institute, 17627	17
Chicago Üniversitesi Oriental Institute, 17628	21
Chicago Üniversitesi Oriental Institute, 17629	12
Chicago Üniversitesi Oriental Institute, 17630	14
Chicago Üniversitesi Oriental Institute, 17631	11
Chicago Üniversitesi Oriental Institute, 17632	8
Columbia Üniversitesi Kütüphanesi, Col.inv. 722	3
Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 2201	717
Heidelberg Üniversitesi Kütüphanesi, PSR 50-53	196
Louvre Müzesi Kütüphanesi, JDW 45	2
Utah Üniversitesi Marriott Kütüphanesi, 0365	1
Utah Üniversitesi Marriott Kütüphanesi, 0443	2
Utah Üniversitesi Marriott Kütüphanesi, 0518	4
Utah Üniversitesi Marriott Kütüphanesi, 0521	~3

Toplam hadis sayısı: 1146

<sup>165</sup>Burada, ele alınan papirüslerin fragman niteliğinde olduğu ve ayrıca bunların bir kısmının okunmaz vaziyette bulunduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

**EK-2: Leys'in, Yahyâ b. Saïd'ten Rivâyetleri Bulunan Papirüs**



(Chicago Oriental Institute, Nr. 17628)



## Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân* Adlı Tefsirinde Allah'ın er-Rahmân ve er-Rahîm Sıfatlarının Analizi

Analysis of al-Tha'labî's Attributes of God's al-Rahmân and al-Rahîm in his Tafsir Called *al-Kashf wa-l-Bayân 'an Tafsir al-Qur'ân*

### Ahmet Özdemir

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
Tefsir Ana Bilim Dalı Department of Tafsir  
Tokat | Türkiye Tokat | Turkey  
ahmet.aozdemir@gop.edu.tr orcid.org/0000-0002-2389-6693

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 07 Nisan 2020 Received | 07 April 2020  
Kabul Tarihi | 03 Haziran 2020 Accepted | 03 June 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 Published | 30 June 2020

### Atıf | Cite as

Özdemir, Ahmet. "Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân*" Adlı Tefsirinde Allah'ın er-Rahmân ve er-Rahîm Sıfatlarının Analizi [Analysis of al-Tha'labî's Attributes of God's al-Rahmân and al-Rahîm in his Tafsir Called *al-Kashf wa-l-Bayân 'an Tafsir al-Qur'ân*]. *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 53-70.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3876194>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



**Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân* Adlı Tefsirinde  
Allah'ın er-Rahmân ve er-Rahîm Sıfatlarının Analizi**

**Öz:** Sa'lebî ilk dönem müfessirlerinden birisidir. Daha çok işârî ağırlıklı bir tefsir ameliyesi gerçekleştirmiştir. Tefsiri ise bu alandaki önemli kaynaklardan bir tanesidir. Öte yandan Allah'ın sıfatları, gaybî bir konudur. O nedenle hakkında sadece naslarda kesin bilgiye ulaşmak mümkündür. Buralardaki bilgiler ise sınırlıdır. Dolayısıyla merakı celb edecek bir yapıları vardır. Aşkın bir varlık olan Allah'ı tanımak ise insanların her dönemde arzu ettiği hususlardandır. O nedenle insanlar, naslarda yer alan bu bilgilerden yola çıkarak meseleyi daha derinlemesine inceleme gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu alanda ortaya konan görüşler ise kesin bilgi hüviyeti taşımayacaktır. Sa'lebî de aynı şekilde meseleyi işârî yorumlar çerçevesinde ele almayı tercih etmiştir. Allah'ın diğer sıfatları gibi bu iki sıfatı hakkında da ilk dönem müfessirlerinin görüşlerinden istifade etmiştir. Biz bu çalışmamızda, Allah'ın bu iki sıfatını, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri çerçevesinde ele aldık. Onun bu sıfatları daha ayrıntılı bir şekilde ele alıyor olması bu seçimi yapmamızda etkili olmuştur. Amacımız, hem bu sıfatların daha iyi anlaşılmasını hem de Sa'lebî'nin bu tefsiri hakkında malumat elde edilmesini sağlamak olacaktır. Her ne kadar konu sınırlı olsa da tefsirin geneli hakkında az da olsa fikir sahibi olunmasını mümkün kılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Sa'lebî, Allah'ın Sıfatları, er-Rahmân, er-Rahîm.

**Analysis of al-Tha'labî's Attributes of God's al-Rahmân and al-Rahîm  
in his Tafsir Called *al-Kashf wa-l-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân***

**Abstract:** al-Tha'labî is one of the first term exegetes. He mostly wrote tafsir with the ish'ârî method. His tafsir is one of the important sources in this field. On the other hand the attributes of God are an invisible (ghaybî) issue. Therefore, it is possible to reach precise information about only nass. The information here is limited. Therefore, they have an intriguing structure. Knowing God, an transcendent being, is one of the things that people want in every period. For this reason, people have tried to examine the issue more deeply based on this information on nass. The views put forward in this area are not precise information identity. al-Tha'labî likewise have opted to address the issue within the framework of ish'ârî interpretations. Like the other attributes of God, he benefited from the opinions of the first period exegetes about these two attributes. In this study, we dealt with these two attributes of God within the framework of the tafsir of al-Tha'labî, called al-Kashf wa-l-bayân 'an tafsîr al-Qur'ân. His handling of these adjectives in more detail helped us in making this choice. Our aim will be to provide a better understanding of these attributes and to obtain information about this tafsir of al-Tha'labî. Although the subject is limited, it will make it possible to have a little information about the general of the tafsir.

**Keywords:** Tafsir, al-Tha'labî, Attribute of God, al-Rahmân and al-Rahîm.

## Giriş

İşârî tefsir sahasında söz sahibi olan müfessirlerden biri de Sa'lebî'dir (öl. 427/1035). Kur'an'ın daha çok batınî yorumunu esas alan bu tefsir anlayışında her ne kadar metnin zahirine bağlı kalınmaya çalışıldığı iddia edilse de çoğu zaman metinle bağlantısı olmayan yorumlar da ortaya çıkmıştır. Sa'lebî'nin izahlarında da bunu görmek mümkündür. Allah'ın sıfatları ile ilgili konular da bu çerçevede ele alınmalıdır.

İlahî sıfatlardan olan er-Rahmân ve er-Rahîm, Kur'an'ın ilk ayetlerinde yer alması ve besmelenin iskeletini oluşturması hasebiyle Allah'ın diğer sıfatlarından daha önde kabul edilebilecektir. Öte yandan Allah'ın, kullarına olan merhametinin büyüklüğünün her fırsatta dile getiriliyor olması, kul açısından oldukça önemlidir. Bu merhametin tezahürünü hem bu dünyada hem de ahirette görmek mümkündür. Bu iki sıfat da genel kabule göre dünyayı ve ahireti içine alacak şekilde ilahî merhametin kulları üzerinde tecelli etmesi olgusunu ihtiva etmektedirler.

Diğer taraftan bu iki sıfat, Allah'ın adaletinin de bir göstergesidir. Kullara bu dünyada merhamet ekseninde bir şans verilmesi, bu şansın iyi değerlendirenlerin, Allah'ın merhametinden ahirette de istifade etmeye devam etmesi gerçeği söz konusudur. Dolayısıyla Allah'ın adaleti her halükârda devamlılık arz ederken, merhameti bazı kulları için devamlı; bazıları için ise sonlu olacaktır.

Sa'lebî'nin konuyu ele alışında da bu gerçeğin hatırlatıldığı kanaatindeyiz. Merhameti sonsuz olan Allah'ın, adalet terazisinin de şaşmayacağı, dünyada ortaya konan çabaya göre yine dünyada maddi ve manevi destek olarak, ahirette de dünyadaki iyi bir kul olma çabasının neticesi olarak maddi ve manevi nimetlerin sınırsız bir şekilde kulların hizmetine sunulacağı her fırsatta müellif tarafından gerek kendi görüşü olarak gerekse diğer müfessirlerden alıntı yapılarak ortaya konmaya çalışılmıştır.

Öte yandan Sa'lebî ile ilgili yapılan akademik çalışmalara baktığımızda onun daha çok tefsiri ile ilgili çalışmalara ağırlık verildiğini görmekteyiz. Bu bağlamda yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinde tefsirinin metodu, işârî yönü, kıraat analizleri, Kur'an ilimlerine bakışı, aktarmış olduğu rivayetleri, sure tahlilleri ön plana çıkmaktadır. Besmele ile ilgili yapılan akademik çalışmalarda da İsmail Şan'ın *Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu'l-Besmele ve er-Risâletü'n-nûriyye Adlı Eserlerinin Tahkik ve Tahlili* ile Enes Temel'in *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele: İsti'âze, Besmele ve İdgâ* adlı yüksek lisans tezleri göze çarpmaktadır.



## 1. Sa'lebî ve Tefsiri

Kur'an tefsirinde döneminin önde gelen ilim adamlarından biri olarak kabul edilmesinin yanında<sup>1</sup> Nîşâbur tefsir ekolünün de önemli temsilcilerinden biri olarak görülün<sup>2</sup> Sa'lebî'nin, dokuzuncu yüzyılın ortalarında doğmuş olduğu varsayılmaktadır.<sup>3</sup> Vefatına baktığımızda kendisinin yaklaşık 80-90 yıllık bir ömür geçirdiğini söyleyebiliriz.

Onun aynı zamanda çok yönlü bir ilim adamı olduğunu görmekteyiz. Çünkü kendisi, döneminin önemli dilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir.<sup>4</sup> Dilin yanında edebiyat ve tarih konusunda da derin bir ilmi birikime sahip olduğu görülmektedir.<sup>5</sup> Her ne kadar rivayetleri noktasında eleştiriliyor olsa da kendisinin güvenilir bir râvi olduğuna dair görüşler de mevcuttur.<sup>6</sup> Rivayet müfessiri olduğunu düşündüğümüzde, tefsirinde nakletmiş olduğu bilgilere güven açısından bu yönünün ne denli önemli olduğu anlaşılacaktır. Tefsirindeki zayıf rivayetlerin varlığı nedeniyle eleştirilmesi rivayet tefsirlerindeki genel bir olumsuzluğun göstergesidir. Çünkü bu tür tefsirler, özel olarak rivayetlerin tahkik edildiği birer hadis kitabı olmadıkları için nakiller konusunda bazı olumsuz nitelikleri taşıyabilmektedirler.

Tefsirinin giriş kısmında eseri neşreden, Sa'lebî hakkında bilgi verirken onun meşhur sûfî müfessir Sülemî (öl. 412/1021) ile aynı asırda yaşadığını, ondan tasavvufa dair bilgiler edindiğini ve bunun sonucunda da onun tasavvufî yönünün güç kazandığını zikretmektedir.<sup>7</sup> Tefsirinde işâri yorumların çokça yer almasında onun tasavvufa dair bu geçmişinin etkili olduğunu söylememiz mümkündür.

Çok yönlü bir müfessir olması yazmış olduğu eserlerde de kendini gös-

<sup>1</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1421/2000), 1/163; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettah Muhammed Huluv - Mahmud Muhammed Tabbâhî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 4/58; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010), 28; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1/238.

<sup>2</sup> Mehmet Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/29.

<sup>3</sup> Mertoğlu, "Sa'lebî", 36/28.

<sup>4</sup> Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/163; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 28; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1/238; Mertoğlu, "Sa'lebî", 36/29.

<sup>5</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/406.

<sup>6</sup> Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/163.

<sup>7</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002), 1/73.

termektedir. Eserlerine bakacak olursak, en başta 1. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (*et-Tefsîrû'l-kebîr*, *Tefsîrû's-Sa'lebî*) adlı tefsirini zikredebiliriz. 2. *'Arâ'isü'l-mecâlis* (*Kasasü'l-enbiyâ*), *Nefâ'isü'l-'arâ'is*) adlı eseri ise adeta tefsirindeki kıssaların biraz daha genişletilmiş anlatımından ibarettir ki bu eseri tefsirinden daha fazla şöhrat kazanmıştır. 3. *Katlâ el-Kur'ân* adlı eseri, isminden de anlaşılacağı üzere ölümü çağrıştırmaktadır. Bu eserde Sa'lebî, Kur'an okuduğu için öldürülmüş olan kişilerden bahsetmektedir. Diğer eserleri ise 4. *Dîvânü's-Sa'lebî*, 5. *Rebî'u'l-müzekkirîn*, 6. *el-Kâmil fi'l-Kur'ân*'dır. Son iki eserinin günümüze kadar ulaştığına dair bir bilgi mevcut değildir.<sup>8</sup> Birçok defa baskısı yapılmış olan tefsiri, ayet yorumlamalarında doyurucu bilgiler içermektedir. Hem işârî yorumları hem de diğer izahları, ayetlerin daha iyi anlaşılmasında önemli bir yere sahip olmuştur.

Sa'lebî, tefsirinin mukaddimesinde, kendi düşünce yapısını açıklar mahiyette, yanlış gördüğü fırka ve onların mensuplarına karşı dikkatli olunması, buna karşın selef-i salihinin yoluna uyulması gerektiğine dair bir hatırlatmada bulunmaktadır.<sup>9</sup> Bu izahı yapma ihtiyacı hissetmesi onun, ehl-i sünnet çizgisinde bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

Yine o, tefsirini kaleme alma gerekçesi olarak ilmin şükürünün onun yazıya geçirilmesi olduğunu söylemekte, o nedenle de kapsamlı, doyurucu bilgiler içeren, anlaşılır, akıcı bir eser yazmaya karar verdiğini dile getirmektedir. Tartışmalı konulardan biri onun rivayetleri aktarma biçimidir. Kendisi, rivayetlerde senetlerin tamamının zikredilmesini, asıl anlatılmak isteneni gölgede bırakacağı için doğru bulmamaktadır.<sup>10</sup> Zaten müfessirlerin birçoğu, kendilerinin yorumcu olduklarını, rivayetlerin sıhhatini kontrol etme görevinin hadisçilere ait olduğunu uygulamalarıyla göstermektedirler.

Sa'lebî de az önce ifade ettiğimiz düşüncesinin bir sonucu olarak eserinde senetleri kısa bir şekilde aktarmakta; dil tahlillerine ise ayrıntılı bir şekilde yer vermektedir.<sup>11</sup> Eser her ne kadar birçok kişi tarafından sahih bir tefsir olarak nitelendirilmiş olsa da surelerin faziletiyle alakalı mevzû hadislere, Şia kaynaklı bazı asılsız nakillere ve de isrâiliyât türünden kıssa

<sup>8</sup> Mertoğlu, "Sa'lebî", 36/29.

<sup>9</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/74-75.

<sup>10</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/74-75.

<sup>11</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/165.

ve haberlere yer vermesi yönüyle de eleştiriye tabi tutulmuştur.<sup>12</sup> Sözün özü eserinde rivayet tefsirlerinin birçoğunda gördüğümüz zayıf rivayetlere ve kaynağı belirsiz kıssalara rastlamak mümkündür.<sup>13</sup> Bununla birlikte, böyle bir yöntemi benimsemiş olması, hadis ilmi açısından eleştirilmiş olmakla birlikte tefsir birikimini, kendisinin ve yaşadığı toplumun düşüncelerini aktarması bakımından önemli bilgileri bize ulaştırmasına imkân sağladığını söyleyebiliriz.<sup>14</sup>

Özetle Sa'lebî, tasavvufî yönü ve dilciliği öne çıkmış olan ve rivayet ağırlıklı tefsir yazan önemli müfessirlerden biridir. Eserinde de bunun izlerini görmek mümkündür. Diğer rivayet tefsirlerinin genelinde olduğu gibi onun eserinde de zayıf ve asılsız rivayetlere rastlamak mümkündür. Sonuçta tefsir kitapları bir yorum ameliyesi gerçekleştirdikleri için hadis kitapları gibi değerlendirilmeyecek ve nakletmiş oldukları rivayetler yenden süzgeçten geçirilme ihtiyacı hissedeceklerdir.

## 2. Allah'ın İsim ve Sıfatları

Allah'ın isim ve sıfatları, öteden beri kalamî bir tartışma konusu olagelmıştır. Hem ikisi arasındaki fark hem de bu sıfatların Allah ile bağının ne şekilde olduğu hakkında farklı görüşler ortaya konmuştur. Allah'ın zâtı ve sıfatları ile alakalı konular, “zâtın nitelendirilmesi” ve “tevhidin muhafaza edilmesi” şeklinde iki başlık altında değerlendirilmiştir.<sup>15</sup> Ehl-i sünnet, Allah'ın sıfatlarına, teşbih ve tescime düşmeden olduğu gibi inanamayı öğütlerken,<sup>16</sup> Mutezile mezhebi mensupları, onların Allah ile beraber kadîm olmasını kabul etmemişlerdir<sup>17</sup> ki buradaki endişeleri kadîm varlıkların çoğaltılmasının şirke sebep olacağıdır.

Allah'ın sıfatları, O'nu diğer varlıklardan ayıran, şanını, büyüklüğünü, yüceliğini, mükemmelliğini ortaya koyan, kulların O'nu tanımmasını sağlayan bir yapıya sahiptirler.<sup>18</sup> Ayrıca insanın idrakinin üzerinde bulunan yüce yaratıcı ile kendisine verilen duyu ve akıl dünyasında yaşamını de-

<sup>12</sup> Mertoğlu, “Sa'lebî”, 36/29.

<sup>13</sup> Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/407.

<sup>14</sup> İsmail Cerrahoğlu, “es-Sa'lebî ve Tefsiri”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 56-57.

<sup>15</sup> Emine Ögük, *Allah'ı Tanıtan Güzel İsimler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 32.

<sup>16</sup> Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-esmâ' ve's-şifât*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1428/2007), 2/46.

<sup>17</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Hadr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1433/2012), 5/161.

<sup>18</sup> Muhammed b. Halife b. Ali et-Temîmî, *es-Şifâtü'l-ilâhiyye* (Riyad: Daru Edvâi's-Selef, 1422/2002), 14.

vam ettiren insan arasındaki bağ konumundadırlar.<sup>19</sup> Allah'ı nitelendirmek için kullanılan bu kavramlar için isim ve sıfat terimlerini ilk defa Ebu Hanife (öl. 150/767) kullanmış olmakla birlikte ikisi arasındaki farkı ortaya koyan belirgin ayırım Mâturîdî (öl. 333/944) tarafından yapılmıştır.<sup>20</sup>

Âlimler tarafından bu sıfatlarla kulların sıfatları arasında bir kıyas-lamanın yapıldığına da şahit olmaktayız. Bu bağlamda İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Kur'an'da Allah'ın kullarından üstün bir konumda olduğuna dair binden fazla, bazılarına göre üç bin civarında delilin varlığından bahsetmektedir<sup>21</sup> ki zaten Kur'an'daki her ayet zahîrî ve batînî yönü itibarıyla Allah'ın büyüklüğünü, üstünlüğünü ortaya koyacak mahiyettedir.

Öte yandan bir hadisi şerifte "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim onları sayarsa cennete girer" buyrulmuştur.<sup>22</sup> Bu hadisten anlaşılması gerekenin, onların iyi bir şekilde değerlendirilmesi, manalarının düşünülmesi ve onlara uygun hareket edilmesi şeklinde olduğu söylenmiştir.<sup>23</sup> Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) göre Allah'ın isimlerinden istifade edebilmek için telaffuzuna kulak vermek, anlamını ve tefsirini idrak etmek ve kalben onların doğruluğunu tasdik etmek icap eder. Bunlar da ancak duyma yetisinin sağlığına, Arapça bilgisine sahip olmaya ve de anlayışlı, tasdik ehli olmaya bağlıdır.<sup>24</sup> Allah'ı tanımak, bilmek, bütün ilimlerin temeli olarak kabul edildiğinden bu bilgi sayesinde kişi dünya ve ahiret saadetine ulaşabilecekken bu konudaki cehalet kişiyi cehenneme götürecektir. Sağ-lam bir iman, gerçek tevhid ancak bu bilgi sayesinde elde edilebilecektir.<sup>25</sup> Bu yüzdendir ki kişinin inancının tahkike ulaşması da inandığı varlığı iyi tanımasına ve bu konuda elde ettiği her bilginin imanına güç katmasına bağlıdır.

Öte yandan Allah'ın isimlerinin en büyüğü "Allah" lafzı olarak kabul edilmiştir.<sup>26</sup> Gazzâlî, Allah'ın sıfatlarını, benzer olanlarını bir arada değer-

<sup>19</sup> Ögük, *Allah'ı Tanıtan Güzel İsimler*, 24.

<sup>20</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/482.

<sup>21</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-esmâ' ve's-sıfât*, 1/11.

<sup>22</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1430/2009), "Tevhîd", 12 (No. 7392).

<sup>23</sup> Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Dakkâk (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1395/1975), 24.

<sup>24</sup> Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Makşadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, thk. Muhammed Osman Huşt (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1404/1984), 45.

<sup>25</sup> Temîmî, *es-Sıfâtü'l-İlâhiyye*, 15.

<sup>26</sup> Zeccâc, *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, 24.

lendirmek suretiyle on grupta toplamıştır.<sup>27</sup> Ona göre, hakkında herhangi bir nass olmasa dahi noksanlık ifade etmediği sürece Allah'ı güzel vasıflarla nitelendirmek caiz görülebilir.<sup>28</sup> Hakkında herhangi bir nass olmadığı takdirde Allah hakkında bilgi verecek mahiyette kesin bir dil kullanmak ise doğru değildir.<sup>29</sup> Sonuçta bu gaybî bir bilgi olduğu için bu alanda kesin sonuçlara ulaşmak ancak nass ile mümkün olacaktır.

### 3. er-Rahmân ve er-Rahîm Sıfatlarının Kavramsal Tahlili

Dil bilimciler tarafından bu sıfatların her ikisinin de “رحم” (r-h-m) fiil kökünden türediği ifade edilmiştir.<sup>30</sup> Zebîdî'ye (öl. 1205/1791) göre, bu kökten türeyen kelimeler Allah hakkında kullanıldığı zaman kullarına iyilikte bulunması anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Öte yandan yine bu sıfatlar “ندمان” ve “ندیم” şeklinde bir kalıba sahiptirler.<sup>32</sup> İbn Manzûr (öl. 711/1311) ve Zebîdî, kelimelerin kökenleriyle ilgili yapmış oldukları değerlendirmelerde er-Rahmân sıfatının İbranice, er-Rahîm sıfatının ise Arapça olduğuna dair bir görüşü nakletmişlerdir.<sup>33</sup> İbn Manzûr ve Zebîdî, ayrıca er-Rahmân sıfatının önceki kitaplarda da mevcut olduğunu söylemişlerdir.<sup>34</sup> Buna mukabil er-Rahîm sıfatının diğer kutsal kitaplarda bulunmayışı, bu dinlerin mensupları, şayet onu daha sonra kitaplarından çıkarmamışlarsa onun bu ümmete has bir ayrıcalık ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Bu kelimelerin ifade ettikleri anlamlara baktığımızda dil bilimciler, her ikisinin de başkalarına karşı yumuşak davranmak, iyilik yapmak anlamlarını ihtiva ettiğini;<sup>35</sup> İbn Manzûr ve Zebîdî, birincisinin ikincisinden daha merhametli olmak anlamına geldiğini,<sup>36</sup> Cevherî (öl. 400/1009'dan

<sup>27</sup> Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ*, 140.

<sup>28</sup> Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ*, 25.

<sup>29</sup> Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ*, 25.

<sup>30</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 5/1929; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-İlmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Mârifetü'l-İlmîye, 1426/2005), 197; Cemalüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 12/230; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Daru'l-Hidaye, ts.), 32/225.

<sup>31</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 32/225.

<sup>32</sup> Cevherî, *eş-Şihâh*, 5/1929; İsfahânî, *Müfredât*, 198; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/231; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 32/234.

<sup>33</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/231; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 32/233.

<sup>34</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/230-231; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 32/234.

<sup>35</sup> Cevherî, *eş-Şihâh*, 5/1929; İsfahânî, *Müfredât*, 197; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/230; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 32/225.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12: 231; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 32/234.

önce) her iki sıfatın da aynı manayı ifade edebileceğini, pekiştirme maksatlı tekrar olabileceğini söylemektedirler.<sup>37</sup>

Öte yandan İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) er-Rahmân sıfatının, “merhameti her şeyi kuşatan” anlamına geldiğini;<sup>38</sup> İbn Manzûr, er-Rahmân sıfatının, çokluk anlamı taşıdığını, Allah'ın merhametinin her şeyi kuşatması manasına geldiğini;<sup>39</sup> Zebîdî ise, Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşatmasının yanında merhametinin sonsuzluğunu da ifade ettiğini söylemişlerdir.<sup>40</sup> er-Rahîm sıfatı ile ilgili olarak İsfahânî, bu sıfatın, merhameti çok olan anlamında kullanıldığını;<sup>41</sup> İbn Manzûr ise, Allah'ın, yalnızca müminlere merhamet etmesi manasını taşıdığını ifade etmişlerdir.<sup>42</sup>

Ayrıca İsfahânî, her iki sıfatın kıyaslanmasına yönelik bir kullanımdan da bahsetmektedir. Onun ifadesine göre, Allah hakkında, dünyanın rahmanı, ahiretin rahimi ifadesi kullanılmıştır. Çünkü O, dünyada iken mümin kâfir ayrımı yapmadan herkese lütufta bulunmakla birlikte ahirette yalnızca müminlere nimet bahşedecektir.<sup>43</sup>

Bu sıfatların kimler için kullanılabilmesi konusuna gelince Cevherî, er-Rahmân sıfatının Allah'a ait özel bir sıfat olduğunu, başkası için kullanılmasının mümkün olmayacağını, İsrâ suresi 110. ayetinin<sup>44</sup> de bunun delili olduğunu söylemektedir.<sup>45</sup> İsfahânî, İbn Manzûr ve Zebîdî de aynı şekilde er-Rahmân sıfatının, Allah'a özel bir yapısının olduğunu, yalnızca O'nun için kullanılabilmesini söylemişlerdir.<sup>46</sup> İsfahânî ve İbn Manzûr, er-Rahîm sıfatının ise, başkaları için de kullanılmasının mümkün olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>47</sup>

Neticede her iki sıfat, lügat yönünden benzer anlamları ihtiva etmekle birlikte ıstılahî açıdan farklı anlamlarda kullanılmışlardır. Daha doğrusu bu sıfatlarla kimlerin nitelenebileceği ve kimler üzerinde ne şekilde bir etki meydana getireceği konusu farklılık arz etmiştir.

<sup>37</sup> Cevherî, *eş-Şihâh*, 5/1929.

<sup>38</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 198.

<sup>39</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/230-231.

<sup>40</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 32/234.

<sup>41</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 198.

<sup>42</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/230-231.

<sup>43</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 198.

<sup>44</sup> “De ki: İster Allah deyin, ister Rahman deyin. Hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na havır. Namazında yüksek sesle okuma; onda sesini fazla da kısma; ikisinin arası bir yol tut.” Bk. Diyanet Vakfı (Erişim 16 Mart 2020), el-İsrâ 17/110.

<sup>45</sup> Cevherî, *eş-Şihâh*, 5/1929.

<sup>46</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 198; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/230-231; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 32/234.

<sup>47</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 198; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/230-231.

#### 4. Sa'lebî Tefsirinde er-Rahmân ve er-Rahîm Sıfatları

Sa'lebî, bu iki sıfatla ilgili değerlendirmelerinde ekseriyetle önceki müfessirlerden alıntı yapmak suretiyle düşüncelerini ifade etme gayreti içerisinde olmuştur. Bunun yanında çoğu zaman ilgili sıfatları tek tek değerlendirmek yerine kıyaslama yoluyla aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır.

##### 4.1. er-Rahmân Sıfatı

Sa'lebî, bu sıfatlardan ilki olan er-Rahmân sıfatı hakkında yapmış olduğu değerlendirilmesinde öncelikle bu kelimenin nasıl bir kalıba sahip olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre, bazıları bu kelimeyi *فعلان* vezninde kabul etmek suretiyle bu kalıbın mübalağa ifade ettiğini ortaya koymak istemişlerdir.<sup>48</sup> Doğrusu Allah ile ilgili nitelemelerin genelinde bu sıfatların kulların fiillerinden farkını ortaya koymak adına böyle bir mübalağa söz konusudur.

Yine Sa'lebî'nin ifadesine göre kelimeyi böyle bir kalıba sokup mübalağalı bir kullanımının olduğu kabul edildiğinde anlamı, "rahmeti her şeyi kuşatan" şeklinde tezahür etmektedir.<sup>49</sup> Bu anlamdan yola çıkarak bazıları bu sıfatı, mümin olsun kâfir olsun Allah'ın, yaratmış olduğu varlıklara acıması, onların yaratıcısı olması hasebiyle günahkâr olsalar da onlara iyilik yapması, rızık vermesi olarak anlamışlardır. Buna delil olarak da A'râf suresi 156. ayetine<sup>50</sup> yer vermişlerdir<sup>51</sup> ki burada Allah'ın rahmetinin kapsamının dışında hiçbir şeyin bulunmayacağı, yaratılmış olan her varlığın bu rahmetten faydalanacağı ifade edilmiştir.

Öte yandan Sa'lebî'nin bu sıfatın anlam çerçevesine duayı da dâhil ettiğini görmekteyiz. Bu noktada o, Abdullah b. Mübârek'ten (öl. 181/797) bir görüş naklederek onun, er-Rahmân sıfatını, istendiğinde veren, istenmediğinde gazap eden olarak anladığı düşüncesine yer vermektedir. Sa'lebî, onun bu görüşüne Hz. Peygamber'in, "Allah, kendisinden istemeyene gazap eder" hadisinin<sup>52</sup> işaret ettiğini söylemektedir.<sup>53</sup> er-Rahmân sıfatı bağlamında düşündüğümüzde buradaki istemekten kastın sadece

<sup>48</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/99.

<sup>49</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/99.

<sup>50</sup> "...rahmetim ise her şeyi kuşatır..." *وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ*

<sup>51</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/99.

<sup>52</sup> Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Daavât", 2 (No. 3373).

<sup>53</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/100.

sözlü duadan ziyade nimeti elde etmek için çaba ortaya koymak şeklinde değerlendirilmesi kanaatimizde daha doğru olacaktır. Çünkü Allah, dünya nimetlerini, sadece dua edip hiçbir şey yapmadan kendisinden yardım bekleyenlere değil, bir emek ortaya koyanlara verecektir.

Devamında Sa'lebî'nin, bu sıfatı sadece yeryüzünde yaşayanlar için değil gökyüzü ehli için de bir anlam ifade etmesi bağlamında değerlendirdiğini görmekteyiz. Bu bağlamda Dahhâk'tan (öl. 105/723) bir nakilde bulunarak onun, bu sıfatı, gök ehline onları oraya yerleştirmek, itaatkâr olmalarını sağlamak, sıkıntılardan korumak ve yiyeceklere, lezzetlere ihtiyaç hissettirmemek suretiyle onlara iyilikte bulunması olarak anladığına<sup>54</sup> dair bir görüşe yer vermiştir ki burada söz konusu varlıkların zikredilen özellikleri dikkate alındığında onların melekler olduğu anlaşılmaktadır.

Sa'lebî, sonrasında bu sıfatın bahsinin geçtiği bazı ayetlerin nüzul sebepleri üzerinde durmaktadır. Bu örneklerden biri er-Rahmân suresinde yer almaktadır. O, er-Rahmân suresindeki ilk ayetin<sup>55</sup> bu kelimeyle başlamış olmasıyla ilgili bir rivayet nakledilmektedir. Bu rivayette, Mekke müşriklerinin er-Rahmân kelimesinin ne anlama geldiğini sormaları üzerine bu surenin indirildiğinden bahsedilmektedir.<sup>56</sup> İlgili rivayetten, Mekke müşriklerinin, bu sıfattan bahseden ayetler gelmeden önce onun hakkında bilgi sahibi olmadıkları anlaşılmaktadır.

Daha sonra Sa'lebî, aynı minval üzere cereyan eden bir hadiseye yer vermekte ve orada el-İsrâ suresi 110. ayetinin<sup>57</sup> iniş sebebi hakkında bazı rivayetlere değinmektedir. Bu rivayetlerden birinde, müşrikler Hz. Peygamber'in bu sıfatla dua ettiğini gördüklerinde onun da kendileri gibi Allah'a ortak koştuğunu iddia etmişlerdir. Anlaşıldığına göre onlar, er-Rahîm sıfatını biliyor ama er-Rahmân sıfatını bilmiyorlardı. Bu nedenle de meseleyi farklı bir boyuta çekmişlerdi. Diğerinde ise, Ehl-i kitaptan bazı kişiler, Hz. Peygamber'i, bu sıfat kendi kitaplarında çokça yer aldığı halde az kullanmış olmakla suçlamışlardı. Bu ve benzeri sebepler üzerine ilgili ayetin indiği, Sa'lebî tarafından nakledilmiştir.<sup>58</sup> Muhtemelen buradaki Ehl-i kitaptan kasıt Yahudilerdir. er-Rahmân sıfatını çokça kullanmış olmaları, er-Rahîm sıfatı kitaplarında mevcut ise er-Rahîm sıfatı daha çok

<sup>54</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/99-100.

<sup>55</sup> "الرَّحْمٰنُ"

<sup>56</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/177.

<sup>57</sup> "De ki: "İster Allah deyin, ister Rahman deyin. Hangisini deseniz olur..." قُلْ ادْعُوا اللَّهَ اَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ ."

<sup>58</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/141.



ahireti çağrıştırdığı için dünyevileşmelerinin bir sonucu olarak bu sıfatı çok fazla kullanmadıklarını gösteriyor diyebiliriz.

Neticede Sa'lebî tefsirinde bu sıfatın, Allah'ın rahmetinin dünyevî boyutu ekseninde değerlendirildiği görülmektedir. Sıfata bu şekilde bir anlam yüklendiğinde Allah'ın, yarattıkları arasında ayırım yapmaması söz konusudur. Sa'lebî'nin değerlendirmeleri de daha çok bu yönde olmuştur. Bunun yanında Allah'ın yardımının kulun talebi üzere gerçekleşmesi de onun üzerinde durduğu bir diğer husus olmuştur.

#### 4.2. er-Rahîm Sıfatı

Sa'lebî'nin, er-Rahmân sıfatına göre er-Rahîm kelimesine tefsirinde her ikisini kıyaslamamanın dışında daha az yer verdiğini görmekteyiz. Muhtemelen kelimenin daha çok ahiret bağlamında değerlendiriliyor olması ve o âlem hakkında bu dünyadaki kadar çok şey bilinmiyor olması nedeniyle mesele onun tarafından daha kısa bir şekilde izah edilmiştir. Bir diğer sebep de er-Rahmân sıfatı bağlamında Allah'ın merhametinin, yarattıklarının tamamını kuşatıcı olduğu, o nedenle de bütün insanların yaratıcıya teşekkür mahiyetinde kulluk görevini layıkıyla yerine getirme gayretinde olmasını, bunun en azından ahlaki bir mesele olduğunu insanlara daha çok hatırlatmak olmalıdır diye düşünüyoruz.

Tarzı olduğu üzere Sa'lebî, bu kelimeyi izah mahiyetinde birtakım görüşlere yer vermiştir. Ona göre, bazıları bu sıfatı, müminlere özel kabul etmişlerdir. Böyle bir anlam tercih edildiği zaman dünyada müminlere hidayet nasip etmek ve onları başarılı kılmak, ahirette ise cenneti ve Allah'ı görmeyi ihsan etmek bu sıfatın kapsamına dâhil olmaktadır. Onlar, bu görüşlerine delil olarak da ilgili sıfatın bahsinin geçtiği Ahzâb suresi 43. ayetine<sup>59</sup> yer vermeyi tercih etmişlerdir.<sup>60</sup> Burada Sa'lebî'nin, kelimeyi dünya ve ahiret boyutuyla ele aldığını görmekteyiz.

Devamında ise yine Sa'lebî, Dahhâk'tan yaptığı nakil ile bu kelimenin anlam ağını genişletmeye çalışmıştır. O rivayette Dahhâk, bu sıfatı Allah'ın, yeryüzü ehline, onlara peygamberler göndermek, kitaplar indirmek, nasihatte bulunmak ve belalardan onları korumak suretiyle iyilik yapması olarak anlamıştır.<sup>61</sup> Bu yorumda da kelimenin dünyevî ve uhrevî boyutu üzerinde durulduğunu görmekteyiz.

<sup>59</sup> "...Allah, müminlere karşı çok merhametlidir..." وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا

<sup>60</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/99.

<sup>61</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/100.

Sa'lebî'nin değerlendirmelerinde mesele uhrevî âlemin yanı sıra dünyevî boyutta da ele alınıyor olsa dahi yine ahiret hayatına hazırlık mahiyetinde dünyevî sorumlulukların yerine getirilmesi bağlamında bir anlam örgüsü söz konusudur. Müminlere dünyada iken hidayet nasip edilmesi, kitaplar ve peygamberler gönderilmesi bunun göstergesidir. Kaldı ki kulluk sorumluluğu yerine getirildiği takdirde diğer dünyevî nimetlerin elde ediliyor olması ahiret hayatında olumsuz bir akıbetle karşılaşılmasına sebep teşkil etmeyecektir.

#### 4.3. er-Rahmân ve er-Rahîm Sıfatlarının Kıyaslanması

Sa'lebî, bu sıfatları birlikte ele almaya onların nasıl bir kalıba sahip olduklarını ortaya koymakla başlamıştır. Ona göre, bazıları bunları “ندمان وندیم” kalıbında değerlendirmek suretiyle aynı kökten türediklerini ifade etmek istemişlerdir.<sup>62</sup> Manaları da Allah'ın, hak eden kişiye merhametiyle muamele etmesi, onun için hayır murat etmesidir. Bu haliyle her ikisi de Allah'ın zâtî sıfatlarındandır.<sup>63</sup> Bazıları da bu sıfatları, cezayı hak edenlere Allah'ın ceza vermekten vazgeçmesi, hak etmeyenlere nimet bahşetmesi şeklinde anlamışlardır. Böylesi bir anlama göre bunlar fiilî sıfat olmaktadır.<sup>64</sup> Görüldüğü gibi Sa'lebî, bu sıfatların, etki alanları itibarıyla bazı durumlarda zâtî; bazı durumlarda ise fiilî sıfat olarak değerlendirildiğine dair görüşlere yer vermiştir. Birincisinde kulun hak etmesi neticesinde; ikincisinde ise fazladan bir lütuf olarak Allah'ın, kuluna merhametiyle muamele etmesi söz konusudur. Dikkat edilecek olursa hak edene Allah'ın merhamet etmesi O'nun adalet ilkesinin bir gereği olduğu için zâtî sıfat olarak değerlendirilmiş, hak etmeyene acıması ise bu bağlamda değerlendirilmediği için fiilî sıfat olarak ele alınmıştır.

Sonrasında yine Sa'lebî, her iki sıfatın genel anlamda bir kıyaslamasını yapmaktadır. Ona göre, er-Rahmân sıfatı, lafız olarak özel, mana olarak geneldir. Buna karşın er-Rahîm sıfatı, lafız olarak genel, mana olarak özeldir. Şöyle ki, er-Rahmân sıfatı, Allah'tan başkası için kullanılamaması açısından özel; yaratmak, rızık vermek, nimetlerden faydalandırmak, belaları uzaklaştırmak açısından bütün yaratılmışları kapsayıcı olması yönüyle geneldir. er-Rahîm sıfatı ise, Allah'ın dışındaki varlıklara isim olarak verilmesi yönüyle genel; Allah'ın yalnızca müminlere lütufta bulunması

<sup>62</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/98.

<sup>63</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/99.

<sup>64</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/99.

ve onları başarıya ulaştırması yönüyle özeldir. Kısaca er-Rahmân özel bir isim genel bir sıfat; er-Rahîm genel bir isim özel bir sıfattır.<sup>65</sup> Bu sebepten olsa gerek besmele de önce er-Rahmân sıfatı yer almış, er-Rahîm sıfatına göre buna daha büyük bir önem atfedilmiştir.

Sa'lebî, daha sonra ilk müfessirlerden nakillerde bulunmak suretiyle meseleyi izah etmeye çalışmaktadır. İlk nakilde bulunduğu kişi ise müfessir sahabe İbn Abbas'tır (öl. 68/687-88). İbn Abbas, bu sıfatlardan er-Rahmân'ın diğerinden daha fazla merhametli olmayı ifade ettiği yorumunu yapmıştır.<sup>66</sup> İbn Abbas'ın öğrencisi Mücahid (öl. 103/721) ise, er-Rahmân'ın dünya ehli, er-Rahîm'in de ahiret ehli için geçerli olduğuna dair bir görüş ortaya koymuştur.<sup>67</sup> Daha sonraki görüşler de bu bakış açısına göre şekillendiği için sonraki dönemler üzerinde bu görüş büyük bir etki meydana getirmiştir, diyebiliriz. Sa'lebî, yapılan dualarda "ey dünyanın rahmanı ahiretin rahimi" şeklinde bir kullanımın olduğundan bahsetmektedir.<sup>68</sup> Bu dua da Mücahid'in görüşünden esinlenilerek yapılmış bir niyaz izlenimi vermektedir.

Her iki sıfatın boyutuyla alakalı olarak Sa'lebî, Mücahid ile aynı Mekke ekolünden olan İkrime'nin (öl. 105/723) de görüşüne yer vermiştir. Orada İkrime'nin, er-Rahmân sıfatını bir rahmet, er-Rahîm sıfatını ise yüz rahmet olarak değerlendirdiğini aktarmıştır. Sa'lebî, İkrime'nin, bu görüşünü Hz. Peygamber'in «Allah, merhametini yüz parçaya ayırdı, doksan dokuz parçasını kendi yanında tuttu, bir parçasını yeryüzüne indirdi. İşte bu bir parça rahmet sebebiyle yaratıklar birbirine merhamet eder. Kendisine ayırdığı doksan dokuz parçasıyla da kullarına kıyamet günü merhametiyle muamele eder." hadisinden<sup>69</sup> esinlenerek dile getirdiğini söylemektedir.<sup>70</sup> Burada er-Rahmân sıfatı kapsam olarak geniş olsa da miktar olarak er-Rahîm sıfatının çok gerisinde kalmaktadır. Bu da ahiret hayatının öncelenmesine dair kullara bir hatırlatma niteliğindedir.

Öte yandan Sa'lebî'nin, tasavvuf ehlinde de nakillerde bulunduğu görülmektedir. İlk sûfilerden olan Ebû Bekr Muhammed b. Ömer el-Verrâk'tan (öl. 280/893) bir görüş naklederek onun, er-Rahmân sıfatını

<sup>65</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/99.

<sup>66</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/99.

<sup>67</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/99.

<sup>68</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/99.

<sup>69</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-şâhih el-muhtaşar mine's-sünen* (Riyad: Dâru Tîbe, 1427/2006), "Tevbe", 17 (No. 2752).

<sup>70</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/100.

gönüllü bir şekilde iyilikte bulunmak anlamındaki “نعيم” (na'îm) kelimesi, er-Rahîm sıfatını da gönülsüz olarak iyilik yapmak anlamındaki “اللاء” (el-âlâi) kelimesi bağlamında değerlendirdiğini aktarmıştır.<sup>71</sup> Oysa her iki sıfatın kullanım alanlarını düşündüğümüzde tam tersi bir durumun olması gerekmektedir. İkisi de Allah'ın nimeti anlamında olmakla birlikte ikincisi, birincisinin ismi olup daha büyük nimetler için kullanılmaktadır.<sup>72</sup>

Devamında yine Sa'lebî'nin Muhammed b. Ali el-Mezîdî'nin (?) de bu konudaki görüşüne yer verdiğini görmekteyiz. Ona göre er-Rahmân sıfatı, cehennemden kurtarmayı ifade eden bir anlam içermektedir. Nitekim şu ayet buna delalet etmektedir: “Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de o sizi oradan kurtarmıştı.”<sup>73</sup> er-Rahîm sıfatı ise, cennete kavuşturmak anlamına gelmektedir. Şu ayet de buna delildir: “Onlara, “Girin oraya esenlikle, güven içinde” denilir.”<sup>74</sup> Burada Mezîdî'nin, diğer yorumların aksine her iki sıfatı da ahiret bağlamında değerlendirdiğini görmekteyiz.

Kuşkusuz Sa'lebî, yer vermiş olduğu bazı görüşlerde her iki sıfatın kullun dünyevî refahına yönelik anlamları ihtiva etmesi üzerinde durmuştur. O görüşlerden birinin sahibi olan Hüseyin b. Fazl el-Becelî'ye (öl. 282/895 [896]) göre er-Rahmân sıfatı, zarar verecek şeyi ortadan kaldırmak, şerri kişiden uzaklaştırmak suretiyle kula merhamet etmek; er-Rahîm sıfatı ise, şefkat göstermek anlamlarına gelmektedir.<sup>75</sup> Yahyâ b. Muâz er-Râzî (öl. 258/872) de benzer bir görüşe sahiptir. Ona göre er-Rahmân sıfatı, geçimin kolaylaşması, er-Rahîm sıfatı da hedefe varmanın mümkünatı anlamlarını içermektedir.<sup>76</sup> Muhâsibî'ye (öl. 243/857) göre er-Rahmân, bedene merhametli davranmak, er-Rahîm ise, kalbe merhametli davranmak anlamlarına gelmektedir.<sup>77</sup> Bu son görüş her iki dünya bağlamında da değerlendirilmiş olmaya müsait gözükmektedir.

Daha sonra aktarmış olduğu görüşlerde Sa'lebî, bu sıfatlarla günahların affedilmesi arasında bağlantı kurmayı tercih ettiğini göstermiştir. Serî b. el-Mugallis es-Sakatî'den (öl. 251/865) yaptığı alıntıda o, er-Rahmân sıfatını sıkıntıları gidermek, er-Rahîm sıfatını ise, günahları affetmek

<sup>71</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/100.

<sup>72</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013), 220.

<sup>73</sup> Al-i İmrân 3/103. *وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا*

<sup>74</sup> Hicr 15/46. *أَدْخَلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ*. Bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/100.

<sup>75</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/101.

<sup>76</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/101.

<sup>77</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/100.

olarak yorumlamıştır.<sup>78</sup> Yine onun aktardığına göre, Ebû Bekr el-Verrâk da er-Rahmân sıfatını, büyük dahi olsa günahların affedilmesi, er-Rahîm sıfatını ise, küçük dahi olsa yapılan ibadetlerin kabul edilmesi şeklinde yorumlamıştır.<sup>79</sup> Abdullah b. Cerrâh'tan (245'de vefat eden Muhammed b. Ahmed b. el-Cerrah'ın babasıdır) yaptığı nakilde de, er-Rahmân kelimesi, bir yola girmek, er-Rahîm kelimesi ise, günahsız olmak ve başarıya ulaşmak anlamlarına gelmektedir.<sup>80</sup> Tüm bu yorumlar, kulun dünyadaki kulluk sorumluluğu ile alakalı hususlardır.

Son olarak ise o, bu sıfatları iman ve küfür ehli ve de onların yaratıcıya karşı davranışları bağlamında değerlendirmiştir. Görüşlerine yer verdiği Ebû Bekr Verrâk, er-Rahmân sıfatının inkâr edenler için, er-Rahîm sıfatının ise, tevhid ehli için olduğunu söylemektedir. Bir başka deyişle birincisi nankörlük eden, şirk koşan, ikincisi tevhid ehli ve şükredenler içindir,<sup>81</sup> demiştir.

Yukarıdaki açıklamalar neticesinde her iki sıfatın, Sa'lebî tarafından dünyevî ve uhrevî boyutları bağlamında değerlendirmeye tabi tutulduğu müşahede edilmektedir. Sa'lebî'nin naklettiği bu görüşlerden, her iki âlemi kapsayacak şekilde bu sıfatların geniş anlamlara sahip olarak ele alındığı; fakat er-Rahmân sıfatının daha özel bir kullanımının olduğu vurgusunun yapıldığı söylenebilir.

### Sonuç

Tefsir sahasında önde gelen rivayet müfessirlerinden birisi olan Sa'lebî, tefsirinde tasavvufî yorumlarının yanı sıra dil tahlilleriyle de öne çıkan ve bu noktada doyurucu bilgiler veren bir özelliğe sahiptir. Allah'ın isim ve sıfatları hakkında ancak nass ile bilgi sahibi olunacağından bu konuda nassların dışında yapılan yorumlar kesin bir bilgi hüviyeti kazanmayacak ve yorumcunun kendi görüşü olarak kabul edilecektir. Sa'lebî'nin yorumlarını da bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir.

Yaptığımız bu çalışmada gördük ki, bu sıfatlar, her ne kadar kelime yapısı itibariyle benzer anlamlara geliyor olsalar da kimler için kullanılmalarının uygun olacağı ve muhataplarının farklılaşması yönüyle ıstılahî açıdan farklılık arz etmektedir. Bunlara dair yapılan açıklamalarda er-

<sup>78</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/101.

<sup>79</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/101.

<sup>80</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/101.

<sup>81</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/101.

Rahmân sıfatının dünyevî boyutu, er-Rahîm sıfatının ise uhrevî boyutu ön plana çıkmaktadır.

Sa'lebî'nin bu sıfatları değerlendirmelerinde, sahabe ve tabiun müfessirlerinin yanı sıra tasavvuf ehli müfessirlerin etkisinin de bir hayli fazla olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan Mekke ekolünden olan müfessirlerin etkisi diğer ekollere göre daha fazla olmuştur.

Sa'lebî'nin, er-Rahmân sıfatını daha ayrıntılı bir şekilde, er-Rahîm sıfatını ise daha kısa bir şekilde açıkladığını görmekteyiz. Her ne kadar er-Rahmân sıfatının dünyevî boyutu, er-Rahîm sıfatının ise uhrevî boyutu ön plana çıkıyor olsa da, er-Rahmân sıfatının ahiret nimetlerini, er-Rahîm sıfatının ise, dünyevî nimetleri de içine alacak şekilde kendisi tarafından izah edildiğini de görmekteyiz. Bu bağlamda dünyada hem iyi bir kul olmak hem de dünyevî başarı elde etmek bakımından er-Rahîm sıfatının anlam ağının kendisi tarafından genişletildiğini müşahede etmekteyiz. er-Rahmân sıfatının kapsamına melekleri de dâhil ediyor olması ise farklı bir yaklaşım tarzı olmuştur.

### Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 6. Basım, 1430/2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. "es-Sa'lebi ve Tefsiri". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 55-60.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Diyanet Vakfı*. Erişim 16 Mart 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Makşadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'llâhi'l-hüsnâ*. thk. Muhammed Osman Huşt. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1404/1984.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Kitâbü'l-esmâ' ve's-şifât*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 2005/1426.

- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Hadr Muhammed Nebhâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Sa'lebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-şâhih el-muhtaşar mine's-sünen*. Riyad: Dâru Tîbe, 1427/2006.
- Öğük, Emine. *Allah'ı Tanıtan Güzel İsimler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Ṭabaqâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettah Muhammed Huluv & Mahmud Muhammed Tabbâhî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1433/2012.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Ṭabaqâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010.
- Temîmî, Muhammed b. Halife b. Ali. *es-Şifâtü'l-ilâhiyye*. Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 1422/2002.
- Tirmizî, Muhammed b. İshâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/471-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Daru'l-Hidaye, ts.
- Zeccâc, Ebü İshak İbrâhîm b. es-Serî. *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. thk. Ahmed Yûsuf ed-Dakkâk. Dımaşk & Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, 1395/1975.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1421/2000.

## İmâm Mâtürîdî'nin Hak ve Hakikat Tasavvuru

İmâm Mâtürîdî's Imagination of Reality and Truth

### Emine Ögük

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Kelam Ana Bilim Dalı  
Tokat | Türkiye  
emine.oguk@gop.edu.tr

Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University  
Faculty of Islamic Sciences  
Department of Kalam  
Tokat | Turkey  
orcid.org/0000-0001-6306-1730

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi  
Geliş Tarihi | 13 Nisan 2020  
Kabul Tarihi | 15 Mayıs 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020

Article Types | Research Article  
Received | 13 April 2020  
Accepted | 15 May 2020  
Published | 30 June 2020

#### Atıf | Cite as

Ögük, Emine. "İmâm Mâtürîdî'nin Hak ve Hakikat Tasavvuru [İmâm Mâtürîdî's Imagination of Reality and Truth]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 71-98.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3876196>

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>





### İmâm Mâtürîdî'nin Hak ve Hakikat Tasavvuru

**Öz:** Evrenin yapısını ve işleyişini belirleyen temel ilkelerin dayandığı dinamikler olması itibarıyla düşünce ve eylemlerin ve her tür muamelenin doğruluk ve gerçekliklerini ifade eden hak ve hakikat kavramları, İslam'ın önemli değerlerini temsil etmesi dolayısıyla önem kazanmakta, hakikat arayışı içinde olan kişilerin hangi zaviyeden meseleye yaklaşması gerektiğine dair önemli ipuçları taşımaktadır. Hak/hakikat bilinci sadece teorik boyutuyla ön plana çıkan fikrî bir düzleme değil, aynı zamanda uygulama sahasına taşan şumüllü bir etki alanına da sahip olduğu için, kendisini doğru şekilde temsil noktasında insanlara sorumluluk yüklemektedir. Bireysel ilişkilerin tanzimi kadar toplum düzeninin tesisi ve toplumsal ilişkilerin devamının temini açısından da büyük bir kıymete sahip olan hak, hakikat ve hikmet kavramlarının birbiriyle kurdukları ilişkinin tespiti ve bu kavramlar yoluyla açığa çıkması beklenen düşünce örgüsünün keşfedilmesine ihtiyaç vardır. Bunun için doğru şekilde analizine ve ilişki içinde bulunduğu kavram ağının çözümlenmesi gerekmektedir. Hiçbir kişi ve kurumun kendisinden vazgeçemediği ve aynı zamanda günümüz insanının birçoğunun ihlalden şikâyetçi olduğu bu mahiyetler, Mâtürîdî'nin ufkunda zengin bir açılıma kavuşmuştur. Makalemiz, Mâtürîdî penceresinden bu konuların analizini, birbirleriyle ilişki biçimlerini ve taşıdıkları vasıfları tespit ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İmâm Mâtürîdî, Hak, Hakikat, Hikmet.

### İmâm Mâtürîdî's Imagination of Reality and Truth

**Abstract:** Since the fundamental principles that determine the structure and functioning of the universe are dynamics, the concepts of rights, expressing the truth and all kinds of treatment, gain meaning because of representing the important values of Islam, which people seeking truth should approach the issue, carries important clues about. The consciousness of reality/truth is not only an intellectual plane that stands out with its theoretical dimension, but also has a shady domain that extends into the field of application, it imposes responsibility on people in the right representation point. There is a need to identify the relationship between the concepts of right, truth and wisdom, which are of great value that is expected to be revealed through these concepts and to discover the weave formed by the concepts of right, truth and wisdom, which are of great value in terms of establishing social order and maintaining social relations and exploring the thought pattern that is expected to be revealed through these concepts. For this, it is necessary to analyze the concept network in which it is related. These attributes, which no person and institution can give up on themselves and at the same time complain about the violation of many of today's people, have attained a rich opening on the horizon of Mâturid. Our article aims to identify and evaluate the analysis of these issues, their relationship with each other and the qualities they carry from the Mâtürîdî window.

**Keywords:** Kalâm, İmâm Mâtürîdî, Rights, Truth, Wisdom.

## Giriş

Her şeyin ilahî düzlemde kendisinden beklenen nihaî gaye olması yönüyle hak/hakikat kavramı, insan davranışlarının ve tabiatta insan eliyle kurulu olan düzenin kendisine yaklaştığı oranda kıymet ifade ettiği bir zenginliğe sahiptir. İnsanın yeryüzündeki serüveni hakikati aramakla başlar. Öyle ki hak, insanları bir araya getirip üzerinde ittifak etmelerini sağlayacak yegâne unsurdur. Hak ve adalet, Allah tarafından kullarına emredilmiştir. Çünkü o, doğala ve fitrata en uygun olan sabetleri ifade eder. Kur'an'da 200 küsur âyette geçen hak kavramı, hakkın önemine işaret etmekte, Peygamberlerin gönderilme gerekçeleri arasında, hak ve adaletin temin edilmesi önemli bir yer işgal etmektedir.<sup>1</sup> Yine Peygamberler risalet görevleri boyunca hak ve adalet mücadelesi içinde olmuşlardır.<sup>2</sup>

Hak kavramı ile hakikat sözcüğü arasında çok yakın bir ilişki vardır. Zira hakikat kavramı, “gerçek, sabit ve doğru olmak” anlamlarına gelen haqq kökünden türetilmiştir.<sup>3</sup> Yine hak kelimesinin manaları içinde yer alan “işin hakikati”<sup>4</sup>, “bir şeyin hakikatini doğrulamak”<sup>5</sup> anlamları, hakkın hakikatten ayrı düşünülmeceğini göstermektedir. Mâtürîdî tarafından tanımlandığı şekliyle de bu kavram hakikat sözcüğüyle adeta özdeştir. Zira Mâtürîdî hakikati, “hakka isabet” olarak tanımlar.<sup>6</sup> Hak kavramı ayrıca yapılan her işin mâna ve gayesini anlatan “her şeyi yerli yerine koymak” anlamındaki hikmet<sup>7</sup> kavramıyla yakınlaşmakta ve adeta

<sup>1</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), el-Hadîd 57/25.

<sup>2</sup> Açıklama için bk. Aydın Kudat, “Hak ve Hukuk Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme”, *ADAM Akademi* 4/2 (2014), 87.

<sup>3</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, “Hakk”, *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Siddîk el-Minşavî (Kahire: Dârü'l-Fazile, 1888), 79; Zebidî de hakikatin başlıca anlamlarını “gerçek (sabit) ve sabit olan şey, maksada uygun düşen söz, asıl gerçek, dilde asıl olarak hangi anlam için konulmuşsa o anlamı ifade etmek üzere kullanılan lafız” şeklinde sıralamıştır. Bk. Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, “Hak”, nşr. Mustafa Hicazî (Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1989), 25/171-172, 182.

<sup>4</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâhu tâcü'l-lügati ve sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beirut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1984), 4/1460-61.

<sup>5</sup> Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-lüga*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin (Beirut: Âlemü'l Kütüb, 1994), 2/286-287.

<sup>6</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/59.

<sup>7</sup> Hikmet sözcüğü Arapçada “bilmek, anlamak, engellemek, alkoymak, sakındırmak, kontrol etmek, kayıt altına almak, sağlam olmak, hükmetmek” gibi anlamlara gelmektedir. Bk. İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, nşr. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beirut: Dârü'l-Cil, ts.), 2/91; Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Külliyât: Mu'cemu fi'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-lugaviyye*, nşr. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısrî (Bey-

hak ve hikmet kavramlarından her biri belli bir örgü halinde ne, niçin ve nasıl sorularına cevap oluşturarak birbirini tamamlayan bir yapıya dönüşmektedir. Hikmet kavramını, “isabet etmek, her hak sahibine hakkını vermek ve her şeyi yerli yerine koymak” şeklinde hak ve adalet kavramlarının anlamlarını muhtevi bir genişlikte tanımlayan Mâtürîdî<sup>8</sup>, bu kavramın hüküm, adl, hak ve hakikat sözcükleriyle olan ilişkisine dikkat çekmiştir.<sup>9</sup> Onun anlayışında hikmet, insan ve evrendeki yaratılış düzenine işaret eder. Söz konusu düzen içinde hikmet düşüncenin dış dünyadaki nesnelere uygunluğunu ifade eden hakka/hakikate isabetin adı olmaktadır. Buradaki isabet varlıkların bütün kuvvet ve azâlarıyla her ne için yaratılmışlarsa ona uygun hareket etmesidir. Hakikati olmayan bir şeyin gerçekliğinden de söz edilemez. Böylece hikmet objektif bir kavram olan hakka isabet yoluyla sağlanmış olur.

Toplum düzeninin tesisi ve toplumsal ilişkilerin devamının temini açısından büyük bir kıymete sahip olan hak, hakikat ve hikmet kavramlarının birbiriyle kurdukları örgüyü çok iyi tanzim eden Mâtürîdî mevcut, sabit, doğru, gerçek, kesin, içinde şüphe olmayan şey anlamlarına gelen hak sözcüğünü,<sup>10</sup> “akla göre doğruya yakın olma” ve “Allah’ın layık görüldüğü hal” şeklinde tanımlamıştır.<sup>11</sup> Bu tanımда hakikat ile ilahî sistemin mutabakatı dikkat çekmektedir. Allah’ın peygamberleri vasıtasıyla kullarına gönderdiği emir ve yasakların temelinde hakikat ve hikmet vardır. Bu demektir ki vahiy diliyle ifade edilen hakikatler ve bu hakikatlerin tam olarak bilinmesi hikmet olarak karşımıza çıkar. Hikmeti keşfetmek de hakikat çizgisini takip etmekle mümkündür.

Mâtürîdî’nin kullandığı hikmet kavramında, hakikat düzleminde gaye ve akla uygunluk bulunduğu dair işaretler vardır. Zira her şeyi yerli yerine koymak, her şeyin yerini bilmeyi, her hak sahibine payını

rut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 380, 382; İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2003), 4/186.

<sup>8</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, tahkik ve notlandıran: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 52, 61; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/597.

<sup>9</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 152. Kavramın ilişkili olduğu sözcüklerle ilgili geniş bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/186-188; Ebü’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 380.

<sup>10</sup> Zebidî, *Tâcü’l-’arûs*, 25/166; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/186; Cevherî, *Tâcü’l-lügâ*, 4/1460-1461. Kur’ân-ı Kerimde türevleriyle birlikte iki yüz seksen beş âyette geçen “hak” kavramı sözlükte, gerçek/hakikat, adalet, doğru, realite gibi anlamlara gelmektedir. Bk. Yûnus 10/4. Fiil olarak kullanıldığında ise, bir şeyin gerekli/vacip olması, gerçekleşmesi, kalıcı olması, bir şeyi tasdikleme anlamlarına gelir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “hak” md.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5/351.

vermeyi ve kimsenin hakkını eksik bırakmamayı, her şeyi kendi mahiyetine uygun bir şekilde oluşturmayı ve her şeyin gerçekliğine ve her şeyde uygun olana isabet etmeyi gerektirir.<sup>12</sup> Burada geçen isabet kavramı hikmetin tanımında önemli bir yer işgal eder. Çünkü hikmet aynı zamanda doğruya, gerçeğe,<sup>13</sup> en uygun olana<sup>14</sup> isabet etmek demektir.<sup>15</sup> O'na göre belli bir amaç ve hikmeti gerçekleştirmek için yaratılan tabiatta<sup>16</sup> Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen fiiller âhenkli ve düzenli bir şekilde hikmete uygun olarak sürüp gitmektedir.<sup>17</sup> Bu anlamda hikmet kainatın yaratılış gâyesini oluşturmaktadır ki Mâtürîdî de evrenin hikmet dışı, amaçsız ve gayesiz bir temel üzerine kurulmuş olmasının mümkün olamayacağını söyler.<sup>18</sup> Yaratıcıdan hikmete aykırı bir fiil meydana gelemeyeceği için Allah'ın fiilleri de hikmete uygundur.<sup>19</sup> Bu da demektir ki sınırsız ilim sahibi olan yaratıcı kusursuz bilgisiyle âlemi yaratmış, bu yolla zâtında bulunan hikmet, yaratması sonucu meydana gelen kâinata sirâyet etmiştir. Bu durumu Mâtürîdî, tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayranlık veren bir hikmet vardır<sup>20</sup> sözleriyle ifade eder. Burada hikmet Allah'ın âlemi yaratış keyfiyetiyle ilgili bir yönleme tekâbül etmekte, beşerî hikmet ise kaynağını ilâhî hikmetten almaktadır. Dolayısıyla insan ilâhî hikmeti öğrendiği, ilâhî hikmetin eseri olan kâinat düzenine uygun davrandığı ölçüde hikmete ve dolayısıyla da hakikate yaklaşmaktadır. Bundan dolayı insanın hikmet inşa etmesi mümkün görünmemektedir. Mâtürîdî de hikmet inşa etmeyi “insanın ilâhî hikmeti kendi akli üzerine kurmayı denemesi” şeklinde ifade etmekte ve eleştirmektedir.<sup>21</sup> Bu bilgiler ışığında Mâtürîdî'nin hikmet öğretisinin temel ilkelerini vaz etmek mümkündür. Buna göre hikmetin nihâi kaynağı Allah'tır. İnsan ise kendi

<sup>12</sup> Hikmet tanımının bu açılımları için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 61, 152, 192, 487, 488.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 487; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/ 277.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 488.

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 61. Hikmetin isabet kavramıyla olan bağlantısı noktasındaki açıklamalar için bk. Hanifi Özcan, “Mâtürîdî'ye Göre “Hikmet” Terimi”, *İslâmî Araştırmalar*, 2/6 (Ocak 1988), 43.

<sup>16</sup> Mâtürîdî'ye göre evrenin bir bütün olarak varoluş amacı ve hikmeti olduğu gibi (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 6, 17) tabiatta tek tek var olan her şeyde mutlaka bir hikmet ve yaratıcıya işaret vardır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 35.

<sup>17</sup> Mâtürîdî'ye göre tabiat âhenk ve düzeniyle ve zıtları içinde barındırmasıyla yöneticisinin kudretine ve hikmetine işaret etmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 50, 58.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70, 151, 192, 273; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/296-301; 8/277.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 35.

<sup>21</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 354.

başına bir hikmet vaz etme inisiyatifine sahip olmayıp, bu ilahî inşaya yaklaştığı oranda hikmetli sayılmaktadır.

Allah'ı adil ve hakim şeklinde nitelendirdiğimizde, O'nun çirkin bir fiil işlemediğini, her şeyi yerli yerinde ve hak üzere yarattığını ifade etmiş oluruz. O zatının gereği, hikmetsiz iş yapmaz. Fiilleri hür olarak belli bir gaye, hikmet ve maslahata mebnidir. Dolayısıyla O, hak ve adaletin kaynağı olduğu kadar hikmetin de kaynağıdır. Mâtürîdî evrenin sadece yok olmak için var edilmesi örneğinde olduğu gibi amaçsız yaratılmadığını ve hikmet dışı bir temel üzerine kurulmadığını ve bunun insan aklıyla idrak edilebileceğini ifade etmektedir. Yine o insanın hikmete vasıl olma potansiyeline sahip olduğuna inanır. Bunun için gerekli olan en temel şey akıldır. Mâtürîdî'ye göre akli yerinde olan herkesin, davranışlarıyla hikmet yolundan ayrılmaması beklenir.<sup>22</sup> İşte varlığını anlamlandırarak var oluş gayesine ve pek çok hayra<sup>23</sup> ulaşmasına vesile olan hikmete vasıl olan kişi aslında dünyada sahip olabileceği en büyük değere kavuşmuş demektir. Bu itibarla düşünen insan için hikmet arayışı beşeriyetin en önemli uğraşlarından biri olarak kabul edilmiştir.<sup>24</sup>

Şu halde Allah tarafından yaratılan evren ve insanın yapısındaki kemali ve yaratılış inceliklerini keşfeden kişi, onlardaki hikmet tezahürlerine muttali olacak, buradan hareketle hikmete ulaşacaktır. Bu yorum hikmetin yaratıcının en temel özelliklerinden biri olduğunu, yaratıcıyla hikmet sıfatını birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını göstermektedir.

Hak ve hikmet kavramları arasında birinin varlığı diğerlerini gerektirecek ölçüde sıkı bir bağ vardır. Bu kavramlar birbirlerinin ya önkoşulunu ya da sonucunu oluştururlar. Soyut ve felsefi anlamda değil, somut ve dini anlamda hakikati ifade eden bir sözcük olan hak,<sup>25</sup> hakikat ve adaletin ön koşulu kabul edilmiştir.<sup>26</sup> Dolayısıyla herkes haklarını kullanırken adalete riâyet etmelidir. Adil olmayan bir kişinin hakkaniyetli olması düşünülemez. Hak kelimesinin anlamları arasında hikmet sözcüğüne de yer veren Mâtürîdî bir şeyin hakikatinin yaratıcının o şeyde mevcut kıldığı ve kullarına layık gördüğü manayla bütünleştiğine dikkat çekmiştir. Adalet ve

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 79.

<sup>23</sup> "... kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir." Bk. el-Bakara 2/269.

<sup>24</sup> Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), IX.

<sup>25</sup> Mâcîc Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık 2004), 34.

<sup>26</sup> Benzer izahlar için bk. Yonca F. Yücel, "Hak ve Menfaatler Üzerine Bir İnceleme", *TBB Dergisi* 91 (Kasım 2010), 339.

hikmet beraberinde hakka açılan pencereler gibi düşünülmemekte, hikmet ehli bir kişiden hakikate aykırı söz ve davranışların sadır olması beklenmemektedir. Burada hakikat ile ilahî yaratma arasındaki mutabakat dikkat çekmiş, vahyin hakikatının hikmet ve adaletten ayrı düşünülmemeyeceği görülmüştür. Şu halde başta yegâne mutlak hakikat olan yaratıcı olmak üzere bütün ilahî vahiyler ve Kur'an'ın bizzat kendisi hak ve hakikati temsil etmektedir. Hikmetli ve hakkaniyetli hüküm ise her şeyin yerli yerinde olduğu, taraflardan hiçbirine haksızlık yapılmadığı hüküm demektir. Hak herkesin her türlü kararında uyması gereken bir genel ilkeyi ifade eder. Hakkın önemi hakikate açılan pencere olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak hakkın sadece hüküm merkezli bir karaktere sahip olmayıp, aynı zamanda hikmet merkezli bir yapı arz ettiği dikkatlerden kaçmamalıdır. Mâtürîdî'nin hem dindarlık anlayışında ve hem de tabiat ve içindekilerle olan iletişimde, hikmete ve hükme dayalı bakış açısının izlerini yakalamak mümkündür. Din sadece rasyonel yönü olan bir yapı olmayıp aynı zamanda duygu ve estetik boyutlara da sahip bir olgudur. Aksi bir duruş kaos ve kargaşaya neden olmaktadır.

Hakikati arama gayreti, Mâtürîdî'nin en önemli çabalarından birini oluşturur. Ona göre, insanları bir araya getirip ittifak etmelerini sağlayan tek şey hakikattir. Bu nedenle hakikati elde etme yollarını ve onu bulmaya yardımcı metotları araştırmak icap etmektedir. Bu gayretinin nedeni, körü körüne benimsenen veya taklide dayalı olan yanlış yol ve usullerin insanlığa çok şey kaybettirmesi ve haktan uzaklaşmaya kapı aralamasıdır. O, hakikatlerin, delile dayalı olarak ve herkesin benimseyebileceği bir nesnellikle ortaya konulmasının mümkün olduğunu düşünmektedir.<sup>27</sup>

### 1. Hak ve Hakikatin Mahiyeti

Nihâi manada düşünüldüğünde mutlak varlıkla olan uyumluluğa delâlet eden hak/hakikat kavramı, İslam düşüncesinde “gerçeğe uygunluk” anlamıyla öne çıkar.<sup>28</sup> Hak kelimesi Kur'an'da geçtiği âyetlerde sözlük anlamına uygun şekilde “gerektiği gibi”, “karşılık”, “doğru”, “gerçek” ve “gerçeklik” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>29</sup> Hak isminin kapsadığı bu

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 3-5.

<sup>28</sup> Mustafa Çağrı, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/137, 138. Âyetler için bk. el-A'râf 7/169, Yûnus 10/36, Sâd 38/84, en-Necm 53/28, el-Vâkıa 56/95.

<sup>29</sup> Bu kullanımlarla ilgili açıklamalar için bk. Şakir Kocabaş, *İslâm'da Gerçeklik Kavramı: Kur'an'da Hak Kelimesi* (İstanbul: Pınar Yayınları 2004), 66-104.

gerçekliğin Allah ile tabiat ve Kur'an arasında aranması gerektiği, karmaşık ve aynı zamanda ahenkli sistemlerden oluşan tabiatın, yaratıcının yetkin sıfatlarıyla olan uyumunun Allah ile tabiat arasındaki mutabakatı oluşturduğu, Allah'ın inananların ulûhiyyet bilgisini zâtındaki hakikate uygun hale getirdiği şeklinde ifade edilmiştir.<sup>30</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse hakikat bir şeyin gerçekteki anlamıdır.<sup>31</sup> Gerçekteki anlam ise, hem yaratıcının o şeyde mevcut kıldığı ve kullarına lâıyk gördüğü mana, hem de realiteye ve akla uygunluk olarak düşünülebilir.<sup>32</sup> Mesela manasına tam uygun söylenen söz hakikat anlamını alarak “varoluş ve vakiaya uygunluk” anlamına gelen hak kavramıyla yakınlaşır. Mâtürîdî nesnelere oldukları gibi yaratıldıklarını ve mevcut yapısal özelliklere sahip kılındıklarını düşünür.<sup>33</sup> Bu ifadeler bizi eşyanın hakikatının mevcudiyetine taşır. Bu uyumda yaratılışın amacı, ne için yaratıldığına ve ondaki güzelliğe işaret eden hakikatler vardır.

Mâtürîdî hak kavramının birbirini tamamlayan çeşitli hakikatlere işaret ettiğine dikkat çeker. Bu hakikatlerden bir tanesi tevhittir. Mâtürîdî hak kelimesinin anlamları arasında “hikmet ve ilim üzere” şeklindeki açıklamayı vermiş ve yere göğe bakarak düşünen kişinin, mutlaka bir yaratıcının bulunduğu ve bu yaratıcının tek olduğu noktasına geleceğini, bu sonucun da kâinatın hak/hikmet üzere yaratıldığının belgesini oluşturduğunu ifade etmiştir.<sup>34</sup> Mâtürîdî'nin bu izahı hakikat kavramı ile tevhit arasındaki yakın irtibatı gözler önüne sermektedir. Bu irtibat hakikat arayışı içinde olan kişiyi tevhide taşıyacak kadar güçlüdür.

Hak kavramı hakikatten ayrı düşünülememektedir. Mâtürîdî hak kavramını “akla göre doğruya uygun olma” ve “Allah'ın lâıyk gördüğü şekil” olarak tanımlamıştır.<sup>35</sup> Buna göre vahiy diliyle ifade edilen hakikatler ile akıl yoluyla ulaşılan ve üzerinde mutabakat sağlanan doğrular, hak ve hakikat olarak karşımıza çıkar. Ayrıca manasına tam uygun söylenen söz de

<sup>30</sup> Bk. Topaloğlu, “Hak”, 15/152.

<sup>31</sup> Âlimlerin hak kavramında tespit ettikleri iki temel manadan biri “varoluşa ve gerçeğe uygunluk”tur. Bk. Bekir Topaloğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/152.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/351.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 237.

<sup>34</sup> Kadı Beydavî'nin (öl. 685/1286) hak kelimesiyle ilgili tespiti Mâtürîdî ile paralellik arz eder. İlgili âyetlerde geçen hak kelimesini “hikmet üzere ve dünyanın yaratılması gerektiği şekilde” veya “onun hikmetiyle belirleyip tanımladığı ölçü, şekil, durum ve keyfiyete göre” şeklinde açıklamıştır. Bk. Kadı Beyzavî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil* (İstanbul: Dersaadet Yayınları, 1886), 1/632.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/351.

hakikat anlamını alarak “varoluş ve vakiya uygunluk” anlamına gelen hak kavramıyla<sup>36</sup> yaklaşır. Bütün bunlar çoğunlukla bir arada kullanılan hak ve hakikat kavramları arasında çok yakın bir bağ olduğunu gösterir.<sup>37</sup>

Hak kavramının tazammun ettiği hakikatlerden bir diğeri hikettir. Hak/hakikat ve hikmet uyumunda yaratılışın amacına, yaratılış gayesine ve mahlûkattaki güzelliğe işaret eden hakikatler vardır. Hak hikmetin gerektirdiği veya kişiye tanıdığı gerçekliği tanımlar.<sup>38</sup> Buradaki ahlâkî değer ve gaye, insan davranışlarının son hedefini ifade ettiği için hikmetle örtüşmektedir. Hikmet sahibi olan bir varlığın hakikate aykırı söz ve davranışlarda bulunamayacağını ifade eden Mâtürîdî de<sup>39</sup> ilahî düzlemde hikmet ile hakikat bağlantısına vurgu yapmıştır. Mâtürîdî, ilmin realitenin aksine düşünülmesini “bilgisizlik ve isabetsizlik”, gerçeğe mutabık oluşunu ise “hikmet ve isabet” olarak ifade etmiştir.<sup>40</sup> Yine o, Peygamberlerin vahiy yoluyla sundukları bilgilerin gerçek oluşunu, tecrübe ve sınama ile de uyum halinde oluşuna bağlamıştır.<sup>41</sup>

Hak kavramının işaret ettiği hakikatler içinde, uluhiyete ait gerçeklikler önemli bir yer tutar. Eşya hakikatini Allah'ın onları hak üzere yaratmasından almaktadır.<sup>42</sup> Şu halde hakikat eşyanın gerçek anlamını keşfetmenin adıdır. Allah'ın en başta gelen isimlerinden biri olan “Hak”,<sup>43</sup> Allah'ın hak olduğuna işaret ettiği gibi, hakkın Allah'tan olduğuna da işaret eder. “*Hak Rabbindedir, şüphelenenlerden olma*”<sup>44</sup> âyeti bu gerçeği teyit etmektedir. O'nun hak olması, varlığında hiç şüphe olmaması, hitabının hakkın yegâne kaynağı olması, yaptığı her şeyi gereği gibi, yerli yerince yapması demektir. Cenâb-ı Hak, yeri ve gökleri hakkıyla yaratmış,<sup>45</sup> ki-

<sup>36</sup> Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, “Hak”, 25/167

<sup>37</sup> Geniş açıklama için bk. Orhan Münir Çağıl, *Hukuk ve Hukuk İlmine Giriş* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1971), 30-33.

<sup>38</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/186. Zebidî hak kavramını “Bir şeyin hikmetin gereğine uygun olarak icad edilmesi” şeklinde tanımlamıştır. Bk. Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, “Hak”, 25/166.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 439.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 469.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 329.

<sup>42</sup> Ali Akpınar, “Kur’ân-ı Kerim’de Hak Kavramı ve Seyahat Etme Hakkı”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 11/3-4, (1998), 188.

<sup>43</sup> Bk. Yûnus 10/30. 32; er-Ra’d 13/ 1, 19; Tâhâ 20/114; el-Hac 22/ 6, 62; el-Mü’minûn 23/116; en-Nûr 24/25; Lokmân 331/51.

<sup>44</sup> Âl-i İmrân 3/60.

<sup>45</sup> Bk. İbrâhîm 14/19, el-Hicr 15/85, en-Nahl 16/ 3, el-Ankebût 29/44, er-Rûm 30/ 8; ez-Zümer 39/5, Dühân 44/ 39; el-Ahkâf 46/ 3, Et-Teğâbûn 64/3.



tapları hakla indirmiş,<sup>46</sup> peygamberleri hakla göndermiş<sup>47</sup> ve hep hak ile hükmetmiştir.<sup>48</sup> Bu dünyada olduğu gibi, öteki dünyada da O'nun işi hep hak olacak ve kıyamette de O, hak ile hükmedecektir.<sup>49</sup> Allah Teâla hakkı yerine getirmekten ve hakkı söylemekten hiç bir zaman çekinmez.<sup>50</sup> Hak-  
kın Allah'tan oluşu, Ona ait ne varsa hak üzere olduğu anlamına gelir. Allah'ın emri, rızası, mükâfat ve cezası haktır. Ahirette kimseye haksızlık yapılmayacak, zerre kadar iyilik yapan mükâfatını, zerre kadar kötülük yapan da cezasını görecektir.<sup>51</sup> Matürîdî bu özellikleri sebebiyle hak kavramının ihtiva ettiği bütün vecihleriyle Allah'a izafesini caiz görür.<sup>52</sup> Bu çerçevede Allah'ın elçisi olan Rasûlullah<sup>53</sup> ve onun dini<sup>54</sup> ve buyrukları da haktır,<sup>55</sup> Allah kelamı olan kitaplar da.<sup>56</sup> Allah'ın kelamı hakikati ortaya koyar. Bu hakikatin aynı zamanda hikmet oluşunu Kur'an'ın kendisini hikmet olarak tanıtmaya geçtiğinde<sup>57</sup> görebiliriz. Ancak onda bulunan hakikati doğru anlamak gerekir. Yanlış anlama hak adına bâtila meyletme sonucunu beraberinde getirebilecektir.<sup>58</sup> Bu hak döngüsü Hz. Peygamber'in bir duasında şu şekilde ifadesini bulmuştur: "Allahım! Sen haksın, vaadin hak, sözün haktır; sana kavuşmak haktır, cennet hak, cehennem haktır; peygamberler haktır; kıyametin kopması haktır."<sup>59</sup>

<sup>46</sup> el-Bakara 2/176, 213, 252, Âl-i İmrân 3/3, 108, en-Nisâ 4/105, el-Mâide 5/48; el-En'am 6/114, el-İsrâ 17/105; eş-Şûrâ 42/17, el-Câsiye 45/6; el-Hadîd 57/16.

<sup>47</sup> Bk. el-Bakara 2/ 119, en-Nisâ 4/ 170, el- A'râf 7/ 43, 53, el-Fâtır 35/24.

<sup>48</sup> Bk. el-Enbiyâ 21/112.

<sup>49</sup> Bk. en-Nûr 24/25.

<sup>50</sup> Bk. el-Ahzâb 33/53.

<sup>51</sup> ez-Zilzâl 99/7-8.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 38.

<sup>53</sup> Âl-i İmrân 3/86.

<sup>54</sup> et-Tevbe 9/29, 33, el-Fetih 48/28; es-Saf 61/9.

<sup>55</sup> Âl-i İmrân 3/86; en-Nisâ 4/170; el-Mâide 5/116. Hak ve adalete büyük bir kıymet atfeden Resûlullah, hayatı boyunca daima hakın ve adaletin yanında olmuş, kimseye haksızlık yapmamaya, her hak sahibinin hakkını kendisine iade etmeye büyük önem atfetmiştir. Bu çerçevede "Verdiği hükümde adaletli davranan yöneticiler, kıyamet gününde nurdan yüksek koltuklarda otururlar" (Müslim "İmâre", 18) hadisi ile "Sizden önceki ümmetler içlerinden soylu bir kişi hırsızlık yaptığında onu affetmeleri, zayıf bir kişi hırsızlık yaptığında ise onu cezalandırmaları yüzünden helak olmuşlardır. Allah'a yemin olsun ki eğer hırsızlık yapan Muhammed'in kızı Fatıma dahi olsa onu cezalandırırım" (Buhari, "Hudûd", 11; Ebû Dâvud, "Hudûd", 4) buyurarak hangi koşulda olursa olsun adaletten ayrılma lüksü olmadığını açıkça ifade etmiştir.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/91, 144, 176, 213, 252; Âl-i İmrân 3/3.

<sup>57</sup> el-Kamer 54/5. Âyetlerde geçen hikmet kavramları ibret, (el-Kamer 54/4-5) her şeyi güzel yapma (Hud 11/1), doğru ile yanlış, faydalı ile zararlıyı ayırt etme yeteneği (el-Bakara 2/268-269; en-Nisâ 4/113), bilgi ve kavrama gücü (Lokmân 31/12) gibi anlamlara gelmektedir.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/59.

<sup>59</sup> Buhârî, "Tevhîd", 24, 35; Müslim, "Müsâfirîn", 199.

İnsanın sıkıntı ve çaresizlik zamanlarında tüm önyargı ve arzularından sıyrılarak Allah'a sığınma ihtiyacı içinde olması<sup>60</sup> da yaratılışından itibaren Hakk'a meyletme duygusuna sahip olduğunu, fitratında var olan inanma kabiliyetinin etkin hale geçtiği takdirde uyuma kavuştuğunu göstermektedir. İnsan yaratılıştan kendisine verilen akıl melekesi, hakkı talep etme duygusu ve sezgisi sayesinde zamanla her şeyin ilim, irâde ve kudret sahibi bir var ediciye ihtiyaç duyduğunu anlayabilir. Selîm bir fitrat ile düşünen, sorgulayan insan mutlaka hakka ve Allah'ın var ve bir olduğunun şuuruna ulaşır.

Hakkın dış dünyadaki gerçekliğinin tespiti, eşyanın taşıdığı hakikat değerinin kabulü ile mümkündür. Klasik kelâm kitaplarında bilgi konusunda sofist akımlar (sûfestâiyye) tarafından ileri sürülen her şeyin kişilere göre değişen farklı hakikatlere sahip olduğu, herkesin nesne ve olayları farklı algıladığı, doğru diye kabul edilen şeylerin bir süre sonra yanlışlığının ortaya çıktığı, eşyanın hakikat değeri taşımadığı, bilgi diye yaygınlık kazanan şeyin sadece inançtan ibaret olduğu ve nihâyette sabit hakikatlerin bulunmadığı şeklindeki görüşler Mâtürîdî tarafından reddedilmiş;<sup>61</sup> eşyanın nesnel hakikatlere sahip olduğu, bir şeyin zihindeki gerçekliği dış dünyadaki hakikati arasında uygunluk bulunduğu genel bir ilke olarak benimsenmiş ve bu ilke, "Eşyanın hakikati sabittir" şeklindeki hükümlerle ifade edilmiştir. Mâtürîdî'ye göre hakkın/hakikatin kendisi, kendisinin hak olduğunu belgeleyen delil ve burhanlara sahip kılınmıştır. İnsana düşen bu delil ve burhanları takip ederek hakikate ulaşmaktır. Buradaki delil sadece rasyonel anlamda bir delil değildir, hem kâinatta, hem de Kur'an âyetlerinde bunlara ulaşma imkânı vardır. İnsana düşen âyetlerin işaret ettiği hakikatlere ait olan delil ve burhanları, nazar ve istidlâl yoluyla elde etmek ve böylece hak, hikmet, adl, hakikat vasfını taşıyan gerçekleri, oldukları haliyle ortaya koymaktır.<sup>62</sup>

Hakikatin varlığına inanmak bunun nasıl elde edileceği sorusunu beraberinde getirir ki, Mâtürîdî bu soruyu da yanıtızsız bırakmayarak hakikate ulaşmada hatalı ve doğru usullerin neler olduğuna dair izahlarda bulunmuştur. O insanlar arasında bilgi yanlışlarının varlığını kabul eder, ancak bunların objektif hakikatin bulunmamasından, izafiliğinden veya kavranamaz olmasından dolayı değil, duyu ve algı yeteneğinde meydana

<sup>60</sup> Yûnus 10/12; el-İsrâ 17/67; ez-Zümer 39/8.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 234-235.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 486, 281, 376; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 16/85.

gelen arızalanmalar sonucu algı fonksiyonunun kaybedilmesi, karşılaşılan iç ve dış engeller sebebiyle duyuların bozulması ve algıda bir hasar oluşması sonucu çıktılarda ortaya çıkan düzensizlikler ve yanılığardan veya bilgi araçlarının eksik ve kusurlu olması, uzakta olması, perdelenmesi gibi ârızî sebeplerden kaynaklandığını belirtir.<sup>63</sup> Buna göre herkesin kendisine göre sahip olduğunu düşündüğü bir hakikat düşüncesi, o şeyin gerçekte hakikat olduğunu göstermez. Yine kendine göre haklı olmak veya zihninde haklı olduğuna dair gerekçelere sahip olmak yahut da ilham yoluyla bazı bilgilere sahip kılındığını düşünmek, bu bilgilerin hakikat değeri taşıdığının işaretleri değildir. Ayrıca taklide dayalı olarak hakikat elde edilemediği gibi, tesadüfe ya da tahminlere dayalı şekilde de hakikate vasil olunamaz.<sup>64</sup> Bu noktada Mâtürîdî, insanların eşyanın hakikatine ulaşmak için herkesin üzerinde mutabık kalacağı bir takım kriterlere ihtiyaç bulunduğunu, bu yolların da idrak, haberler ve istidlalden ibaret olduğunu söylemiştir.<sup>65</sup> Eğer bu geçerli kriterler üzerinden bir sonuç elde edilmezse, yanlış sonuçlara ulaşmak kaçınılmaz olacak, bu durum da toplumlarda kaos ve kargaşanın ortaya çıkmasının yollarını açacaktır.<sup>66</sup> Böylece Mâtürîdî ve onun bu öğretisine sahip çıkan alimler, insanın kendi ontolojik ve epistemolojik varlığı ve yaratıcı da dahil her şeyi tartışmaya açarak anlamsızlaştıran sofistike anlayışa karşı özne-nesne ilişkisine dayalı bilginin varlığını ve imkanını temellendirmek suretiyle<sup>67</sup> dış dünyayı ve onun nesnel gerçekliğini (hakikat) temellendirmiş ve pratik yaşama olanak sağlamışlardır.

Yukarıdaki izahlar ışığında, Mâtürîdî'nin hak kavramının zengin anlamlar örgüsüne sahip olduğunu söylemek gerekir. Bu manalar farklı hakikat düzlemlerine işaret ediyor gibi gözükse de, aslında her biri diğerleriyle anlamlı bir bütün oluşturmakta ve birbirini adeta tamamlamaktadır. Bu çerçevede haktan, hikmetten, ulûhiyetten, tevhitten, dış dünyadaki gerçekliklerden ayrı bir hakikat alanı düşünmek pek de mümkün değildir.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 235-236, 238.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 11.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 11-12.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 11.

<sup>67</sup> Bilginin imkanı konusunu ilk defa temellendiren kelamcılar olmuş, Mutezili, Eşarî ve Mâtürîdî kelamcılar tarafından bu konuya ehemmiyet verilmiş, İbn Sina gibi İslam filozofları da bilginin imkânını temellendirme gayreti içinde olmuştur. Mehmet Dağ, "Eş'ari Kelamında Bilgi Problemi", *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4 (1980), 98; Hasan Aydın, "İslam Kelamcılığı ve İbn Sina'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler", *Felsefe Dünyası* 2/48 (2008), 97.

Buradaki mukim örgü, ulûhiyet âlemiyle tüm mahlûkatı birbirine bağlamakta ve hakikat düzleminin alanını zenginleştirmektedir.

## 2. Hak ve Hakikat Bilincine Sahip Olmanın İnsana Yüklediği Sorumluluklar

Hakikat bilincine sahip olmak, kişinin Allah'la olan ilişkisinde ona bazı sorumluluklar yüklemektedir. Hakkaniyetli olmak, Allah'a layık olduğu vasıfları nispet etmeyi, O'nun hakkında sadece hakkı söylemeyi ve O'na layık olduğu şekilde ibadet ve taatte bulunmayı gerektirir. “...Allah hakkında sadece hakkı söyleyin”<sup>68</sup> ikazı, “O'nunla ilgili gerçeği olduğu gibi beyan edin, Allah'a layık olduğu vasıfları nispet edin, hak ve adaletten sapma anlamına gelen aşırılıklardan (el-ğulûv fi'd-dîn) uzak kalın” demektir. Bu âyetin evvelinde Hristiyanlardan bahsedilmiş, onların Meryem oğlu İsa'ya Allah'ın oğlu demeleri, teslisi savunmaları ve tevhidi baltalamaları birer aşırılık olarak vafedilmiştir. Bunlar Allah'a layık olmayan vasıflardır. Hristiyanlar söz konusu yanlış inançlarıyla hak, hikmet ve adaletten uzaklaşmışlardır.<sup>69</sup> Bu âyette her ne kadar hususiyetle Hristiyanlar kastediliyor olsa da, umumen tüm insanların kastedildiğini ifade eden Mâtürîdî, âyetin aşırı giden, Allah'a hak etmediği vasıflar nispet ederek istikametden uzaklaşan tüm insanlara şamil olduğunu ifade etmiştir.<sup>70</sup> Böylelikle Mâtürîdî haktan uzaklaşma halinin tarihte yaşamış kişi ve gruplara bağlı bir durum olmadığını, her zaman söz konusu olabileceğini, hitaptaki hususiliğin mesajın umumiliğine engel teşkil etmediğini söyleyerek, ilahî mesajlarda sadece belli bir dönemdeki kişilerin özelliklerine değil, her zaman ve mekânla ilgili olabilecek tavırların yanlışlığına vurgu yapıldığına işaret etmiş, aşırılığın olduğu her yerde kınamanın da sözkonusu olduğuna dikkat çekmiştir. Mâtürîdî, Hz. Musa'nın öğretisine karşı çıkarak buzağıyı Tanrı edinenleri “zalimler” olarak vafeden bir başka âyete dikkat çekerek,<sup>71</sup> bu kimselerin aslında kendilerine zulmettiğini, çünkü bu kimselerin layık olunanın dışında farklı bir yola saparak “bir şeyi layık olduğu yere koymamak” anlamındaki zulüm kavramının içeriğini dolduracak şekilde ulûhiyetin şanına yakışmayan yollara başvurduk-

<sup>68</sup> en-Nisâ 4/171.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/117.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/118.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/51.

larını ve Allah'a layık olmayan özellikler nispet etmek suretiyle haktan uzaklaştıklarını ifade etmiştir.<sup>72</sup>

Hak olan aynı zamanda başka birtakım hakların sahibi olmaya en layık olandır. Mâtürîdî şükürün bu haklardan biri olduğunu söyler.<sup>73</sup> Allah'a iman yanında namaz, oruç gibi ibadetleri de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Ancak insanların Allah üzerinde bir hakkı yoktur O'na göre. Her hak sahibi hakkı oranında tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğu için,<sup>74</sup> yaratma ve emretme gibi büyük tasarruflar her türlü hakkın sahibi olan Allah'a ait yetkilidir.

Kur'an'ı layıkıyla okumak,<sup>75</sup> Allah'ın buyruklarına uymak<sup>76</sup> haktır. Kur'an'ın içindeki tüm bilgiler haktır.<sup>77</sup> Hak olanı hak üzere okumak icap eder. Müminler hakkıyla kul olmak ve imanın hakkını vermekle görevlidirler.<sup>78</sup> Mâtürîdî'nin kendi usulüne uygun şekilde Kur'an'ı hakikat ve hikmet merkezli olarak okuyup anlamaya çalıştığı görülmüştür.<sup>79</sup>

Hak ve adalete riâyet etme sorumluluğu, Allah'tan başlayarak önce insanın kendisine, daha sonra da toplumun tüm kesimlerine yayılır. Bu haklar hadislerde geniş yer tutmakta "Allah hakkı, Peygamber hakkı, İslâm'ın hakkı, fakirin hakkı, arkadaşlık ve dostluk hakkı, müslümanın müslüman üzerindeki hakkı, akraba hakkı, komşuluk hakkı, karı-koca hakkı, misafir hakkı, yolculuk hakkı, mal hakkı" gibi ifadeler yanında, hayvan haklarına ilişkin açıklamalar,<sup>80</sup> ayrıca Hz. Peygamber'in, kişinin kendi üzerinde bedeninin, ailesinin, misafirin hakkı bulunduğunu ve insanların hakkından fazlasını almasının yanlışlığı ve kötü sonuçlarını belirterek<sup>81</sup> bu hakları ihmal etmenin yanlış olduğunu bildiren hadisi hakkın kapsamını ve önemini belirtmektedir.<sup>82</sup>

Kişinin ruh ve bedeninin insan üzerindeki hakları arasında, nefesine

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/125.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 158.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/121.

<sup>76</sup> el-Bakara 2/149, 180, 236, 241; Âl-i İmrân 3/21, 102, 112.

<sup>77</sup> Âl-i İmrân 3/62,108; el-Mâide 5/84.

<sup>78</sup> Âl-i İmrân 3/102.

<sup>79</sup> Ömer Faruk Bilgin, *el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 91.

<sup>80</sup> Buhârî, "Savm", 51-55, "Libâs", 101, "Cihâd", 46, 59, "Cenâ'iz", 2, "Rikâk", 38; Müslim, "Libâs", 107, "Birr", 61, "Sayd", 59; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 51; Tirmizî, "Kıyâmet", 2; Nesâî, "Dahâyâ", 42; "İmân", 48-51, "Selâm", 4-6, "Cum'a", 9, "Nikâh", 5, "Cihâd", 12. Ayr. Bk. Mustafa Çağrırcı, "Hak", 15/138.

<sup>81</sup> Buhârî, "Rikâk", 7, "Ahkâm", 41; Müslim, "Akdiye", 4; Ebû Dâvûd, "Büyü", 58.

<sup>82</sup> Buhârî, "Savm", 51-55, "Nikâh", 89; "Edeb", 84, 85; Müslim, "Sıyâm", 182, 187.

zulmetmemek, kanaat sahibi olmak gibi sorumluluklar vardır. Hak ihlalinde bulunan kişi en çok da kendine zulmetmiş olur. Çünkü âyetlerde bu durum sıklıkla dile getirilmekte, Allah'a ve insanlara karşı olan hakları ihlal edenlerin aslında kendi kendilerine zulmettiklerinin altı çizilmektedir.<sup>83</sup> Kişi ruh ve bedenini korumakla mükelleftir. Bu çerçevede adalet ruhsal denge ve ahlaki yetkinlik olarak da yorumlanmıştır.<sup>84</sup> Kişi akıl, öfke ve şehvet güçlerini dengelemek suretiyle, kendisine karşı adil davranışın yollarını açmış olur. Bu yetkinliğin oluşmasıyla insan davranışları da aşırılıklardan uzak hale gelecektir. Zira adâlette hakkaniyet, gerçeklik, doğruluk ve dürüstlük gibi erdemler vardır. Hidâyet ve adâlet hakka uymakla sağlanır.<sup>85</sup>

Allah, verene “hak sahibine hakkını eksiksiz vermeyi”, alacaklıya da “hakkını alırken, fazlasını istemeksizin hakkını almasını” emretmiştir. Şu halde hakkı gözetmek isteyen kişiye düşen sorumluluk da, hak yemeyi önlemek, kişi ve toplumun zararına olan ilişkilerden doğabilecek zararları ortadan kaldırmak ve böylece hem borçlunun hem de alacaklının haklarını teminat altına almaktır.

Kişi üzerinde başka insan ve varlıkların da hakları vardır. Dolayısıyla kişinin eşya ile, birbirleriyle ve devletle olan münasebetlerini Allah'ın indirdiği hükümlere göre düzenlenmesi de hak ve adalet kapsamındadır.<sup>86</sup> İnsanlar arası ilişkileri tanzim etmede en çok üzerinde durulan kavram olan hukuk adalet, bu çerçevede insanların haklarına saygı gösterme ve herkese layık olduğunun ve hak ettiğinin karşılığını verme gibi erdemleri içerir. Bu nedenle adalet, toplumsal hayatın esası ve mülkün temeli sayılmıştır. Hakkın çoğulu olup, “hakları koruma altına alan kurallar bütünü” anlamına gelen hukuk sözcüğü ise, “fert ve toplulukların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen ve kamu erkiyle desteklenmiş kurallar bütünü” olarak tanımlanmıştır.<sup>87</sup> Hukukun, adalet ve nizamı sağlama fonksiyonu bulunmaktadır. Bu nedenle, fertler ve toplumlar arasındaki ilişkiler ve adalet ancak hukuk ile düzenlenir. Her hak bir hukuk sistemi-

<sup>83</sup> el-Bakara 2/165, 231 ve dğrl. Burada kişinin hak ihlali yaptığında kendisine zulmetmiş olması, ihlal ettiği bu hakkın bir şekilde dönüp dolaşıp kendisinden alınacak olması nedeniyle neticede kendine döneceği, kimsenin kimsede hakkının kalmayacağı manasında yorumlamak mümkündür.

<sup>84</sup> Mustafa Çağrı, “İslam Ahlak Düşüncesinde Adalet”, *Din ve Hayat* 18 (2013), 17.

<sup>85</sup> el-A'raf 7/159, 181.

<sup>86</sup> Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993), 25-27.

<sup>87</sup> Hikmet Adem, “İslam'da Yönetim ve Adalet Anlayışı”, *Yenifikir* 7/17, 87-88.

ne dayanır ve insanlar hukuka adalet beklentisiyle bakarlar. Hukuk tabiat yasalarına uygun olduğu oranda adaletli olacaktır. Yine bir hukuk sisteminin adil olabilmesi için en azından insan haklarını güvence altına almış olması beklenir. Başkalarının kişi üzerindeki hakları arasında onlara kötülük yapmamak, ihanette bulunmamak, herkese güzellikle muamele etmek, eziyet etmemek, insanlara karşı insafli ve adil olmak gibi sorumluluklar vardır ve bu sorumluluklar yerine getirilmediği durumda hukuk kurallarına ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla hukuk, kişilerin haklarını güvence altına almaktadır. Hakkaniyetli ve adil olmak infakta bulunmayı, merhametli olmayı, suçluları cezalandırmayı, toplum düzenini sağlamayı, hakkı olanın hakkını sahibine teslim etmeyi, aleyhine de sonuç doğursa doğru sözden ayrılmamayı, doğru şahitlikte bulunmayı gerektirir. Kısaca insanın kendine ait olanı alması, başkasına ait olanı ona teslim etmesidir adalet. Sözü, malı, emeği ve dahi her şeyi yerli yerince kullanmaktır. Devlet yönetiminden tutun da, idari birimlerde, yargıda üstlenilen tüm vazifelerde, ailede eş ve çocuklar arasında hak ve adalete riâyet edilmeli, her hak sahibine hakkı iade edilmelidir. Dinin aslî temellerinden olan hak ve adalet toplumun ve içindekilerin huzurlu şekilde varlıklarını devam ettirebilmelerinin teminatıdır. Bu sebeptendir ki adaleti güce değil, hakkaniyete dayandıran Kur'an, tüm insanlara adaletli davranmalarını sık sık hatırlatmıştır.<sup>88</sup>

Yerin ve göğün yaratılışının hak üzere olduğuna dair beyanlar,<sup>89</sup> hakikatin aslında İslam öğretisini ve onun inanç, ahlak ve düşünce ilkelelerini ifade ettiğini bizlere gösterir.<sup>90</sup> Yerin ve göğün hak üzere yaratılmış olması, Allah'ın hak oluşu, Peygamberlerin yeryüzünde hakkın taşıyıcıları olmaları bize gösterir ki, hakka nail olmanın yolu, Cenâb-ı Hak'tan gelene teslim olmak ve O'nun buyruklarına tabi olmaktan geçer. Hakka nail olmak için ayrıca hakkı görmek, hakkı sevmek, haktan ayrılmamak, hakta sabit kalmak ve hak yolunun yolcusu olmak gerekir.<sup>91</sup> Her insanın hak yolda bulunma arzusu vardır. Ancak insanlardan bir kısmı, hakikat

<sup>88</sup> en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/8; el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/159, 181; Hûd 11/85 vd.

<sup>89</sup> Pek çok âyette yerin ve göğün hak üzere yaratıldığı bilgisi tekrarlanmaktadır. Bu âyetlerden birkaçı şunlardır: el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/3; el-Ankebût 29/44; ez-Zümer 39/5; el-Câsiye 45/22; et-Teğâbîn 64/3.

<sup>90</sup> Mehmet Evkuran, "Kimlik-Hakikat Geriliminin Kelama Yansımaları", *Kur'an Kelamı: Kimlik ve Hakikat Olarak İslam* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 25.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/376, 377; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284.

araştırmasına girmeksizin kendi tuttuğu yolun hak olduğunu söylemekle iktifa etmektedir. Bu tavrı uygun görmeyen Mâtürîdî her insanın hakkı tespit etme, neyin hak neyin batıl olduğu konusunda fikir sahibi olma ve hakta karar kılma sorumluluklarının olduğundan bahseder. Bu sorumluluğun gereğini yerine getirebilmek için, uygun altyapıya sahip olmaya da ihtiyaç vardır. Mâtürîdî'ye göre gerçeğin keşfinde en önemli kaynak akıldır. Kendisiyle gerçeğin keşfedilerek idrak edildiği aklın herkeste mevcut olduğunu düşünen Mâtürîdî, bu açıdan bir insanın başkasına üstünlüğünden bahsedilemeyeceğini düşünmüştür. O halde hakkın idrâk edilmesi noktasında mü'min ile kâfir eşit durumdadır. Şu kadar var ki onlardan biri hakkı idrâk eder; fakat teslim olmamak için direnir. Buradaki mesele hakkı idrak edecek potansiyele sahip olup olmama meselesi değil, hakkın gereğini yerine getirmeme durumudur. Çünkü bu ikincisi de gerçeği anlama açısından akıl sahibidir, ancak akıl yoluyla elde ettiği verileri dikkate almamış ve bu sebeple de "inatla direnen kişi" olmakla nitelendirilmiştir.<sup>92</sup>

### 3. Hak ve Hakikatin Engelleri

Hakkı elde edebilme kabiliyeti her insanda bulunmakla birlikte, hakkın engelleri de yok değildir. Hakka erişmek için bu engellerin aşılmasına ihtiyaç vardır.

1. Hak yolunun en önemli engellerinden biri de hakikat araştırmasına gerek duymadan kendi tuttuğu yolun hak olduğuna inanmaktır.<sup>93</sup> Mâtürîdî, ön kabul ve önyargıların hakikatin kabulüne mani olduğu gerçeğini fark etmiş, kendi zaviyesinden haklı olduklarına inananları, körü körüne başkasına uyanları, hak yoldan ayrılmaya aday kişiler olarak görmüştür.<sup>94</sup>

2. Hakikatin engellerinden bir diğeri hak ile batılı birbirine karıştırmak ve batılı hak gibi telakki etmektir. Bunun nedeni, kişilerin bir konudaki hakikat ile o konu hakkında daha önceden sahip olunan yanlış düşünceyi birbirinden ayırmayı başaramamalarıdır. Mâtürîdî, insanların çoğunluğunun kendi yolunun hak, başkalarının yolunun batıl olduğu iddiasına sahip bulunduğunu, ancak bunun keşmekeş ve kargaşaya neden olduğunu, doğru yolun sahip olması gereken bazı delillerinin bulunduğunu-

<sup>92</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/234.

<sup>93</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 4.



nu, bu delillere kıyasla ancak hakkın savunulabileceğini söylemiştir. Delillere dayalı istidlâl yöntemini kullanan akıl, müspet veya menfi şekillerde deliller getirmek suretiyle varlık ve olayların sahip olduğu özelliklere bakarak, birbirinden ayrılması gereken unsurları ayırıp, benzer olanları bir arada değerlendirerek istidlal faaliyetini gerçekleştirir. Bu yolla elde ettiği hakikatleri ve bunların sahip olduğu güzel vasıfları insanların düşünce dünyasına daha açık hale getirecek, onların bu doğruları kabullenmesine imkân sağlamış olur.<sup>95</sup> Bu usul insanlar için çok kıymetli bir metodu ifade eder. Bu usulden hareketle insanlar, bir şeyleri nasıl anlayıp düşünce dünyalarında bir hiyerarşi içinde tutarlı bir şekilde nasıl ortaya koyacaklarına ilişkin ipuçları yakalamış olurlar.

Hakkın zıddı batıldır ve batılın hiçbir şekilde Allah'a izafesi caiz değildir.<sup>96</sup> Batıl hak ile bir arada durması mümkün olmayan ve uzak durulması gereken bir çizgidir. Hak ile batılın tefriki hakkın tespitinde önemli bir merhaleyi oluşturur. Hak ile batılı birbirine karıştıran ve batılı hak zanneden bir kişinin hakkı tespit etmesi ve hakta karar kılması mümkün değildir. Bu ikisini birbirinden ayıran sıfat Mâtürîdî'ye göre adalettir.<sup>97</sup> Batıl olan bir şeyin butlanına hükmetmek adaletin bir gereğidir.<sup>98</sup> Adalet vasfına sahip olanlar ancak hakkı hak, batılı da batıl olarak görme melekesi kazanırlar. Zira bu vasfa sahip olmayanlar kendi bireysel menfaatlerini ön plana çıkarabilir yahut da sadece bir şeyi fayda verip vermemesini dikkate alarak değerlendirebilir. Oysa adl vasfına sahip olmak, bir şeyi hikmet açısından değerlendirmeyi gerekli kılar. Bu noktaya açıklık getiren Mâtürîdî tabiatı Allah tarafından yaratılan nesnelere arasında kötü ve zararlı gibi telakki edilen şeylerin de bir fayda ve hikmetinin olabileceğine dikkat çekerek bunu “acı ilaçları içmenin yaraları tedavi etme özelliği bulunduğu” gerçeği üzerinden temellendirir.<sup>99</sup> Allah'ın adaleti, kullarına bol bol ihsanda bulunmak, dünyada ihtiyaç duyacakları tüm hakikatleri peygamberler ve kitaplar kanalıyla kullarına bildirdikten sonra, hakka tabi olanla olmayanı birbirinden ayırmak için ahirette hak edene hak ettiği karşılığı vermekle tecelli etmektedir. Bu doğrultuda insanın dünya hayatında sergilediği bütün davranışlar, ahirette eksiksiz tartıla-

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/302.

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/321.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 365.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 498.

<sup>99</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 345-347.

cak ve bunların karşılığı verilecek, kimseye zulmedilmeyecektir.<sup>100</sup> Adl vasfına sahip olmak çok önemli bir kazanımdır ki, Mâtürîdî hakkı batıla karıştırmaktan bizi korumasını Allah'tan niyaz etmiştir.<sup>101</sup>

3. Hakikatin engellerinden bir diğeri varlığa bütüncül şekilde bakmaktır. Meselelere bütüncül bakan insan konunun içindeki detay ve farklı uzantıları değil, bütünü gözönüne alır. Bu tutumu, ulaşacağı neticenin yanlış olma olasılığını azaltır. Özellikle Kur'an'daki âyetlere yaklaşımda dikkat çeken parçacı yaklaşımın isabetsizliğini Mâtürîdî şu örnek üzerinden izah etmektedir: “Hakkında ilâhî azabın haber verildiği bir fiil, sahibinden, çeşitli şekillerde vuku bulur ve herkes bunların akıl karşısındaki konumunun farklılık arzettiğini bilir. Buna bağlı olarak fiili işleyen kimse-nin konumunu belirleyen isimlerde farklılık gösterir. Sözkonusu kötü fiil akıl yoluyla ayırt edilemeyecek derecede karmaşık pozisyonlara sahipse, bu fiil ile bu fiilin faili aynı derecede yergiye maruz kalmaz. Meselenin iç yüzü, çoğu zaman ona vâkıf olmak isteyene gizli kalabilir. Bu sebeple onun, yaratıcı tarafından sahip kılındığı bu tür farklılıkları birbirinden ayırma yeteneği olan aklını kullanarak söz konusu farklı pozisyonları bir tutmaması ve şu alternatifleri dikkate alması gerekir: Ya müslüman âlimlerin benimsediği ve üzerinde yoğunlaştıkları noktayı bulması, yahut konu hakkında varit olan bütün nasları gözden geçirip bunların belli bir hükmü öngördüğünü tespit etmesi veya Allah'ın kendisini hikmet çeşitlerinin tamamını bütün yönlerden kavrayabilen biri konumuna getirmesi ve bu sayede meselenin özel bir manaya hasredilmesinin mümkün olmadığını tespit ederek umumi hükmü benimsemesi.”<sup>102</sup> Parçacı yaklaşımın isabetsizliğine dair âyetler dışında hadislerde ve aslında bir konunun izahını gerektiren her türlü meseleye yaklaşımda çeşitli örneklere rastlamak mümkündür. Yapılan tek yönlü izahlar eksik kalmaya, konunun sadece kişisel görüşünü destekleyen yönünü öne çıkararak yapılan izahlar ise sübjektif kalmaya mahkûm olacaktır. Hakikatin açığa çıkarılması objektif ve nesnel olmayı, objektivite ise meselelere tek yönlü değil, konuyu ilgilendiren bütün boyutlarıyla çok yönlü yaklaşarak gerçek boyutlarıyla gözler önüne sermeyi gerektirmektedir.

4. Hakikatin engelleri arasında, cehalet, gaflet, zan, yalan, boş, lüzumsuz, çirkin, faydasız söz ve iş, ifrat, kibir, inat, zulüm, haksızlık, israf ve

<sup>100</sup> el-A'râf 7/8-9; Yûnus 10/47, 54; el-Enbiyâ' 21/47; el-Mü'minûn 23/102-103; el-Kâri'a 101/6-9.

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 356.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 595.

ölçüsüzlük gibi ahlakî zaaf lar da vardır. Bu zaaf lar eğer terbiye edilmez ise, hakikat yolunda engel oluştururlar. Mâtürîdî, cehalet, yalan ve yergiyeye mazhar olan her türlü hasletin hakikatin bilgisine ulaşmanın engelleri arasında olduğunu ifade eder.<sup>103</sup> Yine o inatçı kişinin, doğruluğunu kabule kendisi dışında herkesi mecbur eden burhan delilini bile kabule yanaşmayacak kadar ileri gidebileceğini söyler.<sup>104</sup>

5. Hakikatin engellerinden biri de akli devre dışı bırakmaktır. Mâtürîdî her insanın hakkı tespit etme, neyin hak neyin batıl olduğu konusunda fikir sahibi olma ve hakta karar kılma sorumluluklarının olduğundan bahseder. Bu sorumluluğun gereğini yerine getirebilmek için, uygun altyapıya sahip olmaya da ihtiyaç vardır. Mâtürîdî'ye göre gerçeğin keşfinde en önemli kaynak akıldır. Mâtürîdî insan aklının, gerçeğe giden yolun önünü kapatan ve hakkı kavramasına engel olan perdelerle itiraz edebileceğini söyleyerek<sup>105</sup> bu gerçeğe dikkat çekmiştir.

6. Hakikatin engellerinden biri de körü körüne bir başkasına uymaktır. Mâtürîdî körü körüne başkasına uymanın (taklit), sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu söyler.<sup>106</sup>

Bu bilgiler bize hak ve hakikatin kişilere bağlı olarak değişkenlik arz eden sübjektif bir yapıya sahip olmadığını, tam aksine objektif olduğunu göstermektedir. Hiçbir sebep yahut da kişiye bağlı özel durum bir hakkın ihlalini, örtbas edilmesini, hak ve adaletten sapmayı mazur gösteremez.<sup>107</sup> “*Hak geldi, batıl zail oldu. Batıl yıkılıp gitmeye mahkûmdur*”<sup>108</sup> âyetinin tefsirinde hakkın gelmesini “zahir olması” batılın gitmesini de “değer kaybetmesi” olarak yorumlayan Mâtürîdî<sup>109</sup>, hakkı var iken değer kazanması, ya da kıymetinin bilinmesi olarak düşünmüştür. Bu izahta hakkın hep var olduğu anlaşılakta, onu sahiplenip sahiplenmemenin insanlarla ilgili bir tutum olduğu görülmektedir. Hakkı kabul etmek veya etmemek insanların tercihidir, yoksa hak hep var olmaya ve hak olmaya devam etmektedir.

Haktan sapmak Kur'an'ı ve İslamî gerçekleri yalanlamakla olur.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 156.

<sup>104</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 4.

<sup>105</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/531.

<sup>106</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 4.

<sup>107</sup> Âl- İmrân 3/75; en-Nisâ 4/3; el-Mâide 5/8.

<sup>108</sup> el-İsrâ 17/81.

<sup>109</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 118.

Âyetlerde bu yolla haktan sapanların cehenneme atılacakları,<sup>110</sup> azaba maruz kalacakları ve âhirette büyük pişmanlık duyacakları<sup>111</sup> ifade edilmektedir. “İçimizde, (Allah’a) teslimiyet gösterenler de var, hak yoldan sapanlar da var (Teslimiyet gösteren kimseler, doğru yolu arayanlardır. Hak yoldan sapanlara gelince onlar cehenneme odun olmuşlardır.”<sup>112</sup> Bu âyette geçen “haksızlığa sapanlar”dan maksadın “inanç ve amelde doğruluktan ve adaletten sapsak” olduğu, bunların Allah’a ortak koşmakla hem hakikat çizgisinden saptıkları hem de böylece kendilerine haksızlık ettikleri için âyette “zalimler” anlamına gelen “kâsîtûn” sıfatıyla nitelendirildikleri ifade edilmiştir.<sup>113</sup>

Görüldüğü gibi hakkın önünde menfaat, taklid, cehalet, gaflet ve kibir türünden pek çok engel vardır ve bunları aşmadan hakikate vasil olmak mümkün değildir. Bu engelleri aşmak için ihtiyaç duyulan en etkili güç ise akıldır. Akıl hem hakikatin tayininde, hem de hakikatin engellerinden korunma noktasında vazgeçilmez bir unsurdur. Ancak aklın hakikati keşfi için kendisini perdeleyen unsurlardan kurtulması gerekir.

#### 4. Hak ve Hakikat Üzere Olmanın Kazanımları

Hak/hakikat bilinci insanların sahip olduğu birçok haktan bahsetme imkânını da beraberinde getirir. İnsanlar bir kısım haklarını doğuştan ele ederken, bir kısım hakları da kendi amelleriyle kazanırlar. İnsanın birey olarak doğuştan elde ettiği haklar, hür olarak yaşama, insanlık dışı onur kırıcı muamelelere maruz bırakılmama, hukuk ve yasalar önünde eşit olma, özel hayatını gizli yaşama, evlenip yuva kurma gibi haklardır. Allah tarafından insana verilmiş olan bu hakların insanlar eliyle gasp edilmesi hak ihlali anlamına gelir. Bunun yanında dünyada elde edilen bir kısım haklarla ahirete terettüp eden hakların tamamı insanın kendi kazanımıyla elde ettiği haklardır. Mesela mal ve mülk edinme gibi dünyevi imkânlar, kişisel gayret ve çabalarla sonradan elde edilir. Yine insan ilahî rahmete nail olma hakkını iman yoluyla elde etmektedir.<sup>114</sup> Diğer taraftan azap da insanın kendi fiil ve tasarrufunun bir sonucudur. Şu halde hak eden kimse

<sup>110</sup> el-Vâkıa 56/95.

<sup>111</sup> el-Hâkka 69/51.

<sup>112</sup> el-Cin 72/14-15.

<sup>113</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 5/477.

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 586.

için ilahî azap adaletin tahakkuku açısından bir gereklilik, hatta bir zorunluluk olarak kendini gösterir.<sup>115</sup>

Yaratılış gaye ve hikmetine dair bilgilere ulaşmak da hakikat bilgisinin insanlara sağladığı kazanımlar arasında öne çıkmaktadır. Mâtürîdî Allah'ın gökleri ve yeri hak üzere/için yarattığını beyan eden âyetlerde geçen hak kelimesinin<sup>116</sup> anlamları arasında “hikmet ve ilim üzere” şeklindeki açıklamayı vermiş ve bunu da yere ve göğe bakarak düşünen kişinin onların mutlaka bir yaratıcısının bulunduğu ve bu yaratıcının tek olduğu noktasına geleceğini, bu sonucun da kâinatın hak/hikmet üzere yaratıldığının belgesini oluşturduğunu ifade etmiştir.<sup>117</sup>

Hak üzere bulunan, işlerini hakka riâyet ederek yerine getiren kişi aynı zamanda hikmete vasil olmuş demektir. Mâtürîdî'nin ifadesiyle “bir şeyi gerçek hüviyetiyle bilen kimse ancak âlim ve hakîmdir.”<sup>118</sup> Bu ifadeler hikmetsiz hakikatten yahut da hakikatsiz hikmetten bahsetmeyi zorlaştırılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre tabiatta bulunan her şeyde akıllara hayret veren bir hikmet ve yaratıcıya işaret vardır.<sup>119</sup> Bu demektir ki, tabiatta keşfi bekleyen pek çok hakikat vardır.

Hak ve hikmete ulaşmanın neticelerinden biri de bu yolla insan nefsinin mükemmelleşmesidir. Hakikati keşfe nail olan hikmete, buna nail olan kişi ise nefsinin kemaline nail olacaktır. Mâtürîdî, bu durumu, “gerçeğe uygun veya muhalif olan şeylerin hikmetle bilineceğini” söyleyerek<sup>120</sup> İbn Sina ise hikmet “gerçeklerin (hak ve hakikatin) bilinmesi yoluyla insan nefsinin mükemmelleşmesidir”<sup>121</sup> şeklindeki izahlarıyla ifade etmektedirler. Gazzâlî (öl. 505/1111) de hakiki ilimleri hikmetin kendisi olarak değerlendirmiştir.<sup>122</sup> Faydalı olan ilim, salih ve isabetli olan amel, maslahata uygun olan bilgi, övgüye layık olan her türlü eylem hikmet olunca,<sup>123</sup> gerçeklerin bilinmesinin bu bilgiye uygun şekilde gereğinin yapılmasına, bunun da insanın kemaline vesile olduğu görülmektedir. Hikmet sözcü-

<sup>115</sup> Emine Ögük, “Kötülük Problemi Karşısında Etkili Öğreti: Hikmet ve Adalet,” *Din ve Hayat* 18 (2013), 70.

<sup>116</sup> Bk. el-En'âm 6/73; İbrâhîm 14/19; en-Nahl 16/3; er-Rûm 30/8; ez-Zümer 39/5.

<sup>117</sup> Bk. Dîpnot 34.

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 386.

<sup>119</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 35.

<sup>120</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/ 597.

<sup>121</sup> İbn Sîna, *‘Uyânü'l-hikme*, nşr. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953), 14.

<sup>122</sup> Gazzâlî, *Mizânü'l-‘amel* (Kahire: Mektebetü'l-Cümdî, ts.), 68.

<sup>123</sup> Sadreddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî (Molla Sadra), *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa* (Kum: Menşûrât'u Mustefevi, 1379), 3/514.

ğünün zıddı olan sefeh kavramının mahiyeti de bu bilgiyi pekiştirir: Cehalet, zayıf akıllılık, isabetsiz olan fikir gibi anlamlara gelen sefeh kavramı<sup>124</sup> Mâtürîdî'ye göre hikmetin zıddı olarak kabul edilir ve “her şeyi uygun olduğu yerden başka bir yere koymak” şeklinde tanımlanır.<sup>125</sup> Bu manada fiillerdeki çelişki ve işlerdeki karışıklık da sefeh kavramıyla ifade edilmiştir.<sup>126</sup> Sefih kişi neyi nasıl yapacağını bilmeyen ve işlerinde karışık ve düzensiz olan kişidir. Mâtürîdî'ye göre bir insanı sefeh, zulüm, yalan gibi çirkin fiilleri işlemeye sevkeden iki sebepten biri bilgisizliktir.<sup>127</sup> Bilgi ve hikmet hakikatin keşfi olunca, bu keşiften mahrum kalan kişi hikmetten uzaklaşacaktır. İslâm düşüncesi Yunan, Hint, İran, Mısır ve özellikle de Mezopotamya<sup>128</sup> kültürleriyle temasa geçerek kendisinde bulunan saf hikmetin kapsayıcı mesajına uygun evrensel bir kültür şekillendirmiştir. Böylece hikmet İslâm geleneğinde düşünce ve bilim alanında başlıca kavramlardan biri olarak önem kazanmıştır. Bu kültürün elde edilmesi ve yayılması için kurulan hikmet evleri<sup>129</sup> ilim adamlarının hikmet öğretilerini yeşerttikleri mekânların adı olmuştur.

Hakka ulaşmanın neticelerinden bir diğeri de hidâyettir. Allah insanları hidâyetine götüren fiilleri yaratmak suretiyle hakka iletmeyi murat etmiştir.<sup>130</sup> Buna göre peygamberlerin yoluna tabi olmak, iddialarının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden delillere sahip olmak, inatçı olmayanları kabule mecbur tutan burhana sahip olmak icap etmektedir. Hak ve adalet sadece söylemde kalmakla yahut da kitaplara yazmakla değil, bizatihi toplumda ve insanlarda tezahür etmekle varlık kazanır. Kardeşlik hakkı, ticaret hakkı, karı-koca hakkı, işçi-işveren hakkı, öğretme-öğrenme hakkı, yetim ve yoksul hakkı, telif hakkı, kul hakkı gibi pek çok haklar tahakkuk ettiğinde ve sahipleri bu hakların gereğini yerine getirdiğinde hak yerini bulmuş olacaktır. Hakkın yerini bulmadığı durumda

<sup>124</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/203.

<sup>125</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 176, 192; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/ 249.

<sup>126</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/597.

<sup>127</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 349.

<sup>128</sup> Mâtürîdî'nin içinde yaşadığı bölgede de Tanrının fiillerinin sorgulanamayacağı ve Allah'ın hikmetinden sual olunamayacağı fikri hakim olmuştur. Hikmetin ilâhî orijinli olduğu düşüncesi benimsenmiş, yaratıcının hikmeti insana ait olan hikmetten farklı telakki edilmiştir. Kurt Rudolph, “Wisdom”, *Encyclopedia of Religion*, 15/395-6.

<sup>129</sup> Tarihte “Beytü'l-hikme” adıyla meşhur olan mekân bu evlerden biridir. Beytü'l-hikme'yi kuruluş ve gelişimi açısından inceleyen müstakil bir eser kaleme alınmıştır. Bk. Mustafa Demirci, *Beytü'l-hikme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996).

<sup>130</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 459.

adalet ve özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Gerçek özgürlük de ancak hakikate ulaşmakla elde edilir.

Kur'an'da hak, adâlet ve hikmetin kaynağı ve ilk uygulayıcı olarak zikredilen Yüce Allah, insanların da bu kavramların ihtiva ettikleri anlam zenginliğini dikkate alarak yaşamalarını tavsiye etmiştir. Bu anlam zenginliği peygamberler ve kitaplar göndermenin en temel nedenini oluşturacak bir kıymete sahiptir.

Hakikate talip olan kalıcı olan ve daimi olana talip olmuş demektir. Mâtürîdî gerçeklik değeri taşıyan bilginin kalıcı olduğunu “nakledilegelelen haberler ise gerçeklik değeri taşımayanlar varsa bunların kabul görmeyeceğini, gerçek ve doğru olan haberlerin ancak kalıcılık vasfına sahip olduğunu ifade etmek suretiyle söylemiştir.<sup>131</sup> Peygamberlere ait olan bilgilerin günlerin ve zamanın uzayıp gitmesiyle gerçekliğini kaybetmeyip sabit kaldığını ifade etmiştir.<sup>132</sup> Yine o, gerçek konumunda bulunan fikrin onu dile getirenlerin farklılık arzetmesi sebebiyle değişmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>133</sup>

Hakikat hikmetle bilinir ve kişiyi hikmete taşır. Hikmeti de ancak hakikati arayanlar bulabilir; hakikate ve dahi hikmete ulaşmada akıl, önemli bir role sahiptir. Bu noktada hakikat yolculuğunun ana hedefi, akıl ve iman ile hükümlerdeki hikmetleri idrak etmek olarak kabul edilmiştir.<sup>134</sup> Mâtürîdî, açık ve anlaşılır olan hükümlerden hareketle kapalı ve örtük olan bilgilere asıllardan hareketle ferlerin bilgisine hikmet yoluyla ulaşabileceğini ifade etmiştir.<sup>135</sup>

## Sonuç

Eserlerinin muhtevasını nazar, istidlâl ve hikmet esaslı olarak hak, hikmet, adalet ve sıdk gibi kavramlar çerçevesinde inşa eden Mâtürîdî'nin sisteminin bir parçası olan hak, hakikat ve hikmet kavramları evrenin yapısını ve işleyişini belirleyen temel ilkelerin dayandığı dinamikler konumundadır. Her biri diğerlerini muhtevi olmak gibi üst bir statüye sahiptir. Hak ile hikmeti birbirini bütünleyen kavramlar olarak öne çıkarılan

<sup>131</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 306.

<sup>132</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 329.

<sup>133</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 356.

<sup>134</sup> İbrâhîm Kalın, “Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet”, *Bilgi* 80 (Kış 2017), 11.

<sup>135</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/ 597.

Mâtürîdî bunlardan her birine diğerinde olmayan anlamlar yükleyerek söz konusu kavramların anlam alanlarını zenginleştirmiştir.

Hak kavramı hakkın gereğinin hikmet ve adalete riâyeti gerektirmesi yönüyle diğerlerini kuşatıcı bir mana içermektedir. Bu kavram İslam'ın en yüce değerlerini temsil eder. İslam'ın temel dinamikleri hak diye isimlendirilmiştir. Bu cümleden olarak Allah haktır. Rasûl haktır. Kur'an haktır. İslam haktır. Dinimiz müminlerden hakkıyla kul olmayı ve yaptıkları işleri hakkıyla yapmayı istemiştir. Gerçek mümin, hakkı hak kılmakla ve her hak sahibine hakkını teslim etmekle yükümlüdür. Bu ise, gerçeği gerçek olarak tanıma, başkalarına aynı şekilde tanıtmaya ve onu uygulama alanına geçirmekle mümkündür. Bütün bu izahlar Mâtürîdî'nin insan fikrinden bağımsız olarak hariçte mutlak ve geçerli bir hakikatin mevcudiyetinin sabit olduğunu gösterir. Dolayısıyla hakikat kimsenin tekelinde değildir ve insanlar bu hakikate vasıl oldukları nispette onu temsil konumunda olurlar.

Hak/hakikat, evrende var olan varlıkların işleyiş kanunlarını/sünnetullahı bilme, eşyayı tanıma, vahyi anlama ve buna uygun davranış biçimleri sergileyebilme yetisini kullanmayı gerektirir. Bunun için ayrıca basiretli bir bakış açısı, sağduyu, adâlet, fıkıh, fehm, hakla bâtılı, iyiyle kötüyü ayırt edebilme yeteneği, ma'rifet, hayır, takva, ileri görüşlülük, zekâ kıvraklığı, derin anlayış gücü gibi değerlere ihtiyaç vardır. Bu demektir ki iman, şuur, ilim, ihlâs, takvâ ve sâlih amel olmadan Allah vergisi olan ve belirli liyakat ve sebeplere yapışma sonucu verilecek olan hakikat ve hikmete nail olmak mümkün olmaz. Bunu elde etme yolları da; okuma, dinleme ve gezi ile gözlemlerle elde edilecek hayırlı, faydalı ilimdir.

Ancak bu sürecin sadece neticesi değil, kendisi de değerlidir. Zira bu uzun süreç, insanın teorik anlamda bilgi donanımına sahip olmasını sağlarken; diğer yandan, hayatı, evreni, insanları ve bunlar arasındaki ilişkileri düzenleyen kanunları tanımalarını, vahiyle tecrübe alanı arasında sağlıklı ilişkiler kurmasını ve sağlayacaktır. Bu süreç adeta devam edip giden ve hiç bitmeyen bir yolculuk gibidir. Bu sürecin sonunda, belli bir seviyede ilmî ve fiilî olgunluk düzeyine ulaşmak mümkündür. Bunu sağlayan kişiler, doğaya, insana, toplumsal hayata hükmeden kanunların bilgisine ulaşarak, hikmete yaklaşmış, hayata dair doğru bakış açısı geliştirmiş, onlardaki kusurları farkederek değiştirme ve dönüştürme kıvamına ulaşmış, önce kendi nefsinde sonra da toplumsal düzeyde zengin bir ufuk sahibi olmuştur. Dünyadaki izzet ve şeref ancak bu yolla elde edilebilecektir.



Hakikat ve hikmet bilgisi, herhangi bir kişi yahut gruba körü körüne bağlanmak yerine, sürekli kendini yenileyen insan modelini öne çıkarır. Hakkı kendine ilke edinen kişi menfaat ve çıkar ilişkilerini bir kenara bırakır. Sadece kendi hukukunu değil, başkalarının hukukunu da en az kendi hukuku oranında gözettiğinden, zayıf olanı ezme, insanları aldatma, başkalarının hakkına tasallut etme gibi zalimane tutumlardan ve hak ihlallerinden uzak durur. Hakkın tanzimi için devlet otoritesinin tek başına yeterli olmadığına bilinci içindedir. Çünkü bu kişi haksızlıklara meyiletmenin önündeki en güçlü engel olan adalet prensibine göre yaşamayı kendisine ilke edinmiştir. Bu kişi aynı zamanda teolojik ve tarihsel hataları fark edebilme fırsatı yakalar. Çünkü düşünen, akleden ve sorgulayan bir bakış açısına sahiptir. O ne olursa olsun, gerçeğin peşindedir. Hakikatın kimsenin tekelinde olmadığına bilinci içinde olduğundan herhangi bir yoruma körü körüne teslim olmaz. Aradığı hakikat ona zaman zaman kendisini bile aşması gerektiğini öğütler. Yine onu dogmatizm ve kibre karşı çıkmaya ve bilgi konusunda tevazulu ve alçakgönüllü olmaya sevk eder.

Hak ve hakikat ilkesi sosyal hayatın sağlıklı şekilde idame edebilmesi için insanlar ve toplumlar arası ilişkilerin belirli kurallara uygun şekilde devamına imkân sağlar. Bunlar hiçbir kişi, kurum ve toplumun kendisinden vazgeçemeyeceği evrensel bir değerlerdir. Zulüm ve işkencelerin had safhaya ulaştığı, dünyanın farklı bölgelerinde haksız yere insanların katledildiği, insanca yaşama hakkının ve insanlık onurunun ayaklar altına alındığı, ülkelerin zenginlik kaynaklarının sömürüldüğü dünyamızda hak ve adalet ilkelerini öne çıkarmak ve bunlara duyarlılık oluşturmak daha bir önem kazanmaktadır.

Mâtürîdî'nin hak eksenli bakış açısı, insanların düşünce dünyasına ve kabulüne açık fikirler ortaya koyması, hakikatlerin sahip olduğu güzel vasıfları insanlara göstermeyi amaçlaması açısından önemlidir. Bu yaklaşım, hem din anlayışında, hem din ile olan ilişkide, hem de insanlarla olan ilişkide esas alınan bir usule karşılık gelmektedir. Bu bakış açısı kitlelere hâkim kılındığında meselelere yaklaşım ve değerlendirme adına çok önemli bir adım atılmış olacaktır. Bu adımı atmanın ön şartı olarak hak ve adalete riâyet edenlerin sayısının çoğaldığı bir toplumda yaşamaktır.

## Kaynakça

- Adem, Hikmet. "İslam'da Yönetim ve Adalet Anlayışı". *Yenifikir* 7/17, 72-92.
- Akpınar, Ali. "Kur'an-ı Kerim'de Hak Kavramı ve Seyehat Etme Hakkı". *İslami Araştırmalar Dergisi* 11/ 3-4 (1998), 187-197.
- Aydın, Hasan. "İslam Kelamcıları ve İbn Sina'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler". *Felsefe Dünyası* 2/48 (2008), 96-106.
- Bilgin, Ömer Faruk. *el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâhu tâcü'l-lügâti ve sıhâhu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1984.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk ve Hukuk İlimine Giriş*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1971.
- Çağrı, Mustafa. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa. "İslam Ahlak Düşüncesinde Adalet". *Din ve Hayat* 18 (2013), 16-19.
- Çeçen, Anıl. *Adalet Kavramı*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.
- Çetinkaya, Bayram Ali (ed.). *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Dağ, Mehmet. "Eş'ari Kelamında Bilgi Problemi". *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 97-114.
- Demirci, Mustafa. *Beytül-hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd. *el-Muhît fi'l-luğa*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât: Mu'cemu fi'l-mustalahâti ve'l-furûkil-lügaviyye*. nşr. Adnan Derviş ve Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Evkuran, Mehmet. "Kimlik-Hakikat Geriliminin Kelama Yansımaları". *Kur'an Kelamı: Kimlik ve Hakikat Olarak İslam*. ed. Musa Koçar vd. 25-45. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mizânü'l-amel*. Kahire: Mektebetü'l-cündî, ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriya. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*. nşr. Abdüsselam Muhammed Hârun. Beyrut: Dârü'l-cîl, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2003.

- İbn Sîna, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullâh b. Ali b. Sinâ. *Uyûnü'l-hikme*. nşr. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953.
- Kadî Beyzavî, Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. İstanbul: Dersaadet Yayınları, 1886.
- Kalın, İbrahim. "Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet". *Bilig* 80 (Kış 2017), 1-15.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kocabaş, Şakir. *İslâm'da Gerçeklik Kavramı: Kur'ân'da Hak Kelimesi*. İstanbul: Pınar Yayınları 2004.
- Kudat, Aydın. "Hak ve Hukuk Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme". *ADAM Akademi* 4/2 (2014), 87-106.
- Mâcîc Fahri. *İslam Ahlâk Teorileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. nşr. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't- Tehîd*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Molla Sadra, Sadreddin Muhammed b. İbrahim eş-Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-müteâliye fî'l-esfârî'l-aklîyyeti'l-erbaa*. Kum: Menşurat'u Mustefevi, 1379.
- Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi". *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (1988), 42-46.
- Seyyid Şerif Cürçânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. nşr. Muhammed Sıddîk el-Mînşavî. Kahire: Dârü'l-Fazîle, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/152. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yücel, Yonca F. "Hak ve Menfaatler Üzerine Bir İnceleme". *TBB Dergisi* 91 (2010), 335-357.
- Zebidî, Murtezâ el-Hüseyinî ez-Zebidî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. nşr. Mustafa Hicazî. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1989.

## Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma

An Empirical Research on the Relationship of Covid-19 Pandemic Generation's Religiosity and Death Anxiety in the Context of Some Demographic Variables

### Fatih Kandemir

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi | Asst. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology  
Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı | Department of Psychology of Religion  
Erzincan | Türkiye | Erzincan | Turkey  
ffatihkandemir@gmail.com | orcid.org/0000-0002-4988-2716

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 12 Mayıs 2020 | Received | 12 May 2020  
Kabul Tarihi | 02 Haziran 2020 | Accepted | 02 June 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 | Published | 30 June 2020

### Atıf | Cite as

Kandemir, Fatih. "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma [An Empirical Research on the Relationship of Covid-19 Pandemic Generation's Religiosity and Death Anxiety in the Context of Some Demographic Variables]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 99-129.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3876200>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma

**Öz:** Araştırmanın amacı, 2020 yılı Covid-19 Pandemi dönemini yaşayan insanların dindarlık ve ölüm kaygısı düzeyleri arasındaki ilişkileri incelemektir. Betimsel tarama modelinin kullanılmış olduğu bu araştırmanın çalışma grubu 319'u kadın ve 341'i erkek olmak üzere toplam 660 kişiden oluşmaktadır. Araştırmada veri toplama araçları olarak, Kişisel Bilgi Formu, Dinî Yönelim Kendini Tanıma Envanteri ve Ölüm Kaygısı Ölçeği kullanılmıştır. Elde edilen veriler SPSS for Windows 22.0 istatistik paket programıyla analiz edilmiştir. Verilerin analizi ve hipotezlerin test edilebilmesi için veri setine T testi, Tek Faktörlü Varyans Analizi (ANOVA), Pearson Momentler Çarpım Korelasyon Analizi ve Basit Doğrusal Regresyon Analizleri uygulanmıştır. Analiz sonuçları, örneklemin cinsiyet, yaş ve medenî durum değişkenleri ile dindarlık ve ölüm kaygısı değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişkilerin varlığını ortaya koymuştur. Sosyo-ekonomik düzey değişkeninin ise ne dindarlıkla ne de ölüm kaygısı değişkeniyle anlamlı bir ilişkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Araştırma bulguları, Covid-19 Pandemi dönemini yaşayan bireylerin “dindarlık düzeyleri ile ölüm kaygısı düzeyleri arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğuna” dair araştırmanın temel hipotezini doğrulamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Dindarlık, Ölüm Kaygısı, Pandemi Nesli, Covid-19.

### An Empirical Research on the Relationship of Covid-19 Pandemic Generation's Religiosity and Death Anxiety in the Context of Some Demographic Variables

**Abstract:** The aim of the study is to examine the relationship between religiosity and death anxiety levels of people living in the Covid-19 Pandemic period in 2020. The study sample of the study, in which the descriptive screening model was used, consists of 660 people, of which 319 are women and 341 are men. In the research, personal information form, Religious Orientation Self-Recognition Inventory and Death Anxiety Scale were used as data collection tools. The data obtained were analyzed with SPSS for Windows 22.0 statistical software. To analyze the data and test the hypothesis, t-test, one-way analysis of variance (ANOVA), Pearson Product-Moments Correlation analysis and Simple Linear Regression analysis were applied to the data set. The results of the analysis revealed the existence of statistically significant relationships between the variables of gender, age and marital status status of the sample and the variable of religiousness and death anxiety. It was determined that the variable of socio-economic level did not have a significant relationship with either religiousness or death anxiety. The findings of the study confirmed the basic hypothesis of the study that individuals living in the Covid-19 Pandemic period “have a negative meaningful relationship between religiousness and death anxiety levels”.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religiosity, Anxiety of Death, Pandemic Generation, Covid-19.

## Giriş

**D**oğum ve ölüm, tüm canlı varlıkların değişmez kaderi, evrensel bir gerçeklik ve varoluşun temel şartıdır. Bu nedenle tüm canlı varlıklar gibi insanın da başına gelen en belirleyici, en eşitlikçi, en kaçınılmaz ve en nihai gerçeklik olan ölüm<sup>1</sup> çok yakın bir dost gibi her zaman onun yanındadır. Her yerde doğal bir olgu olarak insanın karşısına çıkan ölüm, sadece sıradan bilince sahip olanlar için değil, yetkin bilinçler için de bir tedirginlik kaynağıdır. Zira ölmek demek, yok olmak ya da artık var olmamak demektir. İğneyle oya işler gibi kendini ince ince işleyerek oluşturan ve bu sayede baştan sona bir varlık olan bilincin yokluğa dönüşerek bir hiç olup çıkması, doğal olanla insanî olanı karşı karşıya getirir.<sup>2</sup> Bu durum, insanın son nefesini teslim etmemek için bedeni ile ruhunun son kez birlik olma çabasında kendisini gösterir.<sup>3</sup> İnsan ölmek için doğa ile savaşıyor, ancak yine de son sözü söyleyecek olan doğanın kendisidir.<sup>4</sup>

Bedenin kırılabilirliği ve insanın bir gün öleceği gerçeği, öteden beri onun zihnini meşgul eden en temel problemlerden birisi olmuştur. Diğer taraftan insan, isteksizlik ve ürpertiyle ölümden bahsederek, hiç ölmeyecekmiş gibi onu unutmaya ve kendisinden uzaklaştırarak hayatı dolu dolu yaşamaya çalışır.<sup>5</sup> Özellikle çağdaş kültüre damgasını vuran “mutluluk ve refah” düşüncesi her ne kadar insanların dikkatini kasıtlı olarak ölüm ve ölümlerle ilgili şeylerden uzaklaştırmaya ve onları bu dünyanın uğraşı ve zevkleri içinde kaybolmaya yöneltmekteyse de yine de insan şuurunun derinliklerinde saklı bir ölüm korkusu ve ölüm kaygısı zaman zaman varlığını hissettirir.<sup>6</sup>

Her canlı varlık için, oldukça doğal bir hadise ve mutlak bir sona eriş ve bir eriyiş olan ölüm<sup>7</sup>, bir tecrübenin konusu değil, objektif ve kesin bir bilginin konusudur. Tıpkı mümkün olan her tecrübenin başlangıcı olan doğumun bireyin kendisi tarafından tecrübe edilemeyeceği gibi, ölüm de her tecrübenin sonu olduğu için tecrübe edilemez bir olgudur. Ancak

<sup>1</sup> Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008), 9.

<sup>2</sup> Timuçin Afşar, “Bilinç ve Ölüm”, *Felsefeologos* 2 (2000), 27-29.

<sup>3</sup> Bedi Ziya Egemen, “Ölüm Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1963), 31-34.

<sup>4</sup> Afşar, “Bilinç ve Ölüm”, 27-29.

<sup>5</sup> Tuncay İmamoğlu, “Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 96.

<sup>6</sup> Hayati Hökelekli, “Ölümlerle İlgili Tutumlar ve Dinî Davranış”, *İslâmî Araştırmalar* 5/2 (1991), 83.

<sup>7</sup> Egemen, “Ölüm Üzerine”, 31-34.

ölüm hakkında insanların kendi kendilerine tasavvur ettikleri düşünceler az ya da çok anlaşılabilirliği için, bu durum varoluşa atfedilen anlamı da kısmen açıklamaktadır. Ancak psikolojide daima karşılıklı belirleyicilik söz konusu olduğundan varoluşa yüklenen anlam da kişinin ölümle ilişkisini belirlemektedir.<sup>8</sup> Epiküros'un (MÖ 341-271) ölüm korkusunu yenmek üzere öne sürdüğü "Kendi ölümünü yaşamayan birey açısından ölüm yoktur. Ölüncü de hayat yoktur" paradoksu ile Mevlana'nın (1207-1273), "Herkesin ölümü kendi rengindedir. Dosta karşı dost, düşmana karşı düşmandır" söylemi, ifade edilen durumu özetler niteliktedir.<sup>9</sup> Esasen ölüm olgusu gibi kişinin kendi kaynaklarıyla aşamadığı konuları anlamlandırırken, ölüm ötesi hayat inancının devreye sokulmaması halinde psikolojik bir varlık olan insanın sonsuza kadar yok olacağını düşünmesi onun bunalmaya girmesine sebep olabilir. Aynı zamanda, ölüm ötesi hayat inancına sahip olup da kendisini günahkâr olarak gören kişinin öldükten sonra cezalandırılacağı inancı da onu kaygılandırabilir.<sup>10</sup>

Şu ya da bu nedenlerle ölümü unutanlar salâ ya da çan sesleri gibi uyarılarla onu tekrar hatırlamak zorunda kalırlar.<sup>11</sup> Karaca'nın da ifade ettiği üzere esasen insan, soyut bir şekilde de olsa kendi sonunu düşünüp ölümle ilgili birtakım tasavvurlar geliştirebilir. Ancak insan, doğa ve sosyal hayatta karşılaştığı ve zihnini bu yönde harekete geçiren birtakım uyarılar vasıtasıyla ölümü hem daha sık hem de daha derin bir şekilde düşünebilir. Hayatın olağan akışı içerisinde insanda ölüm düşüncesini oluşturan birçok faktör bulunmaktadır. Ölümcül hastalıklar gibi bireysel faktörlerin yanın da doğal afetler ve trafik kazası gibi çevresel faktörler de bu düşüncenin oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bireyin kendi akrabalarının ve özellikle de önem vermiş olduğu kişilerin ölümüne şahit olması çevresel faktörlerin en etkilileri olmakla birlikte, cenazeler, teneşir tahtası, kabristanlar ve oralarda bulunan mezar taşları da ölüm düşüncesinin önemli uyarıları arasındadır. Bununla birlikte vücudun fizyolojik yapısındaki yıpranmalar, saçların ağarması, doğal afet ve felaketler, medya araçları vasıtasıyla haberdar olunan savaşlar, kazalar, ölüm konulu sohbetler, tartışma ve vaazlar, ölümle ilgili kitap gibi faktörler de

<sup>8</sup> Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 63.

<sup>9</sup> Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 217, 224.

<sup>10</sup> Mustafa Koç, "Yaşlılık Döneminde Ölüm Ötesi Psikolojisi Üzerine Bir Alan Araştırması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 205.

<sup>11</sup> Afşar, "Bilinç ve Ölüm", 27-29.

insana ölümü, özellikle de kendi ölümünü hatırlatabilmektedir. Ayrıca dünyanın her yerinde bulunan ölümle ilgili halk inançları, ay ve güneş tutulması, yıldız kayması, şimşek çakması ve gök gürlemesi gibi tabiat olayları da ölüm düşüncesini tetikleyen unsurlar olarak insanın karşısına çıkmaktadır.<sup>12</sup> Tüm bunlar ölüm düşüncesini aktive eden faktörler olmaları sebebiyle, kendileriyle karşılaştığında bireysel bilinçteki ölüm düşüncesini şekillendirmektedirler. Ancak bu düşünce genel olarak çok uzun süreli olmamaktadır. Bununla birlikte ender görülen bazı durumlar ölüm düşüncesini bireysel bilince daha uzun bir süre yaymakta, güçlü bir ölüm korkusu ve kaygısını aktive edebilmektedir. Günümüzde insanlık evrensel olarak böyle bir durumu tecrübe etmektedir. Bu nedenledir ki Fromm'un (1900-1980) "Ölüm tanımlanamayacak kadar acıdır, ancak bireyselliğimizin en kesin onaylanmasıdır"<sup>13</sup> söylemiyle, Kierkegaard'ın (1813-1855) "Ölüm gerçekte en derin manevi zavallılığın yansımasıdır"<sup>14</sup> şeklindeki ifadesinin anlamının bugünlerde oldukça derinden hissedildiği düşünülmektedir.

Her ne kadar insanlık Birinci ve İkinci Dünya Savaşı tecrübelerini yaşamış ve bu savaşlarda ölüm kaygısıyla yoğrulmuş olsa da bu savaşlara tüm dünya milletleri katılmadığı için oluşan bu kaygılar tüm insanlar tarafından aynı anda hissedilmemiştir. Ancak bugünlerde sosyo-ekonomik durum, din, dil ve ırk ayrımı yapmayan ve gözle görülmeyen bir düşmanın salmış olduğu ölüm kaygısı eş zamanlı olarak yerkürenin her yerinde hissedilmekte ve insanları derinden etkilemektedir. Tüm dünyanın altını üstüne getiren ve dünyadaki faaliyetlerin neredeyse tamamının durmasına neden olan, *Economist Dergisi*'nin kapağına dünya resminin üzerine "kapalıyız" ifadesini yazdırtan<sup>15</sup> bu görünmeyen düşman *Corona Virüsü*, yani Covid-19'dur. 31 Aralık 2019'da sebebi tespit edilemeyen bir zatürre vakasının *Dünya Sağlık Örgütü-World Health Organization-WHO*'ya bildirilmesi ile dünya gündemine gelen bu virüs salgını, o gün izleyen 4 gün içinde 44 vakanın daha görülmesiyle daha da ciddi bir hâl almıştır. Dünyaca saygın bilimsel bir dergi olan *Lancet*'te yayınlanan bir makalede, hastaların önemli bir kısmının Çin'in Wuhan şehrindeki deniz ürünleri

<sup>12</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 232-233.

<sup>13</sup> Erich Fromm, *Özgürlük Korkusu*, çev. Selma Koçak (İstanbul: Doruk Yayınları, 2010), 222.

<sup>14</sup> Hent de Vries, "Kabahat İmkânı: Kierkegaard'da Şehadet", *Kierkegaard ve Din*, çev. Ahmet Demirhan, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 170.

<sup>15</sup> Aktifmedya, "Dünya Ekonomisi Nereye Gidiyor? Kartopu Çığ Mı Oluyor?" (Erişim 27 Mayıs 2020).



toptan satışının yanı sıra, yabanî hayvanların da canlı olarak satıldığı bir pazarla temas hikâyesi olduğu ifade edilmiştir. Hasta kişilerin temas hikâyeleri incelendiğinde ise pazara ilk temasın 10 Aralık 2019'da olduğu tespit edilmiş, 1 Ocak 2020'de ise pazar kapatılmıştır.<sup>16</sup>

Ölümlü bir varlık olduğunu bilen insanın ölümden korkması ve bu konuda birtakım kaygılar taşıması oldukça normal karşılansa da virüsün yayılmış olduğu coğrafyalarda, genel olarak İslâmiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm gibi dinî inançların ağırlıklı olarak yaşanmasına rağmen insanın Corona Virüsü'ne aşırı bir tepki vermesi oldukça düşündürücüdür. Zira ifade edilmiş olan dinler müntesiplerine hem ölümlü bir varlık olduklarını hatırlatmakta hem de ölümlü başa çıkmalarına yardımcı olacak inanç ve öğretiler sunmaktadır.<sup>17</sup> İnsanın başına gelen en büyük korkulardan biri olan ve diğer korkulardan daha şiddetli ve derin korkular üreten ölüm,<sup>18</sup> geleceğin bir sorunu olmakla birlikte şu an için de bir tehdit oluşturmaktadır. Hafife alınmayacak olan bu tehdit, insanın korkulu rüyası olan “yok olma” tehdididir.<sup>19</sup> Esasen burada farklı bir mekanizmanın işlediği düşüncesi hasıl olmaktadır. Evrensel anlamda insanları bu kadar korku ve kaygıya sevk eden faktörlerden birinin, ölümden sonraki hayata yeterince hazırlıklı olamama düşüncesi, bir diğerinin de “varoluşsal yakın tehdit” olduğu düşünülmektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere insan zaten öleceğini bilmekle birlikte ne zaman öleceği belirsiz olduğu için ölüme dair korku ve endişelerini bir dereceye kadar bilinçaltına itebilmektedir. Fakat insan, Covid-19'dan kaynaklanan ölüm korkusunu yakından hissettiği için bunu varoluşuna vurulmuş bir darbe, bir tehdit olarak algılamaktadır.

### 1. Ölüm Kaygısı ya da Ölüm Korkusu

Ölüm, insan için güncelliğini hiçbir zaman yitirmeyen ve yitirmeyecek olan bir konudur. Öyle ki felsefenin, ölümlü ilgili sorulara cevap arayışından ortaya çıktığı bile ifade edilmektedir. Varoluşçu çağdaş düşünce açısından “ölüm korkusu” ya da “ölüm kaygısı” insanın en temel sorunsalıdır.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Hürriyet, “Corona Virüsü Hangi Hayvandan Bulaştı? Corona Virüsü İlk Nerede ve Ne Zaman Ortaya Çıktı?” (Erişim 05 Nisan 2020).

<sup>17</sup> Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 7.

<sup>18</sup> Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b. Miskeveyh el-Hâzin, “Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu”, çev. İbrahim Aslan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 327.

<sup>19</sup> Aşar, “Bilinç ve Ölüm”, 32.

<sup>20</sup> Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 7.

Gerginlik, üzüntü ve panik duygularıyla yaşanan olumsuz bir duygusal durumu ifade eden kaygı<sup>21</sup>, nesnesinin korkuya göre daha belirsiz olmasıyla<sup>22</sup> korkudan ayrılır. Ölüm korkusu ve kaygısı arasında ilk ayrımı Kierkegaard yapmıştır. Ona göre “bir şey” den korkmakla, “yok”tan korkmak birbirlerinden farklı kavramlardır.<sup>23</sup> Bununla birlikte, ölüm korkusu ve ölüm kaygısı kavramlarını kesin sınırlarla birbirlerinden ayırmak hiç de kolay değildir. Korku ve kaygı arasındaki en belirgin fark olan “kaynağının belirliliği/belirsizliği” durumu ölüm söz konusu olunca anlamını kaybedebilmektedir. Zira ölüm, insan varlığını tehdit etmekle korkunun kaynağını oluşturur. Yani korkulmakta olan şey bellidir ve o da ölümdür. Diğer taraftan ölüm, zamanının belli olmamasından, yani hiç kimsenin ne zaman öleceğini bilememesinden ve insanın başına neler getireceğinin kestirilememesinden dolayı da içinde bir müphemlik bulundurmaktadır. Bu açıdan ölüm, kaygı kaynağı da olabilmektedir. Başka bir ifadeyle, ölümü hatırlatan şeylerle karşılaşınca beliren ölüm korkusu, sürekli olmamasıyla ölüm kaygısından ayrılmaktadır.<sup>24</sup> Fromm ise ölümden önce duyulacak acılar ve ağrılardan korkmanın mümkün olduğunu; ancak bunu ölüm korkusu olarak nitelendirmenin doğru olmadığını ifade etmiştir.<sup>25</sup> Bu nedenle bu çalışma boyunca ölüm korkusu ve ölüm kaygısı aynı anlamda kullanılacaktır.

İnsanın en büyük korkusunun ölüm olduğunu, öyle ki bu korkunun diğer bütün korkulardan daha şiddetli ve etkili olduğunu ifade eden İbn Miskeveyh (939-1030), ölüm korkusunu ancak gerçek ölümü veya nefsinin ne olacağını bilmeyenlerin ya da bedeni çürüyüp dağıldığı zaman özüyle nefsinin de yok olup gideceğini zannedenlerin hissedeceklerini belirtmiştir. Ona göre ölümden korkan bu insanlar, önceden geçirdikleri ve ölüme sebep olabilecek hastalıkların açısından daha büyük bir acı duyacaklarını ya da ölümden sonra cezaya uğrayacaklarını düşünürler. Ayrıca bu insanlar, ölümden sonra başlarına gelecek şeylerin kaygısını çekerler veya mal ve mülklerinden ayrılacak oldukları için üzüntü duyarlar. Bütün bu kaygılar İbn Miskeveyh'e göre boş kuruntular ve gerçek dışı şeylerdir.<sup>26</sup>

İbn Sina (980-1037), Batı dünyasından yaklaşık on asır önce modern

<sup>21</sup> Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 697.

<sup>22</sup> Rita L. Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alogan (Ankara: Arkadaş yayınevi, 2010), 705.

<sup>23</sup> Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 152.

<sup>24</sup> Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 153.

<sup>25</sup> Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003), 172.

<sup>26</sup> Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb b. Miskeveyh el-Hâzin, *Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 233-234.

tanatoloji çalışmalarının kullandığı yaklaşıma oldukça benzer bir perspektifle konuya yaklaşmıştır. Ona göre ölüm korkusunun temel nedeni ölümle ilgili yanlış algılardır.<sup>27</sup> Gazâlî (1058-1111) ise ölümü dinî hayatı olumlu olarak motive edebilecek ve ona ivme kazandıracak bir faktör olarak değerlendirmiştir. Ölüm korkusunun nedenlerine de değinmiş olan ve bunların, dinin gereklerine göre yaşanmamaktan kaynaklanan cezalandırma korkusu, ölümden sonraki hayatla ilgili belirsizlik, sahip olunan malı ve mülkü kaybetme ve buna bağlı olarak hayatın zevklerinden mahrum olma korkusu olduğunu söyleyen Gazâlî'nin ölüm korkusu ile ilgili görüşlerinin İbn Miskeveyh ve İbn Sina'nın görüşleriyle önemli ölçüde paralellik arz ettiği görülmektedir.<sup>28</sup>

Yaşamı sahip olunacak bir mal gibi gören insanın ölümden korkmasını akıldışı bir davranış olarak karşılamamak gerekir. Çünkü bu korku ölümden değil, sahip olunan şeyleri, bedeni, malı, mülkü, benliği yitirmekten ve hiçbir şeye sahip olunamayacak olan bir uçuruma, yok olmaya sürüklenmekten kaynaklanan bir korkudur.<sup>29</sup> Genel olarak ifade etmek gerekirse ölüm korkusu ya da kaygısının, belirsizlik, bedeni kaybetme, acı duyma, yalnızlık, yakınlarını kaybetme, denetimi kaybetme, kimlik duygusunu kaybetme ve gerilemeden kaynaklandığı ifade edilebilir.<sup>30</sup>

## 2. Ölüme Karşı Tutumlar

### 2.1. İnkâr Etme

Ölüm karşısında gösterilen en yaygın tutum onu inkâr etmektir. Zira, tanımlanamayacak kadar acı olan ölüm, bireyselliğimizin en keskin ifadesidir.<sup>31</sup> Eski kültürlerde merkezi bir ilgi konusu olan ve bu nedenle de varlığını her yerde hissettiren ölüm, günümüzde reddedilerek<sup>32</sup> insan bilincinden uzaklaştırılmıştır. Özellikle bireyselliği oldukça ileriye götüren günümüz batı toplumlarında ölüm, bastırılmış, hatta inkâr edilmesi gereken bir tabu haline getirilmiştir.<sup>33</sup> Yalom'a göre, ölümün kaçınılmazlığı her insanın sezgisel olarak bildiği, ancak bir gün gerçekleşeceği apaçık olan nihaî

<sup>27</sup> Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015), 224.

<sup>28</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 224.

<sup>29</sup> Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, 172.

<sup>30</sup> Murat Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 52-58.

<sup>31</sup> Fromm, *Özgürlük Korkusu*, 222.

<sup>32</sup> Hökeleki, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 42.

<sup>33</sup> Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 226.

bir meseledir. Her ne kadar bazı terapistler, Meyer'in "Kaşınmayan yeri kaşımayın" tavsiyesine uyarçasına ölümden mümkün olduğunca uzak durular da çoğu terapist ölümle ilgili kaygıların her zaman için bulunduğunun, bilinç düzeyinin hemen altında süzülüşünün farkındadır. Bu nedenle ölüm, hiçbir şeyin yapamadığı bir biçimde insanın aklını kurcalar. Bununla birlikte ölümün varlığı, çoğu kez bilincin hemen kıyısında bir yerlerde olsa da çocukluğun erken dönemlerinden itibaren insanın zihnini meşgul eder. Ancak insan, kişiliğinin oluşmasında büyük bir rol oynayan ölüm kaygısına karşı, yadsıma temelli bir savunma mekanizması geliştirmiştir.<sup>34</sup> Bu nedenle cinsellik, refah ve mutluluk düşüncesinin kol gezdiği çağdaş dünyada, utanılacak bir olgu olarak düşünülen ölümü hatırlatan ve hatırlatabilecek olan her şeyden uzak kalmak modern bir davranış biçimi olarak yaygınlık kazanmıştır. Hiç kuşkusuz bu durumda, kültürün sekülerleşmesi ve dinî değerlerin gücünü yitirmesinin de önemli bir faktör olduğu açıktır. Zira, her şeyi dünya hayatı ile sınırlayan bir kültürel ortamda insanların ölümü kabullenmeleri pek de kolay değildir.<sup>35</sup>

Mutluluk düşüncesi, insanın üzüntü, acı, kaygı gibi olumsuz bir duygu doğuran her türlü ortamdan kaçınarak, kolektif mutluluğa katkıda bulunmaya yönelik toplumsal bir görev ve yükümlüğü zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, mutsuzluk insanı derinlemesine kuşatmış olsa bile (bazı kültürlerde) her zaman mutlu görünme zorunluluğu vardır.<sup>36</sup> Örneğin Japon kültüründe gülümsemek geleneksel olarak öğretilen ahlâkî bir kuraldır. Ancak bu gülümsemenin her zaman mutlulukla ilişkisi yoktur. Bu nedenle Japon çocuklarına erken yaşlardan itibaren sosyal bir görev olarak gülümsemeleri öğretilir. Bunun amacı mutlu görünerek, arkadaşlarına üzüntü ve keder vermektен kaçınmaktır.<sup>37</sup> Aynen bunun gibi insan zihnini ölüm fikrinden uzaklaştırmak amacıyla gündelik işlerle derinden meşgul olmak suretiyle ustaca kurgulanmış olan bir hileden başka bir şey olmayan<sup>38</sup>, ölen kişilerin makyajlanarak güzelleştirilme işlemleri, gösterişli cenaze törenleri gibi davranışlar ön plana çıkmaktadır.<sup>39</sup> Bu durum, adeta "ölmek için direnç göstermek" anlamına gelmektedir. Hâlbuki ölüm, bir anlamda ibret alınarak hayatın anlamlandırılması için bir araç

<sup>34</sup> Irvin D. Yalom, *Din ve Psikiyatri*, çev. Emre Ağanoğlu (İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2012), 41.

<sup>35</sup> Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 42-43.

<sup>36</sup> Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 43.

<sup>37</sup> Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açından Dinî İletişim* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 81.

<sup>38</sup> Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 43.

<sup>39</sup> Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 43.

olarak da düşünülebilir. Bu durum, “Ölüm, daha çok ders veren bir öğretmen gibidir. Ön sıralara gelmedikçe neler söylediğini gerçek anlamda duyamazsınız”<sup>40</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

Hökekleli'nin de ifade ettiği üzere, ölümü inkâr etmenin kısaca iki tarzından söz edilebilir: Maskeleye ve bastırma. Maskeleye, ölümü hatırlamamak, onunla hiç karşı karşıya kalmamak, onun hakkında düşünme fırsatı bulmamak için kendini günlük işlere, çalışmalara vermek ve hayatı çok yoğun bir şekilde yaşamak şeklinde gerçekleşirken, bastırma ise, ölüm kavramını şuurdan atarak onu etkisiz hale getirmek şeklinde gerçekleşir.<sup>41</sup>

## 2.2. Meydan Okuma

İnsan varoluşunu sona erdirdiği için bazılarınca “zalim bir efendi” olarak kabul edilen ölüm,<sup>42</sup> modern dünyada, insana meydan okunan bir şey haline getirilmiş ve bildik nesnelere dünyasının dışına itilerek hayal âleminde erotizmle birleştirilmiş ve kurulu düzenden kopuşu ifade eder hale getirilmiştir.<sup>43</sup>

Özellikle, günümüzde ölümün yok edilmesi gereken bir düşman olduğu fikri oldukça yaygınlık kazanmıştır. Tıptaki gelişmeler insanın bu yöndeki arzusunu körüklemiştir. Zira son yıllarda yaşam destek ve yoğun bakım üniteleri sayesinde birçok ölümcül hastalıkta ölüm oranının azaltılmış olması bu yöndeki arzuyu daha da güçlendirmiştir. Öyle ki bu durum, insanları sonsuza kadar yaşama umuduyla farklı arayışlara sürüklemiştir. Şöyle ki tedavisi henüz bulunmayan bir hastalığa yakalanmış olan kişilerin dondurularak saklanmaları bu yönde yapılan bir uygulamadır. Bu sayede, ileride geliştirilebilecek tedavi teknikleriyle bu gibi kişilerin yeniden canlandırılarak tedavi edilip yaşamlarının uzatılması düşünülmektedir.<sup>44</sup> Özellikle bugün ABD’de yakalanmış oldukları ölümcül hastalığın tedavisinin bulunabileceği ya da gençleştirilebilmek için, -196 derecede dondurularak yeniden canlandırılacakları günü bekleyen<sup>45</sup> birçok “uyuyan ölü” bulunmaktadır. “Dondur, bekle, canlandır” sloganıyla ifade edilen bir süreç içerisinde canlılığın sürdürülmesinin insanın elinde olduğuna ve ölümün er ya da geç

<sup>40</sup> Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999), 290.

<sup>41</sup> Hökekleli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 44.

<sup>42</sup> Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm* (İstanbul: İmge Kitabevi, 2011), 392.

<sup>43</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 228.

<sup>44</sup> Hökekleli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 44.

<sup>45</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 228.

yok edilebileceğine dair umutlar tetiklenmektedir. Ölümü yenmenin ya da geriletmenin cazibesi o kadar sürükleyici olmuştur ki bu durumun doğurabileceği etik sorunlar göz ardı edilmiştir.<sup>46</sup>

Ölüm riski yüksek olan eğlencelerle uğraşmanın da ölüme meydan okuyan tutumlar arasında değerlendirilmeleri mümkündür. Zira bu tür etkinliklerde kişi, tehlikeli durumlardan kaçmak yerine, onları arayıp ön plana çıkartmaktadır. Denge jimnastiği, bungee jumping ve araba yarışı gibi etkinlikler de bir tür ölüme meydan okumaya yönelik tutumlardır.<sup>47</sup>

### 2.3. Ölümü İsteme

Freud, insan davranışlarının birçoğunu yaşam ve cinsellik içgüdüsüne bağlamıştır. Ancak meslek hayatının ilerleyen yıllarında buna, “ölmek ve toprağa karışmak isteği” anlamına gelen ölüm içgüdüsünü de eklemiştir.<sup>48</sup> Jung ise bu anlamda biyolojik temele bağlı bir ölüm içgüdüsünü kabul etmez. Ona göre manevî hayata işaret eden başka bir içgüdü vardır.<sup>49</sup> Bununla birlikte Jung, insanın dölyatağındaki çabasız varoluşa dönme eğiliminde olduğunu ifade eden ve bunu ölüme ulaşma isteği olarak yorumlayan Rank'e<sup>50</sup> benzer şekilde bir ölüm içgüdüsüne işaret etmiştir. İnsanın bilinçaltında varlığını kuvvetle hissettiren ölüm isteği ve özlemini, anne rahmindeki rahat ve huzurlu bir hayata dönüşün bir ifadesi olarak yorumlayan Jung'a göre, bu eğilim psikolojik hayatın gelişimini engelleyen bir “gerileme”dir (regression). Rank'e göre, yaşam mücadelesinde insanın düşmanı kendi dışında değil, kendi içindedir; insan onu beraberinde taşımaktadır. Bu durum, kendi iç derinliklerine doğru tehlikeli bir özlem duyma, kendi iç kaynağında yok olup gitme özlemi, “anneler cenneti”nin aşağılarına doğru çekilme özlemidir. Zira, insanda sakinliğe, sessizliğe, rahatlığa, denge ve uyuma olan eğilim, onun ölüme duyduğu özlemden kaynaklanır. Jung'a göre insan, hareketsizliği, tamamlanmayı ve dengeyi aramaktadır. Esasen bu durum, insanın ölüme tutkun olduğu için değil, yaşamayı beceremediği için ölmek istediğini ifade etmektedir.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 45.

<sup>47</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 228.

<sup>48</sup> Burger, *Kişilik*, 81.

<sup>49</sup> Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 46-47.

<sup>50</sup> Otto Rank, *Doğum Travması ve Psikanalizdeki Anlamı*, çev. Sabir Yücesoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 9.

<sup>51</sup> Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 46-47.

## 2.4. Ölümü Kabullenme

Genel olarak hayatını iyi bir şekilde değerlendirdiği duygusuna sahip olan kişiler, ölümü sükûnetle kabul edebilirler.<sup>52</sup> Esasen ölümü kabullenme, Kübler Ross'un tespit ettiği şekliyle bizzat ölüm sürecinde ve ölümü yaklaşan insanların yaşamış olduğu beş psikolojik aşamadan sonuncusudur.<sup>53</sup>

Ölümü kabullenme tutumu, varoluşçu bazı filozoflarda da görülür. Bu filozoflardan bir kısmı, hayatın sürdürülmesinin temel sebebinin ölüm olduğunu düşünürken, bazıları ölümün fizyolojik bir son değil, bilakis var olmama tehdidi olarak algılandığını savunur.<sup>54</sup> Örneğin Heidegger, iki farklı varlık durumundan söz eder. Ona göre bunların ilki, dünya üzerinde *şeylerin oldukları biçimlerini* hayretle izleyen “gündelik varlık” durumudur. Bu durum, kişiyi çevreleyen nesnelere bolluğuyla uyuşturulmuş olduğuna dair bir unutkanlık durumudur. Heidegger'e göre ikinci varlık durumu ise “ontolojik varlık durumu”dur. Bu durumdaki insan, gerçekçi bir şekilde yaşadığını ve *şeylerin varoluşlarını*, hatta tam da olduğu şekliyle var olduklarını hayretle izlediği, varlığın *farkında olma* durumudur. Bu aşamadaki bireyin, yaşamında değişiklikler yapmaya hazır olduğunu belirten Heidegger,<sup>55</sup> ölümün hayatın bir gerçeği olduğunu ve bunun kabullenilmesinin yaratıcı enerjiyi açığa çıkartacağını vurgulamak istemiştir.

## 3. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Araştırmanın konusu, Covid-19 pandemi neslinde<sup>56</sup> dindarlık ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkililerdir. Bu bağlamda araştırmada, pandemi sürecini yaşayan kişilerin dinî tutumlarıyla ölüm kaygısı arasında nasıl bir ilişki olduğu belirlenmeye çalışılacaktır. Salgının bütün dünyada olduğu gibi, ülkemizde de beklenmedik bir anda ve çok hızlı bir şekilde yayılmasının yanında, insanların bu virüs salgını karşısında çok yoğun bir şekilde ölüm korkusu ya da ölüm kaygısı yaşadıklarını düşündürecek birtakım tutum ve davranışların gözlemlenmesi araştırma konusunun belirlenmesinde temel belirleyici faktör olmuştur. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: *Henüz araştırma yapılmadan insanlarda gözlemlenen ve ölüm kaygısına işaret ettiği düşünülen*

<sup>52</sup> Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 41.

<sup>53</sup> Doktor olan Ross, ölmek üzere olan hastalarıyla yaptığı çalışmalarda ölüm sürecinin, “yadırsıma”, “öfke”, “pazarlık etme”, “depresyon” ve “kabullenme” şeklinde beş psikolojik aşamadan geçtiğini ortaya koymuştur. Bk. Elisabeth Kübler Ross, *On Death and Dying* (New York: Mc Millian Publishing, 1969), 38-42, 50, 82-84, 85-87, 111-114.; Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 24.

<sup>54</sup> Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 41-42.

<sup>55</sup> Yalom, *Din ve Psikiyatri*, 42.

<sup>56</sup> Covid-19 Pandemi Nesli: Bu dönemi yaşayan insanlar kastedilmiştir.

*tutum ve davranışların, Covid-19 salgınından kaynaklanmış olabileceği kanaatine nasıl ulaşıldı?* Bu sorunun kanaatimizce basit bir cevabı vardır: Tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de büyük ölçüde hayatın durmasından dolayı Covid-19 salgınının, insanların yoğun bir şekilde ölüm kaygısı yaşamalarına neden olduğu düşünülmektedir. Esasen bu cevap, büyük ölçüde subjektiflik taşımaktadır. Zira konu yeni olduğu için henüz yeterli bilimsel çalışmalar yapıp sonuçlar paylaşılmamıştır. Ancak yapılan gözlemler, Covid-19 salgınının ölüm kaygısı yaşayan insanları ölüm ve ölüm ötesini hatırlamaya sevk ettiği söylenebilir. Böyle bir düşünce insanları ister istemez başka bir gerçekle de karşı karşıya getirmiştir: Din ve dindarlık.

Tüm bu nedenlerden dolayı araştırmanın amacı, Covid-19 pandemi döneminde yaşayan insanların dindarlık düzeyleri ile ölüm kaygısı düzeyleri arasındaki ilişkileri ampirik olarak incelemektir. Zira aradaki ilişkinin tespit edilmesinin iki açıdan önemli olduğu düşünülmektedir: Birincisi, özellikle salgın sonrası, insanların yaşadıklarını düşündüğümüz travmanın rehabilitasyon sürecinde onlara yardım sunacak olan uzmanlara bilimsel argümanlar sunmak, ikincisi ise, konu ile ilgili olarak yapılacak olan çalışmalara bir temel oluşturmaktır.

#### 4. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmanın temel hipotezi, *dindarlık ile ölüm kaygısı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır* şeklindedir. Araştırmanın alt hipotezleri ise şöyledir:

- Kadınların dindarlık düzeyleri erkeklerden daha yüksektir.
- Evliler bekârlardan daha dindardır.
- Yaşa bağlı olarak dindarlık düzeyi de artmaktadır.
- Sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan bireylerin dindarlık düzeyleri daha yüksektir.
- Kadınların ölüm kaygısı erkeklerden daha fazladır.
- Evlilerin ölüm kaygısı düzeyleri bekârlardan daha yüksektir.
- Ölüm kaygısı düzeyleri yaşa bağlı olarak artış göstermektedir.
- Sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olan bireyler, düşük olanlara göre daha az ölüm kaygısı yaşarlar.
- Örneklem dindarlık düzeyleri ölüm kaygısı düzeylerini yordamaktadır.



## 5. Yöntem

### 5.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, tarama modeline uygun betimsel bir çalışmadır. Bu amaçla, çalışmada, Covid-19 pandemi döneminde yaşayan bireylerin ölüm kaygısının bazı demografik özellikler ve dindarlık değişkenlerine göre açıklanması hedeflenmiştir.

### 5.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, Erzincan, İstanbul, Ardahan, Sakarya, Giresun, Malatya ve Kayseri’de ikamet eden 15-64 yaş grubuna giren bireylerden oluşmaktadır. Araştırma evreninin bu kadar geniş bir alanı kapsamasının nedeni ise verilerin elde edilecek olduğu örneklem grubunun heterojenliğini sağlamaktır. Zira örneklemin heterojenliği, elde edilecek olan verilerin güvenilirliği ve geçerliliği üzerinde önemli ölçüde etkili olmaktadır.

Araştırmanın örneklem grubu ise ifade edilen illerde ikamet eden bireyler arasından basit tesadüfi örnekleme yoluyla seçilen yaşları 15 ile 64 yaş arasında değişen toplam 660 kişiden oluşmaktadır. Örneklem grubunun özellikleri Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Demografik Değişkenler ve Özellikleri

Değişkenler	Özellikler	N	%
Cinsiyet	Erkek	319	48.3
	Kadın	341	51.7
	Toplam	660	100.0
Medenî Durum	Evli	248	37.6
	Bekâr	412	62.4
	Toplam	660	100.0
Yaş Grupları	15-22	75	11.4
	23-39	327	49.5
	40-64	258	39.1
	Toplam	660	100.00
Sosyo-Ekonomik Düzey	Düşük	30	4.5
	Ortanın Altı	51	7.7
	Orta	433	65.6
	Ortanın Üstü	146	22.1
	Toplam	660	100.0

### 5.3. Veri Toplama Araçları

#### 5.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel Bilgi Formunda örneklemin cinsiyet, medenî durum, yaş ve sosyo-ekonomik değişkenlerine dair soru cümleleri yer almaktadır.

#### 5.3.2. Dinî Yönelim Kendini Tanıma Envanteri (DYKTE)

DYKTE, Onay tarafından geliştirilmiş bir ölçektir. 4'lü Likert Tipi olarak geliştirilmiş olan ölçek, tek faktörlü bir yapıya sahiptir. Toplam 25 maddeden oluşan ölçeğin her bir maddesi "1=Hiçbir Zaman", "2=Bazen", "3=Çoğu Zaman" ve "4=Her Zaman" şeklinde derecelendirilmiştir. Ölçekte yer alan 7 madde olumsuz, 18 madde ise olumlu cümle yapısındadır. Bu nedenle verilerin analizleri yapılmadan önce ölçeğin ilgili maddelerinin (3, 7, 12, 14, 17, 20 ve 25) ters çevrilmesi gerekmektedir. Bu ölçekten alınabilecek olan minimum puan 25 iken, en yüksek puan ise 100'dür. Ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı ( $r=0.96$ ); split-half/yarılama yöntemiyle iki yarı testten elde edilen güvenilirlik katsayısı ( $r=0.95$ )'tir. Ölçeğin madde toplam puan katsayıları ise ( $r=.50$ ) ile ( $r=0.85$ ) arasında değişmektedir.<sup>57</sup>

#### 5.3.3. Ölüm Kaygısı Ölçeği

Thorson ve Powell tarafından geliştirilip, Karaca ve Yıldız tarafından Türkçeye uyarlanan Ölüm Kaygısı Ölçeği toplam 25 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin 17 maddesi, "tabutlar beni huzursuz eder" gibi olumlu cümle yapısında, 8 maddesi ise "kansere yakalanmaktan özel bir korku duymuyorum" gibi olumsuz cümle yapısındadır. 5 dereceli Likert tipi olan ölçeğin her bir maddesi, "0=Kesinlikle Katılmıyorum", "1=Katılmıyorum", "2=Kararsızım", "3=Katılıyorum" ve "4=Tamamen Katılıyorum" şeklinde puanlanmaktadır. Ölçekten alınabilecek olan en düşük puan, "0", en yüksek puan ise "100"dür. Puanların yüksek olması kaygının da yüksek olduğu anlamına gelir. Ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı ( $r=0.84$ ), test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ( $r=0.90$ )dır. Ölçeğin madde-toplam puan korelasyon katsayıları ise, ( $r=0.35$ ) ile ( $r=0.49$ ) arasında değişmektedir.<sup>58</sup>

### 5.4. Verilerin Analizi

Anket, Nisan-Mayıs 2020'de uygulanmıştır. 722 kişiye dağıtılan form-

<sup>57</sup> Ahmet Onay, *Dinî Yönelim Düzeyi ile Sınav Kaygısı İlişkisi ve Sınav Kaygısında Hipnoterapi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 23-29.

<sup>58</sup> Faruk Karaca – Murat Yıldız, "Thorson-Powell Ölüm Kaygısı Ölçeği'nin Türkçe Çevirisinin Normal Popülasyonda Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması", *Tabula Rasa* 1 (2001), 48-52, 43-55.

ların 62 tanesi yanlış ve eksik doldurmalar nedeniyle değerlendirmeye alınmamıştır.

Araştırmada elde edilen veriler SPSS for Windows 22.0 istatistik paket programıyla analiz edilmiştir. Verilerin analizi ve hipotezlerin test edilebilmesi için T testi, Tek Faktörlü Varyans Analizi-ANOVA ve Pearson Momentler Çarpım Korelasyon analizi yapılmış ve değişkenler arasındaki ilişkilerin derecesi ortaya konmuştur. Varyans analizi sonucunda aralarında anlamlı fark bulunan ortalamalar arasında çoklu karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu amaçla Post Hoc Scheffe ve LSD testleri kullanılarak farkın kaynağı belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca dindarlığın ölüm kaygısını yordama gücünü belirleyebilmek için basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

## 6. Bulgu ve Yorumlar

### 6.1. Demografik Değişkenler ile Dindarlık İlişkisine Dair Bulgu ve Yorumlar

#### 6.1.1. Cinsiyet ile Dindarlık İlişkisine Dair Bulgu ve Yorumlar

Tablo 2: Cinsiyet Değişkenine Göre Dindarlık Düzeyleri

Boyutlar	Cinsiyet	N	%	$\bar{X}$	SS	Farklar
Dindarlık	Erkek	319	48.3	84.8 <sup>a</sup>	9.9	
	Kadın	341	51.7	82.2 <sup>b</sup>	10.3	a-b
P<.01 t=3.340						

Tablo 2’de görüldüğü üzere, örneklemin dindarlık düzeyi cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermiştir (p<.0.01). Buna göre erkeklerin dindarlık puanı ( $\bar{X}$ =84.8) iken, kadınların ise ( $\bar{X}$ =82.2)’dir. Bulgulara göre, erkeklerin kadınlardan daha fazla dindarlık düzeyine sahip olduğu söylenebilir. Bu sonucun “kadınların dindarlık düzeyleri erkeklerden daha yüksektir” şeklindeki araştırma hipotezini doğrulamadığı görülmektedir.

Yapılmış olan bazı çalışmalarda cinsiyet değişkeninin dindarlık üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir.<sup>59</sup> Yine bazı çalışmalarda, erkeklerin dindarlık düzeylerinin kadınlara oranla daha yüksek<sup>60</sup> olduğu, bazılarında ise tam tersi bir şekilde kadınların erkek-

<sup>59</sup> Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 170.; Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004), 103.

<sup>60</sup> Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 147.

lerden daha fazla dindarlık puanına sahip oldukları belirlenmiştir.<sup>61</sup> Nitekim Kımtar ve Köftegül'ün yetişkinlerde ölüm kaygısı ile dindarlık ilişkisinin incelenmiş olduğu bir çalışmada, kadınların genel dindarlık, dinî davranış, dinî duygu, dinî biliş ve Allah'la ilişki düzeylerinin erkeklerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.<sup>62</sup> Ancak bu çalışmada kadınların erkeklerden daha fazla dindarlık puanına sahip olacakları öngörülmesine rağmen, bu öngörü gerçekleşmemiştir. Genel olarak erkeklerin ailesinin güvenliğini sağlamak ve geçimini temin etmek gibi bir sorumlulukları olduğundan bu sonucun beklenen bir durum olduğu düşünülebilir. Zira ailesinin bir anlamda güvenli limanı olan erkeklerin dinî inançlarından güç alarak Covid-19'dan kaynaklanan bu zor süreci asgari hasarla atlama çabası düşünülebilir. Çünkü din, stres verici olan bu sürecin yükünü hafifletebilir. Tokur'un dindarlığın stres üzerindeki etkisini araştırmış olduğu çalışmasında, bu yönde bulgulara ulaşılmıştır.<sup>63</sup> Nitekim, dini insanın kutsalla kurmuş olduğu manevî ve ruhsal bir ilişki şeklinde tanımlayan Thouless,<sup>64</sup> dinin ifade edilmiş olan fonksiyonuna işaret etmiştir.

### 6.1.2. Medenî Durum ile Dindarlık İlişisine Dair Bulgu ve Yorumlar

Tablo 3: Medenî Durum Değişkenine Göre Dindarlık Düzeyleri

Boyutlar	Medenî Durum	N	%	X	SS	Farklar
Dindarlık	Evli	248	37.6	85.4 <sup>a</sup>	9.1	a-b
	Bekâr	412	62.4	80.2 <sup>b</sup>	11.0	
	Toplam	660	100.0	83.5	10.20	
	P<.01 F <sub>(42,457)</sub> = 1.658					

Tablo 3'te görüldüğü gibi, örneklemin dindarlık düzeyinin medenî

<sup>61</sup> Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 247.

<sup>62</sup> Nurten Kımtar – Özlem Köftegül, "Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 67-68.

<sup>63</sup> Behlül Tokur, *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 179.

<sup>64</sup> Robert Henry Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion* (London: Cambridge University Press, 1974), 11-13.; Faruk Karaca, "Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine", *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 75.

durum değişkenine göre anlamlı bir düzeyde farklılaştığı görülmektedir ( $p<.01$ ). Buna göre, evlilerin dindarlık puanı ( $\bar{X}=85.4$ ) iken, bekârların ise ( $\bar{X}=80.2$ )'dir. Buna göre, evlilerin bekârlardan daha dindar oldukları söylenebilir. Bu sonuç, “evlilerin bekârlardan daha dindar olduğu” şeklindeki araştırma hipotezini doğrulamaktadır.

Karaca'nın konuyla ilgili olarak yapmış olduğu çalışmada, evlilerin bekârlardan daha fazla dindar oldukları tespit edilmiş, araştırmacı bu durumu, evlilikle beraber hayatın biraz daha durulmuş ve yaşla birlikte dine yönelmenin biraz daha artmış olmasından kaynaklanmış olabileceği şeklinde yorumlamıştır.<sup>65</sup> Sıkıntılı bir süreci ihtiva eden salgın dönemi bizatihi içerisinde birçok zorlukları da barındırmaktadır. Bununla birlikte, tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de devlet otoritesinin talepleri doğrultusunda “Hayat Eve Sığar. Evde Kal Türkiye” sloganıyla vatandaşların evde kalmaları istenmiş, bu talebe uymayan kişilere ise yaptırım uygulanmıştır. Bu durum, ister istemez tüm aile bireylerini evde kalmaya zorlamış ve salgın sürecinin sıkıntısını bir kat daha arttırmıştır. Böyle bir zorunluluk, genel olarak çocuk sahibi olan ve işe gidememekten dolayı ekonomik sıkıntı çeken evli bireylerin dindarlık düzeylerine olumlu yansımış olabilir. Zira bu bireyler dinin sabır, umut, iyimserlik ve tevekkül gibi unsurlarını kullanarak yaşadıkları zorlukları daha katlanılabilir hale sokabilirler. Doğan'ın yapmış olduğu çalışmada, evli bireylerin yaşanan zorluklara katlanmak için dinî başa çıkma etkinliklerine bekârlardan daha fazla başvurdukları belirlenmiştir.<sup>66</sup> Araştırmacının bu tespitinin bu çalışmanın bulgularını desteklediği düşünülmektedir.

### 6.1.3. Yaş Grupları ile Dindarlık İlişkisine Dair Bulgu ve Yorumlar

Tablo 4: Yaş Grubu Değişkenine Göre Dindarlık Düzeyleri

Boyutlar	Yaş Grupları	N	%	$\bar{X}$	SS	Farklar
Dindarlık	15-22	75	11.4	79.6 <sup>a</sup>	10.3	c-a, b
	23-39	327	49.5	82.1 <sup>b</sup>	9.8	
	40-64	258	39.1	86.3 <sup>c</sup>	9.9	
	Toplam	660	100.00	83.5	10.2	
p<.01 F <sub>(19,395)</sub> = 2.657						

<sup>65</sup> Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 347-348.

<sup>66</sup> Mebrure Doğan, *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 220, 223.

Tablo 4'te görüldüğü üzere, örneklemin dindarlık düzeyleri yaş grubu değişkenine göre anlamlı farklılıklar göstermiştir ( $p < .01$ ). Buna göre "15-22 yaş" grubunun dindarlık puanı ( $\bar{X}=79.6$ ), "23-39 yaş" grubunun ( $\bar{X}=82.1$ ) ve "40-64 yaş" grubunun ise ( $\bar{X}=86.3$ )'tür. Bulgulara göre, anlamlı farklılaşmanın sadece "40-64 yaş" grubu ile diğer iki grup arasında olduğu görülmektedir. Buna göre, "40-64 yaş" grubunda olan insanların, "15-22 yaş" grubu ve "23-39 yaş" grubundan daha fazla dindarlık eğilimine sahip oldukları söylenebilir. Bu sonuçlar, "örneklem grubunun dindarlık düzeyleri yaşa bağlı olarak artış göstermektedir" şeklindeki araştırma hipotezini kısmen doğrulamaktadır. Esasen "23-39 yaş" grubunun dindarlık puanının, "15-22 yaş" grubunun dindarlık puanından daha yüksek olduğu düşünüldüğünde ilgili hipotezin doğrulanmış olduğunu söylemenin yanlış olmayacağı bile ifade edilebilir.

Yapıcı'nın çalışmasında yaşla birlikte dua etme sıklığında bir artış olduğu, ancak dindarlığın diğer boyutlarında anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir.<sup>67</sup> Bununla birlikte bazı çalışmalarda yaşla birlikte özellikle dua etmenin, dinî değerler üzerinde düşünmenin, dinin önemini idrak etmenin ve dinî konulara ilginin arttığı tespit edilmiştir.<sup>68</sup>

Araştırmada yaşla birlikte, özellikle de "40-64 yaş" grubu bireylerin dindarlık düzeyinin anlamlı bir şekilde diğer gruplardan yüksek olmasında, bu kişilerin aktif ve yoğun bir şekilde geçmiş yaşantılarını anlamlandırma çabasına girmiş olmalarının etkili olabileceği düşünülebilir. Zira, her ne kadar Covid-19 salgınına hazırlıksız yakalanmak insanlarda bir şok etkisi yaratmış olsa da bu süreç özellikle yaşlı insanların "ikinci baharlarını kışa çevirmiştir." Bu durum, yaşlıların Erikson'un yaşamın sekiz yolu dediği ve ilk yedi yolun bir muhasebesini oluşturan, başka bir ifadeyle geçmişin meyvelerinin toplandığı<sup>69</sup> umutsuzluğa karşı bütünlük dönemindeki sorgulamalarını biraz daha öne çekmiş olabilir. Zira yaşlı insanların önlerinde kısa bir yaşam olduğu algısı onları böylesine zor bir dönemde yoğun bir anlamlandırma sürecine itmiş olabilir,

<sup>67</sup> Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, 260.

<sup>68</sup> Michael Argyle - Benjamin Beit-Hallahmi, "Yaş ve Din", çev. Abdurrahman Kurt, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (1992), 328.

<sup>69</sup> Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), 112.

#### 6.1.4. Sosyo-Ekonomik Durum ile Dindarlık İlişkinine Dair Bulgu ve Yorumlar

Tablo 5: Sosyo-Ekonomik Durum Değişkenine Göre Dindarlık Düzeyleri

Boyutlar	Sosyo-Ekonomik Durum	N	%	$\bar{X}$	SS	Farklar
Dindarlık	Düşük	30	4.5	82.7	11.7	
	Ortanın Altı	51	7.7	82.4	10.6	
	Orta	433	65.6	83.5	9.9	-
	Ortanın Üstü	146	22.1	83.8	10.4	
	Toplam	660	100.0	83.5	10.2	
p>.05 F <sub>(0,304)</sub> =3.656						

Tablo 5'teki verilere göre, sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan bireylerin dindarlık puanları ( $\bar{X}$ =82.7), ortanın altında olanların ( $\bar{X}$ =82.4), orta düzeydekilerin ( $\bar{X}$ =83.5) ve ortanın üstündekilerin ise ( $\bar{X}$ =83.8)'dir. Buna göre örneklemin dindarlık düzeylerinin sosyo-ekonomik düzeye göre farklılaşmadığı görülmektedir (p>.05). Bu sonuç, “sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan bireylerin dindarlık düzeylerinin yüksek olanlardan daha fazla olacağı” yönündeki araştırma hipotezini doğrulamamıştır. Başka bir ifadeyle sosyo-ekonomik düzeyin dindarlık üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Her ne kadar Weber, dinin orta sınıfların aşağı kesimlerinde en canlı yaşayış biçimine sahip olacağını ifade etmiş<sup>70</sup> olsa da araştırmada böyle bir sonuç tespit edilememiştir. Tam aksine Kınter ve Köftegöl'ün yapmış oldukları çalışmada, sosyo-ekonomik düzey ile dinî duygu, dinî davranış, dinî biliş, dinî ilişki ve genel dindarlık arasında pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir (p<.01).<sup>71</sup>

Bu çalışma bağlamında bakıldığında sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olan bireylerin dindarlık düzeylerinin, sosyo-ekonomik düzeyi düşük olanlardan nispeten daha yüksek olmasında, Covid-19 salgını nedeniyle yaşanan ekonomik krizin etkisinin olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bu salgının, “azdan az, çoktan çok gider” perspektifiyle birçok insanı etki-

<sup>70</sup> Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 20.

<sup>71</sup> Kınter - Köftegöl, “Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”, 68-69.; Nurten Kınter, *Benlik Saygısı ve Din* (İstanbul: Kriter Yayınları, 2012), 216.

lediği gözlenmektedir. Bu nedenle sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olan bireylerin gerek virüs korkusu gerekse de devletin yapmış olduğu kısıtlamalar nedeniyle bu avantajlarının kısıtlandığı görülmektedir. Bu durum, sosyo-ekonomik yönden daha rahat olmalarına rağmen, bu kişileri bir anlamda ölüm ve ötesini “durup düşünme”ye sevk etmiş olabilir.

## 6.2. Demografik Değişkenler ile Ölüm Kaygısı İlişkisine Dair Bulgu ve Yorumlar

### 6.2.1. Cinsiyet ile Ölüm Kaygısı İlişkisine Dair Bulgu ve Yorumlar

Tablo 6: Cinsiyet Değişkenine Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri

Boyutlar	Cinsiyet	N	%	$\bar{X}$	SS	Farklar
Ölüm Kaygısı	Erkek	319	48.3	43.2 <sup>a</sup>	13.7	b-a
	Kadın	341	51.7	52.5 <sup>b</sup>	15.3	
P<.01 t=-8.190						

Tablo 6’da görüldüğü üzere, örneklemin ölüm kaygısı düzeyi cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermiştir ( $p<.0.01$ ). Buna göre erkeklerin ölüm kaygısı düzeyi puanı ( $\bar{X}=43.2$ ) iken, kadınların ise ( $\bar{X}=52.5$ )’tir. Buna göre, kadınlar erkeklerden daha fazla ölüm kaygısı yaşadıkları söylenebilir. Bu sonuç “kadınların ölüm kaygısı düzeylerinin erkeklerden daha fazla olacağı” şeklindeki araştırma hipotezini doğrulamaktadır. Karaca’nın çalışmasında da erkeklerin ölüm kaygısının kadınlardan daha az olduğu tespit edilmiştir.<sup>72</sup>

Tablo 2’de görüleceği üzere, erkeklerin kadınlardan daha dindar olmaları, Tablo 6’daki bulgulara da yansımış gibi görülmektedir. Zira Covid-19 salgınının etkisiyle yükseldiği düşünülen erkeklerin dindarlık düzeylerinin, ölüm kaygısı düzeylerini düşürdüğü ifade edilebilir. Esasen insanın öleceğinin bilincinde olan tek canlı olması nedeniyle ne zaman öleceğini bilememesi onda bir ölüm kaygısına yol açabilmektedir. Ancak pandemi döneminde her gün Sağlık Bakanlığı’nın açıklamış olduğu ölüm oranının, belirsizliği somut hale getirerek ölümü somutlaştırıp insanın karşısına çıkarttığı söylenebilir. Bu da yaratılış itibarıyla daha duygusal ve kırılgan olan kadınların ölüm kaygısını da arttırmış olabilir. Hökelekli’nin çalış-

<sup>72</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 359.; Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 138.



masında da bu yönde bulgulara ulaşılmıştır. Araştırmacıya göre, kadınlarda erkeklere nispeten ölüm korkusunun daha yaygın olmasında, “sevilen objelerden ayrılma” duygusu kadınlarda erkeklere oranla en yüksek ölümden korkma sebebini oluşturmaktadır. Bu durum, kadınların “duygusal” yapısını ve sevgi objelerine bağlanmadaki kuvvet derecesini açığa vurması bakımından oldukça anlamlıdır.<sup>73</sup> Salgının bu durumu daha da keskinleştirdiği düşünülmektedir. Ceylan’ın yapmış olduğu çalışmada da ölümün belirginleşmesinin kadınlarda ( $\bar{X}$ =25.8) ölüm korkusunu erkeklerden ( $\bar{X}$ =12.3) daha fazla arttırdığı tespit edilmiştir.<sup>74</sup>

### 6.2.2. Medenî Durum ile Ölüm Kaygısı İlişkisine Dair Bulgu ve Yorumlar

Tablo 7: Medenî Durum Değişkenine Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri

Boyutlar	Medenî Durum	N	%	$\bar{X}$	SS	Farklar
Ölüm kaygısı	Evli	248	37.6 <sup>a</sup>	46.4	14.4	a-b
	Bekâr	412	62.4 <sup>b</sup>	50.6	16.2	
	Toplam	660	100.0	48.0	15.3	
	P<.01 F <sub>(12,089)</sub> = 1.658					

Tablo 7’de görüldüğü gibi, örneklemin ölüm kaygısı düzeyinin medenî durumlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmektedir ( $p<.01$ ). Buna göre, evli bireylerin ölüm kaygısı puanı ( $\bar{X}$ =46.4) iken, bekâr katılımcıların ise ( $\bar{X}$ =50.6)’dir. Bulgulara göre, bekârların evlilerden daha fazla ölüm kaygısı yaşadıkları söylenebilir. Bu sonuç, “evlilerin bekârlardan daha fazla ölüm kaygısı yaşayacakları” şeklindeki araştırma hipotezini doğrulamıştır. Bu bulgu yapılmış olan başka çalışmalarla da desteklenmiştir.<sup>75</sup>

Tablo 3’teki bulgularla birlikte değerlendirildiğinde, öngörölmüş olanın aksine olan bu sonucun anlamlandırılabilceği düşünülmektedir. Zira Tablo 3’teki veriler, evlilerin dindarlık puanının ( $\bar{X}$ =85.4), bekârlardan ( $\bar{X}$ =80.2) daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bu durum, evlilerin bekârlara oranla kaybedecek çok şeylerinin olması, korunması ve geçim-

<sup>73</sup> Hökeleki, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, 132.

<sup>74</sup> Ummahan Esra Ceylan, *Ölümlülük Bilincinin Dinî Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 88.

<sup>75</sup> Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 359.

lerini sürdürmesi gereken bir aileye sahip olmaları gibi nedenlerle onları dinî inançlarından güç almaya itebilmekte, bu da evlilerin ölüm kaygısının bekârlardan daha düşük olmasıyla sonuçlanabilmektedir. Her ne kadar ölümle birlikte sahip olunan şeylerin kaybedileceği düşüncesinin ölüm kaygısını arttıracacağı ifade edilse de<sup>76</sup> bu durum en azından bu çalışma verileri açısından doğrulanmamıştır. Bu sonuçta, Covid-19 salgınının da etkisiyle evli bireylerin tüm bu korku ve endişeleri bilinçaltına iterek sorumluluklarını yerine getirme bilinciyle hareket etmelerinin önemli etkisinin olduğu düşünülmektedir.

### 6.2.3. Yaş Grupları ile Ölüm Kaygısı İlişikisine Dair Bulgu ve Yorumlar

Tablo 8: Yaş Grubu Değişkenine Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri

Boyutlar	Yaş Grupları	N	%	X	SS	Farklar
Ölüm Kaygısı	15-22	75	11.4	52.9 <sup>a</sup>	16.9	c- a, b
	23-39	327	49.5	49.1 <sup>b</sup>	14.9	
	40-64	258	39.1	45.1 <sup>c</sup>	14.7	
	Toplam	660	100.00	48.0	15.3	
P<.05 F <sub>(9,521)</sub> =2.657						

Tablo 8’de görüldüğü gibi, örneklemin ölüm kaygısı düzeyleri yaş grubu değişkenine göre anlamlı farklılıklar göstermiştir (p<.01). Buna göre “15-22 yaş” grubunun ölüm kaygısı puanı ( $\bar{X}$ =52.9), “23-39 yaş” grubunun ( $\bar{X}$ =49.1) ve “40-64 yaş” grubunun ise ( $\bar{X}$ =45.1)’dir. Bulgulara göre, anlamlı farklılaşmanın sadece “40-64 yaş” grubu ile diğer iki grup arasında olduğu görülmektedir. Buna göre, “40-64 yaş” grubunda olan insanların, “15-22 yaş” grubu ve “23-39 yaş” gruplarından daha az ölüm kaygısı taşıdıkları söylenebilir. Bu sonuç, “örneklem grubunun ölüm kaygısı düzeyleri yaşa bağlı olarak artış göstermektedir” şeklindeki araştırma hipotezini doğrulamamıştır.

Araştırma bulgularının daha iyi anlaşılabilmesi için örneklemin yaş gruplarının gelişim özelliklerinin bilinmesinin önemli olduğu düşünülmektedir. Şöyle ki Hökelekli’nin de ifade ettiği gibi gençlik ve ilk yetişkinlik yıllarına nispetle 40-64 yaş grubu bireylerin artık hayattan beklentileri ile onları çalışıp çabalamaya itecek herhangi bir motivasyonları

<sup>76</sup> Karaca, *Din Psikolojisi*, 224.

kalmamış ya da en azından azalmıştır. Böylece kişi, önündeki zamanın kıaldığını hissetmekte ve gittikçe artan bir duyarlılıkla karamsar bir ruh haline girmeye başlayarak, artık hayatı geçip giden yıllar ile değil, geriye kalanıyla değerlendirmektedir. Hayatın kaçınılmaz olarak ölümle son bulacağı duygusu, orta yaşa yaklaşan yetişkinleri bir an olsun durup varlığının anlamını düşünmeye sevk eder. Orta yaş krizini atlatan bu kişiler, hayatın eninde sonunda kaçınılmaz olarak noktalanacağını hissederler. Bu durum bu gelişim dönemlerindeki bireyleri ister istemez dinî inançlara yöneltebilmektedir.<sup>77</sup> Araştırma bulguları bu durumu destekleyecek bir sonuç üretmiştir. Tablo 4'te görüleceği üzere, "40-64 yaş" grubu bireylerin dindarlık düzeyleri "15-22 yaş" ve "23-39 yaş" grubu bireylerden daha yüksek çıkmıştır. Bu sonuç üzerinde salgının da etkisinin olduğu düşünülmektedir. Yaşa bağlı olarak artan dindarlığın yaşa bağlı olarak ölüm kaygısını da azalttığı söylenebilir. Burada dindarlıkla ölüm kaygısı puanlarının yaşa bağlı durumunun göz önünde bulundurulması bulguların sağlıklı okunabilmesi için bir hayli önemlidir: "15-22 yaş" grubunun dindarlık puanı ( $\bar{X}=79.6$ ), "23-39 yaş" grubunun ( $\bar{X}=82.1$ ) ve "40-64 yaş" grubunun ise ( $\bar{X}=86.3$ ); "15-22 yaş" grubunun ölüm kaygısı puanı ( $\bar{X}=52.9$ ), "23-39 yaş" grubunun ( $\bar{X}=49.1$ ) ve "40-64 yaş" grubunun ise ( $\bar{X}=45.1$ )'tür. Bulgulardan da anlaşılacağı üzere, örneklemin dindarlık düzeyleri yaşa bağlı olarak artarken, ölüm kaygısı da yaşa bağlı olarak azalmaktadır.

#### 6.2.4. Sosyo-Ekonomik Durum ile Ölüm Kaygısı İlişisine Dair Bulgu ve Yorumlar

Tablo 9: Sosyo-Ekonomik Durum Değişkenine Göre Ölüm Kaygısı Düzeyleri

Boyutlar	Sosyo-Ekonomik Durum	N	%	$\bar{X}$	SS	Farklar
Ölüm Kaygısı	Düşük	30	4.5	43.3	15.0	
	Ortanın Altı	51	7.7	45.2	11.4	
	Orta	433	65.6	48.8	15.73	-
	Ortanın Üstü	146	22.1	47.4	15.0	
	Toplam	660	100.0	48.0	15.3	
		$p > .05$ $F_{(2,660)} = 3.656$				

<sup>77</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 284-285.

Tablo 9'daki verilere göre, sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan bireylerin ölüm kaygısı puanları ( $\bar{X}=43.3$ ), ortanın altında olanların ( $\bar{X}=45.2$ ), orta düzeydekilerin ( $\bar{X}=48.8$ ) ve ortanın üstündekilerin ise ( $\bar{X}=47.4$ )'tür. Bulgulara göre örneklemin ölüm kaygısı düzeylerinin sosyo-ekonomik düzeye göre farklılaşmadığı görülmektedir ( $p>.05$ ). Bu sonuç, "sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olan bireylerin daha az ölüm kaygısı yaşayacakları" yönündeki araştırma hipotezini doğrulamamıştır. Yıldız'ın çalışmasında bu sonucu destekleyen bulgulara ulaşılmıştır. İlgili çalışmada, ölüm kaygısıyla sosyo-ekonomik değişken arasındaki ilişkiyi tespit etmek için korelasyon katsayısı ( $r=-.01$ ) olarak hesaplanmış, ancak bu tespit anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır ( $p>.05$ ). Bununla birlikte ilgili çalışmada, sosyo-ekonomik düzey düştükçe, ölüm kaygısı puanının da düştüğü tespit edilmiş, ancak bu eğilim anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır.<sup>78</sup>

Sosyo-ekonomik düzey, malî açıdan önemli bir kaynağın varlığını da ifade etmektedir. Bu kaynak, bireylerin oldukça fazla sayıda mal biriktirebilmeleri için önemli bir araçtır. Bu nedenle sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olan kişilerin ölümle birlikte kaybedecekleri şeylerinin de çokluğu onların, sosyo-ekonomik düzeyi düşük olanlardan daha fazla ölüm kaygısı yaşayabileceklerini düşündürmektedir. Ancak araştırma bulguları bu durumu desteklememiştir. Tablo 5'te görüleceği gibi, sosyo-ekonomik düzeyle dindarlık arasında da anlamlı bir sonucun olmaması, bu konuda dindarlık bağlamında bir çıkarımda bulunulmasını da zayıflatmaktadır. Bu durum araştırma bulguları üzerinde Covid-19 salgınının etkisinin olabileceğini düşündürmektedir. Zira salgın, sosyo-ekonomik düzey ayırt etmeden birçok insan üzerinde etkisini göstermiştir. Şöyle ki bu süreçte dünya genelinde olduğu gibi araştırma verilerinin toplandığı ülkemizde de pek çok insan, işini ve ekonomik gücünü kaybetmiş, dünya adeta Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinin test edildiği doğal bir laboratuvar haline gelmiştir. Tüm bunların araştırma bulguları üzerinde etkisinin olabileceği düşünülmektedir.

<sup>78</sup> Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, 166-167.

### 6.3. Dindarlık ile Ölüm Kaygısı İlişkisine Dair Bulgu ve Yorumlar

Tablo 10: Dindarlık-Ölüm Kaygısı Arasındaki Basit Doğrusal Regresyon Analizi

Yordayan Değişken	Ölüm Kaygısı Düzeyi			
	B	Standart Hata <sub>b</sub>	$\beta$	t
Sabit	71.104	4.835		14.706
Dindarlık	-0.276	.057	-0.184	
	R= .184	R <sup>2</sup> = .034	F <sub>(23;122)</sub> =1.658	P<.01

Tablo 10 incelendiğinde örneklemin ölüm kaygısı düzeyinin dindarlık düzeyleri ile yordandığı görülmektedir (p<.01). Analiz sonuçları, dindarlığın, ölüm kaygısındaki varyansın sadece %03'ünü açıkladığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte beta ( $\beta$ =-0.184) değerleri dikkate alındığında örneklemin dindarlık düzeyleri ile ölüm kaygısı arasında beklendiği gibi negatif bir ilişki olduğu görülür. Bu sonuç, örneklemin “dindarlık düzeyleri, ölüm kaygısı düzeylerini yordamaktadır” şeklindeki araştırma hipotezini desteklemiştir.

Tablo 11: Dindarlık ile Ölüm kaygısı Arasındaki İlişki

Değişkenler	Ölüm Kaygısı
Dindarlık	-0.184**

\*\* p<.01

Tablo 11’de görüldüğü üzere dindarlık ile ölüm kaygısı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır (r=-0.184; p<.01). Bu sonucun “dindarlık ile ölüm kaygısı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır” şeklindeki araştırma hipotezini desteklediği söylenebilir.

Bilindiği üzere korelasyon analizi, sadece iki değişken arasındaki ilişkinin yönünü ve derecesini göstermektedir. Yoksa bir neden-sonuç ilişkisi göstermez. Yapılan T-testi analizi, bu ilişkiyi daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Tablo 12: Dindarlık ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkiler

Dindarlık	Ölüm Kaygısı		
	N	X	Ss
Düşük	158	53.3	15.6
Yüksek	190	43.1	15.7

p=.000 t= 6.018

Tablo 12’de görüldüğü üzere, dindarlık açısından “düşük”<sup>79</sup> düzeyde puan alan bireylerin ölüm kaygısı düzeyleri yüksek ( $\bar{X}=53.3$ ), dindarlık açısından “yüksek” puan alanların ölüm kaygısı düzeyleri ise düşüktür ( $\bar{X}=43.1$ ). Buna göre, dindarlığın ölüm kaygısını azalttığı söylenebilir.

Dindarlık ve ölüm kaygısıyla ilgili bulgulara genel olarak bakıldığında Covid-19 salgınının bu ilişkinin gücünü oldukça arttırmış olduğu söylenebilir. Zira bu süreçte insanların yaşamış oldukları sıkıntılar onları, adeta “kılıçla duvar arasına” sıkıştırarak<sup>80</sup> onları sahip olduklarını ve sevdiklerini düşünmeye sevk etmiş olabilir. Oldukça doğal olan bu gibi düşünceler zaman zaman insanların aklına gelse de pandemi sürecinin, bu gibi düşünceleri daha da pekiştirdiği söylenebilir. Bu durum, Spinoza’nın “Bilge kişi ölümün değil, yaşamın üzerine düşünür”<sup>81</sup> ifadesinde olduğu gibi insanları bir yandan yaşamlarını sorgulamaya iterken, diğer taraftan ise zorunlu olarak ölüm ve ötesi hakkında düşünmek zorunda bırakmış olabilir. Bu zorlu sürecin “iki arada bir derede kalan” insanın ölüme yönelik korku ve kaygılarını da arttırdığı söylenebilir. Tüm bunlar, insanları ister istemez, bir yandan tıp dünyasının bir an önce salgını önleyecek ilaç ve aşı geliştirmelerine dair umut beslemeye iterken diğer taraftan ise inançlarına sığınarak bu sürecin korku ve endişe verici ikliminden korunmaya sevk ettiği ifade edilebilir.

Covid-19 salgını Freud’un “gönüllü yalnızlık”<sup>82</sup> dediği şeyin aksine insanları “zorunlu yalnızlık”a sürüklemiş ve onu tıpkı renk kuşağının görünmeyen bölümünün, görülebilen bölümüne bitişmesi gibi dünyadaki yaşamı izleyen ölümden sonraki yaşamı<sup>83</sup> düşünmeye sürüklemiş olabilir. Çünkü zor ve ıstırap verici realitelerle yüz yüze gelen insanların kaygılarını yatıştırarak koruyucu bir fonksiyon icra eden dinin, kaygıyı azaltan bir unsur olmaktan öte bir şey olduğu ifade edilmektedir. Zira din, insanların yalnızca rahatlamak için değil, aynı zamanda kutsalla içten bir bağ kurmak ve hayata anlam vermek gibi pek çok ihtiyaçlarına cevap verebil-

<sup>79</sup> Örneklemin dindarlık ölçeğinden aldıkları puanların ortalaması “53.5” olduğundan, ölçekten “32-78 puan” alanlar “düşük”, “90-100 puan” alanlar ise “yüksek” düzey grupları olarak kabul edilmiştir. Buna göre 312 kişi değerlendirme dışı kalmıştır.

<sup>80</sup> José Ortega y Gasset, *İnsan ve “Herkes”*, çev. Neyire Gül Işık (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 57.

<sup>81</sup> Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, 172.

<sup>82</sup> Sigmund Freud, *Uygurlık ve Hoşnutsuzlukları*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 31.

<sup>83</sup> Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Hasan İlhan (Ankara: Alter Yayıncılık, 2011), 26.

me kapasitesine sahiptir.<sup>84</sup> Böylece dinin, insanların bu zorlu süreçle başa çıkabilmeleri için önemli bir fonksiyona sahip olduğu düşünülmektedir.

### Sonuç ve Öneri

İnsanoğlu varoluşsal olarak ölümlü bir varlık olmakla birlikte, ölümsüzlük arzusuyla da hayata tutunmaya çalışan bir varlıktır. Bu durum insanı kalıcı olabilmek için birbirinden farklı arayışlara itmiştir. Bu arayışlar, farklı kültürlerde ve bazen de aynı kültür içinde olmakla birlikte değişik şekillerde tezahür etmiştir. Örneğin, Budizm gibi bazı dinler Nirvana'yla, Hinduizm gibi bazı dinler Karma inancıyla bu ölümsüzlük arzularını tatmin etme yolunu tercih ederlerken, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi dinler de ölümden sonrasına işaret ederek bu ölümsüzlük arzusunu doyurmaya çalışmışlardır. Bazen de insanlar öldükten sonra var olabilmek için eserler inşa etmişlerdir. Ancak şurası da bir gerçektir ki hangi dinî ya da felsefî geleneğe sahip olursa olsun, genel olarak insanda bilinçaltı süreçler tarafından yönetildiği düşünülen bir etkiyle, somut varlığı ile sonsuza kadar yaşayabilme umudu bulunmaktadır. Tarihsel süreçte insanoğlunun *âb-ı hayât*, yani *ebedî bir hayat suyu* arayışı, bu durumun tipik bir göstergesidir. Ancak gelişen teknolojiyle birlikte, insanın hiçbir zaman bitmeyecekmiş gibi görünen bu arzusunun tatmin görevini tıp bilimi üstlenmiştir. Daha önceden de ifade edildiği gibi Tıp bilimi, insanları yakalanmış oldukları hastalıkların tedavisi bulununcaya kadar dondurarak ileride yeniden hayata döndürmek için olabildiğince hızlı bir bilimsel çaba içerisine girmiştir. Ancak Covid-19 salgını insanın bu çabalarına çok ani ve sert bir darbe indirmiştir. Bu salgın insana adeta varoluşsal olarak ölümlü bir varlık olduğunu, bu nedenle de ölüm ve ötesine dair düşünceleri bilincinden çıkartmaması gerektiğini hatırlatmıştır. Salgın, aynı zamanda hayatın sıkıntılarıyla başa çıkılabilmenin iki yolunu da insanoğluna göstermiştir: Bilim ve din.

İnsanların hazırlıksız yakalandıkları Covid-19 salgını, onların en temel özelliklerinden olan öz kontrol duygularını ellerinden almış ve onları belirsizliklerin içine sürüklemiştir. Bununla birlikte bu salgın, insanı adeta gözü kapalı ve elindeki kılıçla düşmanını öldürmek için can havliyle kılıcını sağa sola sallayan bir ruh haliyle baş başa bırakmıştır. Bu durum,

<sup>84</sup> Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion*, 11-13.; Karaca, "Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine", 77.

zaten varoluşsal olarak insanda mevcut olan ölüm kaygısını daha da arttırmıştır. Bu nedenle araştırma bulguları, dinin insanın ölüm kaygısını azaltıcı bir etkiye sahip olduğunu göstermesi oldukça önemlidir.

Covid-19 salgınının insanların ruh dünyalarında travmatik etkiler bıraktığı söylenebilir. Bu çalışma ışığında bakıldığında dinî inançların, salgının travmatik etkilerini rehabilite edici bir fonksiyon icra edebileceği düşünülmektedir. Zira psikolojik bir varlık olan insanın bu durumu tek başına kaldırması hiç de kolay değildir. Bu yüzden post-Covid-19 döneminde insanların kendi güç kaynaklarından yararlanılarak onların bu problemlerinin çözümüne katkı sunabilecek olan ampirik çalışmalara acilen ihtiyaç vardır.

### Kaynakça

- Afşar, Timuçin. “Bilinç ve Ölüm”. *Felsefelogos* 2 (2000), 27-29.
- Aktifmedya. “Dünya Ekonomisi Nereye Gidiyor? Kartopu Çıg Mı Oluyor?” (Erişim 27 Mayıs 2020). <http://www.aktifmedya.com/2020/03/ekonomi/dunya-ekonomisi-nereye-gidiyor-kartopu-cig-mi-oluyor-3.html>
- Atkinson, Rita L. vd. *Psikolojiye Giriş*. çev. Yavuz Alogan. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2010.
- Argyle, Michael – Beit-Hallahmi, Benjamin. “Yaş ve Din”. çev. Abdurrahman Kurt. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (1992), 319-331.
- Burger, Jerry M. *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Ceylan, Ummahan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dinî Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Doğan, Mebrure. *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Vries, Hent de. “‘Kabahat İmkânî’: Kierkegaard’da Şehadet”. *Kierkegaard ve Din*. çev. Ahmet Demirhan. ed. Ahmet Demirhan. 159-179. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Hâzin, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya’küb b. Miskeveyh. “Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu”. çev. İbrahim Aslan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 327-332.
- Hâzin, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya’küb b. Miskeveyh. *Tehzîbu’l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener vd.. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.



- Hökelekli, Hayati. “Ölümlle İlgili Tutumlar ve Dinî Davranış”. *İslâmî Araştırmalar* 5/2 (1991), 83-91.
- Hürriyet. “Corona Virüsü Hangi Hayvandan Bulaştı? Corona Virüsü İlk Nerede ve Ne Zaman Ortaya Çıktı?” (Erişim 05 Nisan 2020). <https://www.hurriyet.com.tr/galeri-corona-virusu-hangi-hayvandan-bulasti-corona-virusu-ilk-nerede-ve-ne-zaman-ortaya-cikti-41479650/2>
- Egemen, Bedi Ziya. “Ölüm Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1963), 31-34.
- Fowles, John. *Daniel Martin*. Boston: Little, Brown, 1977.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.
- Fromm, Erich. *Özgürlük Korkusu*. çev. Selma Koçak. İstanbul: Doruk Yayınları, 2010.
- Fromm, Erich. *Sağlıklı Toplum*. çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tanrıseven. İstanbul: Payel Yayınevi, 2006.
- Freud, Sigmund. *Uygurlik ve Hoşnutsuzlukları*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. çev. Hasan İlhan. Ankara: Alter Yayıncılık, 2011.
- Gasset, José Ortega y. *İnsan ve “Herkes”*. çev. Neyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008.
- İmamoğlu, Tuncay. “Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 95-110.
- Karaca, Faruk. “Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine”. *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 75-85.
- Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Teorileri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karaca, Faruk – Yıldız, Murat. “Thorson-Powell Ölüm Kaygısı Ölçeği”nin Türkçe Çevirisinin Normal Populasyonda Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması”, *Tabula Rasa* 1 (2001), 43-55.
- Kımtar, Nurten. *Benlik Saygısı ve Din*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2012.
- Kımtar, Nurten – Köftegöl, Özlem. “Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı ile Dindarlık Ara-

- sındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 57-82.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Koç, Mustafa. “Yaşlılık Döneminde Ölüm Ötesi Psikolojisi Üzerine Bir Alan Araştırması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 203-228.
- Köylü, Mustafa. *Psiko-Sosyal Açından Dinî İletişim*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Kurt, Abdurrahman. “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.
- Onay, Ahmet. *Dinî Yönelim Düzeyi ile Sınav Kaygısı İlişkisi ve Sınav Kaygısında Hipnoterapi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2004.
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*. İstanbul: İmge Kitabevi, 2011.
- Rank, Otto. *Doğum Travması ve Psikanalizdeki Anlamı*. çev. Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Ross, Elisabeth Kübler. *On Death and Dying*. New York: Mc Millian Publishing, 1969.
- Thouless, Robert Henry. *An Introduction to the Psychology of Religion*. London: Cambridge University Press, 1974.
- Tokur, Behlül. *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit. İstanbul: Kabcı Yayınevi, 1999.
- Yalom, Irvin. *Din ve Psikiyatri*. çev. Emre Ağanoğlu. İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2012.
- Yapıcı Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.
- Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.



## Nişanlılıkta Yaptırılan İmam Nikâhının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Imam Marriage Made in Engagement in Terms of Islamic Law

### Hilal Özay

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı  
Tokat | Türkiye  
hilal.ozay@gop.edu.tr

Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University  
Faculty of Islamic Sciences  
Department of Islamic Law  
Tokat | Turkey  
orcid.org/0000-0001-6412-4430

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi  
Geliş Tarihi | 31 Mart 2020  
Kabul Tarihi | 30 Mayıs 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020

Article Types | Research Article  
Received | 31 March 2020  
Accepted | 30 May 2020  
Published | 30 June 2020

Bu makale, Sivas'ta 19-21 Nisan 2019 tarihinde yapılan Cumhuriyet 1. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde aynı isimle sunumu yapılan tebliğ genişletilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiştir.

This article, is derived by expanding and partially changing the communique presented with the same name at the Republican 1st International Social Sciences Congress held in Sivas in 19-21 April 2019.

#### Atıf | Cite as

Özay, Hilal. "Nişanlılıkta Yaptırılan İmam Nikâhının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi [Evaluation of the Imam Marriage Made in Engagement in Terms of Islamic Law]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 131-159.  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.3876184>

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



## Nişanlılıkta Yaptırılan İmam Nikâhının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

**Öz:** Ülkemizde pek çok düzenleme yapılmasına ve kanunen suç sayılmasına rağmen çeşitli sebeplerle “imam nikâhı” veya “dini nikâh” adı altında gayri resmi nikâh akitleri sosyal bir realite olarak halen varlığını sürdürmektedir. Oysa mevcut hukuk sisteminde bu nikâh akitleri yok sayılmakta ve onların sebep olduğu sorunların mahkemelerce çözümü de söz konusu edilememektedir. Bunun sonucu olarak da bireysel ve toplumsal boyutta sıkıntılar ve mağduriyetler yaşanmaya devam etmektedir. İmam nikâhı yaptırma sebeplerinden birisi nişanlılıkta görüşme ve bir arada bulunmayı meşrulaştırma düşüncesidir. Bu makalede nişanlılıkta yapılan bu nikâhın, birey ve toplum açısından doğurduğu mağduriyetlere ve böyle bir nikâhın İslâm hukukundaki nikâh akdinin şartlarına ve geçmişte uygulanan imam nikâhına ne kadar uyup uymadığına dikkat çekilerek meşruiyeti tartışılmış ve İslâm hukuku açısından değerlendirilmiştir. Çalışma sonucunda nikâh ve nişan kavramlarının İslâm hukuku açısından ayrı anlamları olduğu ve ayrı hükümlere tabi olduğu, geçmişte yapılan imam nikâhı ile günümüzde yapılan imam nikâhının özellikle fonksiyon açısından farklı olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca nişanlılıkta yapılan imam nikâhının sonuç ve şartlar itibariyle nikâh akdine de nişana da uymadığı için pek çok sorunun doğmasına sebep olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Nişan, Nikâh, Tescil, İmam Nikâhı.

### Evaluation of the Imam Marriage Made in Engagement in Terms of Islamic Law

**Abstract:** Although many arrangements have been made in our country and it is considered a crime by law, the informal marriage contracts under the name of “imam marriage” or “religious marriage” still exist as a social reality for various reasons. However, in the current legal system, these contracts are ignored and the problems caused by them cannot be solved by the courts. As a result of this, individual and social problems and grievances continue to occur. One of the reasons for the Imam marriage is the idea of legitimizing the meeting and coexistence in engagement. In this article, its legitimacy has been discussed and evaluated in terms of Islamic law by drawing attention to the grievances of this marriage, which is made in engagement, in the individual and society and how much such a marriage complies with the conditions of the marriage contract in Islamic law and the imam marriage in the past. As a result of the study, it has been determined that the concepts of marriage and engagement have different meanings in terms of Islamic law and are subject to separate provisions and that the imam marriage in the past and the imam marriage in the present are different, especially in terms of function. In addition, it has been seen that the imam marriage in the engagement caused many problems because it did not comply with the marriage contract or the engagement in terms of the results and conditions.

**Keywords:** Islamic Law, Engagement, Marriage, Registration, Imam Marriage.

## Giriş

**A**ile toplumun en küçük ve en önemli sosyal birimi ve yapı taşıdır. Toplumun ve bireylerin sağlıklı, huzurlu, mutlu ve güvende olması büyük oranda aileye bağlıdır. Ailenin oluşması ve bu fonksiyonunu yerine getirmesi de belirlenen şartlara uygun evlilik/nikâh akdi ile mümkündür. Evlilik zaruriyet-i diniyyeden olarak sayılan canın, aklın, dinin, neslin ve malın korunmasında etkin role sahiptir. Bütün Peygamberlerin sünneti olan evlilik, iffeti ve ahlaki korur, psikolojik ve fizyolojik ihtiyaçları karşılar, neslin devam etmesini sağlar, sükûnet, huzur, merhamet ve sevgi oluşturur, sorumluluk bilinci kazandırır, toplumsal görevleri kolaylaştırır, dost ve akraba çevresini genişletir, eksik yönleri tamamlar, ayıp ve kusurları örter, amel defterinin kapanmamasına vesile olur. Evliliğin bu fonksiyonlarının ortaya çıkmasında taraflara emek, gayret, sevgi, saygı, sabır, sadakat, fedakârlık, hoşgörü ve anlayış gerektirmesi, dünya ve ahirette devam edebilecek bir birlikteliği sağlaması açısından olsa gerek Kur'an-ı Kerim'de nikâh akdi için “*mîsâkan galîzâ (sağlam bir söz, ağır sorumlulukları olan akit)*<sup>1</sup> olarak dikkat çekilmektedir.

Mîsâk, “sağlam teminat”, “kuvvetli antlaşma” manasına gelmektedir.<sup>2</sup> Mîsâk kelimesi ahit ve akitten farklı olarak, sorumlulukları ağır ve mesuliyetli sözleşme için kullanılan bir kelime<sup>3</sup> olmasına rağmen Allah Teâlâ, mesuliyetin daha da ağır olduğuna vurgu için “galiz” kelimesi ile onu ni-telemiş ve sözleşmenin ağırlığını iyice pekiştirmiştir.<sup>4</sup> Bu ağır sorumluluğun yerine getirilmesi için de bir ön hazırlık aşaması, sonrasında da diğer akitlerden farklı ve fazla unsurlar ve bunların mütemmim şartları gerekmektedir.

Hemen hemen her toplumda sosyal bir olay olarak var olan nişanlılık,<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Kur'an-ı Kerim Diyanet İşleri Meâli (Yeni) (Erişim 10 Nisan 2019), en-Nisâ 4/21.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Şihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1415/1995), “vsk.” md. 1/295; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.), “vsk.” md., 511-512.

<sup>3</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye* (b.y.: y.y., ts.), 62.

<sup>4</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmi'it-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/523.

<sup>5</sup> Nişanlanma öncelikle tarafların birbirlerine uygun iradelerini beyan ederek karşılıklı bir şekilde evlenme vaadinde bulunmalarını ifade eden bir kavram iken nişanlılık daha çok evlilik gibi medeni bir hali ifade etmek için kullanılır. Buna binaen nişanlanma bir sözleşmeyi, nişanlılık ise daha çok bu sözleşmeyle meydana gelen ve bir takım hukuki sonuçlara kaynaklık eden hukuki bir durumu ifade eder. Bk. Bilge Öztan, *Aile Hukuku* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1979), 11.

birey ve toplum hayatında önemli bir yere sahip olan evlilik öncesi evlenecek çiftlerin ve ailelerinin birbirini tanıma, birbirine alışma aşaması, evliliğe hazırlanma sürecidir. Bu süreç gelecekte oluşabilecek muhtemel sorunları en aza indirerek evliliğin daha sağlam temeller üzerine kurulmasına yardımcı olmakta, onun daha uzun süre devam etmesini ve daha huzurlu, uyumlu ve güvenli olmasını sağlamaktadır. Nişanlılığın bu fonksiyonunu yerine getirmesi ve amacına ulaşmasına katkı sağlamak düşüncesiyle bu çalışmada önce imam nikâhının tarihi süreci, klasik fıkıh doktrininde nikâh, nişan hakkında bilgi verilecek daha sonra nişanlılıkta yaptırılan imam nikâhının meşruiyeti ve sonuçları üzerinde durularak İslâm hukuku açısından değerlendirilecektir.

### 1. İmam Nikâhının Ortaya Çıkışı ve Tarihi Seyri

Toplumda sosyal bir realite olarak varlığını sürdüren imam nikâhı daha doğrusu imamın nikâhı kıyması geçmişte de mevcuttu. Fakat bu Hristiyanlıktaki gibi din adamlarının gerekli olmasından değil ya da imamın din adamı kimliğinden dolayı değil, evlenme engeli, velâyet, nesep, süt emme, mehir ve nafaka gibi evlilik ile ilgili konularda, evlenme/nikâh akdinin sahih ve geçerli olması için dini ve onun hukukunu bilmesinden dolayıdır. Diğer bir sebep nikâhın bireysel ve toplumsal açıdan önemli bir yerinin olması ve dinî mesuliyetinin bulunmasıdır. İmamdan nikâhı kıymasını isteme sebebi onun dinî ve hukukî hükümleri iyi bildiği ve toplumda itibar gördüğü düşüncesi ile geçersiz bir nikâh akdi ile zina işleme durumuna düşme korkusudur. Ayrıca geçmişte devletin halka en yakın görevlisinin imam olması ve halkın işini kolaylaştırma, daha geniş alanlardan sorumlu olan ve iş yükü fazla olan kadınlara ulaşmanın zor olması ve onların yükünü hafifletme düşüncesi de imamların bu görevi ifa etmesinde etkili olmuştur.

Bu durum zamanla nikâh akdine bir din görevlisinin iştirakinin zorunlu olduğu anlayışını geliştirmiştir.<sup>6</sup> Hatta bu anlayış günümüze kadar devam etmiş yakın zamanda nüfus hizmetleri kanununun 22. maddesine il

<sup>6</sup> Cemil Liv, "Günümüze İmam Nikâhına Yönelişlerin Gerekçeleri ve Resmi Nikâh ile İmam Nikâhının Fikhî Açısından Karşılaştırılması", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 174-175; Ekrem Buğra, Ekinci, "Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2 (2006), 45.

ve ilçe müftülükleri de ilave edilerek müftülere de nikâh kıyma yetkisi verilmiştir.<sup>7</sup>

Günümüzde devam eden imam nikâhı, Osmanlı'da resmî olarak imamın yaptığı nikâhın devamı ve kültürel karakter taşıyan bir uygulamadır. Ancak bu görev Osmanlı'da resmî olarak yerine getirilmişken, günümüzde imamların akdettikleri nikâh gayr-ı resmîdir.<sup>8</sup> Diğer bir deyişle bu imam nikâhı uygulaması, bir zamanlar Osmanlı'da belli bir dönemden sonra kadıların yaptıkları tescil işini kontrollerindeki imamlara bırakmaları şeklindeki uygulamanın bozulmuş ve amacından saptırılmış bir kalıntısıdır.<sup>9</sup>

İmam nikâhının ne zaman ortaya çıktığına ve tarihi seyrine bakıldığında başlangıçta yani Hz Peygamber (s.a.v.) döneminde bu kavramın ve uygulamanın olmadığı ve imamın nikâha iştirak etmediği görülmektedir. Çünkü o dönemde herkesin birbirini tanıyabildiği ve nikâh akdinin sonuçlarının meydana gelmesinin toplumun ve devletin garantisi altında olduğu küçük bir toplum vardı, yapılan nikâh akdi şahit ve ilan ile hatta ilave bir tescil şartına bile gerek kalmaksızın fonksiyonunu icra edebiliyordu. Ancak zamanla, toplumsal değişimin sonucu ve gereği olarak, nikâh akdinin yazılı olarak tesciline gerek duyulmaya başlanmış ve devletin yetkili kıldığı bir memur önünde yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur.<sup>10</sup> Ayrıca halk arasında İslâm hukuku hakkındaki bilgiler genel olarak azaldıkça tecrübeli bir bilirkişinin yardımına başvurulmuştur.<sup>11</sup>

Nikâhın taraflar ve şahitler dışında, nikâh memuru gibi üçüncü şahısların da iştirakiyle nikâh kıyılmasının ne zaman başladığı kesin olarak belli değildir. Fakat Osmanlıdan önce olduğunda şüphe yoktur. Çünkü Selçuklu ve Memlûklülerde kadıların bu görevi yaptığına dair belgeler bulunmaktadır.<sup>12</sup>

Hicri üçüncü asır âlimlerinden Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009'dan

<sup>7</sup> Yeniakit Gazetesi, "Müftülere Nikâh Kıyma Yetkisi TBMM'den Geçti" (18 Ekim 2017), 1, <http://www.yeniakit.com.tr/haber/muftulere-nikah-kiyma-yetkisi-tbmm-den-gecti-386604.html>.

<sup>8</sup> Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 101.

<sup>9</sup> Yunus Apaydın, "Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikâhı Uygulaması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 375.

<sup>10</sup> Apaydın, "Nikâh Akdinin Mahiyeti", 374.

<sup>11</sup> Gotthard Jaschke, "Türkiye'de İmam Nikâhı", trc. Ahmet Mumcu, *Ord. Prof. Sabri Şakir Ansay Hatırasına Armağan* (Ankara: Türk Matbaası, 1964), 12.

<sup>12</sup> Mehmet Akif Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 10-11; Köksal, "Uygulamadaki Resmî ve Dini Nikâhların Fıkhi Yönü", *Bilimname* 16/1 (2009), 29.



sonra) *el-Furûku'l-luğaviyye* adlı eserinde bugünkü noter vazifesi yapan “şurûtî” denilen yetkililerin nikâh akdinde mehrin miktarını kaydederken, mehir kelimesi yerine konunun özünü daha iyi yansıtan “sadak” kelimesini kullandıklarını haber vermektedir.<sup>13</sup> Bu durum erken dönemlerden itibaren nikâhla ilgili bir uyuşmazlık vukuunda şahitlik dışında ispat güvencesi sağlayacak başka hukukî araçlara da müracaat edildiğini ortaya koymaktadır.<sup>14</sup> Ayrıca biyografi kitaplarında bir şehirde nikâh akdetme görevi yapan şahıslardan da bahsedilmektedir. Meselâ Muhammed b. Abdirrahîm b. Ali b. el-Hasan el-Mısrî el-Hanefî (öl. 807/1404) bunlardan birisidir.<sup>15</sup> Yine bazı fıkıh kitaplarında nikâh memurlarına verilen evlenme vekâletlerinden bahsedilmektedir.<sup>16</sup> Bu memurlar kadıların kontrolünde ve vazifelendirmesi ile bu görevi yerine getirmektedirler. Selçuklular, Beylikler, Memlûklüler ve Osmanlılar döneminde bu hususta önemli çabaların bulunduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır.<sup>17</sup> Selçuklu dönemi kadı menşurlarında (göreve tayin belgesi)<sup>18</sup> ve Osmanlı kanunnâmelerinde,<sup>19</sup> kadıların vazifeleri arasında nikâh akdetmek de sayılmıştır. İbn Batûta (öl. 770/1369), 726 yılında ziyaret ettiği Dımaşk'ta (Şam) görevi nikâh kıymak ve tescil etmek olan ve kadılar tarafından tayin edilen çeşitli mezheplere mensup resmi memurların bürolarından bahsetmektedir.<sup>20</sup> Bütün bunlar nikâhların kadılar veya onun kontrolündeki memurlar tarafından akdedilmesinin çok erken dönemlerde başladığını göstermektedir.<sup>21</sup>

Osmanlılarda kadıların resmi olarak böyle bir görevi haiz oldukları-

<sup>13</sup> Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 185.

<sup>14</sup> Saffet Köse, “Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet ve Türkiye’de İmam Nikâhı Uygulaması”, *Dinlerde Nikâh, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İzmir 6-8 Nisan 2012), İstanbul 2012, 494.

<sup>15</sup> Ebü't-Tayyib el-Fâsî, *Zeylû't-takîd fi ruvâtî's-sünen ve'l-mesânîd*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/156-157.

<sup>16</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/262.

<sup>17</sup> Jaschke, “Türkiye’de İmam Nikâhı”, 13; Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1974), 281-298; Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 10-11.

<sup>18</sup> Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 41-43; Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 10.

<sup>19</sup> Tevkii Abdurrahman Paşa, “Osmanlı Kanunnameleri”, *Millî Tettebbûlar Mecmuası* 1/2 (Mayıs-Haziran 1331/1915), 316; 1/3 (Temmuz-Ağustos 1331/1915): 541; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlmîye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 85-86.

<sup>20</sup> Jaschke, “Türkiye’de İmam Nikâhı”, 12; Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancı, *İbn Batûta Seyehatnâmesi*, sad. Mü'min Çevik (İstanbul: Üçdal, 1993), 63.

<sup>21</sup> Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 11.

na dair en eski belge olan kadı beratı on altıncı yüzyıla aittir.<sup>22</sup> Yıldırım Beyazıt devrinden sonraki mahkemelerde kadılara ayrılan vakıf gelirleri iaşelerine yetmeyince, harç usulü ihdas edilmiş ve kadılar harç almaya başlamışlardır. Bu harçlar arasında on iki akçelik bir nikâh harcının var olduğu görülmektedir.<sup>23</sup> Yavuz Sultan Selim Kanunnamelerinde “resmi nikâh, a’lâdan bir dinardır, ednâsı on iki akçedir, mutavassıtu’l-hâlden nâkih ile menkûha haline göre alına” ifadesi yer almaktadır.<sup>24</sup> Fatih kanunnamesinde ise bakire nikâhı için otuz iki akçe, dul nikahı için on beş akçe harcının alınacağı geçmektedir.<sup>25</sup> Yine nikâhların resmi yapıldığının kanıtlarından birisi; Fatih dönemi kanunnamelerindeki şu ifadedir: “Sonra bu minval üzere tayin olundu ki, akd-i nikâh ve hüccet-i şer’iye ve nakl-i şahadet ve arzlardan binde yirmi beş akçe; yirmisi kadının, beşi hademe-i mahkemenin ola.”<sup>26</sup>

Nikâhlara devlet müdahalesinin diğer bir örneği de reâyadan, yani askerî olmayan şahıslardan evlenen erkekler, tımarlı sipahiye “resm-i arus” (gerdek resmi) adıyla maktu vergi öderlerdi. Reâyanın sipahiye resm-i arus ödeme mecburiyeti resmî makamların nikâhlardan haberdar edildiğini göstermektedir.<sup>27</sup> Yine şer’iyye sicillerinden de nikâhların belirli bir kısmının mahkemelerde kadılar tarafından kıyıldığı anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

Nikâhların mahkemede kadı tarafından kıyılmadığı durumlarda onun kontrolünde mahallenin imamı tarafından bu görev yerine getirilmektedir. Fakat imamlar kendi başlarına her istenildiği zaman nikâh kıyamamışlardır, evlenmek isteyen taraflar buldukları yerin mahkemesinden nikâh için gerekli izni alıp, o imama hitaben bir izin kâğıdı (izinnâme) getirdiklerinde, bu vazifeyi yerine getirebilmişlerdir.<sup>29</sup> Huccet ve ilam örneklerinin bir araya getirilerek oluşturulan sak kitaplarında mahkemelerce verilen izinnâme örneklerine rastlanmaktadır.<sup>30</sup> Kadı izninin aran-

<sup>22</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlim ve Teşkilatı*, 112-113.

<sup>23</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü’l-tevârih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979), 2/144; Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 13.

<sup>24</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1991), 3/104.

<sup>25</sup> Halil İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13/2 (1958), 115; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlim ve Teşkilatı*, 85; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 1/330.

<sup>26</sup> Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1994), 7/303, 9/518.

<sup>27</sup> İkinci, “Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh”, 47.

<sup>28</sup> Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 12, 14.

<sup>29</sup> Jaschke, “Türkiye’de İmam Nikâhı”, 16; Köksal, “Uygulamadaki Resmi ve Dini Nikâhların Fikhi Yönü”, 29.

<sup>30</sup> Bir genç kızın izinnâme örneği: “Medine- i Kastamonu’da İmamı Efendi el-Mükerrrem, mahalle-i

ması ile hem evlenme şartlarının gerçekleşmiş olduğu, bir başka ifadeyle tarafların evlenmeye mani bir durumlarının bulunmadığı yetkili birisi tarafından tespit edilmiş olmaktadır hem de devlet kontrolü sağlanmaktaydı.

Osmanlı Devleti şeyhülislâmlarından Ebussuûd Efendi'nin (öl. 932/1574) nikâhın kadıların izni ve bilgisi dâhilinde kısılması yönünde fetvaları da bu bağlamda dikkat çekmektedir.<sup>31</sup> Fakat bu fetva İslâm hukukçuları tarafında pek kabul görmemiştir. Aynı fetva kendisinden önce şeyhülislâmlık makamında bulunmuş olan İbn Kemâl (öl. 940/1534) tarafından da nakledilmektedir.<sup>32</sup> İbn Kemal *el-Muhît* adlı eserde kadı izni olmadan akdedilen nikâhın câiz olmadığı ve böyle bir nikâhtan sonra dünyaya gelen çocuğun nesebinin de sabit olmayacağı görüşünü nakleder, bu yüzden devletin bu yöndeki düzenlemelerinin de meşru olduğunu belirtir.<sup>33</sup> *el-Muhît* isimli eserin müellifi Burhaneddîn Mahmûd'un<sup>34</sup> ölüm tarihi Osmanlıların kuruluş yıllarından (698/1299) öncedir. Bu da kadı izniyle nikâhın Osmanlı devletinden önce olduğunu, en azından teorik olarak bilindiğini ve tartışıldığını göstermektedir.<sup>35</sup>

Osmanlı devletinde bulunan yabancılar ve Anadolu'yu gezen seyyah-

merkûmede Âişe bt. Saraç Hasan b. Mehmed b. İbrâhîm b. bâliğa-yı âkilenin mâni-i şer'isi yok ise velisi izni ve tarafeynin rızaları ile iş bu tezevvüce talip olan yine mahalle-i mezkûre ahalisinden ve tüccardan Mehmed Rıza b. Ali b. Abdullah nam kimesneye mazhar-ı şuhudda tesmiyye-i mehîr edüp akdi nikâh eylesün vesselâm." Bk. Mehmed Azîz Çavuşzâde, *Dürrü's-sukûk* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288/1871), 1/28; Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 15.

<sup>31</sup> "Hâkim marifetsiz nikâh olunmaya" deyu emr-i pâdişahi varit olmuş iken, hâkim ma'rifetsiz nikâh olur mu? "el-Cevap: Olmaz, meğher niza' ve husumet olmaya", "Hind, izn-i kadı yok iken, bir kaç kimse huzurunda "Kızım Zeyneb-i sagîreyi, kardeşim Amr'ın oğlu Bekr-i sagîre verdim" deyip Amr "Bekr için Zeyneb'i alıp kabul ettim" dese nikâh olur mu? "el-Cevap: İzn-i hâkimle olmak emrolunmuştur." Bk. Tevkii Abdurrahman Paşa, "Osmanlı Kanunnameleri", *Millî Tettebbûlar Mecmuası* 1/2 (Mayıs-Haziran 1331/1915), 340; Jaschke, "Türkiye'de İmam Nikâhı", 15; Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 37, 38.

<sup>32</sup> "Bir kimse nikâh etmek için kadıdan izin almağa geldikte kadı bir miktar akçesin almayınca kâğıdı vermese ol akçe kadıya helal olur mu? el-Cevap: Olmaz, kâğıt emr-i örttür." Bk. İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Darülmecnevi, 118, 57a; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet Özellikle Adli Rüşvet* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1969), 203; Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 16.

<sup>33</sup> İbn Kemal, *Mühümmâtü'l-Müftî*, Çorlulu Ali Paşa, 280, 20a; Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında, Osmanlı'da İslam Hukuku*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 164.

<sup>34</sup> *el-Muhît*, *el-Muhîtü'l-kebir*, *el-Muhîtü'l-Burhânî* ve *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî* isimleriyle anılan bu eser 616/1219 vefat tarihli Mergînânî'ye aittir. Bk. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin* (Beyrut: Dârü'l-İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 12/147; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 61, 62.

<sup>35</sup> Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 16; Köksal, "Uygulamadaki Resmi ve Dini Nikâhların Fikhi Yönü", 30.

lar da nikâhın bir görevli tarafından tescil edildiğini eserlerinde yer vermişlerdir. Bunlardan İbn Batûta'nın 726/1326 yılındaki Şam'daki nikâh akitleri konusundaki gözlemleri çok dikkat çekicidir.<sup>36</sup> Yine 16. asırda bir heyet içerisinde elçi olarak gelen Baron W. Wratislaw ve Osmanlıda yaşayan Jean Thevenot yazmış oldukları eserlerinde, nikâhların kadılar tarafından kıyıldığına işaret etmişlerdir. Ayrıca 1553-1555 yılları arasında Anadolu'yu gezen Hans Dernschwam bu hususta şu bilgiyi verir: Erkek, hâkimden aldığı izinnâme ile birlikte imama gelir, kadınla beraber evlenme iradelerini beyan ederler ve imam tarafından da nikâhları kıyılır.<sup>37</sup> Yine Baron De Tott, François (1733-1793) da evlenmelerin izinnâmelerle yapıldığını hatıralarında nakleder.<sup>38</sup>

Diğer taraftan fetva mecmualarında “nikâha hâkimin veya onun izniyle bir din adamının iştiraki hukuken zaruri değildir”<sup>39</sup> hükmü de yer almaktadır. Bizzat Ebussuûd Efendi “izn-i kadı sıhhat-i nikâha şart değildir”,<sup>40</sup> ama “kadı izni olmadan akdedilmiş nikâha ilişkin ihtilâf istima olunmaz”<sup>41</sup> fetvalarıyla, izinnâmenin sadece idarî bir muamele olduğunu açıkça belirtmiştir.<sup>42</sup> Bu fetvalar kadı izniyle nikâh kıyma uygulamasını zaman zaman gevşetmiş ve kadı izni olmadan da nikâh kıyılmasına sebep olmuştur. Fakat bu durum nikâhların gelişigüzel akdedildiği manasına gelmemektedir. Kadıdan izin alınmasa dahi nikâhlar yine bir din adamı tarafından kıyılmış ve nikâhtan önce nikâhın şartlarının gerçekleşip gerçekleşmediği kontrol edilmiş ve kıyılan nikâhlar bunun için ayrılan defterlere tarflar, şahitlerin isimleri ve mehrin miktarı kaydedilmiştir. Diğer taraftan devlet kontrolünden uzak nikâhları aşgariye indirmek

<sup>36</sup> “... başlıca noterlerin tezgâhları; bunların arasında ikisi Şafî mezhebine mensup noterlere diğerleri de öbür sünnî mezheplerinkine tahsis edilmiştir. Beş ve altı âdil kimse ve nikâhı akdetmek için kadı tarafından görevlendirilen bir kişi bulunur. Bk. Jaschke, “Türkiye’de İmam Nikâhı”, 12.

<sup>37</sup> Jaschke, “Türkiye’de İmam Nikâhı”, 16.

<sup>38</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıklıoğlu, *Tanzimatta İçtimaî Hayat* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 649; Jaschke, “Türkiye’de İmam Nikâhı”, 12; Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 18; Cin, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 283-284.

<sup>39</sup> “Hind-i bâliğa nefsinı Amr’a tezciv ettikte izn-i kadı bulunmasa akd-i mezûr sahih olur mu? el-Cevap: Olur.” Bk. M. Esad Kılıçer, “Kemalpaşazade’nin Aile Hukuku İle İlgili Bazı Fetvaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Nisan 1971), 89; Tevkii Abdurrahman Paşa, “Osmanlı Kanunnameleri”, *Milli Tettebbûlar Mecmuası* 1/2 (Mayıs-Haziran 1331/1915), 316; 1/3 (Temmuz- Ağustos 1331/1915), 541.

<sup>40</sup> Jaschke, “Türkiye’de İmam Nikâhı”, 14; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996), 9/399.

<sup>41</sup> Tevkii Abdurrahman Paşa, “Osmanlı Kanunnameleri”, *Milli Tettebbûlar Mecmuası* 1/2 (Mayıs-Haziran 1331/1915), 333-340.

<sup>42</sup> Cin, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 284.

için tedbirler de alınmıştır. Kadı huzurunda veya kadı izniyle kısılmayan nikâhların varlığıyla ilgili bir ihtilaf mahkemeler tarafından dinlenmez olmuştur.<sup>43</sup> Kadı izni olmayan nikâhların mahkemeye götürülememesine rağmen geçersiz sayılmaması, imam nikâhının devam etmesini sağlamış bu da suiistimallerin, mağduriyetlerin ve sorunların oluşmasına kapı aralamıştır.

Bu olumsuz durumları önlemek için Tanzimattan sonra çıkarılan muhtelif kanunlarla nikâh akitlerinde kontrolü sağlamak üzere tedbirler alınmıştır. 1298/1881 tarihli Sicill-i Nüfus Nizamnâmesi, nikâhların şer'iyeye mahkemelerinden verilen izinnâme üzerine kısılacağı hükmüne ilave olarak nikâhı kıyan din adamının sekiz gün zarfında bu nikâhı bir ilmühaber ile sicill-i nüfus memuruna bildirme mecburiyeti getirilmiştir.<sup>44</sup> Bildirmeyenlere iki çeyrek mecdiye para cezası verilmiştir.<sup>45</sup> 1318/1900 tarihli Sicill-i Nüfus Nizamnâmesi ile aynı usul teyit edilmiş, ancak nüfus idaresine bildirme müddeti on beş güne çıkarılmıştır.<sup>46</sup>

1274/1858 tarihli ceza kanununun 200. maddesine 6 Cemâdiyelahir 1329/1911 tarihli bir muvakkat kanunla bir fıkra ilâve edilerek “devâir-i aidesinden izinnâme istihsal olunmaksızın nikâh akdedenler üç aydan iki seneye kadar hapsolunur”<sup>47</sup> hükmü getirilmiştir. Daha sonra 11 Ramazan 1331/1913'de bu madde tekrar değiştirilerek; “munâkehat için mahkeme-i aidesinden behemehal izinnâme lâzımdır. İzinnâme istihsal etmeksizin izdivaç eden zevç bir aydan altı aya kadar hapsolunur ve akdi icra edenler haklarında dahi iki aydan bir seneye kadar hapis cezası tertip

<sup>43</sup> Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 17; Cin, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 282-285.

<sup>44</sup> Ahali-i müslime beyninde cereyan eden münâkehât mehâki-i şer'iyelerden izinnâmeler üzerine icra kılınır. İzdivacın vukuundan nihâyet sekiz gün sonra nikâhı icra eden keyfiyet-i izdivacı musaddık sicill-i nüfus memuruna ilmühaber itâ etmeye mecburdur. Bk. 1881/8 Şevval 1298 tarihli Sicilli Nüfus Nizamnamesi, madde 33 (Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1319), 15; Düstur, I. Tertip, Zeyl II, madde 23 (İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1299), 19; Sabri Şakir Ansay, *Eski Aile Hukukumuzda Bir Nazar* (Ankara: AÜHF Yayını, 1952), 36.

<sup>45</sup> 29 Ramazan 1304/1887 tarihli 1298 tarihli nüfus nizamnamesinin 4 ve 5 inci fasıllarına müzeyyel madde-i nizamiye. Bk. Düstur, I. Tertip, madde 214 (Ankara: Başvekâlet Devlet Matbaası, 1937), 5/839.

<sup>46</sup> “Ahalii müslime beyninde cereyan eden münâkehât mahâkimi şer'iyeden ve cemaâtı gayri müslime münâkehâtı rüesayi ruhaniyeleri tarafından verilen izinnâmeler üzerine icra kılınır, işbu akdin yevmi vukuundan itibaren nihâyet on beş gün zarfında akdi icra eden imam veya reisi ruhanî akdin icra olunduğuna dair nüfus idaresine bir ilmühaber vermeğe mecburdur.” Düstur, I. Tertip, madde 33 (Ankara: Başvekâlet Devlet Matbaası, 1941), 7/441; Ahmet Yasin Küçükütyaki, “Osmanlı Devletinde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014/2), 180.

<sup>47</sup> Düstur, II. Tertip, madde 1 (Dersâdet: Matbai Âmire, 1332), 5/629; Jaschke, “Türkiye'de İmam Nikâhı”, 18; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 138.

olunur"<sup>48</sup> şeklinde izinnâmesiz nikâh kıyanların yanı sıra bizzat evlenenlere de ceza öngörülmüştür.

Bu uygulamalar izinnâmesiz kıyılan nikâhların şeklen hukuka uygun olmasına rağmen kanunun maksat ve hedeflerine aykırı olduğuna dair karineleri bulundurması sebebiyle hukuken geçersiz sayılarak tarafların cezalandırılmasıdır. Bu da akitlerin sadece şeklen tamam olmasının yeterli olmadığını, aynı zamanda akdin maksadı, toplumsal menfaat ve oluşabilecek mafsedetlerin de göz önüne alınması gerektiğini göstermektedir.<sup>49</sup>

Tanzimattan sonra Osmanlı Devleti'nde başlayan kanunlaştırma çalışmalarının son örneklerinden biri olan 25 Ekim 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesinde de yerleşmiş gelenek bozulmamış aksine değişen şartlar göz önünde bulundurularak<sup>50</sup> 33. maddesinde nikâhın önceden ilan edilmesini,<sup>51</sup> 37. maddesinde ise nikâhlanacak çiftlerden birisinin ikamet ettiği mahaldeki kadı veya onun görevlendirdiği bir nâib tarafından kıyılarak tescil edileceğini hükme bağlamıştır. 1274/1858 tarihli ceza kanununun 200. maddesinin ikinci zeylini ta'dil eden 30 Ekim 1917 tarihli kararname ile de bu amir hükme uymayan koca ile varsa vekillerine bir aydan altı aya kadar, bu gibi akitlerde şahit sıfatıyla bulunanlara da bir haftadan bir aya kadar hapis cezası öngörülmüştür. Kanunun öngördüğü şartları, dikkate almadan nikâh belgesi tanzim eden ve nikâhı tescil eden hâkim, nâibi ve yetkisi olmadığı halde nikâh kıyan imamlara bir aydan altı aya kadar hapis cezası verileceği hükme bağlanmıştır.<sup>52</sup>

Bütün bu düzenlemeler; Osmanlı Devleti'nde kadı huzurunda veya izinnâme ile imam yanında kıyılan nikâhların tamamen resmi olduğunu ve neticeleri açısından da devlet garantisinin bulunduğunu ve Osmanlıda nikâh akitlerinin devletin kontrolünden uzak olduğu fikrinin de yanlışlığını göstermektedir.

Görüldüğü üzere nikâh akitleri gelişigüzel bir şekilde gerçekleştirilmemiş, onun hukukî yönünü bilen bir şahsın önünde yapılmasına önem verilmiştir.<sup>53</sup> Bu kişi bazen bir hâkim veya nâibi, bazen bu konuya özel bir noter, bazen de devletin yetkili kıldığı bir hâkim kontrolündeki din adamı

<sup>48</sup> Düstur, II. Tertip, madde 2 (Dersaadet: Matbai Âmire, 1334), 6/316; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, 138; Ekinci, "Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh", 53.

<sup>49</sup> Liv, "Günümüze İmam Nikâhına Yönelişlerin Gereççeleri", 171.

<sup>50</sup> Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 20.

<sup>51</sup> H.A.K. Madde 33: "Akd-i nikâhın icrasından evvel keyfiyet ilan olunur."

<sup>52</sup> Köse, "Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet", 495-496.

<sup>53</sup> Joseph Schnacht, "Nikah", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1964), 9/259.

olmuştur. Bu kişilerin nikâha iştirakleri, hem nikâh şartlarının gerçekleşip gerçekleşmediğini kontrol, hem sahih bir akdi temin, hem de nikâh aktinin diğer akitler karşısındaki önemini ibraz içindi.<sup>54</sup>

Cumhuriyet dönemine geçişle birlikte aile hukukunun yapısında ciddi değişiklikler yapılmış 4 Ekim 1926 tarihinde yürürlüğe giren medeni kanun ile imamın nikâhı akdetme vazifesi sona ermiş ve bunun neticesinde imam nikâhı kanuni güvenceden ve devletin kontrolünden çıkmıştır.

## 2. Klasik Fıkıh Doktrininde Nikâh Aktinin Mahiyeti ve Şartları

İslâm hukukunda her konuda olduğu gibi nikâh akdinde de meydana gelebilecek haksızlıklar ve mağduriyetleri önleyecek tarzda düzenlemeler yapılmıştır. Bey, icâre, selem gibi akitler hakkındaki hükümler ile nikâh akdine ilişkin hükümler arasında büyük benzerlikler bulunmasına rağmen nikâh aktinin kendine has, diğer akitlerden farklı özellik, rükün ve şartları vardır.<sup>55</sup> Nikâh aktinin bu kendine özgü şartları, yapılış şekli ve ön hazırlığının olması onu diğer akitlerden ayırmaktadır.

İslâm hukukunda insanın irade beyanının bir değeri olmakla birlikte nikâh akdinde karşılıklı hak ve sorumlulukların belirlenmesinde tek başına tarafların beyanı yeterli değildir. Nikâh aktinin geçerli ve bağlayıcı olması için birtakım rükünler<sup>56</sup> (icap-kabul, taraflar, veli, şahitler, mehir) ve onlarla ilgili şartlar (in'ikad, sıhhat, nefâz ve lüzum şartları) aranmaktadır.

Nikâh aktinin in'ikad şartı<sup>57</sup> olan icap ve kabul; açık, net, kesin, anla-

<sup>54</sup> Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 10.

<sup>55</sup> Nikâh aktinin rükünler ve şartları mezheplere göre farklılık arz etmektedir. Mesela veli Maliki ve Şafî mezhebinde rükün, Hanbelî'de sıhhat şartı, Hanefilerde buluğa ermiş birisi için ne rükün ne sıhhat şartıdır. Bk. Apaydın, "Nikâh Aktinin Mahiyeti", 373. Burada detaya girmeden ama özellikle dört mezhebin (Hanefi, Maliki, Şafî ve Hanbelî) hepsinin kabul ettiği rükün ve şartlar birlikte verilecektir.

<sup>56</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393/1973), 5/12, vd.; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 4/165, vd.; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1982), 2/229; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut, Dâru'l-Erkam, ts.), 2/224; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti, 1402/1982), 2/3, vd.; Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 7/5, vd.; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998), 79; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuğu İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 2/15, vd.; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları 1996), 1/320, vd.

<sup>57</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4/196, vd.; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/232, vd.; Mergînânî, *el-*

şılır, süresiz olmalı ve evliliği bozucu, geciktirici veya evliliğin gayesine aykırı bir şarta bağlı olmamalıdır. İcap-kabul gelecekte olacak bir işe bağlanmamalı yani akit sonuçlarını hemen göstermeye hazır olmalıdır. Taraflar, aynı mecliste, farklı cinsten, evlenme ehliyetine sahip, birbirlerini duyuyor ve anlıyor ve evliliğe razı olmalıdırlar. Tarafların aralarında evlenme engeli olmamalıdır. Veli; hür, akıllı, Müslüman, baliğ, erkek, râşit, âdil, asabeden, baba veya dede olmalıdır. Şahitler; hür, akıllı, bâliğ, duyan, âdil, erkek, gören birisi olmalıdır.

Nikâh akdinin unsurlarından veya oluşum şartlarından birisindeki eksiklik akdi batıl yapmaktadır. Batıl nikâh ile sıhri hısımlık (ki bu sadece Hanefilere göredir) dışında hiçbir hukuki sonuç meydana gelmemektedir.<sup>58</sup>

Sihhat (geçerlilik) şartı<sup>59</sup> yani nikâh akdinin hukuki sonuç doğurmasını sağlayan şartlar olarak; şahitlerin nikâh akdinde bulunmaları, nikâh akdinin ilan edilmesi ve tarafların ikrah altında olmaması sayılmaktadır.

Nikâh akdinin sıhhat şartlarından birisinde eksiklik olursa Hanefi mezhebine göre akit fasit olur. Fasit akit ya düzeltilerek sahihe dönüştürülür ya da sona erdirilir taraflar birbirinden derhal ayrılır, birlikte olunmadı ise sonuç doğurmaz. Birliktelik olmuş ise kadın iddet bekler ve mehrini alır, sıhri hısımlık oluşur, çocuk olmuş ise nesebi sabit olur. Bunların dışındaki sonuçlar gerçekleşmez.<sup>60</sup> Malikî, Şafî ve Hanbelî mezhebine göre bu şartlardan birisindeki eksiklik akdi batıl (geçersiz) hale getirir ve hiçbir hukukî sonuç doğmaz.

Sihhat şartlarından ilan nikâhın ispatının yanı sıra toplumsal meşruiyetini yani nikâh olarak benimsenmesini sağlamaktadır. Aleniyet diğer insanlara açık olan kapıları kapatmakta, teklifleri durdurmakta, aile mahremiyetine saygı talep etmekte, muharremât hukukunun işlevliğine katkı sağlamaktadır. Nikâhta şahitlerin bulunmasına ilave olarak hadislerde<sup>61</sup> def ile şenlik, eğlence ve velime denilen düğün yemeği de

*Hidâye*, 2/224, vd.; Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/15, vd.; Karaman, *İslam Hukuku*, 1/324; Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku* (Çorum: Öncü, 2017), 62, vd.

<sup>58</sup> Şafî, *el-Ûm*, 7/156; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4/196, vd.; Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hırakî el-Bağdâdî, *Muhtasari'l-Hırakî*. thk. Zahir Şâviş (Beirut: Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 93; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku* (Konya: Mistaş, 1977), 164-166.

<sup>59</sup> Şafî, *el-Ûm*, 5/22; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4/155; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/225; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/17; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/5; Nevevî, *el-Minhâc*, 79; Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/23, vd.; Karaman, *İslam Hukuku*, 1/324, vd.; Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 118, vd.

<sup>60</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/232, vd.; Bilmen, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/27, vd.; Döndüren, *İslam Hukuku*, 163; Karaman, *İslam Hukuku*, 1/334.

<sup>61</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.), 3/418, 4/258; Ebü Abdillâh



geçer<sup>62</sup> ve nikâhta helal ile haramın (zinanın) arasını def ve ilan olduğu bildirilmiştir.<sup>63</sup> Hz Peygamber (s.a.v.) evlenen kişilere: “şahidiniz nerede?” diye sorunca sahabeden birisinin bundan neyi kastettiğini sorması üzerine “def” yani eğlence cevabını vermiştir.<sup>64</sup> Bütün bu durumlar Hz. Peygamber’in şahitlik dışında evlenmenin daha kuvvetli delillerle güçlendirilmesini istediği anlaşılmaktadır.<sup>65</sup> Genellikle herkesin birbirini tanıdığı, kimin kiminle evli olup olmadığı bilindiği ve insanların bu çağdaki kadar hareketli olmadıkları dönemlerde bile nikâhın aleniyetinin mümkün olan bütün araçlarla (şahitler, düğün, eğlence, yemek) sağlanması yönünde çaba sarfedilmesi çok dikkat çekmektedir.<sup>66</sup>

Fakihler şahitliğin iki amaca yönelik olduğu üzerinde durmaktadırlar. Birincisi; şahitliğin şart koşulması, taraflar arasında çıkacak anlaşmazlık durumunda evlenme akdinin varlığını ispat kolaylığı sağlama amacına yöneliktir. Çünkü anlaşmazlık durumunda, nafaka, mehir, nesep, miras, vb. hükümlerin sübutu evlilik akdinin ispatına bağlı olacaktır. İkincisi; şahitliğin şart koşulması, evlenme akdinin önemli bir iş olduğunun vurgulanması, ilan etme ve açıklama yoluyla toplum nazarında bu ilişkinin meşruluğunun gösterilmesi, yani bu birlikte olmanın sifah (zina) değil nikâh olduğunun duyurulması amacına yöneliktir. Böylece evlilik güvence ve denetim altına alınmış olmaktadır. İlan ve şahitlik şartıyla nikâhla istenen amaç gerçekleşmediğinde, iki şahit huzurunda kıyılan nikâhın her durumda, geçerli bir akit olduğunu söylemek fıkıh mantığı açısından mümkün değildir.<sup>67</sup>

Nikâh akdini resmi yapmayıp gizleme ihtiyacı bir olumsuzluktan kaçma anlamı taşıdığından şu hadisin de muhatabıdır:<sup>68</sup> “İyilik, ahlâk güzelliğidir; günah ise vicdanında sana sıkıntı veren/gönül huzuruyla kabullenmediğin ve insanların bilmesinden hoşlanmadığın şeydir.”<sup>69</sup>

Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 20; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 6; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 86.

<sup>62</sup> İbn Mâce, “Nikâh”, 20; Tirmizî, “Nikâh”, 6.

<sup>63</sup> İbn Mâce, “Nikâh”, 20; Tirmizî, “Nikâh”, 6; Nesâî, “Nikâh”, 86.

<sup>64</sup> Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 5/31; Ebû Hafs Siracüddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkîn, *el-Bedru'l-münîr* (Riyad: Dâru'l-Hicret, 1425/2004), 8/34.

<sup>65</sup> Köse, “Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet”, 478.

<sup>66</sup> Köse, “Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet”, 482.

<sup>67</sup> Apaydın, “Nikâh Akdinin Mahiyeti”, 374.

<sup>68</sup> Köse, “Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet”, 483.

<sup>69</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslîm b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sağîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Birr”, 14-15; Tirmizî, “Zühd”, 52.

Günümüzde bu şartlara ilave olarak nikâh akdinin geçerli olması ve sonuç doğurabilmesi için tescili de katmak gerekmektedir. Çünkü sadece şahitlerin varlığı hukuki açıdan akdin tespitini sağlamada ve tarafların haklarını korumada yeterli değildir. Çünkü iki kişinin şahitliğinin kamuoyu ve kamu otoritesi nezdinde hiçbir hukukî değeri ve itibarı bulunmamaktadır. Dolayısıyla şahitlik yoluyla korunmak istenen maslahat gerçekleşmemektedir. Yaşanan mağduriyetler ve zararlar nikâh akdinin tescilinin bu şartlar arasına dâhil edilmesini zorunlu hale getirmektedir. “Ezmânın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz”<sup>70</sup> ilkesi gereği de nasıl alışveriş, borçlanma ve diğer akitlerde zamanın değişmesiyle tescil yoluna gidildiği gibi nikâh akdinde de böyle yapmak gerekli hale gelmiştir. Çünkü bir dönemde şahitliğin yerine getirdiği fonksiyonu günümüz şartlarında tescil yerine getirmektedir. Tescil, tarafların nikâh akdinin yüklediği sorumluluklardan kaçma ve inkâra giden yolun kapısını kapatmaktadır.

İlk dönemden mezhep imamları dönemine kadar devam edegelen nikâh uygulamalarında nikâh akdinin tescil ettirilmesi şeklinde bir şartın olmadığını delil getirilerek, nikâhın tescil ettirilmemesinin şer’an bir sorun olmayacağı savunulmaktadır. Bunun sebebini tescille ilgili bir nassın mevcut bulunmadığına bağlamaktadırlar. Şer’an konulmamış bir şart koymak hem nassa muhalefet etmek hem de akitleri zorlaştırmak olacaktır ki, bu da caiz değildir şeklinde görüşlerinin gerekçesini açıklamaktadırlar. Hâlbuki İslâm hukukuna göre yetkili merci, hakkında nas bulunmayan konularda; kıyas, istihsan, mürsel maslahat ve sedd-i zeraî gibi yöntemleri kullanarak nikâhla ilgili hususlarda da yeni düzenlemeler yapma hakkına sahiptir. Bu bağlamda yasama organı, insanların kötülüğe vasıta kıldığı mübah fiillerini yasaklayabilir, onlara bu kapıyı kapatabilir.<sup>71</sup> Ayrıca doğrudan bir nass olmasa bile dolaylı nasslar ve İslâm hukukunun genel ilkeleri ve amaçlarından hareket edilerek de hüküm verilebilir.

Nefaz (yürürlük) şartı;<sup>72</sup> mümeyyiz küçük ve matuhun akdinde velinin icazeti, fuzulinin akdinde, dul bayanı veya tam ehliyetli birisini evlendirmede, asabeden yakın veli varken uzak velinin nikâh akdini yapması halinde evlenecek olanların icazetidir. Hanefilere göre bu şartlardan birisi

<sup>70</sup> Mecelle, madde 39.

<sup>71</sup> Mustafa Şelebi, *Ta’lîlül-ahkâm* (Mısır: Matbaatü'l-Ezher, 1947), 44-48; Nihat Dalgın, “Aile Kurumunun Nikâh Aşamalarıyla İlgili Fıkhi Sorunları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 44.

<sup>72</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212, vd.; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/233, vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/14; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/38; Nevevî, *el-Minhâc*, 80; Döndüren, *İslâm Hukuku*, 167; Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 125.

eksik olduğunda yani icazet (onay) verilmezse akit mevkuf (askıda) kalır, yürürlüğe girmez ve hukuki sonuç doğurmaz. Nikâh akdi izin alınarak geçerli hale getirilir veya sona erdirilir.

Lüzum (bağlayıcılık) şartı,<sup>73</sup> yani evliliğin tarafları bağlaması, fesih imkânının olmaması ve evliliğe devam edilmesi için; kızın kendisine denk olmayan birisiyle evlenmemesi ve mehr-i misilden az mehir almaması, denklik konusunda erkekte aranan özelliklerde hile ve yalanın bulunmaması, evlenme ehliyeti olmayan birisini velisinin denk olmayan birisiyle veya mehr-i misilden az mehirle evlendirmemesi, evliliğe engel bir kusurun bulunmaması, evlenme ehliyeti olmayan birisini baba ve dedesi dışında birisinin evlendirmemesi gerekir. Bu şartlardan birisi eksik olduğunda nikâh akdini feshetme hakkı doğar. Yani bu akit gayri lazımdır, bağlayıcı değildir.

Mevcut ve muteber fıkıh kaynaklarında nikâh akdine dair unsur ve şartlara bakıldığında, din adamlarının/imamların nikâhı kıymalarına dair bir gerekliliğin yer almadığı görülmektedir.

Rükün, sıhhat, nefaz ve lüzum şartlarına riâyet edilerek yapılan nikâh akdinin her türlü dinî/hukukî sonucu oluşmaktadır. Ancak bu şekilde nikâh akdi meşru olmakta ve fonksiyonunu yerine getirebilmektedir. Böyle bir nikâh akdi kadının mehir ve nafakayı hak etmesi, sıhri hısımlığın oluşması, çocuğun nesebinin sabit olması, boşanma sırasında kadının iddet beklemesi ve eşler arasında miras cereyan etmesi, eşlerin birbirine helal olması ve aynı evde yaşamaları gibi hukuki sonuçları doğurmaktadır.

Görüldüğü üzere nikâh akdinde önemli olan akdin unsur ve şartları taşıyıp taşımadığıdır. Bu rükün ve şartların varlığı ve yokluğu yapılan nikâhın hükmünü belirlemekte ve ona göre sonuçlar meydana getirmektedir. Bunun dışında nikâhın resmî, dinî veya imam nikâhı şeklinde ayrımının yapılması doğru değildir ve bir önemi de yoktur.

### 3. Klasik Fıkıh Doktrininde Nişan

Nişan bir nikâh akdi değil, nikâh akdi öncesi ön hazırlıktır ve sadece tarafların evlenme niyet ve arzularını ortaya koyan bir evlenme vaa-dinden ibarettir.

Nişanlanmada sadece tarafların aralarında evlenme engelini bulun-

<sup>73</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/12, vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/50; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/26; Nevevî, *el-Minhâc*, 80, vd.; Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2/50, vd.; Döndüren, *İslâm Hukuku*, 168; Çolak, *İslam Aile Hukuku*, 125, vd.

maması şartı aranmaktadır. İslâm hukuku klasik kaynaklarında ve ahvalü’ş-şahsiyye kitaplarında nişanlılık “hıtbe” başlığı ile yer almaktadır.<sup>74</sup>

Nişan, evlenme niyetinin ortaya konulduğu, evlenmeye hazırlık, evliliğe yönelik tedbir alma, tanışma, alışma, uyum, güven, sevgi ve saygının oluşup oluşmayacağına denendiği bir süreçtir. Nişan bağlayıcı değildir. Dolayısıyla akit olarak hukukî (kazaen) bir sonuç doğurmaz ama ahlakî, dinî (uhrevî) ve örfî sonuçları bulunmaktadır. Çünkü sözün, vaa-din sorumluluğu vardır. Zira Allah Teâlâ “... ahdi yerine getirin, doğrusu verilen ahidde sorumluluk vardır”<sup>75</sup> “O mü’minler üzerindeki emanetleri gözetirler, verdikleri sözleri tamı tamına tutarlar”<sup>76</sup> buyurmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “Bana kendinizle ilgili altı şey konusunda güvence verin, ben de size cennet için güvence vereyim. Söz verdiğiniz zaman yerine getirin, ...”<sup>77</sup> buyurması ve başka rivâyette verilen sözden dönmeyi münafıklık alameti sayması<sup>78</sup> sözde durmanın önemine ve gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Bununla birlikte İslâm hukukuna göre nişan bağlayıcı değil ve taraflara evlenme mecburiyeti yüklemeyiz, her an bozulma ihtimali vardır. Evlilikte anlaşamayacaklarını düşünen nişanlıların bir sebebe dayalı veya sebepsiz olarak nişanı sona erdirmeye hakları vardır. Bunun için karşılıklı rıza ve anlaşma dahi gerekmez. Çünkü taraflar için hukuki bir sorumluluk yoktur. Fakat nişanın sona erdirilmesi karşı tarafı mağdur etme düşüncesi ile yapılırsa günah işlenmiş olur. Haksızlık yapılırsa dahi arzusu hilafına nişanı bozulan kimse, mahkemeye müracaat ederek karşı tarafı evlenmeye zorlayamaz. Sadece nişan sona erdiğinde taraflar arasında mehir verilmişse onun iadesi, verilen hediyelerin geri alınıp alınmayacağı ve maddi-manevi tazminat istenip istenmeyeceği meseleleri gündeme gelir.<sup>79</sup>

Nişanlılıkta tarafların birbirine mahremiyeti devam etmektedir. Nişanlılar birbirine helal değildir ve kimsenin bulunmadığı ve izin vermedikleri sürece kimsenin giremeyeceği kapalı mekânlarda baş başa kalmazlar. Nikâh akdinin sonuçlarından nafaka, mehir, nesep, iddet, miras,

<sup>74</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4/179; Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku*, 93.

<sup>75</sup> İsrâ 17/34.

<sup>76</sup> Mü’minun 23/8.

<sup>77</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/323.

<sup>78</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İman”, 24.

<sup>79</sup> Hamza Aktan, “Nişanlanma”, *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006), 3/1576.

sihri hısımlık, birbirine helal olma ve aynı evi paylaşma gibi sonuçlar nişanlılıkta oluşmaz. Yani nişanlılıkta, nikâhtan farklı hükümler geçerli olur.

Nişanlılar ancak üçüncü kişilerin yanında, meşru sınırlar dâhilinde görülebilir. Kur'an-ı Kerim'de de: “(Vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteğinizi içinizde saklamanızda sizin için bir günah yoktur. Allah biliyor ki, siz onlara (bunu er geç mutlaka) söyleyeceksiniz. Meşru sözler söylemeniz dışında sakın onlarla gizliden gizliye buluşma yönünde sözleşmeyin”<sup>80</sup> âyeti ile belirli kurallar çerçevesinde hem erkeklerin hem de kadınların evleneceği kişiyi görüp tanıma hakkına sahip olduğu bildirilmiştir. Bu konuda Peygamber de (s.a.v.): “İçinizden kim Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsa, yanında mahremi olmayan bir kadınla baş başa kalmasın. Çünkü böyle yaparsa üçüncü kişi şeytan olur”<sup>81</sup> buyurmuştur. Şeytan ise insanlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından yaklaşır,<sup>82</sup> kötülükleri teşvik eder,<sup>83</sup> kötü düşünceler telkin eder<sup>84</sup> ve onları azdırır.<sup>85</sup>

Sahabeden Muğîre b. Şu’be Hz. Peygamber’e bir kadınla evlenmek isteğini iletince “Git o kadına bak. Çünkü bakman evlendiğinizde aranızda ülfet ve sevginin devam etmesi için daha uygundur”<sup>86</sup> buyurmuştur. Bu tavsiye evlenecek erkek ve kadının birbirlerini görmeleri ve tanımaları konusunda sünnette teşvikin yer aldığını göstermektedir.<sup>87</sup> Evlenilecek kişiyle yalnız kalmadan sadece bakmaya izin verilmektedir.<sup>88</sup> Bundan ileri nikâhsız bir kız ve erkeğin yalnız kalıp görüşmelerine ve bir müddet beraber yaşamalarına (flörte) cevaz verilmemektedir.<sup>89</sup> Şer’i ölçüler içerisinde gerçekleşecek görme ve tanıma sürecinin dini açıdan bir sakıncası bulunmamaktadır.<sup>90</sup>

<sup>80</sup> Bakara 2/235.

<sup>81</sup> Buhârî, “Nikâh”, 111; Müslim, “Hac”, 424.

<sup>82</sup> Araf 7/17.

<sup>83</sup> Bakara 2/268.

<sup>84</sup> Enfal 8/11.

<sup>85</sup> Sâd 38/82.

<sup>86</sup> Süleyman b. el-Eş’as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Nikâh”, 19; İbn Mâce, “Nikâh”, 9; Tirmîzî, “Nikâh”, 5.

<sup>87</sup> Liv, “Günümüze İmam Nikâhına Yönelişlerin Gerekçeleri”, 167.

<sup>88</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/74.

<sup>89</sup> Karaman, *İslam Hukuku*, 1/295.

<sup>90</sup> Ekrem Keleş, “Dini Nikâh Adı Altında Yapılan Gayr-ı Resmi Nikâh Aktinin Tahkim Yoluya Sona Erdirilmesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 196; Liv, “Günümüze İmam Nikâhına Yönelişlerin Gerekçeleri”, 167.

#### 4. Nişanlılıkta Yapıtılan İmam Nikâhının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Birbirine yabancı ve haram olan erkek ve kadın evlenme niyetiyle nişanlandıklarında görüşmek ve bir araya geldiklerinde günaha girmemek ve zina durumuna düşmemek için imam nikâhı yapma yoluna gitmektedirler. Günümüzde de hayli yaygın olan bu uygulama genellikle anne ve babanın bilgisi dâhilinde ve tarafların da rızasıyla nişanın hemen akabinde yapılmaktadır. Böylece nişanlılar birbirlerine helal oldukları düşüncesiyle daha rahat görüşmekte ve birlikte vakit geçirebilmektedirler.

Oysa dini kaygılar sebebiyle nişanlılık döneminde yapılan bu nikâh akdi birçok probleme sebep olmaktadır. Bu, dinin müsaade ettiği ile yetinmek yerine, haram mantığıyla yaklaşarak nikâh akdi gibi önemli bir hukukî işlemi keyfi uygulamalarla basite indirgemek anlamına gelmektedir.<sup>91</sup>

Ayrıca nişanlılar kendi fiillerini meşrulaştırmayı planladıkları bu uygulama ile hukuka aykırı davrandıkları ve dini istismar ettikleri gibi, toplumun ahlaki duygularını rencide etmekte ve kimi çevreleri de aldatmış olmaktadır.<sup>92</sup> Bağlayıcı ve yaptırımı olan resmi nikâhın değil de hukuki açıdan bağlayıcı ve yaptırımı olmayan imam nikâhı ile evlilik sorumluluğunun yüklenilmesi ve hükümlerinin yerine getirilmesi düşünülmemekte daha çok, hazza dayalı bir birlikteliği sağlama amacı güdülmektedir.<sup>93</sup> Zira taraflar evlilik beyanlarının samimi olarak bireysel ve toplumsal hayatta doğuracağı hak ve sorumlulukları yerine getirme düşüncesinde olsalardı, irade beyanlarını günün şartlarına göre sağlama alırlardı.

Dini birtakım gerekçeler ve kaygılar öne sürülerek nişanlılıkta imam nikâhı yaptırmak taraflara, ailelerine ve topluma dini, ahlaki ve hukukî pek çok açıdan sıkıntılar doğurmaktadır. Özellikle de nişan bozulma aşamasına gelindiğinde çok büyük mağduriyetler ve hukuk ikiliği kargaşası meydana gelmektedir.

Bu bağlamda nişanlılıkta yapılan dini nikâhı iki açıdan değerlendirmek gerekmektedir. Birincisi bu nikâhın hukuki güvencesi olmamasına rağmen geçerli olduğu düşüncesidir. Böyle bir nikâh aşağıda sayılan şu problemler ve mağduriyetler doğurmaya müsait olması sebebiyle uygun değildir.

Nişanlıyken imam nikâhı yaptıran bir kadın nişanı bozup ayrılmak is-

<sup>91</sup> Dalgın, "Aile Kurumunun Nikâh Aşamasıyla İlgili Fıkhi Sorunları", 49-50.

<sup>92</sup> Apaydın, "Nikâh Akdinin Mahiyeti", 378.

<sup>93</sup> Köse, "Toplumsal Meşruiyet Açısından Nikâhta Aleniyet", 493.

tediğinde erkek istemediğinde, kadın herhangi bir resmî kuruma müracaat edememektedir. Böylece erkek, kadını boşamayı onu cezalandırma yoluna gidebilmekte ve kadın dinen evli olduğu için de başkasıyla evlenememekte, evlendiğinde ise şer‘an ömür boyu zina hayatı yaşamaktadır.<sup>94</sup> Erkeğin, zarar vermek düşüncesiyle kadını boşamamakta ısrar etmesi âyet-i kerimeyle yasaklanmıştır.<sup>95</sup> Ama sıkıntılı bir süreçten sonra böyle bir yola başvurulabilmektedir.

Resmi kayıt altına alınmadan yapılan nikâh akitlerinde karı kocanın birbirine karşı yerine getirmeleri gereken sorumluluklarında da pek çok sıkıntı yaşanmaktadır. Mesela böyle bir nikâhta koca, hanımını boşadığında, hanım günümüz hukukuna göre hiçbir hak iddia edememekte ve bu durum da kadının, hayat boyu mağdur olmasına neden olmaktadır.<sup>96</sup> Nişanlılıkta bile olsa yapılan nikâh ile kocanın hanımının nafakasını sağlama, hanımında kocasıyla birlikte yaşama ve beraber olma vazifesi doğmaktadır. Fakat nafaka görevi nişanlılıkta erkek tarafından karşılanmadığı gibi taraflar evlilik öncesinde olduğu gibi ayrı evlerde yaşamaya devam etmektedirler.<sup>97</sup> Nafaka talebi için hukuki bir yaptırım söz konusu olamamaktadır. Yine taraflardan birisi öldüğünde diğeri ona mirasçı olarak mal talep edememektedir. Erkek nikâha binaen kadınla birlikte olmak ve aynı evi paylaşmak istediğinde kadın veya ailesi karşı gelebilmekte, toplumun tepkisini alabilmektedir. Çocuk olduğunda nesebi resmi kayıtlara geçememekte, erkek kadının mehrini vermek istemediğinde kadının hukuken hakkını arama durumu bulunmamaktadır. Böyle bir nikâh geçerli sayılsa bile görüldüğü üzere tarafların boşanmaları veya aralarında herhangi bir ihtilafın çıkması durumunda sadece şahitlerin varlığı akdin tespiti ve tarafların haklarını korumada yeterli değildir. Günümüzdeki şartlar göz önünde bulundurularak mağduriyetlerin ve zararların giderilebilmesi için geçmişte (klasik kaynaklarda) yer alan nikâh akdi için sayılan şartlara ek şart koyarak tedbir almak gerekmektedir.

Görüldüğü üzere nişanlanan çiftlerin harama düşmeden daha rahat ve kolay görüşmek niyetiyle yaptıkları “naylon nikâh” sorun çözmemekte, aksine pek çok sorunun çıkmasına sebep olmaktadır.<sup>98</sup> Yaşanmış pek çok

<sup>94</sup> Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, 97-101; Faruk Beşer, *Hanımlara Özel Fetvalar* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2007), 209-210.

<sup>95</sup> Bakara, 2/231.

<sup>96</sup> Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, 97-101; Beşer, *Hanımlara Özel Fetvalar*, 209-210.

<sup>97</sup> Nuri Kahveci, *İslâm Hukuku Açısından Nişanlılık* (İstanbul: Rağbet, 2007), 46-51.

<sup>98</sup> Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar*, 99-101.

vakıa da bunu teyit etmektedir. Böyle bir nikâh, Allah Resûlü tarafından evliliğin gaye ve ilkelerinden uzak sadece birtakım çıkarlar amacıyla yapılan hülle ve mut'a nikâhının yasaklanmasına<sup>99</sup> benzetilebilir. Dolayısıyla bireylere ve topluma pek çok zarar ve mağduriyetlere sebep olan, evliliğin maksat ve hedeflerine uygun olmayan bu uygulamanın devlet otoritesince yasaklanması İslâm hukuku açısından da uygun olan ve olması gereken bir durumdur. Ayrıca resmi nikâhın dini açıdan nikâh aleyhine hiçbir zararı da yoktur.

İkincisi nişanlılıktaki imam nikâhının şartlarında eksiklik olduğu için hukuken geçerli olmadığı veya fasit<sup>100</sup> ve batıl olduğu düşüncesidir. Böyle bir nikâhta doğrudan söylenmese de uygulama olarak fiilen yapılan “ta-rafların birlikte olmama, çocuk yapmama, aynı evi paylaşmama ve nafa-ka, miras gibi sonuçları yerine getirmeme şartıyla bir akit yapılmaktadır ki bu şartlar nikâh akdinin gayesine aykırı şartlardır. Bu şartlar dört mezhebe göre de akdi batıl kılar. Yine nikâhın ilanında sıkıntı vardır. Zira insanlar, resmi kurumlar bu kişileri evli değil nişanlı olarak bilmektedir.

Nikâh akdinin bilinmemesi, gizlenmesi, nikâhın amacıyla bağdaşma-maktadır. “Nikâhu’s-sırr” denilen gizli nikâhın yasak olduğunda fakihle-rin görüş birliği bulunmaktadır.<sup>101</sup> Kapalılığı gidermesi, karmaşık olanı çözümlenmesi, ihtilaflı durumlarda hakkı açığa çıkarması sebebiyle şeha-det kelimesi beyyine olarak isimlendirilmektedir.<sup>102</sup>

Nişanlılıktaki imam nikâhı, nikâh akdinin in’ikad şartları arasında olan “icap ve kabulün evliliği geciktirici bir şart taşımaması gerekir” şartına da aykırıdır. Zira evlilik hükümleri ileride düğün veya resmi nikâhtan sonra yerine getirilir. Yine belli bir süreliğine yani sadece nişanlılık süresi için nikâh akdi yaptırmak da akdi batıl hale getirir. Çünkü evlilik süreklilik ifade eder. Bir takım şartlara veya menfaatlara bağlı olarak sınırlı bir süre için evlilik oluşturulamaz.

<sup>99</sup> Liv, “Günümüze İmam Nikâhına Yönelişlerin Gerekçeleri”, 147.

<sup>100</sup> Hanefî mezhebinde akitler bâtil ve fâsîd şeklinde ayırımı tabi tutulur. Akitteki eksiklik onun rükünlerinde ise o akit bâtil, aktin rükünlerinde bir eksiklik yok, fakat söz konusu hükmü tamamlayan veya hükümle ilgili olan bir şartta eksiklik varsa akit fâsîd sayılmaktadır. Bk. Kök-sal, “Uygulamadaki Resmi ve Dini Nikâhların Fikhi Yönü”, 36.

<sup>101</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 5/22; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4/194; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/252; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşki, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî'* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1400), 7/165; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî ez-Zeylâi, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, 1313), 2/98; Apaydın, “Nikâh Akdinin Mahiyeti”, 374; Köse, “Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet”, 472.

<sup>102</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/155.



Dolayısıyla nişanlılıktaki imam nikâhı evliliğin temel ilkeleri, gayesi ve hükümleri ile bağdaşmamaktadır. Bu nikâhın tescili olmadığı için ispatı mümkün değildir. Akdin gereklerini, sonuçlarını elde etmeyi sağlayacak yaptırım ve güvencesi bulunmamaktadır. Hukukî yollara başvurulamamaktadır. Oysa akitler insanlar arasındaki hukuku güvence altına alınması için yapılmaktadır. Ama böyle bir akit sadece tarafların vicdanına ve insafına bırakılmakta ki bu da suiistimallerin oluşmasına sebep olmaktadır.

Böyle bir durumda ya akdi feshetmeli veya eksik kısmı yani tescil, ilan tamamlanmalıdır. Hz. Peygamber ve sonraki dönemlerdeki nikâh akdinin şekli değil fonksiyonu ve kanun önündeki konumu yerine getirilmelidir. Söz konusu eksikliğin resmi nikâhla giderilebilme imkânı olduğu için zaturete mebni hüküm verme ihtimali de bulunmamaktadır.<sup>103</sup>

Müdâyene âyeti olarak bilinen Ku'an-ı Kerim'in en uzun âyetinde borçlanıldığı zaman şahit tutmanın yanında borcun yazılmasının şüpheleri izale edeceği, oluşabilecek zararları gidereceği ve adaleti temin edeceği belirtilmektedir. Ayrıca borcun yazılmasının aynı zamanda şهادeti daha da güçlendiren, tanık olunan konuyu sağlama bağlayan bir yapısının bulunduğu da vurgu yapılmaktadır.<sup>104</sup> Nikâh için şahitlik ve onun yazıya geçirilmesi ya da bugünkü anlamıyla resmi kayıt altına alınması borcun yazılmasına göre daha da büyük önem taşımaktadır. Çünkü nikâhın bir akit olarak karşılıklı hak ve yükümlülüklerden başka ırz ve namusu konu alan bir tarafı vardır. Bundan doğan çok önemli bir hukuk mevcuttur. Haram ve helâli konu alan boyutları, neseple alakalı yönü bulunmaktadır. Buna göre nikâh akdinin ticarî bir sözleşmeden ya da para borcundan çok daha önemli olduğunu izaha gerek yoktur.<sup>105</sup>

Borçlanma ile nikâh karşılaştırıldığında nikâhtaki hak ve yükümlülüklerin borçlanmaya göre daha ağır ve kapsamlı olması sebebiyle "evlâ kıyas" gereğince alt düzeydeki bu hak ve yükümlülüklerin şahitliğin yanında yazıyla güvenceye alınması istendiğine göre bu tedbirin nikâh için evleviyetle geçerli olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü mal veya parayı ilgilendiren alacaklar sadece sahibini ilgilendirir. Bu doğrudan kul hakkıdır. Mal ve para kaybı her zaman telafi edilebilecek bir özelliğe de sahiptir. Fakat nikâh akdinin sonucunda birtakım hükümler ortaya çıkar ki bunlar Allah hakkıdır ve kul istese de bunlardan vazgeçemez ve be-

<sup>103</sup> Köksal, "Uygulamadaki Resmi ve Dini Nikâhların Fıkhi Yönü", 37.

<sup>104</sup> Bakara 2/282.

<sup>105</sup> Köse, "Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet", 490.

lirlenen sınırın dışına çıkamaz. Nikâh sona erdirilse bile etkileri sonsuza kadar devam eder. Bu kadar güçlü ve etkili sonuçları olan akdin elbette borç akdine göre daha güçlü ve daha sıkı takip edilen bir ispat vasıtasına ihtiyacı vardır.<sup>106</sup>

Diğer taraftan günümüzde sözlü ispat vasıtası olan şahitliğin gücünün zayıfladığı, inkâr ya da diğer sebeplerle yetersiz kaldığı da aşikârdır. Problemlerin çeşitlilik arz etmesi, ilişkilerin daha komplike hale gelmesi, insanların hareketliliğinin artması gibi sebepler dikkate alındığında resmî belgeye dayalı ispat vasıtalarının sağladığı güvence daha güçlüdür ve vazifelerin ihmali, inkârı ya da hak talebinin reddi gibi olumsuz durumlarda daha sağlam bir teminat özelliği taşımaktadır.<sup>107</sup>

Veliyyü'l-emrin en temel görevlerinden birisi hakları korumak, vazifelerin ihmali önlemektir. Münker ve ma'siyeti emretmedikçe buyruk sahiplerine itaati emreden âyet<sup>108</sup> ve hadislerden<sup>109</sup> hareketle dine aykırı olmaması şartıyla kendisine bırakılmış alanlarda toplum yararını gerçekleştirmek amacıyla veliyyü'l emrin kararları herkes için bağlayıcıdır ve uyulması zorunludur. Nikâhın kayıt altına alınması da buna dâhildir. Siyaset-i şer'iyye gereği bu yönde çıkarılacak yasa maslahatı gerçekleştirmek amacıyla taşır. Buna uymayanlara ta'zîr kabilinden bir ceza da öngörülebilir.<sup>110</sup>

Mevcut hukuk sistemi tarafından güvence altına alınamayan bir durumda dini açıdan böyle bir nikâh geçerlidir demek pek çok suiistimale ve telafisi mümkün olmayan mağduriyetlere kapı aralamaktadır. Bu kapıyı kapatmanın yolu ortak bir karar ve ortak bir tavır alınmasıdır. Bu nikâhı meşru sayarak mağduriyetleri görmezden gelmek ise büyük vebal altına sokar.

## Sonuç

Nişan tarafların birbirine evlenme niyetlerini açıklamaları ve nikâh akdi öncesi hazırlık aşamasıdır. Bu aşama gelecekte oluşabilecek muhtemel sorunları en aza indirerek evliliğin daha sağlam temeller üzerine kurulmasına yardımcı olmakta, onun daha uzun süre devam etmesini ve daha huzurlu, uyumlu ve güvenli olmasını sağlamaktadır. Hiçbir akitte

<sup>106</sup> Köse, "Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet", 490.

<sup>107</sup> Köse, "Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet", 497.

<sup>108</sup> Nisâ 4/59.

<sup>109</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/92, 142; Buhârî, "Ahkâm", 4; Müslim, "İmâret", 39, 46; İbn Mâce, "Mukaddime", 6, "Cihâd", 40; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87.

<sup>110</sup> Köse, "Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet", 497.

böyle ön hazırlık aşaması yoktur. Bunun nedeni nikâh akdinin toplum ve birey açısından pek çok fonksiyona sahip olmasıdır.

İslâm hukukunda nikâh ve nişan ayrı durumlardır ve kurulmasında da sona ermesinde de ayrı hükümlere tabidir. Nikâh akittir, nişan ise nikâhtan önceki süreç, vaadleşme, nikâha hazırlık aşamasıdır. Nişanlılar bu aşamada birbirleriyle üçüncü kişilerin olduğu ortamlarda görüşebilirler, konuşabilirler, evlilik hazırlıkları yapabilirler. Fakat bunun için nikâha gerek olmamasına rağmen nişanlılıkta imam nikâhı yapılmakta, bu da nikâh ve nişan hükümlerinin birbirine karıştırılmasına ve mağduriyetlerin oluşturulmasına sebep olmaktadır. Çünkü bu süreçteki nikâh akdi tarafların hak ve sorumluluklarını koruyamamakta, gözetim ve denetim sağlayamamaktadır. Buna rağmen imam nikâhı geçmişteki geleneğin devamı olarak halen uygulanmaktadır. Fakat geçmişte imamın kısıdığı nikâh ile günümüzde imamın kısıdığı nikâh arasında çok ciddi farklar vardır. Çünkü her iki dönemin şartları birbirinden çok farklıdır. Geçmişteki imam nikâhı devletin ve toplumun kabul ettiği ve güvencesine aldığı bir nikâh iken bugünkü hem güvenceden yoksun ve pek çok mağduriyete sebep olmakta hem de hukuken geçerli olmama ile karşı karşıya gelmektedir. Dolayısıyla geçmişteki imam nikâhını fonksiyonu olmadan sadece şeklen devam ettirme söz konusudur.

Günümüzde nikâh dışındaki akitler, şahitlik gibi bazı uygulamalar toplumsal değişim doğrultusunda ortaya çıkan farklı durumlara uyumlu hale geldiği halde nikâh için aynı şeyi söylemek pek de mümkün görünmemektedir. Fıkıh kaynaklarında akitlerin geçerlilik şartları arasında “tescil şartı” bulunmamakla birlikte, insanlar bugün bir araba veya ev almak istediklerinde irade beyanlarını günün şartlarına uygun sağlama almak için notere gitmekte ve tescilini yaptırmaktadır ve bunun böyle yapılması gerektiğine dair de dini açıdan bir tereddüt duyulmamaktadır. Çünkü tescili yapılmayan o şey üzerinde bir hak iddia edilememektedir. Uluslararası geçerlilik ve meşruiyet belgesi sayılan bu tür resmi kayıtlar büyük kargaşalara ve hak kayıplarına engel olmaktadır.<sup>111</sup> İslâm hukukunun statik değil dinamik, güncel, her dönemde yaşanabilen bir yapıya sahip olması ve hem bireysel ve toplumsal hayatta hem de kurumsal yapı ve anlayışlarda görülen değişime ayak uydurabilecek özellikle olmasının

<sup>111</sup> Ahmet Onay, “Toplumsal Farklılaşma ve Türkiye’de İmam Nikâhı Meselesi”, *Journal of Analytic Divinity* 2/2 (2018), 98.

da anlamı bu olsa gerek.<sup>112</sup> Alış veriş akitlerinde bugün tescilin neredeyse zaruri olması, daha ağır bir akit olan ve İslâm hukukunda diğer akitlerde olmayan mehir, velinin varlığı, denklik, şahitler, ilan gibi ek tedbirlerin konulduğu nikâh akdi için de tescilin zaruri olmasını gerektirmektedir. Uygun ve doğru olan nişanlılıkta nikâh akdi yapılmaması ve nişan hükümlerinin geçerli olmasıdır. Nikâh yapılacaksa nikâh akdinin bütün şartları ve sonuçları yerine getirilmeli ve nişanlılık sona ermelidir.

### Kaynakça

- 1881/8 Şevval 1298 tarihli Sicilli Nüfus Nizamnamesi 33. Madde. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1319.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (öl. 241/855). *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Müessesü'l- Kurtuba, ts.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1994, 1996.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990, 1991.
- Aktan, Hamza. “Nişanlanma”. *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 3/1576-1577. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006.
- Ansary, Sabri Şakir. *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 1952.
- Apaydın, Yunus. “Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikâhı Uygulaması”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 371-380.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. b.y.:y.y., ts.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Beşer, Faruk. *Hanumlara Özel Fetvalar*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (öl. 1390/1971). *Hukukî İslâmiyye ve Istîlâhatı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi (öl. 256/869). *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1974.

<sup>112</sup> Onay, “Toplumsal Farklılaşma ve Türkiye’de İmam Nikâhı Meselesi”, 101.

- Çavuşzâde, Mehmed Azîz. *Dürrü's-sukûk*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288/1871.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. Çorum: Öncü, 2017.
- Dalgın, Nihat. "Aile Kurumunun Nikâh Aşamasıyla İlgili Fıkhi Sorunları". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 35-50.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslâm Hukuku*. Konya: Mistaş, 1977.
- Düstur. I. Tertip Zeyl II. İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası 1299. Erişim 24 Şubat 2020. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/67>.
- Düstur. I. Tertip. Ankara: Başvekâlet Devlet Matbaası, 1941. Erişim 24 Şubat 2020. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/67>.
- Düstur. I. Tertip. Ankara: Başvekâlet Devlet Matbaası, 1937. Erişim 24 Şubat 2020. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/67>.
- Düstur. II. Tertip. Dersâdet: Matbai Âmire, 1332. Erişim 24 Şubat 2020. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/67>.
- Düstur. II. Tertip. Dersâdet: Matbai Âmire, 1334. Erişim 24 Şubat 2020. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/67>.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (öl. 275/889). *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dîmaşkî (öl. 884/1479). *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1400.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2 (2006), 41-60.
- Fâsî, Ebü't-Tayyib Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali (öl. 832/1429). *Zeylü't-takyîd fi ruvâtî's-sünen ve'l-mesânîd*. nşr. Kemal Yûsuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Fındıklıoğlu, Ziyaeddin Fahri. *Tanzimatta İctimaî Hayat*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî (öl. 334/946). *Muhtaşari'l-Hırakî*. thk. Zahîr Şâviş. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tâcü't-tevârih*. hzr. İsmet Parmaksızoğlu. 5 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- İbn Batûta, Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî (öl. 770/1368). *İbn Batûta'nın*

- Seyehatnâmesi (Tuhfetü'n-nuzzar fi garaibi'l-emsâr ve acaibi'l-esfâr)*. sad. Mü'min Çevik. İstanbul: Üçdal, 1993.
- İbn Kemal, Şemseddin b. Ahmed b. Süleyman b. Kemalpaşazâde (öl. 940/1534). *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darülmüşnevi, 118, 2a-90a.
- İbn Kemal, Şemseddin b. Ahmed b. Süleyman b. Kemalpaşazâde (öl. 940/1534). *Mühümâtü'l-müfti*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 280, 1a-213b.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (öl. 620/1223). *el-Muğnî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (öl. 273/886). *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî (öl. 629/1231). *et-Taқыîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen (ricâli's-sünen) ve'l-mesânîd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (öl. 595/1198). *Bidâyetü'l-müctehid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982.
- İbnü'l-Mülakkîn, Ebû Hafs Siracüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed (öl. 804/1401). *el-Bedru'l-münîr*. 9 Cilt. Dâru'l-Hicret, Riyad, 1425/2004.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî - Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13/2 (1958): 102-126.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında, Osmanlı'da İslâm Hukuku*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Jaschke, Gotthard. "Türkiyede İmam Nikâhı". çev. Ahmet Mumcu, *Ord. Prof. Sabri Şakir Ansay Hatrasına Armağan*. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları. Ankara: Türk Matbaası, 1964, 11-34.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Hukuku Açısından Nişanlılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed (öl. 587/1191). *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1982.
- Kehhâle, Ömer Rızâ (öl. 1407/1987). *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü muşannifi'l-kütübî'l-'Arabîyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Keleş, Ekrem. "Dini "Nikâh Adı Altında Yapılan Gayr-ı Resmi Nikâh Akdinin Tahkim Yoluyla Sona Erdirilmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 193-209.

- Kılıçer, M. Esad. "Kemalpaşazade'nin Aile Hukuku İle İlgili Bazı Fetvaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Nisan 1971), 83-95.
- Köksal, İsmail. "Uygulamadaki Resmi ve Dini Nikâhların Fıkhi Yönü". *Bilimname* 16 (2009/1), 25-41.
- Köse, Saffet. "Toplumsal Meşrûiyet Açısından Nikâhta Aleniyet ve Türkiye'de İmam Nikâhı Uygulaması". *Dinlerde Nikâh, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İzmir 6-8 Nisan 2012). İstanbul 2012. 471-501.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm Diyanet İşleri Meâli (Yeni). Erişim 10 Nisan 2019. <http://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=4&âyet=4>.
- Küçükçiray, Ahmet Yasin. "Osmanlı Devletinde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014/2), 177-201.
- Liv, Cemil. "Günümüze İmam Nikâhına Yönelişlerin Gerekeçleri ve Resmi Nikâh ile İmam Nikâhının Fikhî Açısından Karşılaştırılması". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 163-191.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî (öl. 593/1197). thk. Muhammed Adnân Dervîş. *el-Hidâye*. 2 Cilt. Beyrut, Dâru'l-Erkam, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir (öl. 666/1268'den sonra). *Muhtârü's-Şîhâh*. thk. Mahmûd Hâtîr. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1415/1995. "vsk." md. 1/295-296.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (öl. 261/875). *el-Câmiu's-saîhîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (öl. 303/915). *Sünenü Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî (öl. 676/1277). *Minhâcü't-ţâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Onay, Ahmet. "Toplumsal Farklılaşma ve Türkiye'de İmam Nikâhı Meselesi". *Journal of Analytic Divinity*. 2/2 (2018), 91/104.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Özcan, Bilge. *Aile Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1979.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği). *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Muhammed Seyyid. Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ts. "vsk." md., 511-512.

- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (öl. 240/854). *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Schnacht, Joseph. "Nikah". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/259-261. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (öl. 483/1090). *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (öl. 771/1370). *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz. 2 Cilt. Beyrut 1411/1991.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (öl. 771/1370). *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1411/1991.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (öl. 204/820). *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393/1973.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm: Arz ve tahlîl li-tarikâti't-ta'lîl ve tetavvüratiha fi usuri'l-ictihad ve't-taklîd*. Mısır: Matbaatü'l-Ezher, 1947.
- Tevkii Abdurrahman Paşa. "Osmanlı Kanunnameleri". *Milli Tetebbûlar Mecmuası* 1/2 (Mayıs-Haziran 1331/1915), 306-348.
- Tevkii Abdurrahman Paşa. "Osmanlı Kanunnameleri". *Milli Tetebbûlar Mecmuası* 1/3 (Temmuz- Ağustos 1331/1915), 497-544.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) (öl. 279/892). *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar: Metin, Tercüme ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1958.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Yeniakit Gazetesi. "Muftülere Nikâh Kıyma Yetkisi TBMM'den Geçti" (18 Ekim 2017), 1. <http://www.yeniakit.com.tr/haber/muftulere-nikah-kiyma-yetkisi-tbmm-den-gecti-386604>.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf'an haqâ'iki ğavâmi'it-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî (öl. 743/1343). *Tebyînü'l-hakâ'ik*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l- Kütübü'l-İslâmî, 1313.





## İslamofobi Kavramı Yerine İslamodium Kavramı

The Concept of Islamodium Instead of the Concept of Islamophobia

### Selçuk Kırtepe

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University  
İslami İlimler Fakültesi | Faculty of Islamic Sciences  
Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı | Department of Sociology of Religion  
Tokat | Türkiye | Tokat | Turkey  
selcuk.kirtepe@gop.edu.tr | orcid.org/0000-0002-7581-0863

### Esra Öztunç

Y. Lisans Öğr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Master Student, Tokat Gaziosmanpaşa University  
Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı | Department of Sociology of Religion  
Tokat | Türkiye | Tokat | Turkey  
oztuncesra@gmail.com | orcid.org/0000-0002-3974-1725

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 04 Mayıs 2020 | Received | 04 May 2020  
Kabul Tarihi | 11 Haziran 2020 | Accepted | 11 June 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 | Published | 30 June 2020

### Atıf | Cite as

Kırtepe, Selçuk - Öztunç, Esra. "İslamofobi Kavramı Yerine İslamodium Kavramı [The Concept of Islamodium Instead of the Concept of Islamophobia]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 161-197.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3894592>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### İslamofobi Kavramı Yerine İslamodium Kavramı

**Öz:** Bu çalışma İslamofobi kavramının sosyo-psikolojik analizini yapmayı ve İslamodium kavramının kullanımını yaygınlaştırmayı amaçlamaktadır. İslam nefretini tanımlamak için kullanılan İslamofobi, İslam'a ve Müslümanlara karşı olumsuz duygu ve düşünceler çağrıştıran, bu yüzden sorunlu olduğu düşünülen bir kavramdır. Bu kavram Müslümanlara karşı korku hissedilmesine neden olabilmektedir. Hissedilen korku duygusu ise düşmanlığa dönüştürülmektedir. Zira "kurtuluşa ermek" ve "barış yapmak" anlamına gelen "İslam" terimi, "fobi" denilen bir hastalıkla birlikte anılmaktadır. Ayrıca İslamofobi, Müslümanları tehdit eden katliamlarda özne görevi görebilmekte, maruz kalınan saldırılar medyada "İslamofobi saldırısı" şeklinde duyurulmaktadır. Bu sunumla, Müslümanlar korkulan pozisyonuna düşürülmekte ve yaşanan saldırılar meşrulaştırılmaktadır. Aslında bu kavram İslam dinine ve Müslümanlara karşı hissedilen korkuyu ifade etmek için kullanılabilir. Fakat saldırılara maruz kalan Müslümanların durumunu ve bu saldırıları tanımlamak için de kullanılması bir anlam karmaşasına yol açabilmektedir. Çok kültürlü yaşamın gereği olarak duyguların düşmanlığa dönüştürülmeden ifade edilebilmesi için kullanılacak bir kavrama ihtiyaç duyulmaktadır. Aynı zamanda hastalık çağrışımı yapmayacak bir kavram olmalıdır. Bu makalede; sadece Müslümanlara karşı nefreti yansıtabilecek, İslam'ı ve Müslümanları korku unsurları şeklinde göstermeyecek İslamodium kavramının kullanılması önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Korku, Nefret, Hastalık, İslamofobi, İslamodium.

### The Concept of Islamodium Instead of the Concept of Islamophobia

**Abstract:** This study aims to make a socio-psychological analysis of the concept of islamophobia and to generalize the use of the concept of islamodium. Islamophobia, which is used to describe islam hatred, is a concept that can evoke negative feelings and thoughts towards Islam and Muslims and therefore it is thought to be problematic. This concept may cause fear to being felt against Muslims. The sense of fear that is felt has been converted to hostility. Because the term "Islam", which means salvation and peace, is mentioned with a disease called "phobia". In addition, islamophobia can act as a subject in massacres threatening Muslims, and the exposed attack is announced as an "islamophobia attack" in the media. With this presentation, Muslims are brought into the feared position and the experiencing attacks are legitimized. In fact, this concept can be used to express the fear felt toward Islamic religion and Muslims. But both the situation of Muslims who have exposed the attacks and being used to describe these attacks, it can lead to a meaning confusion. As a requirement of multicultural life, there is a need for a concept that can be used to express emotions without being converted into hostility. It should also be a concept that does not evoke illness. In this article, it is recommended being used the concept of islamodium, which can only reflect hatred towards Muslims and will not show Islam and Muslims as elements of fear.

**Keywords:** Sociology of Religion, Fear, Hate, Disease, Islamophobia, Islamodium.

## Giriş

**D**ünya nüfusunun önemli bir kısmını oluşturan Müslümanlar, farklı gerekçelerle yaşamlarını kendi ülkelerinin dışında azınlık konumunda sürdürmek zorunda kalabilmektedir. Müslüman azınlıkların buldukları ülkelerin imkân ve kaynaklarına ortak olmaları, ayrıca Müslüman ailelerdeki nüfus artış hızının yüksekliği gibi etkenler, yerli halkta gelecekte ülkelerinin ele geçirilebileceği veya kendilerinin azınlık durumuna düşebilecekleri endişesinin doğmasına yol açmaktadır. Bahsedilen hususlara tarihi arka plandaki yaşanmışlıklar da ilave edildiğinde hissedilen kaygıların derecesinin iyice yükseldiği söylenebilir. Bu bakış açısı ve tarihi birikim “İslamofobi” kavramının kullanılmasıyla birlikte karşıtlığın düşmanlığa dönüşümüne ve buna zihinlerin alıştırılmasına zemin hazırlamıştır.

İslamofobi kavramına eklenen “fobi” ekinin içeriğini doldurmak ve İslam düşmanlığının haklılığını göstermek için terör olayları ve Müslümanlar arasında bir bağ tesis edilmesine değişik yollarla zemin oluşturulmaya çalışılmıştır. Terör örgütlerinin isimlerine İslam ve Müslüman sözcüklerini ekleyerek onların yaptıkları eylemlerle Müslümanları terör yanlısı ve destekçisi şeklinde gösterme ve haberleştirme de bu uğraşlar kapsamında değerlendirilebilir. Bu hafta ile etiketlenmeleri onlara karşı yapılacak her türlü eylemin makul bahanesi olarak kullanılma fırsatı sunabilmektedir. Neticede kendi ülkelerinden uzakta, azınlık ve göçmen konumunda olan Müslümanların canları, malları, eğitimleri, meslekleri ve sosyal ilişkileri ciddi şekilde tehdit altında kalabilmektedir.

Söz konusu tehditlerin oluşmasında hâlihazırdaki Müslüman azınlıklar kadar onlara katılmak için çareler arayan ve ciddi uğraş veren müstakbel Müslüman azınlık adaylarının da etkili olduğu düşünülmektedir. Kendi ülkelerine göre refah seviyesi daha yüksek olan bu ülkelere gitmek ve yaşamlarını buralarda devam ettirmek daha cazip gelmektedir. Bu cazibe ülkelerinde meydana getirilmiş iç karışıklıklarla birleşince ziyadeleşmektedir. Neticede müreffeh ülkelere doğru yoğun bir göç dalgası meydana gelmektedir. Bu dalgayla oluşan mülteci akınını önlemek için göçmenlik konusunda dünya devletlerinin büyük çoğunluğunun üzerinde hemfikir olduğu uygulama esas ve usulleri Müslümanlar söz konusu olduğunda askıya alınabilmekte veya mültecilik talepleri görmezden gelinerek başka ara formüller oluşturulabilmektedir. Şu an sahip oldukları zenginlik ve refah seviyesinde mültecilik talebinde bulunanların ülkelere ait olan

her çeşit zenginliğin ciddi bir payı olmasına rağmen gerçekleşen göç dalgasında hiçbir sorumlulukları yokmuşçasına hareket ettikleri görülmektedir. Ancak iltica talebinde bulunan azınlık konumundaki Müslümanlara karşı sergilenen bu tavrın halen kendi ülkelerinde yaşayan Müslümanlara da farklı şekillerde yansıtıldığıнын altının çizilmesi gerekmektedir. Dünyanın birçok farklı coğrafyasında, kendi topraklarında şu anda iç karışıklık ve çatışmalar yaşayan, her çeşit zenginliği elinden alınmaya çalışılan ve sadece hayatta kalma endişesi ile hareket etmek zorunda bırakılanların tamamına yakınının Müslümanlar olduğu görülmektedir.

Müslümanlara karşı sergilenen karşıtlığın düşmanlığa dönüşmesinde rol oynayan sadece kaynakların ve imkanların paylaşımı ile gelecek kaygısı değil bunların yanı sıra farklı din mensubu olma faktörünün de etkili ve yönlendirici olduğu düşünülmektedir. Toplum nezdinde önemli yeri olan dinler bireyleri etkileyici ve davranışlarını yönlendirici vasfı da bünyelerinde taşımaktadırlar. Bir dinin mensubu başka din mensuplarına karşı düşmanca davranışlar sergileyebilir. Özellikle de kendinden sonra gelip misyonunu tamamladığı iddiasını ileri süren dinlere karşı bunun gerçekleşme olasılığı daha yüksektir. Bu minvalde Müslümanlar azınlıkta olduğu yerlerdeki öteki dinin mensubu olmaları sebebiyle ayrımcı ve şiddet içerikli davranışlara maruz kalabilmektedir.

Hıristiyanların Müslümanlara karşı duyduğu nefretin gelişiminin derin tarihi kökleri bulunmaktadır. Tarihi akış içerisinde Müslüman dünyası ve Hıristiyan dünyası arasında çeşitli tartışmalar, sürtüşmeler yaşanmıştır. Bu kavgaların savaflara dönüştüğü dönemler de olmuştur. Sonuçta yaşananlar taraflar arasında yıkıcı duygular yapılandırmıştır. Günümüzde bu tutumun, Müslümanlara karşı nefret söylemlerine, şiddet eylemlerine ve hatta katliamlara<sup>1</sup> dönüştüğü - bu durum sadece Hıristiyanlığa mahsus değil, onun dışındaki başka dinlerinde bu doğrultuda hareket ettiği - görülmektedir.

Kavramlar düşüncelerimizi şekillendirmekte ve aktarmamıza aracı olmaktadır. Dolayısı ile doğru kavramlar kullanarak hem gerçekleri hem de düşüncelerimizi daha doğru bir şekilde ifade edebiliriz. Bu sayede yanlış anlaşılmalara, suçlayıcı yaklaşımlara fırsat verilmemiş olur. Bu noktada İslamofobi kavramının İslam'a ve Müslümanlara karşı her türlü olumsuz

<sup>1</sup> British Broadcasting Corporation (BBC), "Yeni Zelanda'da 2 Camiye Silahlı Saldırı: 49 Ölü", "Norveçli Zanlı Tek Başınaydı", (Erişim 16 Mart 2019).

duygu, düşünce ve davranışı içine alan geniş anlamlı bir kavram haline geldiği düşünülmektedir. Kavramın sahip olduğu anlam genişliği belirsizliğe<sup>2</sup> ve başka sorunlara davetiye çıkararak anlam kaymasına ve karmaşasına kimi zaman da kullanım hatasına neden olabilmektedir. Nitekim kavramların kapsama alanı genişledikçe anlaşılması zorlaşabilmektedir. Hatta bilgi kirliliğinden ötürü spekülative anlamlar üretilmeye müsait hale gelebilmektedir. Bu özellikteki kavramlar menfaat ve çıkarlar için kullanılan kavramların ötesine geçememektedir. Kavramın böyle kullanılması toplumsal bütünlüğü ve çok kültürlülüğü tehdit etmesine neden olabilmektedir.

Bu çerçevede İslamofobinin İslam korkusunu ifade etmek üzere bilinçli olarak tercih edilmiş bir kavram olduğu düşünülmektedir. Zamanla değişik evrelerden geçerek şu andaki formuna ulaşmıştır. Özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra terörle de ilintilendirilerek İslam'a ve Müslümanlara karşı olumsuz çağrışımları ve anlam kaymasını içeren bir konum almaya başlamıştır. İslamofobi kavramının çıkış amacından uzaklaştığı, aynı insanlar ve devletler gibi miadını doldurduğu düşünülebilir. O halde, "İslamofobi kavramının yerine başka bir kavram kullanılabilir mi?" sorusu ön plana çıkmaktadır. Bu sorudan hareketle çalışmamız İslamofobi kavramının yerine İslamodium kavramının kullanılabilirlik durumunu ele alacaktır. Böylece makale "İslamofobi kavramının yerine neden İslamodium kavramını kullanmak gerekir?" sorusunun cevabına odaklanmıştır. Nitekim yeni bir kavramın neden önerildiği etraflıca gerekçelendirilmeyi gerektirmektedir. Araştırma sorusunun cevabına ulaşmak için öncelikle İslamofobi kavramının tarihi arka planı, sosyo-psikolojik durum tahlili ve medya boyutu incelenmiş ve İslamofobi kavramının kapsam alanındaki belirsizlikler, anlam kaymaları ve kasıtlı kullanım girişimleri ortaya konulmuştur. Bunun yanında söz konusu kavramın farklı çağrışımlarından dolayı genelde tüm insanların, özelde ise Müslümanların İslam'la ilgili algılarını nasıl şekillendirdiği örneklendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın son kısmında ise araştırma sorusunun cevabı, İslamodium kavramının kuramsal analizi ve anlam örüntüleri çerçevesinde temellendirilmiştir.

İslamodium kavramının bazı internet sitelerinde,<sup>3</sup> sosyal paylaşım

<sup>2</sup> M. Ali Kirman, "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?", *Journal of Islamic Research* 21/1 (2010), 21.

<sup>3</sup> O. Berat Çelebi, "İslamofobi vs. İslamodium ve Oryantalist Çok Eşlilik Bakışı". *Üsküdar Çevresi* (Erişim 24 Mart 2020).

hesaplarında “Müslümanlara ve İslam’a karşı duyulan nefret” anlamında çok az da olsa kullanıldığı görülmüştür. Ancak bu kavramın akademik çevrelerde ve medyada İslamofobi kavramı kadar yaygın bir kullanımının olmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada İslamofobinin tarihi kökleri, sosyo-psikolojik yansımaları, medya sunumlarında yer alışı değerlendirilerek İslamodium kavramının kullanımının yaygınlaştırılması önerilmektedir.

### 1. İslamofobinin Ontolojik Kökleri

İslam’ın hızla yayıldığı dönemler Hıristiyan Dünyasının paniklemesine neden olmuştur. Bu bağlamda dindaşlarının İslam’a girmelerini engellemek için İslam’ı karalamak ve olumsuz algı üretme çabasına girişerek çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu eserler, İslam karşıtı algıyı, yazıya dökerek, nesilden nesle aktarılmasını sağlamada kalıcı bir materyallere dönüşmüştür.

İslam dini hakkında kötüyü atıfların yapıldığı ilk yazılı metin Şamlı Johannes Damascenus’a (645-750) ait olan *Sapkınlıklar Üzerine* kitabıdır.<sup>4</sup> Kitapta Hz. Muhammed sahte bir peygamber olarak tanıtılmış, yalancılıkla ve deccalın öncüsü olmakla itham edilmiştir. Hatta İslam dini putpe-restlik olarak gösterilmiştir.

Embricho’nun Haçlı seferleri başlamadan önce yazdığı *H. Muhammed’in Hayatı* adlı kitapta ise, Kur’an ayetlerini aslında Rahip Bahira adlı büyücünün yazdırdığı iddia edilmektedir.<sup>5</sup> Sonraki yıllarda kaleme alınan Guibert de Nogent’in *Franklar Yoluyla Tanrı’nın Eylemleri*’nde, Vincent de Beauvais’in *Tarihin Aynası*’nda ve Dante’nin ünlü *İlahi Komedya*’sında Hz. Muhammed’e ve İslam dinine karşı aşağılayıcı ifadeler bulunmaktadır.<sup>6</sup>

Batı tarihinde Müslümanlar için önyargıya ve olumsuz algıya neden olabilecek, “kâfir”, “barbar”, “zalim” “düşman”, “tehlikeli”, “Tanrı’nın cezası-belası” ve “şeytanın aracı”<sup>8</sup> gibi kalıp yargılar, İslam dini için de

<sup>4</sup> Şir Muhammed Dualı, “II. Vatikan Konsili ve Dinler Arası Diyalog Üzerine”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlmî Mecmuası* (Aralık 2011), 130.

<sup>5</sup> Francesco Stella, *Avrupa’da İslam Hakkında Bilinenler, Ortaçağ: Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, ed. Umberto Eco (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 717.

<sup>6</sup> Stella, *Avrupa’da İslam Hakkında Bilinenler*, 718.

<sup>7</sup> Andrew Shryock, “Introduction: Islam as an Object of Fear and Affection”, *Islamophobia/Isomophilia, Beyond The Politics of Enemies and Friends*, ed. Andrew Shryock (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 8.

<sup>8</sup> Hakan Olgun, *Luther ve Reformu Katolisizm’i Protesto* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2016), 199.

“sahte”, “kılıç dini” ve “sapık bir din” şeklinde stereotipler geliştirilmiştir.<sup>9</sup> Aşağıdaki paragraf bu kalıp yargıların nasıl ortaya çıkmış olabileceğine dair fikir verebilir:

“Çoğu Amerikalının aklında Müslüman kadınlar ile Müslüman erkekler nasıl oldu da şiddetle eşanlamlı oldu? Sorusu vardır. Bu sorunun cevabı, o kadar çok eskilere dayanan bir tarihtir ki ezici bir Hristiyan Avrupa ile ekonomik kaynakların çoğuna, politik güce ve kutsal şehirlere hâkim olan Orta Doğu’yu yüzleştirmektedir. Çizilen portre ise rakipler arasında asla bir birleşme olmadığı ve zannedilen düşmanlıkların etkisiyle din kardeşliği adı altında çok savaşlar yapıldığıdır. Bu çekişme Müslümanlar için Avrupa gözünde olumsuz bir algı şekillendirmiş ve evrensel olarak İslam ve Müslüman terimleri şüphe uyandıran bir korku mirası olarak gelmiştir.”<sup>10</sup>

Bu yaklaşımla Hıristiyanlar şiddeti Müslümanlarla eşanlamlı görmüşler ve Müslümanlardan paranoya derecesinde korku duymuşlardır. Fakat yapılan savaşların ve gösterilen şiddetin sadece Müslümanlara mal edilmesi rasyonel görünmemektedir.

Orta Çağda Müslümanlara karşı üretilen kalıp yargıların Aydınlanma döneminde de devam ettiği görülmektedir. Weber, İslam’ın ilk ortaya çıkışında İslamiyet’i yayan kişilerin şehirli aydınlar değil, ganimet ve fetih peşinde koşan disiplinli bedevi askerler olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Batı’nın İslam Toplumu’na karşı üstünlüğünü vurgulamış, İslam’ın tenselliği ve cinselliği öne çıkaran bir din olduğunu öne sürmüştür. Benzer şekilde Karl Marx’ta İslam’ı güçlü bir düşman, Yakındoğu’nun ürettiği sapkın ve egzotik bir yapı, toplumsal değişime kapalı bir kitle dini olarak görmektedir.<sup>11</sup> Her iki sosyologda İslam Toplumu’nu despotik, gerici, bağnaz topluluklar olduğunu vurgulamıştır. Geçmişten beri süregelen bu kalıp yargılar hem İslam hem de Müslümanlar hakkında menfi algılar gelişmesine sebep olmuştur. Norman Daniel’ *İslam and the West* adlı eserinde, “Batı’da İslam karşıtlığının nesilden nesile aktarılmış ortak bir algılama” olduğunu ve bu algıyla “İslâm ve Müslümanlara yönelik düşmanlık yayıldığı” vurgulamıştır.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Pedro Bordalo, vd., “Stereotypes”, *Quarterly Journal of Economics* 131/4 (October 2016), 1753-1754.

<sup>10</sup> Peter Gottschalk – Gabriel Greenberg, *Islamophobia: Making Muslims The Enemy* (Newyork - Toronto: Rowman Littilefield Publishing Group, 2007), 4.

<sup>11</sup> Ejder Okumuş, *Din ve Kültür* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017), 142-145.

<sup>12</sup> Özcan Hıdır, “Avrupa’da Aşırı Sağ’ın Dini-İdeolojik ve Tarihi Temelleri-Kökenleri”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 53 (Ocak-Nisan 2018), 25.



Her ne kadar ontolojik olarak kökleri daha eskilerde bulunsa da kavram ilk kez 'islamophobie' şeklinde Alain Quellien tarafından yazılarak 1910'da Paris'te yayınlanan *La politique musulmane dans l'Afrique Occidentale Française* adlı eserde kullanılmıştır.<sup>13</sup> Ayrıca Oryantalist Dinet'in *L'Orient vu de l'Occident* kitabında da yer almıştır.<sup>14</sup> Kitabın İngilizce versiyonunda 'islamophobie', terimi "İslam düşmanı duygular" olarak çevrilmiştir.<sup>15</sup> Etienne Dinet ve Slima Ben İbrahim'in Hz. Muhammed'in biyografisi şeklinde yazdığı *Accès de délire islamophobe* kitabında da geçtiği görülmektedir.<sup>16</sup> Edward Said'in 1985'te yayınlanan "Orientalism Reconsidered" makalesinde, İslamofobi ve Antisemitizm arasındaki ilişkiden söz edilen pasajda, İslamofobi "Tarihsellikle birlikte Modern Hristiyan Batı'da İslam düşmanlığı" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>17</sup> 1990'larda Batı Avrupa'daki Müslümanlara karşı ayrımcılığı belirtmek için yaygın olarak kullanılan kavram, 11 Eylül'den sonrada Batı'da Müslüman göçmen toplulukların kamusal alandaki entegrasyonunda pratik görünümü ve modern, seküler anti-İslamik bir söylemi ifade etmeye başlamıştır.<sup>18</sup> İslamofobinin, özellikle "Runneymede Trust Raporu" yaylandıktan sonra politik çevrelerde ve medyadaki kullanımı iyice artarak 2000 yılından itibaren de BM, AB, İKÖ vb. uluslararası örgütlerde ve yayınlarda oldukça yüksek görünürlük kazanmıştır.<sup>19</sup>

Batı dünyasındaki Müslümanlara karşı ortak menfi algılardan birisi de cihad kavramının şiddet şeklinde algılanmasıdır. Cihadın bu şekilde yorumlanması İslam'a karşı önyargılı bir yaklaşımın göstergesi olarak ele alınabilir. Çünkü İslam'da cihad sadece düşmana karşı silahla yapılan bir fiil olmayıp; şeytan ve nefisle yapılan mücadele olarak da görülmektedir.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Robin Richardson, "Islamophobia or Anti-Muslim Racism - or What? - Concepts and Terms Revisited", *Islamophobia and Religious Discrimination: New Perspectives, Policies and Practices* (Birmingham: Pointing the Finger: Islam and Muslims in the British Media, 2012), 3.

<sup>14</sup> Jocelyne Cesari, "Use of the Term "Islamophobia" in European Societies", *Securitization and Religious Divides in Europe*, ed. Jocelyne Cesari (GSRL-Paris and Harvard University: 6th PCRD of European Commission, 2006), 5.

<sup>15</sup> Richardson, "Islamophobia or Anti-Muslim Racism -or What?- Concepts and Terms Revisited", 3.

<sup>16</sup> Chris Allen, *Islamophobia* (England-USA: Ashgate Publishing Limited, 2010), 5.

<sup>17</sup> Richardson, "Islamophobia or Anti-Muslim Racism -or What?- Concepts and Terms Revisited", 3.

<sup>18</sup> Cesari, "Securitization and Religious Divides in Europe", 5.

<sup>19</sup> İhsan Çapcıoğlu - Ebru Şeref, "Müslümanlara Yönelik Ötekileştirici Söylemin 'İslamofobi' Üzerinden Yaygınlaştırılması: Kuramsal Bir İnceleme", *I. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi* (Konya: EKOPI, 2016), 342-350.

<sup>20</sup> Saffet Köse, "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 68.

Kur'ân-ı Kerîm'deki cihad ayetleri<sup>21</sup> ve Hz. Peygamberin uygulamaları bu bilgileri doğrulamaktadır. Ayrıca o dönemdeki Müslümanların yer aldığı savaşların, saldırı değil savunma karakteri gösterdiği ve savaş esnasında kendisiyle savaşılanlar dışında hiçbir varlığa zarar verilmediği görülmektedir. Neticede Batı tarihinde Müslümanlar için geliştirilen kalıp yargıların, Hıristiyanların İslam dinini şiddet ve savaş yanlısı olarak etiketlenmelerine neden olduğu söylenebilir. Dolayısı ile bu dinin müntesipleri de aynı şekilde algılanmaktadır. Bu algı onlara gösterilecek her türlü olumsuz fiilin normal kabul edilmesine de zemin oluşturabilmektedir.

Soğuk savaşın sona ererek çok kutuplu dünya düzenine geçilmesiyle birlikte, değişen dengelerin Müslüman devletlerin karşısında yer aldığı görülmektedir. Bu çerçevede yeni oluşan BM'de bu karşıtlığın göstergesi olarak aleyhlerine kararlar alınmaya başlanmış ve sonuçta Orta Doğu BM'nin yaptırımlarına açık hale gelmiştir.<sup>22</sup> ABD'nin 2003'te BM'nin verdiği kararlar, uluslararası barışı ve güvenliği tehdit ettiği gerekçesini kullanarak, Irak'ı işgal etmesiyle,<sup>23</sup> Orta Doğu'daki bölgesel denge Batı yanlısı güçler lehine yeniden tesis edilmiş ve petrol bölgesi kontrol altına alınmıştır.<sup>24</sup> Petrol kaynaklarının kilit noktasını ele geçirmek ABD'nin bölgedeki kontrol gücünü artırmıştır. Ayrıca rakipleri karşısında önemli üstünlükler de kazandırarak<sup>25</sup> mevcut düzenin korunmasına katkıda bulunmuştur.

ABD ve Avrupa ülkeleri soğuk savaş sonrasında üstünlüğü sürdürebilme kaygısı taşımaya başlamıştır. Bu ülkeler üstünlüklerine rağmen gelecekteki hâkimiyetlerinin belirsiz oluşundan dolayı endişeliydiler<sup>26</sup> ve mevcut düzeni sürdürebilmek için, koruyucu küresel bir siyasi ve askeri güce ve yaklaşıma ihtiyaç duymaktaydılar. Samuel Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması* tezi, Batı ülkelerinin ihtiyacı olan kriterleri karşılayabilecek, küresel kontrolü sağlayabilecek, ortamdaki kaygıyı azaltabilecek bir

<sup>21</sup> *Kur'ân Yolu* (Erişim 9 Haziran 2020), el-Bakara 2/190.

<sup>22</sup> Berdal Aral, "Soğuk Savaş Sonrasında 'Siyasallaşan' Uluslararası Hukuk ve Başlıca Mağdurları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 1/4 (1998), 41.

<sup>23</sup> Erhan Canikoğlu, "Körfez Savaşları'nda İsrail ve Yahudi Lobilerinin Rolü", *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi* 5/4 (2013), 185.

<sup>24</sup> Aral, "Soğuk Savaş Sonrasında 'Siyasallaşan' Uluslararası Hukuk ve Başlıca Mağdurları", 44.

<sup>25</sup> Ahmet Özer, "11 Eylül, Bölünen Dünya, Huntington ve Çatışma", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 4/2 (2007), 14-15.

<sup>26</sup> Murat Yılmaz, "İslamofobinin Beslendiği Kaynaklardan Biri Olarak Medeniyetler Çatışması", *Orta Asya'da İslam Temsilden Fobiye*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara-Türkistan: SFN Televizyon Tanıtım Tasarı Yayıncılık, 2012), 1/240.

çözüm olarak görülmüş ve kullanılmıştır.<sup>27</sup> Bu tez, Doğu'nun, Batı medeniyetini tehdit ettiğini ve bu tehdidin Batı'nın sonunu getireceğini iddia etmekteydi.<sup>28</sup> 11 Eylül saldırılarına yakın bir tarihte öne sürülmesinin ona kendini gerçekleştiren kehanet niteliği kazandırdığı ileri sürülebilir. 11 Eylül 2001'de sözde İslami Terör Örgütü El-Kaide'nin ikiz kulelere saldırmasıyla birlikte Müslümanların güvenliği tehdit eden unsurlar oldukları fikri somutlaştırılmıştır. Örgütün bu saldırısı aynı zamanda dünya ticaretinin ve kapitalizmin kalbine yapılmış bir saldırı olarak nitelendirilmiş ve Müslümanların tüm dünyanın ekonomik güvenliğini tehdit ettiği gösterilmeye başlanmıştır.<sup>29</sup> Sonuçta Müslümanlar, Batı'nın gözünde güvenlik tehdidi olmanın yanında, ekonomik bir tehdit ve terör yanlısı olmakla da suçlanmıştır. Medyada dolaştırılan Irak Rejimi ile El-Kaide arasındaki bağlantı haberleri, 11 Eylül eylemcileriyle Iraklı yetkililerin irtibatına dair delil olarak gösterilmiş ve İsrail'in de desteğini alan ABD'ye göre, Güvenlik Konseyi kararlarına uymayan, Irak'ı işgal etmek artık meşru hale gelmiştir.<sup>30</sup>

Nitekim Huntington'ın İslam uygarlığının kanlı bir geçmişe sahip ve çatışmanın onun karakteristik özelliği olduğunu ileri süren ve İslam ile Hıristiyan karşıtlığını savunan tezi 11 Eylül'le birlikte gerçekleş(tiril)miş görünmektedir.<sup>31</sup> Bu görünürlikle birlikte, Müslümanlar genel olarak terörizmden sorumlu tutulmuş; Müslümanlara karşı korku, nefret, şüphe ve şiddet meşru hale getirilerek "Müslümanlar teröristtir, potansiyel tehlikedir" şeklinde kalıp yargılar geliştirilmiştir.<sup>32</sup> Batı buna benzer kalıp yargıları üreterek, Doğu'yu kontrol altında tutma ve ona üstün gelme çabalarını meşrulaştırıp<sup>33</sup> Müslümanları tehdit unsuru olarak etiketlemiştir. Sonuçta Müslümanlara atfedilen terör yaftası, İslamofobinin meşrulaştırılma aracı olarak kullanılmış ve kavramın daha sık kullanılmasına yol açmıştır.<sup>34</sup>

<sup>27</sup> Murat Aktaş, "Avrupa'da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13/1 (2014), 32.

<sup>28</sup> M. Sadık Acar, "Medeniyetler Çatışması mı, Menfaatler Çatışması mı?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18/2 (2003), 41.

<sup>29</sup> Özer, "11 Eylül, Bölünen Dünya, Huntington ve Çatışma", 11-12.

<sup>30</sup> Canikoğlu, "Körfez Savaşları'nda İsrail ve Yahudi Lobilerinin Rolü", 185-187.

<sup>31</sup> Aktaş, "Avrupa'da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi", 51.

<sup>32</sup> Okumuş, *Din ve Kültür*; 121, 150.

<sup>33</sup> Hüsnü Ezber Bodur, "Batı'da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi (Çatışmacı Sosyolojik Perspektif)", *İlahiyat Akademi* 5/6 (Aralık 2017), 82.

<sup>34</sup> Okumuş, *Din ve Kültür*; 151.

İslam korkusu söylemini yaymak ve olumsuz Müslüman imajı geliştirmek için İslamofobi Endüstrisi adı altında hareket eden organize bir yapılanma dikkat çekmektedir.<sup>35</sup> Bu yapılanma, İslam karşıtı nefret söylemi üreten, birbirinden bağımsız fakat koordinasyon içerisinde hareket eden küçük gruplardan oluşmaktadır.<sup>36</sup> “Center for American Progress” adlı kuruluş, bu endüstrinin nasıl işlediğini, kimin hangi vakıflara ne kadar bağış sağladığını, İslamofobinin arttırılmasını kimlerin organize ettiğini yayınladığı raporlarla açıklamıştır. Amacı Amerika’nın İslamlaştırılmasının durdurulması olan bu grup Müslümanları Amerika halkı için tehdit ve kaygı unsuru olarak görmektedir.<sup>37</sup> Ayrıca ekonomik açıdan bağışçılarla yüklü miktarlarda desteklenerek birçok alanda amaçlarını gerçekleştirme çabasında dırlar. Gelirleri Müslümanlara karşı korku ve nefret içeren mesajları yaymak, İslamofobiyi açıkça desteklemek amacıyla kullanılmakta, bazen de gerçek niyetlerini maskeleyerek maksadıyla sağlık vb. alanlarda kullanılmaktadır.<sup>38</sup>

İslamofobi endüstrisinin bir organı olarak hareket eden bilgi çarpıtma uzmanları, kamuoyuna menfi ve tehlikeli İslam portresi sunarak, İslam’ı yanlış karakterize etmek için çalışmaktadır. Bu kişiler, Müslümanların iyi taraflarını görmezden gelerek, tehdit edici ve terör yanlısı oldukları kurgusunu tekrar tekrar vurgulamakta,<sup>39</sup> kanaat önderlerinin, medya uzmanlarının, seçilmiş yetkililerin güvendiği ve tekrarladığı mesajları üretmektedirler.<sup>40</sup>

İslamofobi endüstrisi kapsamında üretilen unsurların topluma ulaştırılma fonksiyonunu yerine getiren medyanın işlevi Cohen’in geliştirdiği ahlaki panik kavramıyla açıklanabilir. Politikacılar toplumda belli grupları riskli ve tehlikeli oldukları gerekçesiyle etiketlendirirler. Medya ise bu grupların tehlikeli olduklarına dair sansasyonel haber yaparak, onlara karşı düşmanlığı, kaygıyı derinleştirir ve bu şekilde toplumun genelinde

<sup>35</sup> Okumuş, *Din ve Kültür*, 124-125.

<sup>36</sup> Abdulkadir Gölcü – F. Betül Aydın Varol, “Yükselen Bir Trend Olarak İslamofobi Endüstrisi: Amerikan Medyasına Yönelik Araştırmaların Bir Panoraması”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 76.

<sup>37</sup> Matthew Duss vd., *The Islamophobia Network’s Efforts to Manufacture Hate in America* (CAP Center for the American Progress, 2015), 4-5.

<sup>38</sup> Wajahat Ali vd., *The Roots of the Islamophobia Network in America*, (CAP Center for the American Progress, 2011), 13.

<sup>39</sup> Gölcü – Aydın, “Yükselen Bir Trend Olarak İslamofobi Endüstrisi: Amerikan Medyasına Yönelik Araştırmaların Bir Panoraması”, 77.

<sup>40</sup> Ali vd., *The Roots of the Islamophobia Network in America*, 88.

panik ve korku dalgası üretilir.<sup>41</sup> Bu bilgilerden yola çıkarak hazırlanan İslam karşıtı konuşma metinlerini kullanan politikacıların<sup>42</sup> ve diğer yetkililerin bazı söylemleriyle Müslümanları etiketlendirici<sup>43</sup> ifadelerde buldukları, medyanın da Müslümanların tehdit edici olduklarına dair haberler yaptığı ve bu şekilde bir panik dalgası üreterek ilk etapta yapay düşmanlıklar geliştirdiği söylenebilir. Nitekim Batı medyasında, Müslümanlara karşı kaygı içeren bir haber yapmanın, haberin değerini arttırdığı düşünülmektedir.<sup>44</sup> Ayrıca kaygı içeren haberlerin yanı sıra Müslümanların kişiliklerine, dini<sup>45</sup> ve kültürel değerlerine<sup>46</sup> saldırı niteliğinde haberler de yapılmaktadır. Bu tarz haberlerin Müslümanlara karşı önyargıyı daha da arttırdığı söylenebilir. Müslümanlara karşı önyargısı yoğunlaştırılan ve kışkırtılan Batı halkı da İslam karşıtı nefret olaylarına kalkışabilmektedir. Bu olaylarda göçmen Müslümanların can güvenliği tehlikeye girebilmekte, onlar için korku dolu bir yaşam süreci başlamaktadır. Bu korkulu yaşam neticesinde etiketlenen Müslümanlar yerli halk ile kaynaşamamakta, ayrımcılığa uğramakta ve dışlanarak izole bir yaşam sürmek zorunda kalmaktadırlar.

İslamofobinin tehlike olarak belirtildiği uyarı niteliği taşıyan çalışma ise 1997'de yayınlanan "Runnymede Trust Raporu"dur. "İslamofobi: Hepimiz İçin Bir Tehdit" başlıklı raporda İslamofobiyi tanımlayan özellikler sekiz madde olarak sıralanmıştır; (1) İslam'ın yeknesak (monolitik) bir yapısı vardır, farklı ve değişime kapalı bir dindir. (2) İslam diğer kültürlerle ortak değerleri olmayan ayrı bir dindir, "öteki"dir. (3) İslam Batı nazarında aşağı, bayağı, barbar, irrasyonel, ilkel, cinsiyet ayrımcılığı yapan bir dindir. (4) İslam; düşman, acımasız, saldırgan, şiddet içeren, terörizme destek veren, medeniyetleri çatıştıran bir dindir. (5) İslam, dini inançların siyasi ve aske-

<sup>41</sup> Stanley Cohen, *Halk Düşmanları ve Ahlaki Panikler*, çev. Deniz Türker (Ankara: Heretik Basın Yayın, 2019), 8.

<sup>42</sup> Farah Elahi - Omar Khan, "What is Islamophobia?", *Islamophobia Still A Challenge for Us All*, ed. Farah Elahi - Omar Khan (Londra: Runnymede, 2017), 5 (Erişim 1 Şubat 2020).

<sup>43</sup> Anthony Giddens - Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, çev. Ali Esgin (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018), 337.

<sup>44</sup> Richardson, "Islamophobia or Anti-Muslim Racism - or What? - Concepts and Terms Revisited", 1.

<sup>45</sup> İsmail Metin, "Tiyatro, Karikatür ve Film Provokasyonları Bağlamında Fransız Basınında İslam ve Hz. Muhammed İmaji", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 91.

<sup>46</sup> Gölcü - Varol, "Yükselen Bir Trend Olarak İslamofobi Endüstrisi", 82. *Washington Post* Gazetesi'nde Kur'an-ı Kerim'deki başörtüsü ayetlerinin yanlış yorumlandığı belirtilmekte, aslında toplumda başörtüsü kullanmanın gereksiz ve rahatsız edici olduğu ifade edilmektedir. Bk. Asra Q. Nomani - Arafa Hala, "As Muslim Women, We Actually Ask You not to Wear the Hijab in the Name of Interfaith Solidarity", *Washington Post* (21 December 2015).

ri çıkarlar için kullanıldığı bir ideolojidir. (6) Müslümanlar tarafından Batı kültürüyle ilgili yapılan eleştiriler hiçbir değer taşımaz, anında reddedilir. (7) İslam ana akım (Sünnilik) dışında kalan Müslümanları da dışladığı için ayrımcı bir dindir. (8) İslam karşıtlığı doğal ve normal olarak kabul edilir.<sup>47</sup> Ayrıca İslamofobinin ırkçılık içeren bir kavram olduğuna dikkat çekildiği ancak komisyon üyelerinden Tariq Modood ırkçılık bağlantısının zayıf olduğunu vurgulamıştır.<sup>48</sup> “Runnymede Trust Raporu”nda, İslamofobi “Müslümanlara yönelik dini-ırksal şiddet ve ayrımcı uygulamalar” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>49</sup> İslamofobi, sosyal bilimlerde belli bir tanımı bulunmayan, hükümetlerce ve uluslararası organizasyonlarca kavramsallaştırılması henüz netleşmemiş çok kullanılan fakat anlaşılması zor bir terimdir.<sup>50</sup> “Islamophobia and its Consequences on Young People” adlı raporda ise; “İslam’a, Müslümanlara ve onlarla ilgili durumlara yönelik, önyargı ve korku” şeklinde açıklanarak, “insan haklarının ihlali ve toplumsal birliğe bir tehdit”<sup>51</sup> olarak nitelendirilir. Neticede İslamofobi kavramının net bir tanımının bulunmadığı ama yaklaşık 35 yıldır İslam’a ve Müslümanlara karşı duyulan korkunun, nefretin, uygulanan ayrımcılığın ve şiddetin ifadesinde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

## 2. Sosyo-Psikolojik Açından İslamofobi

İslamofobide nesnel olarak açıklanması zor unsurların varlığı dikkat çekmekte ve bunların psikolojik açıdan incelenmesi gerektiği düşünülmektedir. Bu bağlamda incelenmesi gereken en önemli şey “fobi” ekidir. “Fobi” terimi Yunancada kaçış, panik, korku, dehşet anlamlarına gelen “phobos” sözcüğünden türetilmiştir.<sup>52</sup> Sözlükte anlamsız, gerçeğe uymayan, abartılı korku olarak tanımlanan fobide<sup>53</sup> kişi bir nesneye veya duruma karşı, normalde kabul görenden daha çok tehlike anlamı yüklemekte ve paniğe sürükleyebilen aşırı bir korku durumu yaşamaktadır.<sup>54</sup>

<sup>47</sup> Kirman, “İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu”, 24.

<sup>48</sup> Tariq Modood, “Islamophobia and The Muslim Struggle for Recognition”, *Islamophobia Still A Challenge for Us All*, ed. Farah Elahi – Omar Khan (Londra: Runnymede, 2017), 66.

<sup>49</sup> Farah Elahi – Omar Khan, “What is Islamophobia?”, 7.

<sup>50</sup> European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), *Muslims in The European Union-Discrimination and Islamophobia*, (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, 2006), 60.

<sup>51</sup> Ramberg Ingrid, *Islamophobia and its Consequences on Young People*, (Council of Europe, 2004), 6.

<sup>52</sup> Engin Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 186.

<sup>53</sup> Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayınları, 2012), “Fobi”, 532.

<sup>54</sup> Aaron T. Beck, *Anksiyete Bozuklukları ve Fobiler*, çev. Veysel Öztürk (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 206.

Psikolojik anlamları da bünyesinde barındıran İslamofobinin sorunlar içeren patolojik bir kavram olduğu söylenebilir.<sup>55</sup> Dünyada 1,7 milyon insanın kutsal kabul ettiği bir din olan İslam ile psikiyatrik bir hastalık olan fobi<sup>56</sup> terimi birleştirilerek oluşturulmuş ve irrasyonel bir korku üzerine temellendirilmiş bir kavramdır. İslam'ı fobi patolojisi ile birleştirerek üretilen bu anlam kurgusu, Müslümanları rencide ederek onlara karşı düşmanlık geliştirilmesine sebep olabilmektedir. Çünkü İslamofobinin anlam kurgusunda yer alan olağandışı bir korku hali olan fobi, onun beraberinde getirdiği anksiyete, paranoya gibi nevrotik durumlar ve öfke, saldırganlık gibi yıkıcı duygular bulunmaktadır. Kavram fobi nesnesi hakkında olumsuz bilişsel şemalara ve otomatik düşüncelere zemin hazırlayarak çatışma ortamı oluşturabilir. Zira bu kavramın içerdiği öfke duygusu, ötekileştirilmiş Müslümanlara karşı öfke hissedenleri saldırgan davranışlarda bulunmaya yöneltebilmekte, şiddet olaylarını tetikleyebilmektedir.

Fobi, bireylerde anksiyete oluşumuna zemin oluşturmaktadır. Nesnesi tanımlanamayan bir korku hali<sup>57</sup> olan anksiyetede gerçek olmayan tehlikeler hayal edilmekte,<sup>58</sup> seçilen bir nesne tehdit objesi olarak algılanmakta ve bu objeden kaçınılmaktadır.<sup>59</sup> Bu bağlamda İslamofobinin anksiyete içerdiği, İslamofobiklerin de anksiyete yaşadığı söylenebilir. Neticede Müslümanların tehdit unsuru olarak görülmesi ve onlardan kaçınması gerektiği düşüncesi ortaya çıkabilir. Dolayısıyla İslamofobinin taşıdığı patolojik bakış açısıyla Müslümanlardan, özellikle de göçmen olanlardan kaçınılmasına neden olduğu söylenebilir. İslam ve fobinin birlikte anılması, Müslümanları korkulan pozisyonuna düşürebilmekte, toplumdaki dışlanmalarına, izole bir yaşam sürmelerine kısaca ötekileştirilmelerine sebep olabilmektedir. Hayatında hiç Müslüman görmemiş bir İslamofobik, herhangi bir zarar görmediği bir Müslümandan irrasyonel bir şekilde korkabilmekte, onlara karşı “duygu durumunda bir gerginlik,” “sinirlilik, korku” gibi “sarsıcı”<sup>60</sup> duygular hissedebilmektedir. Hissedilen anksiyete durumu, sosyal sorunlara davetiye çıkarabilmektedir. Anksiyözün “Müs-

<sup>55</sup> Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2004), 134.

<sup>56</sup> Amerikan Psikiyatri Birliği, *DSM-5-TR Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı*, çev. Ertuğrul Köroğlu (Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 2013), 115.

<sup>57</sup> Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, 160.

<sup>58</sup> Richardson, “Islamophobia or Anti-Muslim Racism or What? - Concepts and Terms Revisited”, 4.

<sup>59</sup> Aaron T. Beck, *Bilişsel Terapi ve Duygusal Bozukluklar*, çev. Veysel Öztürk - Aysun Türkcan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 137.

<sup>60</sup> Beck, *Bilişsel Terapi ve Duygusal Bozukluklar*, 138.

lümanlar tehlikelidir”, “Onlara yaklaşırsam bana zarar verebilirler” ve “Onlardan uzak dur” gibi bilişsel şemalar ile<sup>61</sup> toplumsal güven ortamının bozulmasına neden olabilecek davranışlar sergileme olasılığının yükseleceği söylenebilir.

Neticede topluma entegre olamamak, içine kapanmak kaçınılmaz hale gelmektedir. İçeride dönük, kapalı ve kutuplaştırılmış bir toplum, açık toplumun aksine daha fazla düşmanlık ve şiddet eylemlerinin gerçekleştirilmesine zemin oluşturabilir. Böyle bir zemin şiddete maruz kalma veya yaşamını yitirme gibi telafisi olmayan olayların yaşanmasına ve sosyal hayatın güven ortamından uzaklaşmasına yol açabilmektedir. Bunların oluşumu toplumsal çatışmanın ortaya çıkışını kolaylaştırabilir. Aslında bu çerçevede dünyanın her bir köşesinde özellikle Avrupa’da Müslümanlara karşı gerçekleştirilen her türlü şiddet olaylarındaki ciddi artış oranları bu durumun belirgin göstergelerinden birisi olarak kabul edilebilir.<sup>62</sup>

DSM-5-TR<sup>63</sup> Tanı Ölçütlerine göre fobi, “Kaygı (Anksiyete) Bozuklukları” sınıflamasına girmektedir. Bu çerçevede İslamofobi ise bir fobi türü olan “Özgül Fobi” kriterleri içerisinde kabul edilmektedir. Özgül Fobi, “Özgül bir nesne ya da durumla ilgili olarak belirgin bir korku ya da kaygı duyma” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>64</sup> Psikiyatride kullanılan “fobi” sadece korku ve kaygı durumunu içermekte iken,<sup>65</sup> İslamofobi İslam’a ve Müslümanlara karşı korku ve kaygı durumunun yanı sıra, nefret, kin ve düşmanlık gibi duyguları ve yıkıcı davranışları da içine almaktadır. Batı’da en çok odaklanılan anlamının sosyal fobi olduğu görülen İslamofobinin psikiyatrik anlamını aşarak toplumsal yansımaları da sahip bir kavram haline geldiği söylenebilir.

Bilişsel sürece de sahip olan fobi, korkulan nesne hakkındaki düşünsel içeriklervekorkulannesneyeyüklenilenanamlardankaynaklanmaktadır.<sup>66</sup> Anlamlandırma sürecinde, nesne ve olayları etiketleyen, sınıflandıran, yorumlayan ve değerlendiren bilişsel şemalar kullanılmaktadır.<sup>67</sup> Fobik

<sup>61</sup> Beck, *Anksiyete Bozuklukları ve Fobiler*, 130.

<sup>62</sup> Enes Bayraklı – Farid Hafez, *European Islamophobia Report 2018*, (SETA, 2018), 6.

<sup>63</sup> Amerikan Psikiyatri Birliği (American Psychiatric Association) tarafından yayımlanan Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı (The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders), zihinsel hastalıklar için bir tanı ölçütü sunmaktadır.

<sup>64</sup> Amerikan Psikiyatri Birliği, *DSM-5-TR Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı*, 115.

<sup>65</sup> Amerikan Psikiyatri Birliği, *DSM-5-TR Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı*, 115.

<sup>66</sup> Beck, *Bilişsel Terapi ve Duygusal Bozukluklar*, 175.

<sup>67</sup> Beck, *Anksiyete Bozuklukları ve Fobiler*, 116.



kişi, bir nesneyi tehlikeli olarak gösteren bir şema<sup>68</sup> hazırlamakta, hazırlanan bu şema, herhangi bir tehdit durumunda analize gerek kalmadan devreye girmekte ve tehlike nesnesini gerçekte olduğu gibi değil de, zihninde tasarladığı gibi görebilmektedir.<sup>69</sup> Bu bağlamda İslamofobi, kişiyi fazla düşünmeye gerek kalmadan, fobi nesnesi konumundaki Müslümanları tehlikeli olarak etiketlemeye yöneltebilmektedir. Ayrıca İslamofobiklerde hazır bulunan “Müslümanlar teröristtir ve saldırganıdır” gibi bilişsel şemaların kalıp yargılar olduğu, herhangi bir durumda devreye girerek Müslümanların tehlikeli olduğunu düşünmeye sevk ettiği söylenebilir.

Bilişsel şemalar, bilişsel çarpıtmalara dönüşebilmekte ve bilişsel bilginin hatalı işlenmesi sonucunda hatalı “otomatik düşünceler” oluşabilmektedir. Otomatik düşünceler, olumsuz algıyla şekillenen, kişinin yaşadığı duygulardan hemen önceki düşünceleri olup, duyguları ve davranışları etkileyebilmektedir.<sup>70</sup> Bu bağlamda İslamofobiklerin Müslümanlara karşı hissettiği korku, nefret ve öfke gibi duyguların, onların Müslümanlar hakkındaki otomatik düşüncelerinin etkisiyle oluştuğu düşünülebilir. Ayrıca bu düşüncelerin Müslümanlara karşı saldırgan davranışlarda da etken olduğu ileri sürülebilir. Yapılan araştırmalarda öfke ile saldırganlık arasında bir ilişki olduğu; öfkenin, otomatik düşünceler ile fiziksel saldırganlık ilişkisi üzerinde aracı rolü üstlendiği tespit edilmiştir.<sup>71</sup> Bu bağlamda otomatik düşünceler taşıyan kişinin, öfkelenildiğinde saldırganlığa başvurabileceği söylenebilir.<sup>72</sup> Dolayısıyla Müslümanlara karşı otomatik düşünceler taşıyan, yoğun öfke hisseden İslamofobikler, saldırgan davranışlar sergileme eğilimi taşıyabilir.

İslamofobi kavramı, Müslüman göçmenlere karşı paranoyakça düşünceler geliştirilmesinde rol oynayabilmektedir.<sup>73</sup> Bilişsel kurama göre bu paranoyalar, diğer insanların kendi hedeflerine kavuşmalarını engelledikleri, sınırlarının ihlal edildiği ve onlar yüzünden haksızlığa uğradıkları şeklindedir.<sup>74</sup> Buna benzer otomatik düşünceler aracılığı ile oluşturulan

<sup>68</sup> Şema, nesneyi niteleyen ve şekillendiren zihinsel kalıplardır. Bk. Beck, *Anksiyete Bozuklukları ve Fobiler*, 116.

<sup>69</sup> Beck, *Anksiyete Bozuklukları ve Fobiler*, 115.

<sup>70</sup> Beck, *Anksiyete Bozuklukları ve Fobiler*, 41.

<sup>71</sup> Yasemin Yavuzer – Zeynep Karataş, “Ergenlerde Otomatik Düşünceler ile Fiziksel Saldırganlık Arasındaki İlişkide Öfkenin Aracı Rolü”, *Türk Psikiyatri Dergisi* 24 (2013), 3.

<sup>72</sup> Yavuzer – Karataş, “Ergenlerde Otomatik Düşünceler ile Fiziksel Saldırganlık Arasındaki İlişkide Öfkenin Aracı Rolü”, 3.

<sup>73</sup> Richardson, “Islamophobia or Anti-Muslim Racism - or What? - Concepts and Terms Revisited”, 1.

<sup>74</sup> Beck, *Bilişsel Terapi ve Duygusal Bozukluklar*, 91.

paranoya, göç hareketliliğinin kanunla sonlandırılması ile somutlaşmakta, Müslümanların Batı'yı kuşattığı ve Müslümanlar yüzünden mağdur oldukları düşüncesiyle desteklenmektedir.<sup>75</sup> Bu düşünceler davranışları da etkileyerek yönlendirebilmektedir. Yeni Zelanda terör saldırısını gerçekleştiren Tarrant'ın yaptıkları buna örnek olarak gösterilebilir. Tarrant katliamdan önce yayınladığı manifestosunda, Müslümanların yüksek doğum oranlarının Avrupa'nın popülasyonunu arttırdığını, bu durumun kendi medeniyetlerini yok edeceğini ve onların iş alanlarını ele geçireceklerini iddia etmektedir.<sup>76</sup> Nitekim göçmenlere yönelik saldırıda bulunma kararını, göçmenleri korkutmak, Batı'dan kaçtırmak ve bu ülkelere yeni göçmen girişlerini engellemek amacıyla verdiğini belirtmiştir.

İslamofobiklerin Müslümanlara karşı saldırgan davranışları ve İslamofobinin barındırdığı saldırganlık yan anlamı<sup>77</sup> Psikanalitik Söylem Çözümlemesi (PSC) ne göre de açıklanabilir. Bu kurama göre, fobinin kaynağı, ölüm içgüdüğü ile temellenmekte olan ve dışarıya saldırganlık olarak yansıyan yıkım içgüdüğüdür.<sup>78</sup> İnsanın içerisindeki ölüm içgüdüğü kendini yok etme isteğine, kendine yönelik bir saldırganlık dürtüsüne dönüşebilmekte ve kendini yok etme isteğinin yaşam içgüdüğü tarafından engellenmesi sonucu insanın içine yönelik saldırganlık dürtüsü dış dünyadaki nesnelere çevrilebilmektedir.<sup>79</sup> Bu bağlamda İslamofobi kavramındaki fobinin, fobi nesnesi konumundaki Müslümanlara karşı saldırganlığı çağrıştırabileceği ileri sürülebilir. Yaşanan bu duygu durumunun ise Müslümanlara karşı saldırgan davranışlara dönüştüğü somut örneklerle görülmektedir.<sup>80</sup>

İslamofobiyi ontolojik olarak anlayabilmek için, Müslümanlara karşı korku ve nefret içeren kalıp yargılarla dolu birikimin görülmesi gerekir. Aslında bu nefretin ve korkunun kaynağı Müslümanlar değil, Batılıların Müslümanlara karşı yüklediği kalıp yargılar ve tarihsel ruhu barındıran kolektif bilinçdışıdır. İslamofobi kavramında korku, şüphe gibi arketipsel özellikler bulunmaktadır. İçindeki fobi eki gölge arketipinin özelliği olan

<sup>75</sup> Richardson, "Islamophobia or Anti - Muslim Racism - or What? - Concepts and Terms Revisited", 3-4.

<sup>76</sup> Bölge Gündem. "Yeni Zelanda manifestosu! 74 sayfalık manifesto tam oku!" (Erişim 16 Mart 2019).

<sup>77</sup> Ayşe Eziler Kıran, *Dilbilimine Giriş*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2001), 255.

<sup>78</sup> Emrullah Şeker, "Aşk ve İdeoloji Bağlamında Psikanalitik Söylem Çözümlemesi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (Aralık 2017), 194.

<sup>79</sup> Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, 57.

<sup>80</sup> Enes Bayraklı - Farid Hafez, *European Islamophobia Report 2018*, 5.

korkuyu çağrıştırabilmektedir. Bu bağlamda Müslümanlara karşı kolektif bilinçdışının etkisiyle geçmişten gelen bir korku mirasını hatırlatabileceği ve korku hissini harekete geçirebileceği düşünülebilir. Carl Gustav Jung'a göre kolektif bilinçdışı, bilincin düşünmediği sadece algıladığı arketiplerle kurulmuştur ve kalıtsaldır.<sup>81</sup> Arketipler, insanda düşünce şeklinde önceden yüklenmiş olarak bulunan muhtevası olmayan kalıplardır.<sup>82</sup> Arketipe uyan bir olay meydana geldiğinde bu kalıp hareketlenmektedir. Bu durumda düşüncelerin ancak geleneksel sembollerle desteklendiği sürece farkında olduğu ifade edilmektedir. Jung'a göre düşüncenin atası olan arketipler, içinde potansiyel olarak "tehlikeli dürtüsel ögeler" taşıyabilir ve arketipin hükmü altındaki bir insan en acımasız davranışları sergileyebilir.<sup>83</sup> Acımasız davranışların sergilendiği arketipin gölge arketipi olduğu ve özellikle kolektif gölge arketipinin, katliamlarda, isyanlarda ve linç girişimlerinde<sup>84</sup> kitle ruhu üzerinde etkisini gösterdiği düşünülmektedir.<sup>85</sup> Gölge arketip kalıbının içerisine geleneksel semboller yerleştirilmiştir hem kişinin hem de toplumun karanlık yanını temsil etmektedir.<sup>86</sup> Batının gölge arketipinin içinde geleneksel Haçlı ruhunun bulunduğu ve katliamlar yapan karanlık yüzünün de bu arketipin etkisiyle kıyımlar yaptığı açıklanabilir. Bu katliamların bir örneği de yakın tarihte yaşanmış olan Bosna Soykırımı'dır.<sup>87</sup>

İslamofobi kavramının olumsuz tutumların merkeziliği ve negatif genellemeler üzerinden temellendirildiği görülür.<sup>88</sup> Batı'da, bazı Müslümanların tutumları ve yanlışları genellikle tümüne atfedilmektedir. Çoğunluğu terörizmi reddetse de "bütün Müslümanlar teröristtir" veya büyük çoğunluğu demokrasiyi desteklese de "Müslümanlar demokrasiye karşı çıkmaktadır" gibi genellemelerde bulunulmaktadır.<sup>89</sup> Toplumun bu

<sup>81</sup> Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 21.

<sup>82</sup> Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 155.

<sup>83</sup> Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 156.

<sup>84</sup> Abdullah Turut, "Yusuf Atılğan'ın "Çıkılmayan" Adlı Öyküsünde Gölge Arketipi ve Kitle Psikolojisi", *Söylem Filoloji Dergisi* 1/2 (Aralık 2016), 223.

<sup>85</sup> Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, çev. Fatma Zehra Bayrak (İstanbul: Hayat Yayınları, 1997), 23.

<sup>86</sup> Okan Ormanlı, "11 Eylül Sonrasında Hollywood'da Mitolojik Yaklaşımlar ve Arketipler", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 9/1 (2015), 228.

<sup>87</sup> Muzaffer Tufan, "Haçlı Seferlerine Karşı Rumeli Türklerinin Rolü", *Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1998), 50.

<sup>88</sup> Klas Borell, "When is the time to hate? A research review on the impact of dramatic events on Islamophobia and Islamophobic hate crimes in Europe", *Islam and Christian-Muslim Relations* 26/4 (2015), 411.

<sup>89</sup> Pew Research Center, "The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other",

genelleştirmelerle kışkırtılması neticesinde çatışmacı bir toplumsal ilişkiler yapılanması ortaya çıkmaktadır. Toplumsal yapılar çok kültürlülüğü olumlayıcı bir yaklaşım sergilemeyerek tek taraflı bir tavır göstermektedir. Yalnızca bir tarafın çıkarlarını dikkate alan bu yaklaşım toplumsal çatışmalara zemin hazırlamaktadır.

Toplumsal kurumlar çatışmanın hem oluşumunda rol oynamaktadır hem de uygulanmasına zemin oluşturabilmektedir. Din kurumu da toplumsal çatışma oluşumunda etkin ve yönlendirici olabilmektedir. Ancak bu etkin oluşu tamamen din kurumuyla sınırlandırmak dinin müntesiplerinin rolünün dikkate alınmamasına neden olabilir. Dolayısıyla dini emirlerin uygulayıcısı ve dini metinlerin yorumlayıcısı olan müntesiplerin süreçte oynadığı rol dikkate alınmalıdır. Din kurumunun dışında siyaset kurumu, eğitim kurumu, ekonomi kurumu ve diğer toplumsal kurumların da toplumsal çatışmanın oluşumunda etkin rol oynadığı söylenebilir.

Kurumlarda Müslüman karşıtı uygulamaların geliştirilmesi ve uygulanmasında Müslümanların görünürlüklerinin artmasının da etkili olduğu düşünülmektedir. Azınlık olarak yaşadıkları ülkelerde Müslümanların inanç ve kültürlerine ait sembollerin görülme sıklığı artmıştır. Camiler, kadınların giyim tercihleri ve yaşam pratiklerinde İslam dinine özgü sembolik unsurlar dikkat çekmektedir. Müslümanlara ait sembolik unsurların yaygın bir şekilde görünür hale gelmesi ülke sakinlerinde tedirginliğin yaşanmasına neden olmaktadır. Hissedilen tedirginlikte toplumsal hafızanın birikimlerinin de etkili olduğu söylenebilir. Avrupalıların Müslüman olma oranlarının artması, kendi kültür ve inanç sembollerinden farklı olan bu unsurların yaygınlaşması ve yeni müntesipler kazanması kültürel asimilasyon veya fiili bir ele geçirme olarak algılanabilir. Görünürlüğün önlenmesi veya etkilerinin azaltılması için toplumsal işleyişte önemli fonksiyonları yerine getiren kurumlar bazı düzenlemeler yapabilir.

İslamofobi kavramına, aşırı bir anlam yüklenilmesi ve bunun meydana getirdiği anlam kayması veya genişlemesi toplumun hissettiği tedirginliğin artmasında etkili olabilir. Kavramın kapsamından uzaklaşarak yanıltıcı bir hal aldığı göstergesi olarak değerlendirilebilir.<sup>90</sup> “Runneymede Trust Raporu”nda buna işaret edilerek bir dinin fobi isimli bir hastalıkla

“Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life” (Erişim 15 Ocak 2019).

<sup>90</sup> Borell, “When is the time to hate?”, 411.

anılmasının eleştirilebileceği belirtilmiştir.<sup>91</sup> Her ne kadar “İnsanlar fobi ekine değil de Müslümanların maruz kaldığı ayrımcılığa odaklansın”<sup>92</sup> şeklinde bir yaklaşım öne sürülse de kavramın asıl sorunlu kısmı ‘fobi’ ekidir. Fobi ekinin İslam ile anılması bile İslam’a karşı olumsuz yaklaşımın işareti olarak kabul edilebilir.

### 3. Medyada İslamofobi

Duyumları yorumlama, onları anlamlı hale getirme sürecine algı denilir.<sup>93</sup> Algı oluşturmada medyanın büyük bir payı olduğu düşünülmektedir. Bandura ve Shrum insanların algılarının medyada yer alan bilgiler üzerinden temellendiğini, insanın bir kişi olarak bu bilgilerle şekillendiğini ve davranış amaçlarının da bu süreçte değiştirilebileceğini öne sürmektedir.<sup>94</sup> “Hostile Media Perception” araştırmasında, bireylerin kendi fikirlerine karşı olsa bile medyada yer alan haberlerden etkilendiği, algılarının taraflı medya tesiriyle şekillenebildiği bulgusuna ulaşılmıştır.<sup>95</sup>

Batı medyasında Müslümanlara karşı menfi bir bakış açısı sergilendiği görülmektedir. Bu bakış açısı olumsuz Müslüman algısı şekillendirme pratikleri ile icra edilerek pekiştirilmektedir. Müslümanları nefret, şiddet ve tehdit unsuru olarak gösteren haberler yapılarak Batı toplumunda olumsuz İslam ve Müslüman algısı yaygınlaştırılmaktadır. İslam ile ilintilendirilmiş terör örgütlerinin gerçekleştirdiği eylemler korku içerikli görseller eşliğinde sunulmakta,<sup>96</sup> mağdur olan Batılıların yaşadığı acılar yoğun bir duygusallıkla gösterilmektedir. Medyanın olayları böyle sunması kamuoyunu algı yanılmasına düşürerek, bu terör örgütlerini İslam ve Müslümanlar ile özdeşleştirmelerine zemin hazırlamaktadır. İslam’a ve Müslümanlara karşı korku duyan, düşmanlık hezeyanına kapılan insanlar, özellikle Müslüman göçmenlere karşı nefret söyleminde veya saldırısında bulunabilmektedir. Buna özellikle 11 Eylül saldırılarının medyada

<sup>91</sup> Elahi – Khan, *What is Islamophobia?*, 6.

<sup>92</sup> Elahi – Khan, *What is Islamophobia?*, 7.

<sup>93</sup> Clifford T. Morgan, “Algı”, çev. Sirel Karakaş, *Psikolojiye Giriş*, ed. Sirel Karakaş – Rükzan Eski (Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2011), 242.

<sup>94</sup> John W. Cheng vd., “Cultivation Effects of Mass and Social Media on Perceptions and Behavioural Intentions in Post - Disaster Recovery - The Case of the 2011 Great East Japan Earthquake”, *Telematics and Informatics*, 33 (2016), 755.

<sup>95</sup> Douglas M. McLeod vd., “Thinking About the Media: A Review of Theory and Research on Media Perceptions, Media Effects Perceptions, and Their Consequences”, *Review of Communication Research*, 5 (2017), 50.

<sup>96</sup> Max Fisher, “The Brussels Attack is Europe’s New Reality”, *Vox* (Erişim 22 Mart 2016)

da yer alışıyla başlayan birçok örnek gösterilebilir. Bu örneklerden birisi de 2012 yılında ABD'nin Toledo şehrinde yaşanmıştır. Radolph Linn adlı Amerikalı, Fox News radyo kanalındaki Müslümanların terörist olarak nitelendiği haberleri dinledikten sonra çok sinirlendiğini ve bunun ardından Ohio Camii'ne giderek mekânı ateşe verdiğini açıklamıştır. Mahkemedeki ifadesi medyanın İslamofobi kaynaklı şiddet içeren davranışların gerçekleşmesindeki etkisinin somut kanıtı olarak değerlendirilebilir: “Ne zaman haberleri izlesem Müslümanların Amerikalıları öldürmeye çalıştığını görüyorum. Haberlerde sürekli Müslümanların terörist olduğu anlatılıyordu. Bana kalırsa hepsi terörist.” Daha ilginç olan ise Linn'in hayatında hiçbir Müslümanla tanışmamış olmasıdır. Mahkemede davaya bakan hâkim Jack Zourhary: “Herhangi bir Müslüman tanıyor musun ya da İslam dini hakkındaki bilgin nedir?” diye sorduğunda, Müslüman tanıdığı olmadığını ve İslam ile ilgili bütün bildiklerini Fox News radyo programından öğrendikleri olduğunu belirtmiştir. Amerika'da yaşanan bu olay medyanın insanların davranışlarını yönlendirmede nasıl etkili olabildiğinin somutlaşmış bir örneği olarak kabul edilebilir.<sup>97</sup>

Halkın içerisine düşürüldüğü algı yanılgısı, terör örgütlerinden birisi olan DEAŞ'ın gerçekleştirdiği eylemlerle - 2015 Ankara Saldırısı, 2015 Beyrut Saldırısı, 2017 Rusya-St. Petersburg Saldırısı ve 2015 Paris Olayları - iyice pekiştirilmiştir. Pekiştirilen bu yanılgı azınlık konumundaki Müslümanlardan istenen şeyler konusunda DEAŞ ve Avrupa'daki aşırı kanadın taleplerinin örtüşmesini daha fazla anlamlı ve düşündürücü hale getirmektedir.

DEAŞ, birçok terör saldırısını üstlenmiş olan<sup>98</sup>, Irak'ta ve Suriye'de varlık gösteren bir terör örgütüdür. Bu örgütün hedef kitlesi özellikle kendisi gibi düşünmeyen ve kendi ideolojisini desteklemeyen Müslümanlardır.<sup>99</sup> DEAŞ'ın yayın organlarından birisi olan *en-Nebe* dergisinin 57. sayısında Türkiye için “laik, kâfir hükümet” başlığı atılmıştır.<sup>100</sup> Müslümanlara karşı tutumlarından ve yaptıkları kısımlardan hareketle, kendisini İslam Devleti olarak tanıtan bu örgütün İslam dininin prensiplerini ne oranda dikkate aldığı tartışmaya açıktır. Buna rağmen medyada bu ve benzeri terör örgütleri İslam'la özdeşleştirilip onların yanlış davranışları tüm Müs-

<sup>97</sup> Gölcü - Çuhadar, “Batı Toplumlarında İslamofobi'nin Üretilmesinde Medyanın Rolü”, 90.

<sup>98</sup> Fisher, “The Brussels Attack is Europe's New Reality”.

<sup>99</sup> Elliot Friedland, *Fact Sheet The Islamic State (ISIS, ISIL)* (The Clarion Project, 2015), 4.

<sup>100</sup> Yenal Göksun - Emin Salihi, *DEAŞ'ın Medya Stratejisi* (SETA, 2018), 30.

lûmanlara genelleştirilerek sunulmakta, böylece halkta İslam'a ve Müslümanlara karşı olumsuz algı geliştirilebilmektedir.

İzleyici ve dinleyici kitlesinin propagandalar karşısında saf, savunmasız ve pasif bir konumda olduğu ileri sürülmektedir. Bu özellikten de yararlanarak medya araçlarıyla değişik yollarla algılar değiştirilebilir.<sup>101</sup> Bireylerin dolayısı ile toplumun algıları “yaygın görüş” etkisine göre medyadaki bilgiler ile yetiştirilebilir veya kişilerin deneyimleri medyadaki bilgilerle yanıtlanabilir. Medyanın güçlü etkisine karşı koyamayan pasif izleyici, medyanın sunduğu gerçeklik algısına göre yetişebilir. Buradan yola çıkarak Müslümanlar hakkında çok az bilgisi olan pasif izleyici konumundaki İslam karşıtı Batılıların, medyadan ulaştırılan bilgiler aracılığıyla olumsuz Müslüman algısı geliştirme olasılığının artacağı ileri sürülebilir.

Medyanın İslam karşıtı algı geliştirmede kullandığı propaganda teknikleri de yetiştirme teorisi kapsamında değerlendirilebilir. Buna göre, medya metinlerinde benzer temalar kodlanarak birlikte sunulmakta,<sup>102</sup> bu medya organizasyonu sayesinde, ideolojik düşünce ve propaganda yapılmakta ve yansıtılmaktadır.<sup>103</sup> İslam ve Müslüman karşıtlığı hakkında veri sağlayan medya raporları İngiliz basınında İslam ve İslam'la ilgili olan konuların yoğun olarak ırkçılık, antipati ve zenofobi gibi benzer temalarla birlikte sunulması İslam'ın negatif söylemle ilişkilendirildiğini göstermektedir.<sup>104</sup> Guardian, Independent, Mirror and Observer gibi İngiliz gazetelerinin 2010-2014 yılları arasındaki yayınlarında İslamofobi teriminin, İslam'a ve Müslümanlara karşı nefret ve ayrımcılık söylemleriyle birlikte sunulması geçmiş yıllara göre artış göstermiştir.<sup>105</sup>

Yetiştirme teorisinde, medya haberlerinde verilen mesajların etkili olması için kullanılacak bir diğer önemli uygulama ise mesajın sürekli olarak tekrarlanmasıdır.<sup>106</sup> Bu maksatla Batı medyasında “Aşırı İslam” ve

<sup>101</sup> George Gerbner vd., “Growing Up With Television The Demonstration of Power: Violence Profile No. 10”, *Journal of Communication* 29/3 (Summer 1979), 178.

<sup>102</sup> George Gerbner, “Images Across Cultures: Teachers in Mass Media Fiction and Drama”, *The School Review*, 74/2 (Summer 1966), 225.

<sup>103</sup> Gerbner, “Images Across Cultures: Teachers in Mass Media Fiction and Drama”, 229.

<sup>104</sup> Shenaz Bunglawala, “What's in a Name?”, *Islamophobia Still A Challenge for Us All*, ed. Farah Elahi – Omar Khan (Londra: Runnymede, 2017), 71.

<sup>105</sup> Bunglawala, “What's in a Name?”, 70.

<sup>106</sup> Eren Ekin Ercan – Fatma Nur Demir, “Yetiştirme Kuramı: Anadolu Üniversitesi Fen Fakültesi'nde Yapılan Araştırma”, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Üniversitesi Elektronik Dergisi* 3/1 (Mart 2015), 133.

“İslami Terör” söylemleri sıkça kullanılmaktadır.<sup>107</sup> Bulguların gösterdiği sık kullanım oranlarındaki yükseliş Müslümanları kötülemek ve olumsuz Müslüman imajı geliştirmek için propaganda teknikleri kullanıldığının göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu propagandalar halk üzerinde olumsuz tesirde bulunarak Müslüman nefretini daha da artırabilmektedir. Medyada İslamofobi kavramının kullanım sıklığı oranındaki yükseliş dikkat çekmektedir.<sup>108</sup>

Yetiştirme teorisine göre incelendiğinde, İslam ve fobinin birlikte kullanılarak İslam’ın korkuyla ilişkilendirildiği ve kurulan bu ilişkiyle İslam’a ve Müslümanlara karşı bir korku atmosferi geliştirip yaymak amaçlandığı söylenebilir. Ayrıca medyada sürekli olarak olumsuzluklarla birlikte sunumunun tekrarıyla kavramın insanlar üzerindeki negatif etkisinin daha fazla artırılmaya çalışıldığı ileri sürülebilir.

İslam’a karşı olumsuz yaklaşımın en bariz gözlemlendiği alan olan medyada Müslümanların hedef alındığı terör saldırıları da İslamofobi saldırısı şeklinde sunulmaktadır. Ancak bu sunum toplumsal gerçekliği yansıtmamaktadır. Bilakis Müslümanları korkulan pozisyonuna düşürebilmektedir. Zira irrasyonel bir korkuyu ifade eden “fobi” kastedilen manayı karşılamamaktadır. Saldırının hedefinde yer alarak mağduriyet yaşayan Müslümanlar, bilakis korkulan ve diğer insanlara şiddet uygulayan konumunda haberleştirilmektedir. Bu tarz sunum, Müslümanların mağduriyetinin görmezden gelinmesine, acılarının metalaştırılmasına ve korku kaynağı olarak etiketlenmelerine neden olmaktadır.

Müslüman karşıtlığının toplumda yaygınlaştırılmasında ve buna toplumsal rızanın imal edilmesinde de medya organlarının etkin bir şekilde kullanılmakta olduğu söylenebilir. Günümüzde teknolojik imkânların artışıyla beraber medya unsurlarının toplum üzerindeki etkinliğinin de varlığını artırarak devam ettirdiği gözlenmektedir.<sup>109</sup> Bu çerçevede özelde azınlıkta olduğu ülkelerde genelde ise bütün Müslümanlar hakkında yapılan haberlerde negatif bir yaklaşımın sergilendiği görülmektedir. Ayırıştırıcı ve ötekileştirici bu yaklaşım yalnızca haberlerde ve sosyal medya araçlarında sergilenmesiyle sınırlı kalmamaktadır. Şimdilik münferit va-

<sup>107</sup> Bunglawala, “What’s in a Name?”, 70.

<sup>108</sup> Richardson, “Islamophobia or Anti-Muslim Racism - or What?- Concepts and Terms Revisited”, 1.

<sup>109</sup> Müşerref Yardım – Muhammed Mücahit Dalkılıç, “Nefret Söylemi ve İfade Özgürlüğü Tartışmaları Çerçevesinde İslamofoby: L’Express Dergisi Örneği”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 1/1 (2018), 99.



kalar şeklinde Müslüman karşıtlığının eyleme döküldüğü olayların artmaya başladığı müşahede edilmektedir. Bu tür vakalar ilerleyen süreçte kitlesel eylemlere dönüşme olasılığı taşımaktadır. Çünkü başlangıçta bireysel şekilde meydana gelen olayların kayda değer artış eğilimi göstermesiyle beraber bazı siyasilerin söylemlerinin de bu eylemleri destekleyen bir bakış açısı taşıdığı görülmektedir. Bu yaklaşım bazı parti programlarında açıkça sergilenmektedir.<sup>110</sup>

Bu anlamda İslamofobi endüstrisinde siyasetçi, yönetici ve kanun koyucuların önemli destekçileri olarak fikri açıdan onları destekleyen düşünürlerin unutulmaması gerekir. Düşünürlerin bu hususta sunduğu fikirleri somutlaştırarak uygulayıcı konumunda bulunan siyasi zümre söylemleri, parti programları ve hazırladıkları kanun taslaklarıyla İslamofobinin somutlaştırılıp devlet politikası haline gelmesini gerçekleştirmektedir. Bu grubun en önemli yardımcılığı ise elbette medya üstlenmektedir. Medya politikacıların demeçlerine yer vererek meselenin toplum gündemine taşınmasını sağlarken, politikacılar da bu konularla ilgili hukuki düzenlemeleri için hazırlık yapmaktadır. Sıkı bir çalışma ve iş bölümü ile Müslüman karşıtlığını birlikte yapılandırmaktadırlar. Hatta bazı devletlerin Müslümanlara yaklaşım ve uygulamalarının bu vakalarla örtüştüğü örnek olaylar da görülmeye başlanmıştır. Her ne kadar Yeni Zelanda saldırısında olduğu gibi örneğine az rastlanır bir şekilde halk ve devlet bazında insani yaklaşım sergilense de ilerleyen dönemlerde ayrımcılık ve şiddet barındıran uygulamaların artma olasılığı devam etmektedir.

Müslümanların azınlıkta olduğu ülkelerde karşılaştıkları sorunların temelinde Müslümanlara karşı fobik tepkilerin ve korku duygusunun koşullanma yoluyla öğretilmesinin<sup>111</sup> etkili olduğu söylenebilir. Bu bakış açısının oluşumunda İslamofobi kelimesinin zihinlerde oluşturduğu olumsuz ve saldırgan Müslüman profili fobik nesne olarak tanımlanmakta ve koşullanmayla onlara karşı korku duygusunun öğretilmeye çalışılması söz konusu olmaktadır. Bu şekilde koşullayıcı yaklaşım aynı zamanda birçok İslam ve Müslüman karşıtı eylemin altyapısını da oluşturmaktadır. Fobik tepkilerin korkuyla koşullanması günümüzde iletişim imkanlarının artması nedeniyle medya aracılığı ile daha etkin bir şekilde gerçekleştirilmeye başlamıştır. Bu anlamda İslam karşıtlığını sistematik halde icra eden İslamofobi endüst-

<sup>110</sup> Hasan Gökmen, "Hollandalı Politikacı Geert Wilders'ın 'Fitna' Filmi Çerçevesinde Bir Algı ve İmaj Olarak İslamofobi", *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 92.

<sup>111</sup> Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, 178.

risinin de en önemli faaliyet alanı ve organı olarak medya çok yönlü olarak etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Medya, İslamofobi merkezli korkuyu yapılandırmak hem de toplumu buna ikna edecek argümanları oluşturmak, ayarlamak ve topluma ulaştırmak gibi birçok işlem ve işlevi yerine getirmektedir. Bunları gerçekleştirirken yalnızca haber aktarımı değil haberin sunum şekli, kullanılan dil, görüntü, müzik vb. birçok faktörü kullanarak haberin istenilen şekilde kurgusunu ve sunumunu yapmaktadır. Bu sunumda olaylar kurgusal düzenlemeyle tamamen farklı bir şekilde aktarılabilmektedir. Sonuçta genellikle olayın faileri ile mağdurlarının yer değiştirdiği bir tablo ortaya çıkabilmektedir.

Medyada ve akademik çevrelerde islamofaşizm, radikalizm, cihadizm, aşırı dincilik ve İslami Terörizm gibi kavramlarla birlikte anılması İslamofobinin meşrulaştırılmasına, İslamofobik ayrışma ve çatışma kültürünün derinleşmesine sebep olabilmektedir.<sup>112</sup> Bu çatışma kültüründe Müslümanlar İslamofobik fanatikler tarafından değişik şekillerde nefret saldırılarına uğramaktadır. Bu tarz saldırıların oranında ciddi bir artış olduğu tespit edilmiştir.<sup>113</sup> Yaşanan saldırılar ise medyada İslamofobi saldırısı şeklinde sunulmaktadır. Bu tarzda bir sunumla saldırıya uğrayarak mağdur olduğu halde yaşananların sorumlusu olarak suçlanan Müslümanlar aynı anda birden fazla mağduriyet yaşamaktadırlar. Kimi zaman daha da ileri gidilerek iş, eğitim ve sosyal hayatlarında şiddete maruz kalmakta veya evlerini ve yaşamlarını kaybetmektedirler.

Batılıların Müslümanlara karşı kullandığı gölge arketipinin etkisi sanatsal faaliyetlerde de görülebilmektedir. Sanatsal faaliyetler içinde ise sinemada daha fazla yer aldığı söylenebilir. Geçmişten gelen bir nefretin ve korkunun mirası olan İslamofobi ve Batınının saldırgan zihniyeti özellikle Hollywood filmlerinde yansıtılmakta ve yaşatılmakta, böylece Hristiyanlık ve İslam düşmanlığı canlı tutulmaya çalışılmaktadır. Uzmanca bir yaklaşım ile toplumsal belleğin inşasında bilinçaltına yönelik çalışmalar hazırlanarak Müslüman korkusunu görsel mesajlarla vermeye çalışıldığı gözlemlenmektedir. Örneğin “Cennetin Krallığı” filminde Müslümanlara karşı şiddet içeren ve onları aşağılayıcı sahneler görülmektedir. Bu filmde gölge arketipinin Müslümanlar üzerinde acımasızca kullanıldığı (Müslümanlara vahşice saldırılıyor) ve Müslümanların kişiliğine yönelik önyar-

<sup>112</sup> Okumuş, *Din ve Kültür*, 137.

<sup>113</sup> Bayraklı – Hafez, *European Islamophobia Report 2018*, 6.

gılarda (Müslümanlar yalancı olur, onlara güvenilmez...) bulunduğu fark edilmektedir.<sup>114</sup>

Batı kaybettiği huzuru, zenginliği ve kutsallarını, Doğu topraklarında aramaktadır.<sup>115</sup> Günümüzde de servet ve toprak için İslam'a ve Müslümanlara karşı bilgi ve psikoloji savaşı yürüttükleri dikkat çekmektedir.<sup>116</sup> Neticede haçlı zihniyeti canlı tutularak bu savaşı sürdürme çabasında olduğu, bu savaşta tarihsel derinliklerden gelen kalıp yargıların da araç olarak kullanıldığı ve Müslümanlara karşı nefretin sanatsal faaliyetlerle desteklenmeye çalışıldığı söylenebilir. Batılıların Müslümanlara karşı sergilediği gölge arketip özelliği olan saldırgan tutumu, Müslümanlara atfettiği görülmektedir. Bu kapsamda 11 Eylül olayı öncesinde Hollywood'da üretilen filmlerde, Müslümanlar cani, tehlikeli ve terörist olarak gösterilmekte, kaba ve sert bir Müslüman imajı sergilenmektedir.<sup>117</sup> Uçuş 93 (2006), Kandahar'a Yolculuk (2001), Dünya Ticaret Merkezi (2006), Tanrının Vadisinde (2007), Krallık (2007), Yargısız İnfaz (2007) ve Diktatör (2012) filmlerinde de bu durumun örnekleri görülebilir. Neticede İslamofobi, medya, televizyon, sinema, internet, gibi araçlarla yaygınlaştırılarak korku üzerine yapılandırılmış bir "İslamofobi kültürü" inşa edilmektedir.<sup>118</sup>

#### 4. İslamodium

İslamofobi kavramının yukarıda anılan nedenlerden hareketle toplumsal konularda birçok olumsuzluğun ortaya çıkmasında rol oynadığı düşünülmektedir. Bu olumsuzluklar temelde toplumlar arasında güven eksikliğinden başlayıp düşmanlıklar, çatışmalar ve savaşlar gibi durumların oluşumuna neden olabilmektedir. Bunların neticesinde barışın ve çok kültürlü yaşamın ciddi şekilde tehdit altında kalması kaçınılmaz hale gelebilir. Bu tarz olumsuzlukların meydana gelmesine zemin oluşturmadan bu tehdidi ortadan kaldıracak farklılıklara vurgu yapan, korku ve kaygı uyandırmayan yalnızca İslam düşmanlığını ve nefretini ifade edilecek bir kavram olarak "İslamodium" kullanılabilir.

<sup>114</sup> Ridley Scott, *Kingdom of Heaven [Cennetin Krallığı]* (Film, 2005), 18:27-18:40-22:31-22:38, 40:09-40:12, 56:37-56:55, 83:55-86:03.

<sup>115</sup> Scott, "Kingdom of Heaven", 20:27-21:25, 93:53-93:55.

<sup>116</sup> Azmuddin İbrahim, "The Representation of Islam and Muslims in the Media", *Intellectual Discourse International Islamic University Malaysia* 16/2 (2008), 2.

<sup>117</sup> Okumuş, *Din ve Kültür*, 139.

<sup>118</sup> Okumuş, *Din ve Kültür*, 116.

Dünya genelinde İslam karşıtı uygulamalardan bütün Müslümanların etkilendiği gözlenmektedir. Çünkü Müslümanlar *riskli kimlikler* olarak etiketlenerek ötekileştirilmektedir. Böylece öncelikli olarak azınlık konumundaki Müslüman göçmenlerin genelde bütün Müslümanların insani hakları kolayca görmezden gelinmektedir. Onlara karşı her türlü şiddet eylemleri meşrulaştırılarak yaşam hakları da dâhil olmak üzere bütün insani haklarının ellerinden alınmasında bir sakınca görülmemektedir. Müslümanlara karşı şiddet olayları ise bir savunma güdüsü veya güvenliği koruma ihtiyacı olarak gösterilmektedir. Bu bağlamda İslamodium kavramını insanların güvende olmadıkları hissine kapılmalarını engellemesi ve psikolojik bir hastalık çağrışımı yapmaması nedeniyle toplumsal sorun ve kutuplaşmaya ortam oluşturmayacaktır. Böylece çatışma kültürünün yapılandırılmasını ve toplumsal travmaların oluşumunu engelleyebilecek bir kavram olarak kullanılma imkânı sunabilir.

Bu yaklaşımlar çerçevesinde İslamodium kavramının kullanımının uygunluğunu ve anlam geçerliliğini kontrol edilmesi gerekir. Bu maksatla Strauss ve Glaser'ın geliştirdiği “Temellendirilmiş Kuram” kullanılabilir. Bu kuramda öncelikli olarak soyutlama yapılır ve verilerin kavramsal olarak neyi ifade ettiğine odaklanılır.<sup>119</sup> Soyutlamanın ilk aşamasında her bir veri parçasının işaret ettiği anlam belirlenir. İkinci aşamada bu anlamlar gruplandırılarak kategoriler oluşturulur. Üçüncü aşamada kategoriler ve kategorilerin özellikleri arasındaki ilişkiler kurularak, uyum ilişkisi gerçekleştirilmiş olur.<sup>120</sup>

“İslamodium” kavramının anlam kontrolünde birinci adım her iki kavramın anlamlarının tespit edilmesi ile gerçekleştirilir. Odium Latince sözlükte “kin, nefret, hoşlanmayış”,<sup>121</sup> İngilizcede ise “yüz karası, iğrençlik, ayıp ve nefret”<sup>122</sup> anlamına gelmektedir. İslam ise “kurtuluşa ermek, barış yapmak, teslim olmak” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>123</sup> İkinci adım: “İslamodium” İslam, kin, hoşlanmayış, nefret şeklinde anlamlar kategorileştirilir. Buradan yola çıkarak “İslamodium” kavramının İslam’a karşı kin, hoşlanmayış, nefret şeklinde anlam kazandığı söylenebilir. Son ola-

<sup>119</sup> Aylin Yonca Gençoğlu, “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram”, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 7/17 (Mart 2014), 686.

<sup>120</sup> Gençoğlu, “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram”, 688.

<sup>121</sup> Sina Kabağaç – Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995), “Odium”, 405.

<sup>122</sup> *The Multilingual Dictionary Tureng*, “Odium” (Erişim 22 Mayıs 2020).

<sup>123</sup> Mustafa Sinanoğlu, “İslam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 24 Mart 2020).

rak “İslamodium” kavramında geçen “İslam” ve “odium” sözcüklerinin kavramın anlamını karşılayabilecek nitelikte olduğu, dolayısı ile “İslamodium” kavramının İslam’a karşı kin ve nefret anlamında kullanılabilceği görülür. Bu bağlamda herhangi bir hastalık ifadesi çağrıştırmayan ve İslam’la korkutmayacak<sup>124</sup> bir kavram olarak İslamodiumun bir arada yaşayabilme becerisini sergilemede önemli katkılarda bulunabileceği düşünölmektedir.

İslamodium aynı zamanda İslamofobiye yüklenmiş ek anlamlardan ve imalardan uzak bir kavramdır. Birçok farklı gerekçeyle oluş(turul) an İslam ve Müslöman karşıtlığını anlam kaymalarına uğramadan ifade edebilecek yeterlilikte olduğu söylenebilir. Böylece bireyler ve toplumlar İslam’a ve Müslömanlara karşı önyargısız bir yaklaşım sergileme olanağına sahip olabileceklerdir. Bu yaklaşım sayesinde iddia edildiğı gibi medeniyetler çatışması değil medeniyetler iletişimi, iş birliğı veya yarışı ortaya çıkabilir. Aslında toplumsal ve psikolojik açıdan bireylerin iletişim kurma ve diğelerini anlama eğiliminin daha baskın olduğu söylenebilir. Ancak yöneticiler ve onların siyasi uygulamalarında aynı yaklaşımı her zaman görmek oldukça zordur. Çünkü yönetsel açıdan iktidarın sürdürölmesi esastır. Otorite iktidarını devam ettirebilmek için kullanabileceğı farklı unsurlara ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamda öteki veya düşman tanımlaması ve korku oluşturulması kullanılabilir önemli bir araç haline gelebilmektedir.<sup>125</sup> Normal şartlarda bu tanımlama dışarıdakini ifade etmekte kullanılsa da o tanımlamayı yaparken aynı zamanda kendini ve kimliğini ifade etmiş olmaktadır. Ancak bu tanımlamanın daha çok düşmanlık üzerinden yapılandırılması söz konusu olmuştur. Öne çıkarılan bu düşmanlık kendi iç bütönlüğünü sağlamada kullanılabilir önemli bir araç olarak görölmektedir. Böyle bir yapılandırmanın aynı zamanda birbirini besleyen zincirleme olaylar dizisinin altyapısını oluşturduğu söylenebilir. Müslöman korkusu da siyasi erk tarafından yönetmeyi kolaylaştırıcı bir unsur olarak kullanılabilir. Bu noktada İslamodium kavramının oluşturulmak istenen olumsuz Müslöman imajı, algısı ve kimliğı inşa etmeyecek, siyasilere ya da medyaya söylem olmayacak ve malzeme sunmayacak bir kavram olduğu düşünölmektedir.

Öteki veya düşman etiketlemesinde bütün sorumluluğun karşı ta-

<sup>124</sup> Gökmen, “Hollandalı Politikacı Geert Wilders’in ‘Fitna’ Filmi Çerçevesinde Bir Algı ve İmaj Olarak İslamofobi”, 96.

<sup>125</sup> Gerbner vd., “Growing Up With Television The Demonstration of Power: Violence”, 196

rafta olduğunu iddia etmenin de sağlıklı bir bakış açısını yansıtmadığı belirtilmelidir.<sup>126</sup> Meselenin başla(tıl)ması bağlamında bu bakış açısı kabul edilebilir. Ama gelişimi ve yapılandırılması ancak her iki tarafın katkısıyla gerçekleştirilebilir. Olaylara sadece suçlayıcı bir bakış açısıyla yaklaşmanın düşmanlıkların artmasında, problemlerin çoğalmasında etkili olacağı ve çözümsüzlükten başkalarının sorumlu tutulmasıyla bir sonuç elde edilemeyeceği değerlendirilmektedir. Meselenin bütün boyutlarını dikkate alan bir yaklaşımla ancak bu kördüğüm çözülebilir. Dolayısıyla bu durumun meydana gelmesindeki rolleri bakımından her iki tarafın da aynayı kendine tutup eleştirel bakışla kendi kusurlarının farkındalığına kavuşması gerekmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi de ancak önyargının hâkim olmadığı daha geniş bir bakış açısına sahip olabilmeye bağlıdır. İslamodium kavramının böyle bir önyargı oluşturma potansiyeli taşımaması onun tercih edilirliliğini artıracak önemli bir etken olarak görülebilir.

Müslümanların, diğerlerine ve birbirlerine karşı davranışları konusunda daha hassas bir yaklaşım sergileyerek düşman ve terörist olarak etiketlenmelerinin dayanaklarını işlevsiz kılabileceği öngörülmektedir. İç gruplaşmalar yüzünden meydana gelen ayrılıkların düşmanlığa dönüşmesi kendileri hakkında olumsuz nitelendirmelerin yoğun propagandasına uğramış bireyleri rahatlıkla bu nitelemelere inanacak bir konuma getirebilir. Dolayısı ile Müslümanların öncelikli olarak kendi iç kavgalarının gerekçelerini sağlıklı bir bakış açısıyla tahlil edip bu problemlere makul çözümler üretebilecek bir seviyeye erişmesi etiketlenmelerin işlevsizleştirilmesine katkı sunabilir.

Müslümanların ötekiler ile olan ilişkilerinde yaşadığı problemlerin temel kaynağını oluşturan iletişim probleminin de düşmanlık yapılandırılmasında kullanılması söz konusu olabilmektedir. İletişim probleminin temelinde ise yaşanan ülke dilinin bilinmemesi yatmaktadır. Buna dini ve kültürel farklılıkların da eklenmesiyle problemi kitleleştirme için kullanılabilir bir hayli malzeme ortaya çıkmaktadır. Kirman'ın da işaret ettiği gibi dil ve din farklılığının birleşimi diğerleri ile azınlık konumundaki Müslümanlar arasındaki iletişimsizlikte ve problemlerin oluşumunda önemli rol oynamaktadır.<sup>127</sup> Aslında iletişim sorununun çözüme

<sup>126</sup> Kirman, "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?", 25.

<sup>127</sup> Kirman, "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?", 32.

kavuşturulması birçok problemin temel dayanaklarını daha başlangıçta boşa çıkarabilme fırsatı sunabilir.

Neticede İslamodium kavramıyla Müslümanlara karşı hissedilen olumsuz duyguların başka anlam çağrışımlarına fırsat vermeden ifade edilebilmesi mümkündür. İslam'a ve Müslümanlara karşı yapılandırılan olumsuz söylem, imaj, algı ve kimlik inşasından uzak bir bakış açısıyla sunulmuş olur. Böyle bir kullanımla Müslümanlar korkulan durumuna düşürülmemiş olur. Bu sayede dünya barışına ve çok kültürlü yaşama önemli bir katkı sağlanabilir. Dolayısı ile bu kavram toplumsal gerçekliği yansıtmada ve toplumlar arası ilişkilerin daha sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesinde katkı sunabilir. Dış desteklerle sonuca ulaşma olasılığı yükselebilir. Medya ise dış destek noktalarının en önemlilerinden birisi olarak kabul edilebilir. Medya kamuoyu oluşturma fonksiyonu ile toplum gündeminde yer alacak meseleleri toplum üyelerine ulaştırmaktadır. Medyayla toplumsal iletişim gerçekleştirilirken aynı zamanda toplumsal ilişkilerin ve işleyişin yönü de belirlenebilmektedir. Üstlendiği fonksiyonun gereği meseleleri gündeme taşıırken taraflı bir yaklaşım sergilenmeyerek yalnızca konunun iletilmesi birçok problemin daha başlangıç aşamasında önüne geçilmesine yardımcı olabilir. Bu sebeple İslamofobi gibi çok geniş anlam yelpazesine sahip olan bir kavram yerine yalnızca İslam nefretini içeren ve anlamı terörize edilmemiş bir kavram olarak İslamodiumun kullanılmasının daha uygun olacağı varsayılmaktadır.

### Sonuç

İslam'a ve Müslümanlara karşı öfke, korku, kaygı, şüphe, önyargı, kaçınma, ayrımcılık ve şiddet gibi her türlü olumsuz tutumu tanımlamak için kullanılan İslamofobi bu haliyle geniş kapsamlı bir kavram haline gelmiştir. Bu durum kullanımında bir anlam karmaşasına neden olabilmektedir. Ayrıca fobik, anksiyetik ve paranoyak düşünceler içerebilecek, İslam ve Müslümanlar hakkında olumsuz kalıp yargılara ve otomatik düşüncelere neden olabilecek patolojik bir kavram olma özelliklerini de taşımaktadır. İslam'ın fobi isimli bir hastalıkla birlikte anılması, Müslümanlara karşı korku, şüphe gibi olumsuz duygular geliştirebilmekte, bu durum halkı panik ortamına sürükleyebilmekte ve Müslümanlar nefret saldırılarına uğrayabilmektedir. Medyada, Müslümanların maruz kaldığı saldırılar da İslamofobi saldırısı şeklinde sunularak Müslümanlar korkulan pozisyonuna düşürülmektedir. İslamofobi, medyada şiddet, terör

gibi olumsuz ifadelerle anılmakta, buna bağlı olarak İslam ve Müslümanlar korkulması gereken, şiddet çağrıştıran din ve kişiler olarak gösterilmektedir. Neticede Müslümanlar etiketlenmeye uğrayarak toplumdan dışlanmakta, topluma entegre olamamakta ve izole bir yaşam sürmeye zorlanmaktadır. Dolayısıyla İslamofobi kavramının toplumsal gerçekliği yansıtma yetersiz olduğu ve toplumsal bir çatışmaya zemin hazırladığı söylenebilir.

İslamodium ise Müslümanları korkulan pozisyona düşürmeyerek anlam karmaşasına neden olmayacak, toplumsal gerçekliği ifade etmede yeterli bir kavramdır. Herhangi bir hastalığı çağrıştırmayan bu kavramın düz anlamıyla kullanılabilmesi ve yan anlam üretmeye fırsat vermeyeceği düşünülmektedir. Bu sebeple İslam'a karşı yalnızca nefret duygusunu yansıtarak İslam ve Müslümanlar ile ilgili başka yakıştırmalara fırsat vermeyecek İslamodium kavramının kullanımının yaygınlaştırılması önerilmektedir.

### Kaynakça

- Acar, M. Sadık. "Medeniyetler Çatışması mı, Menfaatler Çatışması mı?". *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18/2 (2003), 33-42.
- Aktaş, Murat. "AB Ülkelerinde İslamofobi ve Terörizm". *Ombudsman Akademik* 7 (Aralık 2017), 127-155. <https://doi.org/10.32002/ombudsmanakademik.440222>
- Allen, Chris. *Islamophobia*. England-USA: Ashgate Publishing Limited, 2010.
- Amerikan Psikiyatri Birliği. *DSM-5-TR Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı*. çev. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 2013.
- Ali, Wajahat vd. "The Roots of the Islamophobia Network in America". CAP, Center for the American Progress, 2011. <https://cdn.americanprogress.org/wp-content/uploads/issues/2011/08/pdf/islamophobia.pdf>
- Aral, Berdal. "Soğuk Savaş Sonrasında 'Siyasallaşan' Uluslararası Hukuk ve Başlıca Mağdurları". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 1/4 (1998), 37-57.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2000.
- Bayraklı, Enes – Hafez, Farıd. *European Islamophobia Report 2018*. SETA,



2018. <https://setav.org/assets/uploads/2019/09/EIR2018infografikler.pdf>
- BBC, British Broadcasting Corporation. “Yeni Zelanda’da 2 Cam’iye Silahlı Saldırı: 49 ölü”. Erişim 16 Mart 2019. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-47578620>
- BBC, British Broadcasting Corporation. “Norveçli Zanlı Tek Başınaydı”. Erişim 16 Mart 2019. [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2011/07/110724\\_norway\\_update](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2011/07/110724_norway_update)
- Beck, T. Aaron. *Anksiyete Bozuklukları ve Fobiler*. çev. Veysel Öztürk. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Beck, T. Aaron. *Bilişsel Terapi ve Duygusal Bozukluklar*. çev. Veysel Öztürk – Aysun Türkcan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2008.
- Bodur, Hüsnü Ezber. “Batı’da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi (Çatışmacı Sosyolojik Perspektif)”. *İlahiyat Akademi* 5/6 (Aralık 2017), 69-86.
- Bordalo, Pedro vd. “Stereotypes”. *Quarterly Journal of Economics* 131/4 (October 2016), 1753-1794.
- Borell, Klas. “When is the time to hate? A research review on the impact of dramatic events on Islamophobia and Islamophobic hate crimes in Europe”. *Islam and Christian – Muslim Relations* 26/4 (2015), 409-421.
- Bölge Gündem. “Yeni Zelanda manifestosu! 74 sayfalık manifesto tam oku!”. Erişim 16 Mart 2019. <https://www.bolgegundem.com/yeni-zelanda-manifestosu-74-sayfalik-manifesto-tam-oku-775726h.htm>
- Bunglawala, Shenaz. “What’s in a Name?”. *Islamophobia Still A Challenge for Us All*. ed. Farah Elahi – Omar Khan. 66-68. Londra: Runnymede, 2017. <https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf>
- Canikoğlu, Erhan. “Körfez Savaşları’nda İsrail ve Yahudi Lobilerinin Rolü”. *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi* 5/4 (2013), 183-206.
- Cesari, Jocelyne. “Use of the Term “Islamophobia” In European Societies.” *Securitization and Religious Divides in Europe*. ed. Jocelyne Cesari. 5-48. GSRL-Paris and Harvard University: 6th PCRD of European Commission, 2006.
- Cheng, W. John vd. “Cultivation Effects of Mass and Social Media on Perceptions and Behavioural Intentions in Post-Disaster Recovery – The Case of the 2011 Great East Japan Earthquake”. *Tele-*

- matics and Informatics* 33 (2016), 753-772. <https://doi.org/10.1016/j.tele.2015.12.001>
- Ingrid, Ramberg, *Islamophobia and its Consequences on Young People*. Council of Europe, 2004. <https://rm.coe.int/16807037e1>
- Cohen, Stanley. *Halk Düşmanları ve Ahlaki Panikler*. çev. Deniz Türker Ankara: Heretik Basın Yayın, 2019.
- Çapcıoğlu, İhsan – Şeref, Ebru. “Müslümanlara Yönelik Ötekileştirici Söylemin ‘İslamofobi’ Üzerinden Yaygınlaştırılması: Kuramsal Bir İnceleme”. 341-350, *I. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi*. Konya: EKOPI, 2016.
- Çelebi, O. Berat. “İslamofobi vs İslamodium ve Oryantalist Çok Eşlilik Bakışı”. *Üsküdar Çevresi*. Erişim 24 Mart 2020. <https://www.uskudarcevresi.com/2012/09/İslamofobi-vs-İslamodium-ve-oryantalist.html>
- Dualı, Şir Muhammed. “II. Vatikan Konsili ve Dinler Arası Diyalog Üzerine”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlmî Mecmuası* 16 (Aralık 2011), 129-148.
- Durkheim, Emile. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. çev. Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2004.
- Duss, Matthew vd. *The Islamophobia Network’s Efforts to Manufacture Hate in America*. CAP Center for the American Progress, 2015. <https://cdn.americanprogress.org/wp-content/uploads/2015/02/FearInc-report2.11.pdf>
- Elahi Farah – Khan, Omar. “What is Islamophobia?”. *Islamophobia Still A Challenge for Us All*. ed. Farah Elahi – Omar Khan. 5-12. Londra: Runnymede, 2017. <https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf>
- Ercan, Eren Ekin – Demir, Fatma Nur. “Yetiştirme Kuramı: Anadolu Üniversitesi Fen Fakültesi’nde Yapılan Araştırma”. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 3/1 (Mart 2015), 127-144.
- EUMC, European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia. *Muslims in The European Union-Discrimination and Islamophobia*. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, 2006. [https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/eumc-2006-muslims-in-the-eu-discrimination-and-islamophobia\\_en.pdf](https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/eumc-2006-muslims-in-the-eu-discrimination-and-islamophobia_en.pdf)
- Fisher, Max. “The Brussels Attack is Europe’s New Reality”. *Vox*. Erişim 22 Mart 2016. <https://www.vox.com/2016/3/22/11284558/brussels-attack-europe-isis-terrorism>
- Friedland, Elliot. “Fact Sheet The Islamic State ISIS. 2015”. *The Clarion Pro-*

- ject, 2014. <https://cija.ca/wp-content/uploads/2014/10/Islamic-State-isis-isis-factsheet-1.pdf>.
- Geçtan, Engin. *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 9. Basım, 2003.
- Gençoğlu, Aylin Yonca. “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram”. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 7/17 (Mart 2014), 681-700.
- Gerbner, George. “Images Across Cultures: Teachers in Mass Media Fiction and Drama”. *The School Review* 74/2 (Summer 1966), 211-230.
- Gerbner, George vd. “Growing Up With Television The Demonstration of Power: Violence Profile No. 10”. *Journal of Communication* 29/3 (Summer 1979), 177-196.
- Giddens, Anthony – W. Sutton, Philip. *Sosyolojide Temel Kavramlar*. çev. Ali Esgin Ankara: Phoenix Yayınevi, 3. Basım, 2018.
- Gottschalk, Peter – Greenberg, Gabriel. *Islamophobia: Making Muslims The Enemy*. Newyork – Toronto: Rowman Littlefield Publishing Group, 2007.
- Gökmen, Hasan. “Hollandalı Politikacı Geert Wilders’ın ‘Fitna’ Filmi Çerçevesinde Bir Algı ve İmaj Olarak İslamofobi”. *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 84-98.
- Göksun, Yenal – Salihi, Emin. *DEAŞ’ın Medya Stratejisi*. SETA, 2018. <https://setav.org/assets/uploads/2018/01/98.-DAES%CC%A7-tam-rapor.pdf>
- Gölcü, Abdulkadir – Aydın, Varol, F. Betül. “Yükselen Bir Trend Olarak İslamofobi Endüstrisi: Amerikan Medyasına Yönelik Araştırmaların Bir Panoraması”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 73-88.
- Gölcü, Abdulkadir – Çuhadar, Mustafa. “Batı Toplumlarında İslamofobi’nin Üretilmesinde Medyanın Rolü”. *Ombudsman Akademik* 7 (Aralık 2017), 71-99.
- İbrahim, Azmuddin. “The Representation of Islam and Muslims in the Media”. *Intellectual Discourse International Islamic University Malaysia* 16/2 (2008), 247-251.
- Hıdır, Özcan. “Avrupa’da Aşırı Sağ’ın Dini-İdeolojik ve Tarihi Temelleri-Kökenleri”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 53 (Ocak-Nisan 2018), 15-46.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2009.

- Kabaağaç, Sina – Alova, Erdal. *Latince Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995.
- Kaval, Musa. “Büyük Cihadı Anlamaya Dair Bir Değerlendirme”. *Akademik Bakış Dergisi* 49 (Mayıs- Haziran 2015), 1-12.
- Kıran, Ayşe Eziler. *Dilbilimine Giriş*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2001.
- Kirman, M. Ali. “İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?”. *Journal of Islamic Research* 21/1(2010), 21-39.
- Köse, Saffet. “Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 37-70.
- Kur’ân Yolu*. Erişim 9 Haziran 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. çev. Fatma Zehra Bayrak. İstanbul: Hayat Yayınları, 1997.
- McLeod, M. Douglas vd. “Thinking About the Media: A Review of Theory and Research on Media Perceptions, Media Effects Perceptions, and Their Consequences”. *Review of Communication Research* 5 (2017), 35-83.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. 10. Baskı İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.
- Metin, İsmail. “Tiyatro, Karikatür ve Film Provokasyonları Bağlamında Fransız Basınında İslam ve Hz. Muhammed İmajı”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 91-104.
- Modood, Tariq. *Islamophobia and The Muslim Struggle for Recognition, till A Challenge for Us All*. ed. Farah Elahi – Omar Khan. Londra: Runnymede, 2017. <https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf>
- Morgan, Clifford, T. “Algı”. çev. Sirel Karakaş. *Psikolojiye Giriş*. ed. Sirel Karakaş – Rükzan Eski. 241-257. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 19. Basım, 2011.
- Nomani, Q. Asra – Hala, Arafa. “As Muslim Women, We Actually Ask You not to Wear the Hijab in the Name of İnterfaith Solidarity”, *Washington Post*. Erişim 09 Mayıs 2020. <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2015/12/21/as-muslim-women-we-actually-ask-you-not-to-wear-the-hijab-in-the-name-of-interfaith-solidarity/>
- Okumuş, Ejder. *Din ve Kültür*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017.
- Olgun, Hakan. *Luther ve Reformu Katolisizm’i Protesto*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2. Basım, 2016.

- Ormanlı, Okan. “11 Eylül Sonrasında Hollywood’da Mitolojik Yaklaşımlar ve Arketipler”. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 9/1 (2015), 223-246.
- Özer, Ahmet. “11 Eylül, Bölünen Dünya, Huntington ve Çatışma”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 4/2 (2007), 1-23.
- Pew Research Center. “The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other”. Erişim 15 Ocak 2019. <https://www.pewresearch.org/global/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/>
- Pew Research Center. “Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life”. Erişim 15 Ocak 2019. <https://www.pewresearch.org/global/2012/07/10/most-muslims-want-democracy-personal-freedoms-and-islam-in-political-life/>
- Richardson, Robin. “Islamophobia or Anti-Muslim Racism - or What? - Concepts and Terms Revisited”. *Islamophobia and Religious Discrimination: New Perspectives, Policies and Practices* (Birmingham: Pointing the Finger: Islam and Muslims in the British Media, 2012), 1-13.
- Scott, Ridley. *Kingdom of Heaven [Cennetin Krallığı]*. (Film, 2005). <https://www.imdb.com/title/tt0320661/>
- Shryock, Andrew. “Introduction: Islam as an Object of Fear and Affection”. *Islamophobia/Islamophilia Beyond The Politics of Enemies and Friends*. ed. Andrew Shryock. 1-28. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İslam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/islam#2-vahiy-gelenegi-icinde-islam>.
- Stella, Francesco. “Avrupa’da İslam Hakkında Bilinenler”. çev. Tonguç Basmacı. *Ortaçağ: Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar*. ed. Umberto Eco. 713-719. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Şeker, Emrullah. “Aşk ve İdeoloji Bağlamında Psikanalitik Söylem Çözümlemesi”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (Aralık 2017), 194-222.
- Tufan, Muzaffer. “Haçlı Seferlerine Karşı Rumeli Türklerinin Rolü”. *Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri*. 33-63. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1998.
- The Multilingual Dictionary Tureng*. Erişim 22 Mayıs 2020. <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/odium>

- Turut, Abdullah. “Yusuf Atılgan’ın “Çıkılmayan” Adlı Öyküsünde Gölge Arketipi ve Kitle Psikolojisi”. *Söylem Filoloji Dergisi* 1/2 (Aralık 2016), 221-227.
- Yardım, Müşerref – Dalkılıç, Muhammed Mücahit. “Nefret Söylemi ve İfade Özgürlüğü Tartışmaları Çerçevesinde İslamofobyaya: L’Express Dergisi Örneği”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 1/1 (2018), 89-109.
- Yavuzer, Yasemin – Karataş, Zeynep. “Ergenlerde Otomatik Düşünceler ile Fiziksel Saldırganlık Arasındaki İlişkide Öfkenin Aracı Rolü”. *Türk Psikiyatri Dergisi* 24 (2013), 1-7.
- Yılmaz, Murat. “İslâmofobinin Beslendiği Kaynaklardan Biri Olarak Medeniyetler Çatışması”. *Orta Asya’da İslam Temsilden Fobiye*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 1. Cilt. 237-248. Ankara-Türkistan: SFN Televizyon Tanıtım Tasarı Yayıncılık, 2012.



## Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı

Muştafa Şabri Efendi's Understanding of Religion

### Metin Yurdağür

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi Prof., Marmara University  
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology  
Kelam Ana Bilim Dalı Department of Kalam  
İstanbul | Türkiye İstanbul | Turkey  
metin.yurdagur@isam.org.tr orcid.org/0000-0003-3583-5190

### İbrahim Bayram

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
Kelam Ana Bilim Dalı Department of Kalam  
Tokat | Türkiye Tokat | Turkey  
ibrahim.bayram@gop.edu.tr orcid.org/0000-0002-4752-0447

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 8 Şubat 2020 Received | 8 February 2020  
Kabul Tarihi | 24 Nisan 2020 Accepted | 24 April 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 Published | 30 June 2020

Bu makale, 2014'te tamamlanan This article, was produced from the  
*Son Devir Osmanlı* doctoral thesis completed in 2014 entitled  
*Şeyhülislâmlarından Mustafa* *The Late Period Ottoman Grand Mufti*  
*Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* *Muştafa Şabri Efendi's Religious Thought.*  
İsimli doktora tezinden (İstanbul: Marmara University, PhD  
üretilmiştir. Dissertation, 2014)

#### Atıf | Cite as:

Yurdağür, Metin - Bayram, İbrahim. "Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı [Muştafa Şabri Efendi's Understanding of Religion]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 199-221.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3866634>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.

Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>





### Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı

**Öz:** Son dönem Osmanlı kelim âlimlerinden biri olan Mustafa Sabri Efendi, farklı alanlarda görüş beyan etmekle birlikte, fikirlerini daha çok inanç konuları üzerine yoğunlaştırmıştır. Muhafazakâr bir zihin yapısına sahip olan müellif, bununla birlikte kelamla ilgili çeşitli konulara dair farklı açılımlar getirmeyi de bilmiştir. Bu manada çok da sistemli olmayan bir şekilde din hakkındaki görüşlerini de ortaya koyan düşünür, bunu kimi zaman ilahi dinler, çoğu zaman ise İslâm özelinde dile getirmiştir. O, dinin değeri, akıl ve ilim karşısındaki konumu, Müslümanların yaşadığı sıkıntıların mensubu buldukları dine bağlanmaması gerektiği, İslâm'da köklü değişiklikler yapılmasının yanlışlığı ile onun tabii ve fitrî din şeklinde değil, akıl ve hikmete uygun din olarak takdimi gibi konular üzerinde durmuştur. İslâm'ın Hıristiyanlık ile mukayesesine de özel bir önem atfeden müellif, onları kutsal kitaplarının sıhhati, peygamberlere bakışı, ilah tasavvurları, akıl-ilim, din-devlet ayrımı karşısındaki konumları ve kadına bakışı gibi konular üzerinden ele almıştır. Ayrıca iki dinin ilim adamlarının akıl ve ilim noktasında aldıkları tavrı da inceleyen müellif, her manada İslâm ve ulemasını yücelten bir neticeye ulaşmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Din, İslâm, Hıristiyanlık, Mustafa Sabri.

### Muṣṭafa Şabri Efendi's Understanding of Religion

**Abstract:** Muṣṭafa Şabri Efendi, one of the late Ottoman kalâm scholars, expressed views in different areas, but concentrated his ideas more on matters of faith. Having a conservative mindset, the author has also been able to bring different perspectives on various issues related to the kalâm. In this sense, the thinker, who also revealed his views on religion in a very unstructured way, sometimes expressed this in the context of divine religions and often İslâm. He emphasized on issues such as the value of religion, its position in the face of mind and knowledge, the difficulties that Muslims are living in, that they should not be connected to the religion they are in, the mistake of making radical changes in İslâm and the submission of it as a religion in accordance with reason and wisdom, not in the form of an naturel and innate religion. The author, who has given special importance to the comparison of Islam with Christianity, has dealt with them through topics such as the authenticity of their holy books, their views of the prophets, their connotations of God, their positions in the face of mind and knowledge, the distinction between religion and state, and their views of women. The author who also examines the attitude of the scientists of the two religions at the point of reason and science, has reached a conclusion that praises İslâm and its scholars in every sense.

**Keywords:** Kalâm, Religion, İslâm, Christianity, Muṣṭafa Şabri.

## Giriş

Son dönem Osmanlı ilim ve siyaset dünyasının önemli simalarından biri olan Mustafa Sabri Efendi, 21 Haziran 1869 tarihinde<sup>1</sup> Tokat'ta dünyaya geldi.<sup>2</sup> İlk tahsilini memleketi Tokat'ta yaptı ve hıfzını da burada tamamladı.<sup>3</sup> Kendisinin belirttiğine göre Tokat'ta Zülbiyezâde Ahmed Efendi'den; Kayseri'de Divriğili Mehmed Emin Efendi'den dersler aldı, daha sonra İstanbul'a gelerek İstanbullu Mehmed Âtîf Bey ile Gümülcineli Ahmed Âsım Efendi'ye talebe oldu<sup>4</sup> ve Köse Niyazi Efendi'den kıraat ilmi tedris etti.<sup>5</sup> Kayseri'deki hocası Mehmed Emin Efendi'den sarf, nahiv, mantık, meânî, fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, hadis ve kıraat dersleri alan Mustafa Sabri Efendi,<sup>6</sup> diğer hocası Ahmed Âsım Efendi'den de çeşitli alanlarda icazetnameler aldı.<sup>7</sup> 1890 yılında açılan rüûs sınavını kazanarak henüz 22 yaşında iken İstanbul'da Fatih Camii'nde müderrislik vazifesine başladı ve burada 50 civarında öğrenciye icazet verdi.<sup>8</sup> 1316 yılında Huzûr Dersleri Muhâtaplığına getirildi ve 1332 yılına kadar 16 yıl süreyle bu görevde kaldı.<sup>9</sup> 1326 senesinde Cemiyet-i İlmîyye-i İslâmîyye'nin başkanlığına seçildi.<sup>10</sup> Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmîyye'ye 18 Kasım 1918 tarihinde tayin olundu<sup>11</sup> ve bu kurumun azalarından biri oldu.<sup>12</sup> Birden fazla kabinede şeyhülislâmlık makamında bulundu ve bunlardan birinde sadrazam vekil-

<sup>1</sup> Müferrih b. Süleymân el-Kavsî, *Mustafa Sabri el-müfekkiri'l-İslâmî ve'l-âlimü'l-âlemi ve Şeyhülislâm fi'd-Devleti'l-Osmaniyye sâbikan* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1427/2006), 77.

<sup>2</sup> Ebû'l-Ûla Mardin, *Huzûr Dersleri* (İstanbul: İsmâil Akgün Matbaası, 1966), 2-3/350; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler* (İstanbul: Risâle Yayınları, 1987), 2/263. Kendisi de bir eserinde Anadolu'nun göbeği Tokat'ta doğduğunu, ana-babası ve atalarının öz be öz Türk soyundan olduğunu ve asırlardır Anadolu'da yaşadıklarını ifade etmiştir. Bk. Mustafa Sabri, *Hilâfetin İlğasının Arka Planı*, çev. Oktay Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2009), 155.

<sup>3</sup> Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3/350; Mevlânzâde Rifat, *İttihad ve Terakki İktidarı ve Türkiye İnkilâbının İçyüzü* (İstanbul: Yediiklim Yayınları, 1993), 331.

<sup>4</sup> Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihî'l-mürselîn* (Beirut: Dârü't-Terbiye, 1427/2007), 1/5.

<sup>5</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 21/350.

<sup>6</sup> Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 254.

<sup>7</sup> Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3/350; Mevlânzâde Rifat, *İttihad ve Terakki İktidarı*, 332; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 254; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 2/263; Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 238.

<sup>8</sup> Mardin, *Huzûr Dersleri*, 2-3/350; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 254.

<sup>9</sup> Mardin, *Huzûr Dersleri*, 1/154; Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, 268; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 2/263.

<sup>10</sup> Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 255; Kavsî, *Mustafa Sabri*, 87.

<sup>11</sup> Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 2/263; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 255.

<sup>12</sup> Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 2/263; Yusuf Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986*, haz. S. Hayri Bolay vd. (Tokat: Şeyhülislâm İbn Kemal Araştırma Merkezi, 1987), 616.

liği yaptı. Cumhuriyetin ilanıyla 150'lik listesine dâhil olan Mustafa Sabri, tutuklanmadan önce ailesiyle İskenderiye'ye gidip oradan Kahire'ye geçti (1922). Burada hoş karşılanmayınca Hicaz'a gidip ardından Mısır'a döndü. Sonrasında huzursuzluğu devam edince Lübnan, Romanya ve en son Gümölcine'ye geçerek burada beş sene yaşadı. Ardından Batras'a sürgün edildikten sonra bir şekilde Kahire'ye geçti (1932) ve 12 Mart 1954 yılında Kahire'de vefat etti.<sup>13</sup>

Mustafa Sabri'nin konumuna işaret etmek adına burada onun da şahitlik ettiği Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan İslâmcılık akımına ve müellifimizin bu ekol içerisindeki yerine kısaca bakmak faydalı olacaktır. Meşrutiyetin en etkin ve diğer cereyanlara göre daha fazla yandaşı olan bu fraksiyon<sup>14</sup> İslâm Dünyası'nın modernleşmeyi ve Batılılaşmayı göğüsleme çabaları olarak ortaya çıkmış bir akımdır.<sup>15</sup> Bu düşüncenin savunucuları Batı uygarlığından geri kaldıklarını kabul etmekle birlikte, bunun, İslâm Dini'ne bağlanmasına karşı çıkararak, ülkenin geri kalmasını, şeriatın hayatın tüm alanını kuşatmaması ile izah etmişlerdir.<sup>16</sup>

Hem İttihatçılar hem İtilâfçılar arasında mensupları bulunan İslâmcıları, kendi aralarında modernist İslâmcılar ve kaidelere bağlı gelenekçi İslâmcılar şeklinde ikili bir ayrıma tâbî tutmak mümkündür.<sup>17</sup> Hilmi Ziya Ülken'e göre Mustafa Sabri, doğrudan modernizme karşı çıkan kişiler arasında yer almaktadır.<sup>18</sup> Ülken'in İslâmcılar arasında yaptığı ve Mustafa Sabri'yi modernizm karşıtı olarak gösterdiği bu ayrıma karşı çıkan ve haklı olarak bunun objektif bir kriterinin olamayacağını savunan yazarlar da bulunmaktadır.<sup>19</sup>

Genel anlamda gelenekçi ve muhafazakâr bir dünya görüşüne sahip önemli bir mütefekkir olarak kabul edilebilecek olan Mustafa Sabri, Batı dünyasının İslâm âlemini her yönden kuşatma altına aldığı bir dönemde bir kısım Müslüman âlim ve aydınının zihin dünyasını ihata eden modernist düşünceye en ciddi reaksiyonu gösteren kişilerin başında gelmektedir. Farklı konularda çeşitli düşünceler beyan etmekle birlikte genelde

<sup>13</sup> Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", 21/351.

<sup>14</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1988), 1/10.

<sup>15</sup> İsmail Kara, *Şeyhufendinin Rüyasındaki Türkiye* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 245.

<sup>16</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 18. Basım, 2012), 406.

<sup>17</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1999), 201.

<sup>18</sup> Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 276.

<sup>19</sup> İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 42.

itikadî sahada görüşler ortaya koyan müellif, din anlayışına bağlı olarak genel anlamda din olgusu ve İslâm'ın diğer ilahi dinler, özellikle Hıristiyanlık ile mukayesesine dair de görüş serdetmiştir.

Mustafa Sabri'nin eserlerini *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* (İstanbul 1335), *Dinî Müceddidler yahut Türkiye İçin Necat ve İtilâ Yollarında Bir Rehber* (İstanbul 1341), *en-Nekîr alâ münkiri'n-ni'me mine'd-dîn ve'l-hilâfe ve'l-ümme* (Beyrut 1924), *Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân* (Kahire 1932), *Mevkîfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader* (Kahire 1352), *el-Kavlü'l-fasl beyne'llezîne yüminûne bi'l-ğayb ve'llezîne lâ yüminûn* (Kahire 1361) ve *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem* (I-IV, Kahire 1369) şeklinde sıralamak mümkündür. Ayrıca onun çeşitli mevkutelerde yazdığı makaleleri de kitap haline getirilmiştir.<sup>20</sup>

### 1. Genel Anlamda Dine Bakışı

Din hakkındaki görüşlerini kimi zaman bütün ilahi dinler, çoğu zaman İslâm üzerinden ortaya koyan Mustafa Sabri, konuyu sistemli bir şekilde ele almaktan ziyade dağınık bir surette inceler ve farklı boyutları itibariyle ona dair kanaatlerini serdeder. Bunlardan birinde dinin insanlara yönelik faydaları hakkında bilgi veren Mustafa Sabri, temeli akli delillere dayanan dinin, emir ve yasakları yanında diğer ahkâmıyla da insanlığın saadet ve mutluluğunu temin edecek pek çok hakikati içinde barındırdığını ve insanları kuvvetli şekilde birbirine bağladığını kaydeder.<sup>21</sup> Müellifin selefi olan şeyhülislâmlardan Musa Kazım Efendi (öl. 1338/1920) de benzer bir vurgu yaparak İslâm'ın emrettiği bütün işlerin fayda, nehyettiklerinin ise zarar içerdiği hususunun apaçık olduğunu ve gerçek akıl sahibi kişilerin bunu tasdik ettiklerini kaydeder.<sup>22</sup> Son dönem Osmanlı kelimcilerinden Şemsettin Günaltay (1883-1961) da İslâm'ın insanları dünya-ahiret mutluluğuna ve selamete eriştirecek gayelere sevk ettiğini belirterek benzer bir hususa işaret eder.<sup>23</sup> Böylece hem gelenekçi hem de modernist kesimde yer alan İslâmcılar, mensubu buldukları dinin, insanlık için kazanç olduğu üzerinde ittifak etmiş olurlar.

Mustafa Sabri, dini akıl ve ilim karşısındaki konumu üzerinden de değerlendirir. Ona göre akıl, İslâm dini ile çatışma içerisine girmeyeceği

<sup>20</sup> Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", 21/352-353.

<sup>21</sup> Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1994), 239.

<sup>22</sup> Musa Kazım Efendi, *Külliyat-ı Şeyhülislam Musa Kazım: Dini, İctimai Makaleler* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1336), 138.

<sup>23</sup> Şemseddin Günaltay, *Zulmetten Nura* (Şehzadebaşı: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341), 49.

gibi dinin meziyetinden kabul edilen fazilet, hayır ve salâh gibi ilkelerle de çelişmez. Akıl, bu ilkeleri herhangi bir delile dayanarak inkâr edemez. Zira akıl, bu konuları bilemez.<sup>24</sup> Fazilet, din ve akıl birbirleriyle iç içedir, burada din ile fazileti aynı kategoriye sokup yanına kalbî duyguları da ilâve ettikten sonra akli sanki onlara zıtmış gibi bunların karşısına koyma çabaları, birtakım karanlık vehimlerdir.<sup>25</sup> Öte yandan ilim de din ile çatışmaz. Özellikle de dinin akılla çatışmadığını gören ve akıldan ayrılmayan ilim, daima dinle uzlaşma içerisinde yürür.<sup>26</sup> Mustafa Sabri, dinin ilimle uzlaşmasını, dinin akılla uyumuna bağlar ve ilmin de akla muhalif olamayacağından hareketle böyle bir kanaat serdedir. Çağdaş ilmî anlayışın dayandığı tecrübenin din ile bir bağ kuramaması meselesinde dinin, tecrübeden daha üstün olan akla dayandığından tecrübeye zaten bir ihtiyacı olmadığını dile getirir.<sup>27</sup> Hayatını ilim, akıl ve İslâm üçlüsü arasında bir çatışma olmayacağı mücadelesine adanmış müellif, ilgili ifadelerinde aksi bir durumu, bu üçlüden en azından birinin yanlış anlaşılması üzerine bina etmiş olur.

İslâm özelinde Mustafa Sabri'nin çağdaşı olan kimi kelimciler de din ile ilim-akıl ilişkisi hakkında benzer fikir serdedirler. Örneğin Filibeli Ahmed Hilmi (öl. 1333/1914), İslâm'ın ilim ve akıl ile özdeşleştiğini,<sup>28</sup> onun içerdiği hikmete vâkıf olan kimsenin bilimsel hakikatler karşısında korkacak bir şeyi olmadığını savunur.<sup>29</sup> Benzer şekilde Abdülatif Harpûtî (öl. 1334/1916) de İslâm'ın akla ve sahih nazara uygun bir din olduğunu ifade eder.<sup>30</sup> İzmirli İsmail Hakkı (1869-1948) da ilahi dinlerin Allah'ın indirdiği; fenlerin ise O'nun yarattığı kanunlar olduğunu ifade ederek bu ikisi arasında bir ayrılık olmayacağını belirtmiş olur.<sup>31</sup> İslâm özelinde de benzer bir yargıya ulaşan İzmirli, bu son ilahi dinde akıl ile dinin birbirinin-

<sup>24</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl*, 2/61.

<sup>25</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl*, 2/87.

<sup>26</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl*, 2/259.

<sup>27</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl*, 2/321. Ona göre, aklın ve ilmin dinin usûlüyle ve ana ilkeleriyle bir arada bulunamayacağını veya çatışacağını söylemek, akli ve ilmi inkâr anlamına gelir. Akıl ile ilmi, dinin zıt kutbu olarak görmek yanlıştır. Bk. *Mevkîfu'l-akl*, 2/63-64. Mustafa Sabri, İslâm'ın, doğru akıl ve doğru ilme asla zıt olamayacağını ilim ve aklın onu tasdik edeceğini belirtir. Bk. *Mevkîfu'l-akl*, 4/388. Ona göre bir din şayet akla zıt veya düşman ise, o dinin bu husumetten zarar görmemesi imkânsızdır. Bk. *Mevkîfu'l-akl*, 2/145.

<sup>28</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslâm* (Konstantiniye: Hikmet Matbaası, 1326), 1/263.

<sup>29</sup> Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslâm*, 1/90.

<sup>30</sup> Abdülatif Harpûtî, *Tekmile-i tenkîhu'l-kelâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 6.

<sup>31</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Mukaddime, Muhammed Şükrü Beyefendi'ye", *Mütefenninler Dindar Olabilir mi?*, nşr. İbrahim Hilmi (İstanbul: y.y., 1928), 6-7.

den müstağni olmadığını ve birbirlerine muvafakat ettiklerini kaydeder.<sup>32</sup> Şemsettin Günaltay da benzer bir yaklaşım sergileyerek İslâm'ın akıl ve hikmet esası üzerine şekillendiğini, onun dini akıldan ibaret saydığını söyler.<sup>33</sup>

Mustafa Sabri yine dine dair serdettiği görüşlerden birinde onun kendi içinde taşıdığı itibara da atıfta bulunur. Dinin değerini kendi özünden aldığını ve Allah tarafından indirilmiş olmasının onu üstün kıldığını ifade eder. Ona göre dine, ana gaye değil herhangi bir fazileti elde etmenin aracı, hizmet edilen değil hizmet eden gözüyle bakmak, bizâtihî kendisi değer olan dini, kıymetinden düşürmek anlamına gelir.<sup>34</sup>

Bu ifadeleriyle müellif, İslâm'ın taşıdığı hikmet üzerinden değerlendirilmeye alınmasını, sanki ona dönük bir yargı makamında bulunma şeklinde algılamış ve bu anlayışa karşı çıkmış olur. Tabii bu yaklaşımı, İslâm'ın hikmetten uzak olduğu şeklinde değil, belirlenen kimi hikmet ölçüleri üzerinden ona değer biçme tavrının yanlışlığına vurgu olarak almak gerekir. Zira ona göre, İslâm, Allah tarafından gönderilmesi ve kimliğini muhafaza etmesi itibarıyla zaten özünde başlı başına bir değer taşımaktadır. Ona ikincil bir muamele yapmak ve onun öncesine başka bir değer yerleştirmek doğru değildir.

Mustafa Sabri, Müslümanların karşı karşıya oldukları sıkıntıların onların mensubu buldukları din üzerinden izah edilmesine şiddetle karşı çıkar. Bu manada dinî gerileyişi dinin kendisine bağlamanın çok yanlış bir düşünce olduğunu söyler. Ona göre Müslümanların dinî hallerinin bazı değişimlere muhtaç olduğu doğrudur. Ancak dinî çöküntüyü, şer'î ahkâmın zamana göre ta'dîl edilmemesine veya dine sokulmuş birtakım hurafelerin peşinden gidilmesine değil, Müslümanların dinî vazifelerini yerine getirmelerindeki ihmâl ve sergiledikleri amelî bozukluklar yanında, onların itikadî anlamda düştükleri zafiyetlere bağlamak daha doğru olur. İslâm'ı asla hurafelerle dolu bir din olarak görmemek gerekir.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din*, sad. Osman Karadeniz (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998), 61-62.

<sup>33</sup> Günaltay, *Zulmetten Nura*, 60.

<sup>34</sup> Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-akl*, 2/60.

<sup>35</sup> Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 17-18. Mustafa Sabri, Müslümanların geri kalmalarının dinlerinden değil, kendilerinin dinlerinin hakkını verememelerinden kaynaklandığını ısrarla belirtir. Bk. Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, sad. Osman Nuri Gürsoy (İstanbul: Sebil Yayınevi, 3. Basım, 1995), 26. Mustafa Sabri, Müslümanların içine düştüğü zillet ve acziyetin faturasının İslâm'a kesilmesini büyük bir haksızlık olarak görür ve Müslümanları ıslah etmeye gücü yetmeyen kimi aydınların çareyi İslâm'ı ıslah etmekte gördüğünü sitemkâr

Mustafa Sabri'nin çağdaşları olan Filibeli Ahmed Hilmi ile<sup>36</sup> İzmirli İsmail Hakkı da İslâm'ın hurafe değil hakikat dini olduğunu ifade ederek benzer bir vurgu yaparlar.<sup>37</sup> Öte yandan Mustafa Sabri'nin İslâm ile Müslümanların pek de iç açıcı olmayan durumu arasında bir bağ kurulmaması yönündeki yaklaşımını Şemsettin Günaltay da sergiler ve İslâm âleminin bugünkü sefaletini, mensuplarının onun gerçek ahkâmından uzaklaşması üzerinden izah eder.<sup>38</sup>

Mustafa Sabri İslâm'ın, daha doğru ifadeyle Müslümanların içerisine düşükleri çöküntüden kurtulmaları için bu dinde birtakım değişikliklere gidilmesi yönündeki görüşlere de karşı çıkar. Ona göre dinin hükümlerinde, zamanın icabına göre değişimler yaparak birtakım düzeltmelere gitmek, yeni bir din oluşturmaktan farklı değildir. İslâm'ı bu şekilde algılamak, onu temeli ve belirli bir hakikati olmayan bir din konumuna düşürür. Hâlbuki İslâm'ın bir program ve sistemi vardır. Onun esas maddelelerini değiştirmek, dini bozmak anlamına gelir. İslâm'ın geçici bir süre hüküm sürüp bilahare hükmünü kaybeden, her yeni cereyan altında âdeta gelip geçici bir oyuncak haline dönüşen bir din haline getirilmesine sessiz kalmamaz. Bu noktadaki eleştiriler, bir hürriyet düşmanlığı olarak algılanmamalıdır. İslâm'ı kabul eden herkes bu dinin umdelerine uymayı bir nevi taahhüt etmiş sayılır. Hürriyetperestlik bu taahhütlere saygısızlık yönünde kullanılamaz.<sup>39</sup>

Din adına reform tasarlayan kişilerden, İslâm'a bir zarar geleceği endişesi taşıyanlar, bu endişelerinde mazurdurlar. İnsanlara kesin bir rehber olabilmesi için dinin, değişmez bir hakikat olması gerekir. İnsanlar yeni bir din oluşturarak dini kendilerine değil, kendilerini dine tâbi kılmalıdır.<sup>40</sup> Sürekli yenilenmeye ve düzeltilmeye muhtaç olan din; ihtiyaç duyuldukça değiştirileceğinden, Allah tarafından gönderilmiş olma özelliğini yitirir.<sup>41</sup> Din denilen şey sabittir, insanlar tarafından değiştiril-

bir dille ifade eder. Bk. Mustafa Sabri, "Terakkî Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla", *Sebilürreşâd* 17/431-432 (24 Temmuz 1335), 113.

<sup>36</sup> Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslâm*, 1/5, 107.

<sup>37</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din*, 63.

<sup>38</sup> Günaltay, *Zulmetten Nura*, 57.

<sup>39</sup> Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 18-21.

<sup>40</sup> Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 29.

<sup>41</sup> Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 67. Mustafa Öztürk'e göre Mustafa Sabri tecdid fikrine oldukça soğuk yaklaşmasına rağmen Musa Kazım, Babanzâde Ahmed Naim, Elmalılı Hamdi Yazır, İzmirli İsmail Hakkı gibi İslâmcılar dini ve felsefi düşüncede bir yenilenme ihtiyacından bahsetmişlerdir. Bk. Mustafa Öztürk, "İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 4.

dikten sonra o artık din değil dinsizlik olur.<sup>42</sup> Müellifin bu konuda aldığı, tavır, daha önce dile getirdiği dine, birtakım amaçlar üzerinden değil, özünden hareketle değer atfetmek gerektiği şeklindeki fikirleri ile uyum arz etmektedir.

Mustafa Sabri'ye göre İslâm dininin en büyük meziyeti, insanlara ayaklarının kayabileceği yerleri bildirmesi ve onlar tarafından tam olarak anlaşılamayacak bir kısım kusur ve noksanlara işaret etmesidir. Şer'î kanunların vazifesi iyiye iyi, kötüye kötü demektir. Din de böyle bir yol takip eder.<sup>43</sup> İslâm, insana hoş gelen zevklerin içerisinde bulunan en gizli mahzurları ortaya koyma konusunda çok büyük bir üstünlüğe sahiptir. Kendi akıllarıyla anlayamayacakları hakikatleri insanlara göstermesi itibarıyla din, lâıyk olduğu şan ve yüceliğe sahiptir.<sup>44</sup>

Mustafa Sabri dinin ahkâmına karşı insanın konumu hakkında da fikir beyan eder. Müellife göre dinin amellerden çok itikat üzerine tesis edilmesinden hareketle, onun insan ile Allah arasındaki vicdani bir kanaat olduğu ve dinin insanın fiillerine karışmadığı şeklinde bir anlayış geliştirmek doğru değildir. Din, insanların hem nazarî hem amelî tüm durumlarını kontrol altına alır.<sup>45</sup> Mükellef, dinin emrettiği hükümlerin yapılmasından doğacak faydayı gözetmemeli, sadece onunla emrolunduğu ve bu hükümleri onların emredicisi olan Allah'ın emrine uyulmaya en lâıyk varlık olduğu düşüncesi ve görev bilinciyle yerine getirmelidir. Dindeki ahkâmın sebep ve hikmetlerini, insanın, kendi anlayışına göre katî bir şekilde tayin ve tespit etme gibi bir iddia peşinde koşması, âciz bir varlığın haddini aşmasından başka bir şey değildir. Şer'î ahkâm hakkında hikmet peşinde koşmaktansa vazife bilincine yoğunlaşmak daha uygundur.<sup>46</sup>

Müellifin bu konudaki görüşlerini, bir Müslümanın şahsi hayatı içerisinde alması gereken ideal tavır olarak okumak mümkündür. Ancak her şeyin sorgulandığı bir dönem içerisinde yaşayan çağdaş Müslümanların, belki zihin dünyalarını daha güçlü şekilde tatmin etmek belki de mensubu buldukları dini, insanlara, hatta en fazla kafası karışık dindaşlarına güçlü bir şekilde anlatmak adına İslâm'ın inanç ve amel boyutundaki fikir,

<sup>42</sup> Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 73.

<sup>43</sup> Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, 70.

<sup>44</sup> Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, 110. Şeriat, her hareketi akıl ve hikmette uygun olmayan insana iyiyi ve kötüyü en net şekilde göstererek şaşmaz bir temyiz vazifesi görür. Bk. *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, 121.

<sup>45</sup> Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, 71.

<sup>46</sup> Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, 76-77.



emir ve yasaklarının hikmetlerini öğrenmeleri faydadan hali olmayacaktır. Tabi burada Mustafa Sabri'nin de vurguladığı üzere, kişinin kafasında belirlediği hikmet üzerinden, İslâm'ı bir kalıba sokma ve kendi anlayışını ona söyletme gibi bir yanlışın içerisine de düşülmemelidir.

Mustafa Sabri, Allah ve nebîsine karşı beslenilmesi gereken duygulara da temas eder. Dinde Allah'ı ve peygamberi sevmek önemli olsa da, O'ndan korkup Res l 'nden hay  etmek de önemsiz değildir. Sevmeyi korkmanın zıddı olarak düşünüp sadece sevgi hissini ön plana çıkarmak yanlıştır. Yalnız sevgi aşılayıp korku hissi vermeyen bir ul hiyet, ya tehdidini yerine getirme kudretine sahip olamayan bir h k met gibi eksik kudretle, ya da çocuğunu sadece şımartan ebeveyn gibi hikmetsizlik ve ciddiyetsizlikle mal ld r. Allah'tan korkmak, -h ş - bir zalimden korkmak gibi değildir. Bunu saygı ve hürmet gibi duygularla yorumlamak mümkündür. Bu korkuyu aşığ  bir seviye gibi gösterip onu küçük görmek ve değersiz addetmek doğru değildir.<sup>47</sup> Kur'an'da Allah Te l 'nin insanı en çok teşvik ettiği şeylerden biri de takv , yani Allah korkusudur. Yine Kur'an'a göre kulların en değerlisi, takv  s hibi olan insandır. Mustafa Sabri burada iman ile Allah korkusu arasında bağlantı kurarken Zemahşeri'nin ( l. 538/1144) İbn Abb s'a ( l. 68/687-88) nispet ederek söylediği "iman ürkme,  ekinmedir." ifadesini bu bağlantının bir kanıtı olarak kullanır.<sup>48</sup>

Mustafa Sabri, "fitr  din" ifadesinin doğruluğu-yanlılığı hakkında da fikir beyan eder. Ahk mında, insanların yapmaya g c yetiremeyeceği tarzda bir durum olmaması itibariyle İsl m bir kolaylık dini olsa da, onu sadece bu yönüyle yansıtmak doğru değildir. İsl m'ın, "akla ve hikmete uygun düşen hak din" şeklinde tanıtılması daha doğrudur. Zira İsl m, tabiatın her arzusuna uymak bir tarafa, onun birçoğunu şiddetle yasaklamaktadır. Bu manada İsl m'ı kolaylık ve fitrat dini olarak tanıtmak, onun diğer boyutlarını gölgeleyebilir. Tabiat ve fazilet ikilisi üzerine tesis edilmiş bir din ise de İsl m, tabiat kanunlarına imk n  l s nde uygundur. Tabiatın fazileti  ğnediği yerlerde ise İsl m, tabiatın ayrılır. Tabii hükümlerin hiçbirine ilişmeyen, herkesi kendi h line bırakan ve herkese her istediğini yaptıran bir din, din değildir. Zaten böyle bir dinin vaz'ına

<sup>47</sup> Mustafa Sabri, *Din  Müceddidler*, 204-207.

<sup>48</sup> Mustafa Sabri, *Mevk fu'l-'akl*, 4/115-116. Zemahşeri'nin İbn Abbas'a iz feten dile getirdiği söz konusu ifade için bk. Eb 'l-Kasım Carullah Mahm d b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-F ik fi ğaribi'l-had s*, thk. Muhammed Eb 'l-Fazl İbr him-Ali Muhammed el-Bec v  (Kahire: İs  el-B b  el-Halebi, 1971), 4/123-124.

inanmak da abestir.<sup>49</sup> Mustafa Sabri'nin bu fikirlerine karşılık Şemseddin Günaltay ise, en mükemmel ve insanları mutluluğa en çok yaklaştıracak dinin fitrî din olduğunu ifade ettikten sonra İslâm'dan başka böylesi bir din olmadığını savunur.<sup>50</sup>

Mustafa Sabri'nin bu konuda savunduğu fikirler, İslâm'ı fitrat dini olması üzerinden onu tam bir kolaylık dini olarak gösteren bir kısım anlayışlara tepki olmalıdır. Bu anlayış daha ileri bir aşamaya vardığında İslâm'ın amel ile bağını oldukça zayıflatan ve hatta kalbin temizliğini Müslümanlığın gereği olan her şeyi yapmak ile eşdeğer tutan bir yaklaşıma evrilebilmektedir. İşte müellif, hem bu yaklaşıma kapı aralamamak hem de İslâm'ın daha baskın başka bir özeliğinin olduğunu vurgulamak adına sözü edilen fikirleri savunmuştur.

Mustafa Sabri dinlerin insanları ayırıştırıp onları kargaşaya sürüklediği yönündeki eleştirilere de cevap verir. Burada dinlerin değil, onların mensuplarının suçlu olduğunu, Allah'ın insanlara farklı dine bağlanmaları gibi bir emri yok iken, onların Cenâb-ı Hakk'ın emir ve yasaklarını çiğnedikleri için bir din üzerinde kalamadıklarını söyler. Müellife göre Allah aynı millete aynı anda iki şeriat göndermemiştir. Hz. İsa geldiğinde, Yahudilerin onu kabul etmemesiyle Yahudi-Hıristiyan; Hz. Muhammed geldiğinde Yahudi ve Hıristiyanlar'ın onu kabul etmemesiyle de üç dinin ayrılığı oluşmuştur. Bu ayrılığın sebebi din değil, dinlerin mensuplarıdır. Nitekim bu dinlerin peygamberlerinin birbirlerini yalanlamaları ve aralarında bir ihtilâf olmaması da bu durumu kanıtlamaktadır.<sup>51</sup> Bu konuda Mustafa Sabri'nin çağdaşlarından olan Abdülatif Harpûtî de farklı dinlerin birbiri ardına gelmesini ilgili din mensuplarına bağlar ve yapılan tahriflerin bunda etkili olduğunu söyler.<sup>52</sup> İsmail Fennî (1855-1946) de farklı ilahi dinlerin gelmesinin sebebinin peygamberler değil, sıradan halk olduğunu, dinin esasından saparak batıl inançlara yönelince onlara yeni din gönderildiğini kaydeder.<sup>53</sup>

## 2. İslâm Dini İle Diğer İlahî Dinleri Mukayesesi

Mustafa Sabri, hem genel konumu hem de birtakım konulardaki özel

<sup>49</sup> Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*, 145-146.

<sup>50</sup> Günaltay, *Zulmetten Nura*, 42-43.

<sup>51</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 1/344.

<sup>52</sup> Abdülatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fi 'akâid-i ehli'l-İslâm* (Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 8-9.

<sup>53</sup> İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitâbu izâle-i şükûk* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928), 131.

görüşleri itibariyle İslâm'ı, ağırlıklı olarak Hıristiyanlık, kısmen de Yahudilik ile mukayese eder. Hıristiyanlığa ağırlık verir. Zira ona göre İslâm'a en büyük saldırılar bu cenahtan gelmiş, birtakım aydın Müslümanlar bu dine mensup kişilerin görüşlerinden etkilenmiş ve genel anlamda dünyaya da Batılı güçler düzen vermeye kalkışmıştır. Buradan hareketle o, tahrife uğramış Hıristiyanlıkla ilgili bazı tahliller yapmış ve tespit ettiği bazı önemli noktalarda İslâm'ın üstünlüğünü ispatlamaya çalışmıştır.

Mustafa Sabri, milyonlarca insanın kalbinde yer etmiş bir din olan Hıristiyanlık ile İslâm arasında bir mukayeseye girişme sebebini açıklarken şunları söyler: Bazı Hıristiyan aydınlar dinî gayretlerle akli bir kenara atmaya çalışmış, Hz. İsa sonrası kimi Hıristiyan din adamları da dinlerini akılla bağını koparacak tarzda tahrif etmişlerdir. Bu anlayış sonucunda akılla çatışan bir din algısı karşısında, onunla çelişmeyen bir din olan İslâm'a da büyük bir zarar erişmiş ve bu algı Batı'ya meftun Müslümanların da aklını çelmiştir.<sup>54</sup> İşte bu kafa karışıklığını gidermek için böyle bir mukayese ihtiyacı doğmuştur. Ona göre Hz. İsa'nın getirdiği Hıristiyanlık inancı aslında akıl ve ilmin sağlam ilkeleri ve İslâm ile çatışmaz. Buna karşılık Hz. İsa'ya peygamberlik hüviyetinin üstünde bir makamın atfedildiği ve teslis gibi inançların olduğu dönemdeki muharref Hıristiyanlık ise akıl, ilim ve gerçek Hıristiyanlık ile çatışma içerisine girmiş ve makuliyetini kaybetmiştir.<sup>55</sup> Son dönem Osmanlı kelamcılarında Sırrı Girîdî (öl. 1313/1895) de Allah'ın Hz. İsa'ya indirdiği din ile onun tahrif edilmiş hali arasında ayırım yapmış ve bu manada ikisinin farklı bakış açılarına sahip olduğunu belirten ifadeler kullanmıştır.<sup>56</sup>

Yahudilik ve Hıristiyanlık özelinde ilahi dinlerin aslı ile tahrif edilmiş hali arasında ayırım yapmak, zaten İslâm'ın ortaya koyduğu din anlayışının bir gereğidir. Bu ayırım, aynı zamanda İslâm'ın yeni bir din olarak gönderilme sebebinin açıklanması için de yapılması kaçınılmaz bir taksimdir. İşte bu yüzden selefenden halefine, bütün İslâm uleması bu ayırımı yapmaya özen göstermişlerdir.

Mustafa Sabri, “gerçek Hıristiyanlık” ve “muharref Hıristiyanlık” ayrımını yaptıktan sonra, çeşitli konular üzerinden semâvî dinleri mukayese etmeye başlar. İslâm, indiği şekliyle harfi harfine korunan, kendisinden ne bir şey zâyi olan ne de kendisinde olmayan bir şey kendisine ilâve edilen,

<sup>54</sup> Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-'akl*, 2/63.

<sup>55</sup> Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-'akl*, 2/19.

<sup>56</sup> Sırrı Girîdî, *Nûru'l-hüdâ li-men 'istehdâ* (Diyarbakir: Diyarbakir Vilayet Matbaası, 1310), 37-38.

metninin kuvvetini sağlamak için tamamen mütevâtiren nakli şart koşulan, basılmış veya yazılmış herhangi bir nüshasındaki en küçük bir hatası dahî hâfizlar aracılığıyla derhal düzeltilme imkânı bulunan Kur'ân-ı Kerîm gibi bir kitaba sahiptir.<sup>57</sup> Hıristiyanlığın kutsal kitabı İncil ise, Hz. İsa'ya indiği şeklini muhafaza edememiş, mütevâtiren veya ona yakın güçteki bir rivayet yoluyla aktarılamamış, bu haliyle akli ve akıl sahiplerini tatmin etmeyen bir kitap haline dönüşmekten kendini kurtaramamıştır.<sup>58</sup> Hıristiyanlığın akli tatmin edici olmadığı yönündeki vurguyu teslis akidesi üzerinden ortaya koyan Sırrı Girîdî de bu meselede mantık kanununun hükmünü kaybettiği yorumunu yaparak aynı hususa dikkat çekmiştir.<sup>59</sup>

Mustafa Sabri'ye göre teslis inancının bir uzantısı olarak, Hıristiyanlık, Mesîh İsa'yı Allah'ın oğlu, Hz. Meryem'i Allah'ın vâlidesi (tanrı doğuran) olarak telakki ederken; İslâm, tüm insanları ulûhiyet mertebesinde uzaklaştırmak için, onları sadece "ibâdullah" şeklinde tavsif etmiş, onlarla Allah arasına mesafe koymuştur. Allah ya da Allah'ın oğlu olarak kabul edilen Hz. İsa'nın zâtında ortaya konan Hıristiyanî düşünce, savunulabilir bir düşünce değildir.<sup>60</sup>

Müslümanlar, peygamber addedilmesi gereken tüm değerli zevâtî peygamber kabul edip onlar arasında herhangi bir ayrıma gitmemişken; Hıristiyan ve Yahudiler peygamber ayrımı yapmışlardır. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Hz. Muhammed'i peygamber kabul etmemek şart kılınmışken; İslâm'da Hz. Mûsâ veya Hz. İsa'yı peygamber tanımamanın kişiyi Müslümanlıktan çıkaracağına hükmolunmuştur. Yahudiler Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i nebî kabul etmemekle Hıristiyanlığa nispetle daha fâhiş bir hata içerisine düşmüşlerken; Hıristiyanlar da, Yahudilerin Hz. İsa'ya karşı tavrını müşahede ettikleri halde aynı tavrı Hz. Muhammed'e karşı göstererek, kendilerini daha büyük bir gaflet ve garabet içine sürüklemiştir. Hıristiyanlar Hz. İsa'ya ulûhiyet yakıştırmasında bulunmuş; Yahudiler ise birtakım kötü ithamlara kalkışmışken İslâm, itidal içerisinde iki tarafın taşkınlıklarından uzak bir tavır sergilemiştir.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 237. Kur'ân, ayrıca Hz. Muhammed'in bir mucizesi olması itibarıyla de diğer kitaplara bir üstünlük sağlamaktadır. Bk. Mustafa Sabri, *Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1351), 38.

<sup>58</sup> Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-'akl*, 2/147.

<sup>59</sup> Sırrı Girîdî, *Nûru'l-hüdâ*, 52.

<sup>60</sup> Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-'akl*, 2/46-47.

<sup>61</sup> Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 232-234; a. mlf., *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, 114; a. mlf., *Mevkûfu'l-'akl*, 4/133.

Allah'tan başka kimseye günahın itiraf edilme mecburiyeti olmayan İslâm'da, mümkün mertebe günahın gizlenmesi hatta başkasına aktarılmasının kişiyi ikinci bir günaha sürüklemesi ve ifşâ olunmayan günahın daha kolay affolunması gibi bir anlayış gelişmişken; Hıristiyanlık'ta mutlak vechiyle papaza günah itirafında bulunulmuştur.<sup>62</sup> İslâm'da Allah korkusundan duyulan pişmanlık neticesinde Allah ile kulu arasında gerçekleşen günah itirafı anlamındaki tövbe, bir daha o günaha dönmeme azmini içinde barındırmaktadır. İslâm'daki günahlardan istiğfar anlayışıyla Hıristiyanlık'taki anlayış birbirine benzemez. Hıristiyanlık'ta günahların affı için Allah'ın (Hz. İsa'nın) kendisini kurban etmesi anlayışı doğmuştuk; İslâm'da Allah'a ve diğer iman şartlarına inandıktan sonra, günahların affı için ne Allah'ın ne Resûlünün ne de günahkârın kurban edilmesine ihtiyaç olmadan tövbenin kabul edileceği anlayışı hayat bulmuştur.<sup>63</sup>

Hıristiyanlar, intikam sahibi değil sadece rahmet sahibi (Rahîm) olan bir ilâh anlayışına sahiptir, hatta bunu, kulun günahını bağışlamak için kendini feda eden bir ilâh anlayışına kadar götürmüşlerdir. Dünyada bunun kadar, olması gerekenin zıddına değerlendirilmiş bir fikir daha yoktur. Kula merhamet eden, onun günahlarını bağışlayanın Allah olması gerekirken; Hıristiyanlık'ta iş tersine çevrilerek insanların O'nu affetmesi, günah kendilerinin iken affedenin de kendileri olması gibi bir anlayış oluşturulmuştur. Böylece Hıristiyanlık, insanın Allah'tan değil âdeta Allah'ın insandan korkmasını daha uygun gören bir anlayışa sürüklenmiştir.<sup>64</sup> Mustafa Sabri'ye göre Hıristiyanlık'ta ulûhiyete, sadece şefkat kaynağı olma ve insanın elemlerini teskin etme şeklinde bir rol biçilmişken; İslâm'da hem şefkat hem de vaîd sahibi bir Rabb anlayışı yerleşmiştir.<sup>65</sup> Burada Mustafa Sabri'nin eleştirilerine konu olan asli günah meselesi Hıristiyanlığın tartışılan ve tenkitlere muhatap olan bir mevzuu olagelmıştır.<sup>66</sup>

Mustafa Sabri İslâm ile Hıristiyanlık arasında onların ilim ve akla karşı konumları üzerinden de değerlendirme yapar. Ona göre Müslüman-

<sup>62</sup> Mustafa Sabri, İslâm'da namaz kıldırma, cenaze yıkama gibi hiçbir vazifenin mutlaka ruhanî bir sınıf tarafından yapılması gibi bir durumun söz konusu olmadığını ifade ederek iki din arasındaki mukayese alanını genişletir. Bk. Mustafa Sabri, *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseler*, 72-73.

<sup>63</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 2/48-49.

<sup>64</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 4/118.

<sup>65</sup> Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, 204.

<sup>66</sup> Muhammet Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 315-318.

lar, birbiriyle uyumlu olan akıl ve dinleri aracılığıyla kendilerinden güç kazandıkları iki kuvvete sahipken, Hıristiyanlığın akıl ile dinleri sürekli mücadele içerisinde olmuştur. Hıristiyanlar'da bu iki kuvvetin çarpışması, onların kalplerini zaafa uğratmışken onlar Müslümanların kalplerinde uyum içerisinde yer edinmiştir.<sup>67</sup> Hıristiyanlar, dinin insana aklî değil kalbî yolla tesirde bulunacağını, dinin ve aklın birbirine muvafakat etmeyeceğini söylemişlerken, İslâm ulemâsı, teklif mahallinin akıl olduğunu söyleyerek<sup>68</sup> aklın dinlerindeki konumuna işaret etmişlerdir. Hıristiyanlığın ne aklî dayanağı ne de akılla bir ünsiyeti mevcut değilken; İslâm itikadı, hem akılla uyum içerisinde olmuş hem de makûlâta dayanarak aklın muhâl gördüğünü, muhâl görmüştür. İslâm, akla bir ilim dalı gibi ihtimam göstermiş, ulemâ ise akıl-nakil çatışması olduğunda ilkinin tercih edilip ikincisinin tevil edileceğini söylemişlerdir. Müslümanlar akla verdikleri değer nedeniyle, kalbî duygularını ihmâl etmişler, kelâm ilmini tedvin ile dinlerini akıl ve ilimle donattıkları halde, kalplerindeki dînî duyguların terbiyesinde ihmalkâr davranmışlardır. Akılla uyumunu sağlayamayan Hıristiyanlık ise çareyi kalbî duygulara yönelmekte bulmuş ve o duygularda yaşamıştır.<sup>69</sup>

Hıristiyanlığın temel özelliklerini sayan ve bu bağlamda ona yönelik birtakım eleştiriler getiren Muhammed Abduh (öl. 1323/1905) da bunlardan biri olarak bu dinin, imanı aklın kendisine alan bulamadığı bir değer olarak görüp, dini, aklın hükümleriyle çelişir bir şekilde onun ötesine geçen bir yapı olarak değerlendirdiğini söyler.<sup>70</sup> Gerçekten de Hıristiyanlık'ta akıl ve ilim insanlığın kurtuluşu hususunda güçsüz addedilir ve bunun gerçekleşmesi için başka birtakım unsurlara yer verilir.<sup>71</sup>

Mustafa Sabri son iki ilahi din arasında yaptığı mukayeseyi onlara mensup ilim adamlarının anlayışı üzerinden de ortaya koyar. Ona göre akli kullanarak hareket eden mülhitler karşısında, Batılı Hıristiyan bil-

<sup>67</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 1/17. "Gerçek hüviyetini bozmayan bir din, mutlak bir şekilde aklın ötesindedir, yani din aklın alanını aşar" iddiası doğru değildir. Bu, akıyla dininin uzlaşmadığını gören Hıristiyanlar'ın kendi dinlerini savunmak için geliştirdikleri bir formüldür. Bk. *Mevkîfu'l-'akl*, 2/20.

<sup>68</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 2/148.

<sup>69</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 2/38-39.

<sup>70</sup> Muhammed 'Abduh b. Hasan Hayrullah, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye ma'a'l-'ilmi ve'l-medeniyye* (Kahire: Matbaatu Mecelletü'l-Menar, 1323), 29.

<sup>71</sup> Hüsameddin Erdem, "Dinî Ahlâk ve İlâhî Dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık'taki Bazı Ahlâkî Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 249.

ginlerin hakikate ulaşma noktasında aklın derecesini düşürme çabaları dinlerini koruma içgüdüsünden kaynaklanırken; kendisi ve kendisi gibi düşünenlerin aklın derecesini bu kadar yükseltme gayretleri ise dinlerini müdafaa gayesinden kaynaklanmıştır. Bu fark, Hıristiyanlığın akla zıt, İslâm'ın ise ona uygun olmasından neşet etmektedir.<sup>72</sup> Ona göre Batılılar, kendi dinlerini korumak için, mantıkî delilden başka hiçbir şeyle mutmain olmayan akıldan uzak durmayı uygun görürken; İslâm ulemâsı dinlerini aklî temeller üzerine inşa etmişlerdir.<sup>73</sup> Batılıların dinlerini akılla ıslah etmeleri gerektiği halde, onlar dinlerini korumak amacıyla aklı yıkmaya çalışmışlardır. Allah'ın insanlara verdiği en değerli iki şey olan din ve akıl hususunda Batılılar dinlerinden vazgeçmemek için akıllarından feragat etmişlerdir. Ancak akla zıt olan bir din, hak olamayacağından, onun bir değer olarak kabul edilmesi de doğru değildir. Zira akıl, teklifin sebebi, dinin esasıdır. Bu anlamda Batı, iki şereften de yeterince istifade edememiştir.<sup>74</sup>

Mustafa Sabri'nin İslâm ve uleması hakkında en iddialı olduğu konuların başında bu din ve bu dinin peygamberinin varisi olan ilim ehlinin akli tebcil etmesi gelir. Hıristiyanlıkta aklın dinin bir nevi düşmanı şeklinde algılanması ve bu algı üzerinden bu dine çeşitli tenkitlerin yöneltilmesi, kendi içinde tutarlıyken, çağdaş ilmi anlayış tarafından bu eleştirilerin İslâm'a da teşmil edilmesi Mustafa Sabri'yi rahatsız etmiştir. Bu yüzden o, tahrif edilmemiş bir dinin mensubu olarak aklın ve ona bağlı olarak ilmin İslâm ile hiçbir probleminin olmadığını savunmaya özen göstermiştir. Tabi bunda Allah'ın varlığını ispat için akli olmazsa olmaz bir kaynak gören bir düşünce ekolü olan kelamın güçlü bir savunucusu olması da etkili olmuşa benzemektedir. Bu durum aynı zamanda onun bu konuda daha güçlü argümanlar üretmesine de katkı sağlamıştır.

Bu meseleyle alakalı olarak Şemsettin Günaltay da İslâm'da aklın sahip olduğu büyük öneme işaret edip aklî nazarı temel esas belirleyen bir dinin akılla uzlaşmayacak bir durumu olamayacağını ifade ettikten sonra genel anlamda İslâm'ı diğer dinlerle mukayese eder. Taklidî imanın sıhhati hususunda ihtilaf olduğunu, aklın İslâm'da hâkim unsur konumunda bulunduğunu ifade eden müellif, hiçbir dinin İslâm kadar akla bir güç

<sup>72</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 2/107.

<sup>73</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 2/117.

<sup>74</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 2/145-147.

atfetmediğini belirtir.<sup>75</sup> Böylece bu boyut itibarıyla İslâm'ın, diğer bütün dinlerden üstün olduğunu dile getirmiş olur.

Mustafa Sabri'ye göre Batılılar akıllarını maddiyat alanında kullanmışlar, bunun sonucunda dünya işlerini kolaylaştırmada kendilerine büyük faydalar sağlamışlardır. Ancak onların bu akılları, Hz. Âdem'e secde emrine karşı çıkan ve: “*Ben O'ndan daha hayırlıyım, beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın.*”<sup>76</sup> diyen şeytanın akli cinsinden olmuştur. Zira kendisini yaratan Allah ile mücadele içerisine giren bir akıl, akl-ı selîm olamaz.<sup>77</sup> Mustafa Sabri, Batı'nın maddî üstünlüğünü kabul etmekle birlikte onların manevî açıdan eksikliğine atıfta bulunmaktadır. O, Batı dünyasında ilhâd düşüncesi yaygınlık kazanmışsa, bunda aklın gereken değere sahip olmasının da bir payı olduğunu düşünür.<sup>78</sup> Batı'nın maddi yönden üstünlüğü, buna karşın ahlaki anlamda bir zafiyet içerisinde bulunduğu fikri genel anlamda Mustafa Sabri'nin çağdaşı olan diğer İslâmcıların da ortak kabulünü yansıtır.<sup>79</sup>

Mustafa Sabri'ye göre İslâm, aklın hududunu aşmayan ilmin ilkeleriyle de çatışmaz. Aklî araştırmaya dayalı sonuçlardan çekinecek, bununla problemi olacak din, İslâm değil Hıristiyanlıktır. İlim, dayandığı temel ilkelere aklın sınırlarını aştığında sadece İslâm'a değil ondan önce akla muhalif kalır. Bu bakımdan İslâm'ın ilme karşı hiçbir çekincesi yokken Hıristiyanlık sıkıntı içerisinde. Batılı aydınlar, kendi dinlerinin ilim ve akılla uyumadığını gördüklerinde bütün dinleri aynı kefeye koymuşlar, bu yüzden kimisi, insanları ilhâda davet ederken kimisi de sırf akla dayalı felsefî bir din oluşturma hevesine düşmüştür.<sup>80</sup>

Dinleri ile akılları çatışma halinde olan Hıristiyanların, teknoloji noktasında ileriye gitmeleri; buna karşılık akıl ve dinlerinin ittifak halinde bulunmasına, hatta dinlerinden kuvvet alan bir akla sahip olmalarına rağmen Müslümanların bu kadar geri kalmaları şaşılacak bir durumdur. Buna,

<sup>75</sup> M. Şemseddin Günaltay, *Hurâfattan Hakikate* (İstanbul: Tevsi-i Tibaat Matbaası, 1332), 331-332.

<sup>76</sup> Sâd 38/76.

<sup>77</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 1/15.

<sup>78</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 2/21. O, maddî ilmin insanlığa ve medeniyete ettiği hizmetleri asla inkâr etmez. Bk. *Mevkîfu'l-'akl*, 4/431.

<sup>79</sup> Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı* (İstanbul: Yenigün Yayıncılık, 1998), 1/89.

<sup>80</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 2/16-17. Mustafa Sabri'ye göre İslâm, felsefî yani akıl tarafından konulmuş bir din değildir, ancak bir felsefesi ve akılla bağı vardır. Hıristiyanlığın ise böyle bir felsefesi yoktur. Batılı filozofların dinleri Hıristiyanlık değil de İslâm olsaydı, onlar dinlerini bir tarafta felsefelerini ise başka bir tarafta bulmayacaklar ve dinleri felsefelerini aydınlatacağı için de felsefeleri şimdikinden daha üstün ve kuvvetli olacaktı. Bk. *Mevkîfu'l-'akl*, 2/25.



“onlar dinle devleti birbirinden ayırmışlar, bu yolla bir çatışma durumunu ortadan kaldırmışlarken, Müslümanlar bu ikisini bir arada götürmüşler ve bu yüzden geri kalmışlardır” şeklinde verilecek cevap tatmin edici değildir. Türkiye’de tamamen, Mısır’da kısmen aynı anlayış yürürlükte olduğu halde buralarda kayda değer bir başarı gösterilmemesi bu düşüncüyü geçersiz kılmaktadır. Ayrıca Hıristiyanların hem iç bünyelerindeki ahlâksızlıklar hem de diğer milletlere karşı uyguladıkları haksızlıklar, kendilerinin, dinin sağladığı ahlâkî temeli de kaybettiklerinin bir işaretidir.<sup>81</sup>

Mustafa Sabri’ye göre Ortaçağ’da Hıristiyanlar, imanı aklın mukabili ve akıl üstü bir kuvvet saymış, onların en büyük filozoflarından biri olan Immanuel Kant (1724-1804), imanı genel itibariyle ilimden daha kuvvetli bir mevkide kabul etmişken; İslâm ulemâsı, ilme yani delile dayanmayan imanın yıkılmaya meyyal olduğunu ifade etmişlerdir. Batı filozofları arasında ilmi seçip Allah’ı inkâr eden, Allah’ı kabul edip ilmi küçümseyen, Allah’ı itiraf edip peygamberleri ve âhireti kabul etmeyen ve Allah’ı ve âhireti kabul edip peygamberleri reddeden kimseler çıkmıştır. Ancak İslâm ulemâsı arasında ne bu yollara yönelen ne de akli, ilmi veya duyuları inkâr eden herhangi biri çıkmamıştır. Mustafa Sabri’ye göre, mütekellim ulemâ, ilk dönemden itibaren “eşyânın varlığı gerçektir ve bunun bilgisi sabittir” düşüncesiyle, hisbânîliğe (şüphecilik) katî bir şekilde karşı çıkmışken; Eski Yunan döneminden bu asra kadar bir kısım Batılı filozoflar kendilerini hisbânîliğe kaptırmışlardır. Nübüvvet gibi bir müesseseye inançları olmasının da etkisiyle, Batılı filozofların kendilerini bu düşünceden kurtarmama sebeplerinden biri, dinleriyle akılları arasında var olan uyumsuzluktur. Onlar *şüphecilik* düşüncesiyle, önce kendi dinlerine zıtlık gösteren ilmi yıkmaya, sonra da onun üzerine Hıristiyanlığı inşa etmeye çalışmışlardır. İslâm’da ise ilimle bir çatışma söz konusu olmadığı için, bu dinin teologları böyle bir şüphecilik içerisine düşmemişlerdir. Hıristiyanlıktaki iman anlayışı, hem akıldan hem sırf akla hem de akılla birlikte müşahedeye dayalı ilimden uzak düştüğü halde, İslâm’daki iman anlayışı, bu üçüyle uzlaşabildiği gibi sırf müşahedeye dayalı ilim ile de uzlaşmış, sonuç itibariyle her türlü ilmî anlayışla bir arada bulunabilmiştir. Öte yandan kendini ortaya koyabilmek adına İslâm, ilmî anlayışı yıkmaya ve mahsûsâtı inkâr etmeye yeltenmemiş, hatta bu ilmi yıkmaya çalışan ve mahsûsâtı inkâr pozisyo-

<sup>81</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-akl*, 1/14.

nuna düşen şüphencilikle mücadeleye girişmiştir.<sup>82</sup> Mustafa Sabri'nin imanı ilme üstün tutma anlayışını temsilen verdiği Kant örneğini benzer şekilde mütalaa eden bir diğer kelimacı da İzmirli İsmail Hakkı'dır. Kant'ın ahlak delilini aktardıktan sonra bu kanıtın Allah'ın ilmen bilinemeyeceği, ancak O'na inanılacağı şeklindeki bir düşünce üzerine tesis edildiğini söyleyen İ. Hakkı, bu manada onun bir burhandan ziyade imandan mühlhem bir delil hüviyetinde bulunduğunu belirtir.<sup>83</sup>

Mustafa Sabri "kadının konumu" açısından da son iki ilahi din arasında bir mukayese yapar. Ona göre İslâm ile Hıristiyanlık arasında en farklı noktalardan biri kadının mevkiidir. İslâm, kadın ile erkek arasına bir set çekerek, iki cinsi birbirine yaklaştıracak câzibe alanlarını daraltmış; Hıristiyanlık ise kadın ve erkeği kiliselerde dahi bir araya getirecek kadar geniş bir toleransa sahip olmuştur. Bu mesele, İslâm ile Batı medeniyeti arasındaki en büyük uzlaşmazlık noktasıdır. Müslüman, gerçek bir İslâmî yaşantıya sahip olduktan sonra bu tür bir kadın-erkek ihtilâtını kabul edemeyecekken; bir Batılı da İslâm'a girmede en büyük engel olarak kadının İslâm'daki bu korunma pozisyonunu görür. Bir Batılı kabule en lâyük dinin İslâm olacağını benimsemekte çok zorlanmasa da, önceki hayatına kıyasla kadının İslâm'daki bu konumunu kabullenmekte büyük güçlük çeker ve bir anlamda eski hayatının zevkâniyetinden uzaklaşmada zorluk yaşar.<sup>84</sup>

Bu ifadeleriyle Mustafa Sabri, dinlere girme hususunda sadece ilmi ve akli ölçütler temel alınacak olsa, İslâm'ın bunlara uygunluğu ve onlara verdiği değere bağlı olarak, en çok mensubu kendisinde toplayacak din olacağını ileri sürmüş olur. Ona göre buna karşılık, aklın zıttı olan şehvet duyguları için içerisine girince, bu konuda İslâm'ın onun yollarını kesmek için caydırıcı yasaklar ortaya koyması ise bu dine intisabın hızını zayıflatmaktadır. Tabi müellif bu durumu bir şikâyet babından değil, kendi tespit ettiği bir hakikatin itirafı olarak dile getirmektedir.

Mustafa Sabri din-devlet ayrımı üzerinden de dinler arası bir mukayese yapar. Ona göre İslâm, bu manada diğer dinlerden farklı bir konumdadır. İslâm, din-devlet ayrımından en fazla zarar görecektir. Zira İslâm, sadece ibadet alanına sıkışmamış, muâmelât ve ukûbât gibi alanlarda hükümler ortaya koyduğu gibi, mahkemelerin, bakanlıkların ve meclislerin ilgilendikleri

<sup>82</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 2/22-24.

<sup>83</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341), 2/41.

<sup>84</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'akl*, 2/30-32; Mustafa Sabri, *Kavlî fi'l-mer'e ve mukârenetuhû bi-akvâli mukallideti'l-garb*, haz. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2003), 200.

alanlarda da söz sahibi olmuştur. Bu anlamda kendisine inananlar açısından İslâm, hem din, hem devlet, hem de millet (cinsiyet) olmuş, her cinsiyet ve kavmiyeti kendi potasında eriterek toplumsal birlik sağlamış ve kimsenin kimseye üstünlük kuramayacağı bir model oluşturmuştur. İslâm, hem devlet hem de milletin ihtiyaç duyacağı kanunları ihtiva ettiği halde diğer dinler bu fonksiyonları onun kadar yerine getirebilmekten âciz kalmışlardır.<sup>85</sup>

Mustafa Sabri'ye göre semâvî dinlerin temayüz ettikleri noktalara şu şekilde değinmek mümkündür: Yahudiler kavmiyetleriyle dinlerini birbirine mezcederek bir millet oluşturmuş, ırklarını dinlerinin içinde eritmiş, milletler arasında dinlerinin adıyla anılmış ve hiçbir zaman, Yahudilikten başka bir isim almamış ve her daim din unsurlarını koruyarak onu sahip oldukları en değerli şey olarak görmüşlerdir. Hıristiyanlık, kalbe ve hissiyata dayanan, ilmî delillerle (akıl-mantık delilleriyle) teyit olunmayan bir din; İslâm ise akıl ve mantık üzerine bina edilmiş delillerle bir yücelik dini olmuştur.<sup>86</sup> Benzer bir vurgu yapan İzmirli de İslâm'ın zan ve vehim değil, bir delil dini olduğunu belirtmiştir.<sup>87</sup>

Son olarak Mustafa Sabri'ye göre her üçü de kaynak ve başlangıç itibariyle semâvî din iken; İslâm'ın Hıristiyanlık ve Yahudilik, özellikle de Hıristiyanlıkla bir bağ kuramamasında, İslâm'ın semâvî özelliğini korurken, Hıristiyanlığın aslından sapmış ve müdahalelerle oluşturulmuş bir din hüviyetine bürünmüş olması oldukça etkili olmuştur.<sup>88</sup>

### Sonuç

Son dönem Osmanlı ulemasının önemli simalarından biri olan Mustafa Sabri Efendi, özel bir ilgi beslediği kelimada muhafazakâr ve gelenekçi bir zihniyet üzerinden fikir beyan etmiş ve modernist düşünceye yönelik çeşitli eleştiriler getirmiş bir şahsiyettir. Bu meyanda o özel bir konu başlığı altında değil, daha çok farklı meseleleri incelediği mevzuların altında kimi vecheleri itibariyle dine dair görüşlerini de ortaya koymuştur. Ağırlıklı olarak İslâm'ın bazı özelliklerini öne çıkarır ve ona dair getirilen kimi yorumları eleştirir şekilde görüşlerini aktaran müellif, bu

<sup>85</sup> Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-'akl*, 4/286. Dinlerinin akla zıt olması itibariyle Batılı ülke idarecileri, din-devlet ayırımına yönelmişler, bazı cahil Müslümanlar da İslâmiyet ile Hıristiyanlık aynı imiş gibi düşünerek, benzer pozisyonu kendi hükümetlerine uygulamak istemişlerdir. Bk. *Mevkûfu'l-'akl*, 2/30.

<sup>86</sup> Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-'akl*, 1/124.

<sup>87</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din*, 68.

<sup>88</sup> Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-'akl*, 4/129.

son ilahi dinin Hıristiyanlık ile mukayesesine ise özel bir önem atfetmiş ve onu sistemli bir şekilde incelemiştir.

Mustafa Sabri'nin dine dair görüşlerini iyi anlayabilmek için onun gündemi çok iyi takip eden, bu meyanda ortaya atılan çağdaş problemleri ve yaklaşımları çok iyi bilen bir şahsiyet olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Bir partinin kurucusu olacak kadar siyasetin içerisinde yer alan, mebus olan, dört kez şeyhülislâmlık görevi üstlenen, döneminin en önemli İslâmcı dergilerinden olan *Beyânülhak'ta* başyazarlık yapan, gazeteler çıkaran, ömrünün önemli bir kısmını geçirdiği Mısır'da da ilmi toplantılardan geri kalmayan bir şahsiyetin dini meselelerin de tartışıldığı bu atmosferlerde ortaya atılan görüşlere bigâne kalması düşünülemez. İşte o da din algısını dile getirirken daha çok İslâmi anlayışa aykırı olduğunu düşündüğü yaklaşımlara cevap mahiyetinde fikirler serdetmiştir.

Dine dair görüşlerini aktarırken daha çok yaşadığı Meşrutiyet atmosferi içerisinde Batıcılık gibi farklı düşünce fraksiyonlarının ve İslâmcılık akımında nispeten modernist kanadı temsil eden kişilerin kimi düşüncelerine cevap vermeyi hedeflemiştir. Buna karşılık, İslâm ile Hıristiyanlık arasında mukayese yapıp, mensubu bulunduğu dinin lehine pek çok üstünlük noktası tespit ederken ise, gönlünü Batı medeniyetine kaptıran veya kaptırma tehlikesi içerisine giren bütün Müslümanları uyarmayı gaye edinmiştir. Aslında son iki ilahi dinin mukayesesi etrafında dile getirdiği görüşler, genel anlamda bütün Müslümanların kabul edeceği fikirler olsa da o, yaptığı karşılaştırma ile dindaşlarını kendine getirmek, İslâm'ın üstünlüğünü hatırlatmak ve olası zihin ve gönül kayışlarının önüne geçmek istemiştir.

Mustafa Sabri, daha çok İslâm özelinde dine dair aktardığı görüşlerinde muhafazakâr bir bakış açısı sunmuş, geleneksel din anlayışına aykırı olduğunu düşündüğü yaklaşımları eleştiriye tabi tutmuştur. Ancak bunu yaparken geçmiş bilgilerin mücerret bir tekrarına başvurmamış, kendi içerisinde özgünlük barındıran fikirler ileri sürmüştür. Ortaya attığı bu fikirlerin, eleştiriye açık yönleri olsa dahi, onların birbiriyle uyumlu olduğunu da kabul etmek gerekir.

İslâm'ın nasıl sunulması veya anlaşılması gerektiği hususunda oldukça farklı görüşlerin serdedildiği bir dönem içerisinde yaşamış olan Mustafa Sabri, kendince doğru olduğunu düşündüğü bir yolun takipçisi olmuş ve bunun için mücadele etmiştir. Bu mücadelesinde akıl ve ilimle hiçbir zaman çatışmayacağını düşündüğü İslâm'ı, belki de daha doğru ifadey-

le İslâm anlayışını, her zaman güçlü bir şekilde savunmuş ve sağlam bir mantık ağı içerisinde ördüğü fikirlerini kendisinden sonra gelecek nesillere emanet etmiştir.

### Kaynakça

- 'Abduh, Muhammed 'Abduh b. Hasan Hayrullâh. *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye ma'a'l-ilmî ve'l-medeniyye*. Kahire: Matba'atu Mecelleti'l-Menâr, 1323.
- Altunsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislâmları*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. haz. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 18. Basım, 2012.
- Birinci, Ali. *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Erdem, Hüsameddin. "Dinî Ahlâk ve İlâhî Dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık'taki Bazı Ahlâkî Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 225-254.
- Ertuğrul, İsmâil Fennî. *Kitâbu izâle-i şükûk*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Tarih-i İslâm*. 2 Cilt. Konstantiniye: Hikmet Matbaası, 1326.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Hurâfattan Hakikate*. İstanbul: Tevsî-i Tibaat Matbaası, 1332.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Zulmetten Nura*. Şehzadebaşı: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 3. Basım, 1341.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tekmile-i tenkîhu'l-keîâm*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu'l-keîâm fî akâid-i ehli'l-İslâm*. Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- İzmirli, İsmail Hakki. *İslâm Dini ve Tabii Din*. sad. Osman Karadeniz. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1998.
- İzmirli, İsmail Hakki. "Mukaddime, Muhammed Şükrü Beyefendi'ye". *Mütefenninler Dindar Olabilir mi?*. nşr. İbrahim Hilmi. 3-7. İstanbul: y.y., 1928.
- İzmirli, İsmail Hakki. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2 Cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.
- Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kara, İsmail. *Şeyhufendinin Rüyasındaki Türkiye*. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*. 3 Cilt. İstanbul: Risâle Yayınları, 1987.
- Kavsî, Müferrih b. Süleymân. *Mustafa Sabrî el-müfekkiri'l-İslâmî ve'l-âlimü'l-âlemi ve Şeyhülislâm fî'd-Devleti'l-Osmaniyye sâbikan*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1427/2006.

- Kılıç, Yusuf. “Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi”. *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986*. haz. S. Hayri Bolay vd. 613-630. Tokat: Şeyhülislâm İbn Kemal Araştırma Merkezi, 1987.
- Mardin, Ebû'l-Ûla. *Huzûr Dersleri*. 3 Cilt. İstanbul: İsmâil Akgün Matbaası, 1966.
- Mevlânzâde Rifat. *İttihad ve Terakki İktidarı ve Türkiye İnkılabının İçyüzü*. İstanbul: Yediiklim Yayınları, 1993.
- Musa Kazım Efendi. *Külliyyat-ı Şeyhülislâm Musa Kazım: Dini, İctimai Makaleler*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1336.
- Mustafa Sabri. *Dinî Müceddidler*. İstanbul: Sebil Yayınları, 3. Basım, 1994.
- Mustafa Sabri. *Hilâfetin İlğasının Arka Planı*. çev. Oktay Yılmaz, İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Mustafa Sabri. *İslâm'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*. sad. Osman Nuri Gürsoy. İstanbul: Sebil Yayınevi, 3. Basım, 1995.
- Mustafa Sabri. *Kavlî fi'l-mer'e ve mukârenetuhû bi-akvâli mukallideti'l-garb*. haz. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 6. Basım, 2003.
- Mustafa Sabri. *Mes'eletü tercemeti'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1351.
- Mustafa Sabri. *Mevkıfu'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem min rabbi'l-'âlemîn ve 'ibâdihi'l-mürselîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü't-Terbiye, 1427/2007.
- Mustafa Sabri. “Terakkî Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla”. *Sebilürreşâd* 17/431-432 (24 Temmuz 1335), 113-115.
- Öztürk, Mustafa. “İslâm Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 1-21.
- Sırrı Girîdî, *Nûru'l-hüdâ li-men'istehdâ*. Diyarbekir: Diyarbekir Vilayet Matbaası, 1310.
- Tarakçı, Muhammet. “St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 307-318.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslâmcılık Cereyanı*. 3 Cilt. İstanbul: Yenigün Yayıncılık, 1998.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Partiler*. 3 Cilt. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1988.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mustafa Sabri Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/350-353. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîs*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim-Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebi, 2. Basım, 1971.



## *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vağşetleri* Adlı Eserin Muhtevâsı

The Content of the Work Called *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve*  
*Bulğar Vağşetleri*

### Derya Kılıçkaya

Öğr. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi Lecturer Dr., Kocaeli University  
Rektörlük Türk Dili Bölümü Rectorship Turkish Language  
Kocaeli | Türkiye Kocaeli | Turkey  
derya.kilickaya@kocaeli.edu.tr orcid.org/0000-0001-5964-5485

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 30 Mart 2020 Received | 30 March 2020  
Kabul Tarihi | 18 Mayıs 2020 Accepted | 18 May 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 Published | 30 June 2020

#### Atıf | Cite as:

Kılıçkaya, Derya. "Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vağşetleri Adlı Eserin Muhtevâsı [The Content of the Work Called *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vağşetleri*]. Tokat İlmîyat Dergisi 8/1 (Haziran 2020), 223-251

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3876180>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>





### *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vahşetleri Adlı Eserin Muhtevâsı*

**Öz:** Balkan Savaşları esnasında Rumeli’de yaşanan mezâlim yani zulümler, haksızlıklar ve kıyımlar pek çok belgeyle ortaya konmuştur. İkinci Meşrutiyet’ten sonra kurulan Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti bu belgelerden bir kısmını bize bırakmıştır. Cemiyet, bir yandan Muhâcir adlı yayın organıyla faaliyetini sürdürürken diğer taraftan muhtelif kitaplar yayımlamıştır. İşte bu eserler arasında ikinci sırada yer alan *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vahşetleri* isimli kitap, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu makalede, kitaptan alıntılar yapmak ve onları değerlendirmek suretiyle, Balkan Savaşları sırasında Rumeli’de yaşayan Türk-Müslüman ahalinin ne gibi zulümlere uğradığı gözler önüne serilmiştir. Bunu yaparken öncelikle giriş kısmında Osmanlıların Rumeli ile ilk defa ne zaman temas ettiklerine değinilmiş ve Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Ardından bahsi geçen kitap dört ana başlık etrafında ele alınmıştır. İlk olarak kitabın “İfâde-i Mağşûşa” isimli kısmı değerlendirilmiş, sonrasında ise “Muqaddime” kısmına geçilmiştir. Bu iki kısımda verilen bilgiler değerlendirildikten sonra, kitaptaki bir başka bölüm olan “Rumeli Vilâyâtında İcrâ Edilen Mezâlim” başlığı altında verilen bilgiler incelenmiştir. Son olarak, kitaptaki “Balkan Mezâlimi” başlıklı bölüm değerlendirilmiştir. Cemiyetin yayını olan bu eser, incelenirken kitapta yer alan resimlerden de örnekler verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiyat Araştırmaları, Rumeli, Mezâlim, Bulgar, Vahşet.

### *The Content of the Work Called Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vahşetleri*

**Abstract:** The atrocities in Rumelia during the Balqan Wars; namely, persecutions, injustices and massacres are revealed by many documents. The Society of Rumelia Muhâjir al-İslâmiyya, which was established after the Second Constitutional Era, left some of these documents to us. The Society continues to operate with the publication of the name Muhâjir on one side and publishes various books on the other. The book named *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vahşetleri* (*The Pains of Muslims Rumelia Atrocities and Bulgarian Wildnesses*), which ranks second among these works, is the subject of this study. In our article, we showed what kind of atrocities the Turkish-Muslim people living in Rumelia went through during the Balqan Wars, by evaluating some citations from the book and quoting from this book. While doing this, firstly, in this paper of the introduction section is mentioned when the Ottomans contacted Rumelia for the first time and the information was given about The Society of Rumelia Muhâjir al-İslâmiyya. The book is discussed around four main titles. First of all, the part of the book called “İfâde-i Mağşûşa” is evaluated and then the “Muqaddima” part is passed. After considering and evaluating the information given in these two chapters, the information given under the title of “Rumeli Vilâyâtında İcrâ Edilen Mezâlim” which is another chapter in the book, is examined. Finally, the chapter titled “Balqan Mezâlimi” is evaluated. While analyzing this work which is the publication of the society, examples from the pictures in the book be given.

**Keywords:** Study of Turkology, Rumelia, Atrocity, Bulgarian, Wildness.

## Giriş\*

İkinci Meşrutiyet, derneklerin; yani cemiyetlerin çokça olduğu bir ortamda doğdu. Dernek kurma hakkı ve toplantı düzenleme özgürlüğünün gelmesiyle hafiyelik ve sansür kaldırıldı. Derneklerle ilgili bir *Cemiyetler Kanunu* çıkarıldı ve her şey sistemleştirildi.<sup>1</sup> Bu cemiyetlerden biri olan Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, Rumeli'den<sup>2</sup> gelen muhâcirler adına çalışmış ve onların yaşadığı zulmü gözler önüne sermek istemiştir.<sup>3</sup> Züriye Çelik'in belirttiğine göre derneğin amacı göçmenlere yardım etmek, kültürel alanda faaliyet göstermek, yayın faaliyetlerinde bulunmak, göçerlere dönük iskân politikasını yakından takip etmek, göçerlerle yerli halk arasında köprü vazifesi görmek, derneğe gelir temin etmek ve bunları göçerler yararına harcamaktır. Bununla birlikte hükümetle iş birliği içinde, padişahla yakın ilişkiler kurarak faaliyetlerinde ellerini güçlendirmek ister. Cemiyet, gerek Osmanlı sınırları içinde gerekse sınırları dışında kalan Müslümanların haklarını tüm gücüyle savunmuştur. Yine, Züriye Çelik'in ifadesine göre cemiyetin-gazetesi yaklaşık bir sene yayın hayatında kalmasına rağmen-gerek şubeleri ile gerekse düzenlediği eğlence ve müzayedeler vasıtasıyla yoğun bir şekilde çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu durum, gazetenin göçmenlerin menfaati için büyük bir gayretle mücadele ettiğini göstermektedir.<sup>4</sup> Cemiyet, göçmenler için yatak, yorgan, battaniye gibi şeyleri topladıktan sonra bunları muhtaç olanlara dağıtırdı.<sup>5</sup>

Ahmed Şükrü, 1909'da kurulan Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyete-

\* Bu makaleyi, 11 Nisan 2020'de 22 yaşında koronadan kaybettiğim İTÜ Uçak Mühendisliği son sınıf öğrencisi kardeşim Emircan Kılıçkaya'ya ithaf ediyorum.

<sup>1</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988), 367-369.

<sup>2</sup> Osmanlı Devleti, Rumeli olarak adlandırılan bu topraklara her zaman özel bir önem vermiştir. Bu yüzden devlet protokolünde Rumeli Beylerbeyi, Anadolu Beylerbeyi'nden daha önce yer alır. Ahmet Altıntaş, "Makedonya Sorunu ve Çete Faaliyetleri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2005), 70.

<sup>3</sup> Bu cemiyet bir yardım kuruluşudur. Geliri muhâcirler yararına kullanılmak üzere "iane bileti" adıyla biletler bastırarak halktan yardım toplamıştır. Sibel Orhan, *Balkan Savaşları'nda Türklere Yapılan Bulgar Mezâlimi* (Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 81.

<sup>4</sup> Züriye Çelik, "Osmanlının Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi 'Muhâcir' Gazetesi (1909-1910)", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 28 (2010), 408; Özgür Tilbe, "Muhâcir Gazetesine Göre Rumeli Göçerleri ve Sorunları", *Çeşm-i Cihan Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları e-Dergisi* 1 (Yaz 2018), 131.

<sup>5</sup> Ahmet Halaçoğlu, *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2014), 118, 496. dipnot.

tinin müdürüdür. Aynı zamanda, Sivas Seçim Dairesi mebusudur.<sup>6</sup> Cemiyet, Rumeli'den<sup>7</sup> gelen muhâcirlerin iskânı konusunda onlara yardımcı olmaya çalışmış ve devletin iskân politikasını bir şekilde yönlendirmiştir. İskân işlemini gerçekleştirenler cemiyete üye olan kişilerdir ve bunlar daha önceden Rumeli topraklarında devlet memurluğu yapmışlardır. Bu durum da cemiyetin yarı resmî bir özellik taşıdığını gösterir.<sup>8</sup> Cemiyet, sadece muhâcirlere yardım etmekle kalmamış, aynı zamanda çeşitli yayın faaliyetlerinde bulunmuştur. Meşrutiyet'in getirdiği özgürlük ortamı içinde kurulan Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyetinin<sup>9</sup> *Muhâcir* isimli kendi gazetesi vardır.<sup>10</sup> Bu gazetenin yanı sıra başka yayınları da bulunur.<sup>11</sup> Mesela, cemiyetin dört numaralı yayını olarak çıkan eser, *Zavallı Pomaklar* adını taşır. Bu küçük eserin tamamı bir değerlendirme yazısıyla beraber yayımlanmıştır.<sup>12</sup>

Çalışmanın konusu olan kitap, cemiyetin ikinci yayını *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlîmi ve Bulğar Vağşetleri* isimli eserdir. Kitabın, daha önce yayımlanan *Bulğar Vağşetleri* isimli eserin ikinci kısmı olduğu belirtilmiştir. Kısacası, ilk kitabın adı *Âlâm-ı İslâm Bulğar Vağşetleri*, bu kitabın devamı niteliğinde olan ve makalemizde incelenen eserin adı ise *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlîmi ve Bulğar Vağşetleri* 'dir: "*Bulğar Vağşetleri* nâmıyla muqaddemâ neşr olunan fecâyi'nâmenin bu def'a da ikinci kısmını enzâr-ı 'âmmeye vaz' ediyoruz."<sup>13</sup>

Kitabın birinci kısmı 1328'de; yani 1912'de yayımlanır. Bu eserin kün-

<sup>6</sup> Züriye Çelik, *Osmanlı'nın Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi 'Muhâcir' Gazetesi (1909-1910)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 10.

<sup>7</sup> Rumeli toprakları, devlet coğrafyasının en fazla mesele yaratan parçası olmuştur. Gülnihal Kır Sayılığan, *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridelerine Göre Balkanlar 1911-1913* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006), 1.

<sup>8</sup> Tuncay Bilecen, *Balkan Savaşları Sonrasında Yaşanan Göç Hareketlerinin Osmanlı İç Siyasetine Yansımaları* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 250.

<sup>9</sup> Osmanlı Devleti'nde göç eden Müslümanların ihtiyaçlarını karşılamak için çok sayıda komisyon kurulmuş, muhâcirlerin mağduriyetleri giderilmeye çalışılmıştır. Komisyonların yanı sıra yerli ve yabancı cemiyetler de yardım amaçlı faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu cemiyetlerden biri Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti'dir. Çelik, *Osmanlı'nın Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi 'Muhâcir' Gazetesi (1909-1910)*, iv.

<sup>10</sup> Çelik, "Osmanlı'nın Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi 'Muhâcir' Gazetesi (1909-1910)", 408.

<sup>11</sup> Çelik, *Osmanlı'nın Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi 'Muhâcir' Gazetesi (1909-1910)*, 12, 65. dipnot.

<sup>12</sup> Geniş bilgi için bk. Ahmet Akgün, "Bulgaristan'da Asimilasyon ve 'Zavallı Pomaklar' Adlı Bir Risale", *Balikesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/13 (Mayıs 2005).

<sup>13</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlîmi ve Bulğar Vağşetleri* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1329/1913), 7.

yesi ise şöyledir: *Âlâm-ı İslâm Bulgar Vağşetleri* (İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1328). Bu birinci kitap, 1986 yılında H. Adnan Önelçin tarafından Latin harfleriyle ve sadeleştirilmek suretiyle yayımlanmıştır.<sup>14</sup> Makaleye konu edilen eser ise 1913 senesinde basılır. Kitabın kapağında, Müslümanların Hristiyanlaştırılma merasimini gösteren bir resim yer alır. Resim, Doıran'dandır.<sup>15</sup>



(*Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vağşetleri* , 1913, Kapak)

Bulgarlar, Müslüman Türkleri bir yandan katlelerken diğer taraftan katliamlardan kurtulanları din değiştirmeleri ve Bulgarlaşmaları için zorlarlar.<sup>16</sup> Türkler, Doıran'da zorla vaftiz edilerek Hristiyanlaştırılır.<sup>17</sup> Makaleye konu olan kitabın birinci sayfasında, şu bilgilere yer verilmiştir:

“Rumeli Muhâcirîn-i İslâmiye Cem’iyet-i Hayriyesi Tertibâtından: Numara 2 Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vağşetleri İslâmiyet’in Enzâr-ı Başiretine ve ‘Âlem-i İnsâniyet ve Medeniyyetin Nazar-ı Diğkâatine. Cem’iyetin mührü olmayan nüshâlar sahtedir. İstanbul Mahmûd Bey Mağbaa’sı 1329.”<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslâmiye Cemiyeti, *Türk İslamların Üzüntüleri Bulgar Vağşetleri İslâmlığın İnsanlığın Uygarlığın Görüşlerine*, sad. H. Adnan Önelçin (İstanbul: Gözen Yayınevi, 1986), 136.

<sup>15</sup> Bugün, Kuzey Makedonya’da yer alır. Yunanistan sınırına yakın konumda yer alan bir kasabadır.

<sup>16</sup> İlker Alp, *Belge ve Fotoğraflarla Bulgar Mezâlimi (1877-1989)* (Ankara: Trakya Üniversitesi Yayınları, 1990), 88.

<sup>17</sup> Ahmet Maranki, *Balkan Mezâlimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), 181.

<sup>18</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslâmiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vağşetleri* , 1.

## 1. Kitabın İfâde-i Maḥşûşa Kısmı

Osmanlı Devleti'ndeki Bulgar meselesi, birdenbire ortaya çıkmış bir mesele olarak görünür. Ancak bu meselenin devletin bütün hayatına ve tarihine bağlanan bir kökü vardır.<sup>19</sup> Odak noktası Bulgarlar olan bu kitabın “İfâde-i Maḥşûşa” kısmında “medeniyet iddiasında bulunan Avrupa devlet”lerine değinildiği görülür.<sup>20</sup> Bu devletlerin her şeyi görmezden gelmelerine ve Rumeli'nin masum Müslümanlarına edilen eziyete tepki gösterilir:

“Medeniyyet iddi'asında bulunan Avrupa devlet ü düvel-i muazzamanın iğmâz'ıyyeti, müsâ'ade şüretiyle teşviğiyle hunhâr ve vahşi Bulgarlar ve müttelikleri tarafından zir-i idârelerinde mütemekkin ve hûkûk-ı dîniyye ve medeniyyeleri kavânin-i maḥallîye ve mu'âhedât-ı düveliye ile mü'emmen bulunan zavallı din kardeşlerimizle bütün Rumeli'nin ma'sum İslâm ahâlisine icra olunan mezâlimin, cem'iyetimizce tertîb ve neşr olunan birinci ve ikinci kitâblarda milyonda biri bile yazılamamış olduğu şüphesizdir.”<sup>21</sup>

Bulgarların<sup>22</sup> “kan içici ve vahşi” olarak gösterildiği bu kısımda, devletlerin karşılıklı sözleşmesiyle bir yere yerleşen ve orada güvenli olması gereken Müslüman ahaliye yapılan eziyetlerden bahsedilmiştir.<sup>23</sup> İfâde-i Maḥşûşa'dan anlaşıldığına göre bu durum, cemiyet tarafından daha önce de dile getirilmiştir. Rumeli bölgesinde yapılan zulümler o derecededir ki insanların zihninde yer tutar.<sup>24</sup> Zaten Bulgarların “vahşet”i sadece 1913 ve öncesine ait değildir. Onlar, daha sonra da “vahşet”lerine farklı bölgelerde devam edeceklerdir.<sup>25</sup> Bulgar askerlerinin Tekirdağ, Edirne, Vize, Mal-

<sup>19</sup> Halil İnalçık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, 4. Basım (İstanbul: Kronik Kitap, 2018), 20-21.

<sup>20</sup> Balkan milletleri Osmanlı Devleti'nden ayrılarak bağımsız bir devlet kurabilmek için çok yönlü bir strateji izlemekteydiler. Hasan Taner Kerimoğlu, “Balkan Savaşları'nda Osmanlı Propagandası: Neşr-i Vesaik Cemiyeti”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/2 (2014), 540.

<sup>21</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 2.

<sup>22</sup> Bulgarlar, gizli örgütler vasıtasıyla Makedonya'nın Osmanlı Devleti'nden kopararak kendilerine verilmesi için mücadelede bulunuyorlardı. Zeynep İskefiyeli - Özgür Tilbe, “Makedonya Meselesinde Osmanlı Devleti'nin Dış Basındaki Sesi: Rumeli Umumî Müfettişi Hüseyin Hilmi Paşa”, *Çeşm-i Cihan Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 4/2 (Kış 2018), 30, 14. dipnot.

<sup>23</sup> Türk- Bulgar ilişkilerindeki şüphenin temelinde, Bulgaristan'ın uluslararası hukuk ihlalleri ve Türk azınlığa teminat veren kendi anayasasını çiğnemiş olması yatar. Orhan, *Balkan Savaşları'nda Türklere Yapılan Bulgar Mezâlimi*, i.

<sup>24</sup> Aslında edebiyatımıza baktığımızda bu Bulgar vahşetlerinin sadece 20. asra mahsus olmadığını, 19. asrın başlarında da çeşitli Bulgar zulümleri görüldüğünü anlarız. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşında yaşanan Bulgar mezâlimi, *Kara Cehennem İbrahim* adlı romana yansımıştır. Halûk Harun Duman ve Salih Koralp Güreşir, “Yeni Türk Edebiyatının Kaynakları: Savaş ve Edebiyat (1828-1911)”, *Turkish Studies* 4/1 (Winter 2009), 47.

<sup>25</sup> Bulgarlar, işgal ettikleri yerlerde manevi açıdan yaptıkları baskının yanı sıra evleri soyarak,

kara, Hayrabolu, Şarköy gibi yerlerde; yani Trakya’da yaptıkları mezâlim, arşiv belgelerine yansımıştır.<sup>26</sup> Müslüman ahaliye karşı yapılan haneye tecavüz, gasp ve soygun, yaralama, yol kesme, ırza tecavüz, işkence ve katliamları cetveller hâlinde arşiv belgelerinde bulmak mümkündür.<sup>27</sup>

İfâde-i Maḫşûşa’da belirtildiğine göre, insafî insanlarda teessüf ve tel’in hissi uyandırmak ve alçak tabiatlı insanların sefil derekelerini ilan etmek için binlerce cilt kitap yazmak gerekir:

“(…) sâ’ir yerlerde icrâ edilen mezâlimin taḫrîr ü taḫvîri evlâd u aḫfâdın zihninde yer çutarak intibâh-ı ‘umûmiyenin te’mini, bütün ehl-i İslâm-Avrupa ğarâzkârânından başka- ve munşif insânlarda te’essüf ve tel’in his uyandırmak ve bu denîyyü’t-ḫab‘ canavârların dereke-i sefiliyetini îlân için binlerce cilt kitap yazılabilir ve yazmak îcap eder.”<sup>28</sup>

1909’da kurulan cemiyet, kitabın İfâde-i Maḫşûşa kısmında anlatıldığına göre, dört senedir layık olduğu yardım ve rağbeti görememiştir. Bu yüzden yeteri kadar gelişme gösteremediklerinden yakınır. Şayet, gereken yardımı görmüş olsalar kitap yayımlama konusunda daha çok gelişme gösterebileceklerini beyan ederler; çünkü cemiyetin mali durumu, bu tip önemli hizmetlere yetmemektedir.<sup>29</sup>

Bulgar komitaları, 1876’dan sonra kurulmaya başlamıştır. Bu komitalar; yani silahlı gizli cemiyetler, Bulgar siyasi yaşamının vazgeçilmez unsuru olmuşlardır. Makedonya’yı topraklarına katmak isteyen Bulgarlar,<sup>30</sup> Makedonya Komitasını kurmuşlardır.<sup>31</sup> Onlar, Makedonya’nın<sup>32</sup> Orta

hasadı zorla alarak, eşyaları gasp ederek, hayvanları yağmalayarak maddi açıdan da zarar vermişlerdir. İlker Alp, “Balkan Savaşları Esnasındaki Bulgar Mezâliminin Türkler ve Gayrimüslim Azınlıklar Tarafından Tel’ini”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 26 (Nisan 1987), 49-50.

<sup>26</sup> Savaş sırasında Türklerle yapılan zulümler, uygulanış biçimi açısından 93 Harbi’nde yapılanların bir devamı gibidir. Ahmet Halaçoğlu, “Bulgar Mezâlimi”, *Türkler* 13 (Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 311.

<sup>27</sup> *Arşiv Belgelerine Göre Balkanlar’da ve Anadolu’da Yunan Mezâlimi II* (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1996), 4 ve sonrası.

<sup>28</sup> Rumeli Muhâcirin-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaḫşetleri*, 1.

<sup>29</sup> Rumeli Muhâcirin-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaḫşetleri*, 2-3.

<sup>30</sup> Bulgarlar, 19. asrın başlarından itibaren Rum Patrikhanesi’nin asimilasyon politikalarına karşı millî bir uyanış hareketi başlatmışlardır. Arzu Taşcan, “Prens Ferdinand ve Ekzarh Yosif Arasındaki Bazı Mektuplaşmalarda Makedonya ve Komitalar”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 12/2 (Kış 2012), 236.

<sup>31</sup> Komitacılık, ilk defa Bulgarlar tarafından Makedonya’da oluşturulmuş bir harekettir. İsmail Akbal, “Komitacı Eylemlerin Son Temsilcisi İsmail Hakkı Tekçe ve Faaliyetleri”. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/13 (Bahar 2011), 72.

<sup>32</sup> 14. yüzyıldan Balkan Savaşı’na kadar Türk idaresi altında kalan Makedonya, Osmanlı Devleti’nin tasfiyesine giden yolda “Şark Meselesi”nin önemli duraklarından biri olmuştur. Kemal Beydilli, “II. Abdülhamid Devrinde Makedonya Meselesine Dair”, *Osmanlı Araştırmaları* 9 (1989), 77.

Çağ'da kurulan Bulgar İmparatorluğu sırasında kendilerine ait olduğunu savunurlar. Bu yüzden o topraklar üzerinde hak iddia ederler. Kitabın İfade-i Maşûşa kısmında belirtildiğine göre; Türklerin maddi durumu yetersizken Makedonya Komitası<sup>33</sup> Bulgarlara, "Makedonya'da Türk Vahşeti, Türk Mezâlîmi" adı altında yalan, hayali ve suni kitaplar yayımlamaktan geri kalmamışlardır:

"Makedonya Komitası Bulgaristan'a hicret eden Makedonyalılarla yerli Bulgarların maddî ve ma'nevî mu'aveneti, Bulgaristan hükümetinin ciddi muzâhereti sayesinde terâkim ettirdiği milyonlarca para ile cem'iyet-i hayriyemiz tarafından neşr olunan haqîkî mezâlîm gibi değil şırf yalan, hayâlî ve şun'î olarak bütün hünhâr Bulgarlara Makedonya'da Türk vahşeti, Türk mezâlîmi 'unvân-ı bâtilânesi tahtında birçok kitaplar, hezeyânnâmeler ve birçok ürcüfeler neşr ettirdi."<sup>34</sup>

Öyle ki bu iş için binlerce franklar harcanmış; usta kalemkâr/sanatkârlara, Türklerin güya yaptıkları zulmü gösterir resimler, levhalar çizdirilmiştir.<sup>35</sup> Bunları, çeşitli yerlere asmaktan da geri durmamışlardır. Bulgarlar, yalan levhalar ve resimleri bir derece daha üste çıkartmış, güya Türklerin Makedonya'da yaptıkları zulmü anlatan sinema filmleri dahi ortaya koymuşlardır. Sözde, Türklerin işlediği cinayetleri ve yaptığı işkenceleri bir sinemada göstermek suretiyle sadece meşhur beldelerde değil, ufak kaza ve nahiyelerde bile pek haksız olarak Türk düşmanlığı hissini telkin etmişlerdir:

"Hatta nakden daha ziyâde fedâkârlık ederek yine bunlar derecesinde ve mebde-i hilâkatinden beri hiçbir zamân hiçbir yerde kaç'ıyyen vâkî' olmayan fecî' cinâyetleri işkenceleri muşavver sinemafotoğraf şeridleri tersim ettirerek yalnız bilâd-ı meşhûrede değil ufağ kazâ ve nâhiyelerde bile mevki'-i temâşaya vaz' etti, etti de pek haksız olarak hem 'arçalarına, Türk

<sup>33</sup> Balkan komitacılığı olarak adlandırılan faaliyetler ilk defa Makedonya'da ortaya çıkmıştır. Akbal, "Komitacı Eylemlerin Son Temsilcisi İsmail Hakkı Tekçe ve Faaliyetleri", 71.

<sup>34</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslâmiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlîmi ve Bulgar Vahşetleri*, 3.

<sup>35</sup> Sadece o dönemde değil, çok daha sonra 1945-1989 yıllarında da bu çabaların devam ettiği görülür. Bu dönemde okullarda okutulan kitaplar ve bu kitaplardaki çizimler ilginçtir. Bu ders kitaplarında Bulgarlara yapılan "zulüm"den, "istilacı" Türklerin kiliseleri yaktıklarından ve onları camiye dönüştürdüklerinden bahsedilmiştir. Osmanlıların kölelik için yakışıklı erkekleri, güzel kadın ve çocukları esir aldıklarını anlatan çizimler yayımlanmıştır. Resimlerde Türk askerlerinin küçük bir erkek çocuğu sürükleyerek götürüşü gibi gerçek olmayan betimlemeler yer alır. Ders kitaplarında kullanılan bu tasvirler, Türklere karşı olumsuz algı yaratmaya sebep olur. Geniş bilgi için bk. Suzan Ayyıldız, "Bulgaristan'da Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı İmaji", *Toplumsal Tarih* 176 (Ağustos 2008), 48-55.

düşmanlığı ve ğarp efkâr-ı ‘umûmiyesine, Türk barbarlığı hîssini telkîn etti.”<sup>36</sup>

Böylelikle, Bulgarlar “zâlim” oldukları hâlde kendilerini mazlum gibi göstermeyi başarmışlardır. Çeşitli yayınlarla, Türkleri Batı’ya karşı olumsuz ve kötü gösteren Bulgarlar, bu propagandalarında başarılı oldukları için 1913 senesinde de yapmaya devam ettikleri mezâlim ve vahşetlerden sorumlu tutulmazlar.<sup>37</sup>

Cemiyetin verdiği bilgiye göre, Bulgarların kurduğu Makedonya Komitası, Bulgar hükûmetinden aldığı paralarla sekiz haneli köylere varıncaya kadar mektepler tesis etmişlerdir. Kısacası, Bulgar idarecileri komitacılarla işbirliği yapmışlardır. 19 Aralık 1912’de Bulgaristan Çarı Ferdinand, Yunanistan’a giderken Serez’de durdurduğu özel treninden inerek Rodoplarda Türk köylerine baskınlar düzenleyip masum Türkleri öldüren komitacı reisi Tane Nikolof’la görüşmekten çekinmez.<sup>38</sup> Öyle ki 1912’de Bulgaristan Çarı Ferdinand, komitacı reisi Tane Nikolof’a olan hayranlığını dile getirmiştir.<sup>39</sup>

Komitacılar, oğullarını Avrupa üniversitelerine gönderirler. Buralardan yetişen “şerirler”i; yani baş belalarını Makedonya Komitası baştan aldıkları taahhüt mucebince, Osmanlı hâkimiyetindeki mahallere muallimliğe mecbur tutar. Bulgarlar, böylelikle komita teşkilatını tamamlarlar. Böylece, neredeyse bütün Bulgarlar Makedonya Komitasının amaçları uğruna çalışmış olurlar:

“Maddiyât cihetine gelince: Makedonya Komitası tav’an ve kerhen topladığı Bulgar hükümetiniñ tahşîşât-ı mestüresinden aldığı paralarla sekiz haneli Bulgar köylerine varıncaya kadar millet mektepleri, şer ü fesâd ocaqları te’sîs etti. Komita efrâdınıñ oğullarını pederlerine hayru’l-halef (!) yetiştirmek üzere Avrupa dârü’l-fünûnlarına anarşist mekteplerine gönderdi. Buralardan yetişen şerirleri bidâyetten aldıkları ta’ahhüdleri üzerine ‘Osmanlı hâkimiyetindeki mahallere mu’allimliğe mecbûr tutarak dâi’re-i şer ü fesâdını tevsî’ ve komita teşkilâtını ikmâl etti. Bu şüretle komitanın fikr ü maqşadı pîşinde koşmadık tek Bulgar bırakmadı.”<sup>40</sup>

Gerçekten Makedonya Komitası amaçları uğruna çok profesyonel-

<sup>36</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 3-4.

<sup>37</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 4.

<sup>38</sup> İlker Alp, *Belge ve Fotoğraflarla Bulgar Mezâlimi (1877-1989)*, 111.

<sup>39</sup> Bulgaristan, bu tip uygulamaları daha önce de yapmıştır. İlker Alp, *Bulgar Zulmünü Günümüze Kadar İntikal Ettiren Edirne ve Çevresindeki Şehitlikler* (Ankara: Sevinç Matbaası, Tarihsiz).

<sup>40</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 4-5.



ce çalışan, ileriye düşünen ve bunun için her şeyi yapan bir komitaydı. Mesela, başarılı olmak için Makedonya'yı bölgelere ayırmışlardı.<sup>41</sup> Öyle ki incelediğimiz yayına göre komita, Bulgar hükûmetine yüz binlerce tüfek temin etmiştir, hatta Sofya'da dinamit fabrikası bile açmıştır. Osmanlı ülkesinde fesat çıkarmak için her sene sekiz on bin kişiyi silahlandırmışlardır. Bütün bunların karşısında haklı olarak hayıflanana cemiyet, İslam dini vatan uğrunda cihadı emrettiği hâlde, üç yüz milyon Müslüman'ın kayıtsız kalmasına anlam veremez.<sup>42</sup>

Cemiyete göre, gerek halk gerekse hükûmet, bu noktada gereken yardım desteğini vermemiştir. Hâlbuki "vahşi ve cânî kan içicilerin" fesat dolu fiillerine karşılık, bütün mevcudiyetimizle çalışmak gerekirken kayıtsız kalınması cemiyetin anlayamadığı bir durumdur.<sup>43</sup> "Neden bizde, bu şekilde ortada gerçek bir mezâlim varken destek olunmuyor da diğer tarafta Bulgarlar hayali mezâlim senaryoları üretiyorlar?" Bunu, cemiyet bizdeki fedakârlık ve siyasi fikir eksikliğine bağlar. Cemiyete göre açık olan bir şey varsa o da şudur: Bugün Rumeli'deki zavallı din kardeşlerimizin başına gelenler, eğer müdahale edilmezse yarın hepimizin başına gelecektir.<sup>44</sup>

Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyetinin kitabındaki İfade-i Maḥşûşa kısmının son cümleleri ise bir haykırış şeklindedir. İslam ehline seslenen cemiyet, bütün bu yaşananlardan ibret almamız gerektiğini, artık aklımızın başımıza gelmesinin lüzumunu ve gelecekte aynı felaketlere maruz kalmamak için tembellikten kurtulmamızın şart olduğunu belirtir:

"Bunlardan 'ibret alalım. Bu def'a olsun mütenebbih olalım. İstikbâlde aynı felâketlere ma'rûz kalmamak, istikbâl-i milliyemizi, nâmusumuzu, dinimizi, kurtarmak istiyorsak artık uykuadan uyanıp 'aḫâletten vazgeçelim. İstikbâlde böyle kanlı, müdhiş fecâyî'e hedef olmamak için şimdiden tuncdan, çelikten mâni'alar, setler ihdâs edelim. Ve'l-hâşıl yeniden bir devre-i hayat-i faâ'liyet güşâd edelim. Kendimize yine kendimiz mu'ayyin olmaya sa'y edelim. Ve felâh ancak bunda olduğunu bilelim."<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Komitacı Merkez Komite, başarılı olabilmek ve devrimci programını uygulamak için Makedonya'yı bölge ve alt bölgelere ayırarak bölgesel hiyerarşiyi yaymıştır. Akbal, "Komitacı Eylemlerin Son Temsilcisi İsmail Hakkı Tekçe ve Faaliyetleri", 73.

<sup>42</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaḫşetleri*, 5.

<sup>43</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaḫşetleri*, 5-6.

<sup>44</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaḫşetleri*, 6.

<sup>45</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaḫşetleri*, 6.

## 2. Kitabın Mukaddime Kısmı

İfâde-i Maḥşûşa kısmı bittikten sonra, mukaddime bölümüne geçilen kitapta, Bulgarların kan içicilik konusunda Neronlara rahmet okutacağı belirtilir. İslam âleminin başına kötülükler ve kara bulutlar oluşturarak kara günlerimizi hazırlamak hülyasına düştüklerinden söz edilir:

“Her ferdi, hunhârlıkta Neronlara rahmet okutan bir silsile-i vahşet, bugün ‘âlem-i İslâm’ın başına şehai’b ü meşai’b teşkil ederek çara günlerimizi hazırlamağa kendileriniñ fecr-i iḳbâl ü istiḳbâlini te’min eylemek ḥulyâsına düşmüşler!”<sup>46</sup>

Cemiyete göre, medeniyet maskesi altındaki Avrupalı devletler,<sup>47</sup> Türklere yapılan mezâlîme ve işkencelere ses çıkarmamışlar;<sup>48</sup> aksine Türkleri barbar olarak nitelendirmekten geri durmamışlardır.<sup>49</sup> “Avrupa’nın, Müslüman kanını emen ve Türk ocağını söndüren Bulgarlara karşı olan bu kayıtsızlığı, ses çıkarmazlığı daha ne kadar devam edecek” diyen cemiyet, Bulgarları kaltaban; yani rezil insanlar olarak niteler. Acaba; siyasette rol oynamak isteyen o devletler, esaret zincirindeki masumların feryadını işitmiyorlar mıdır? Çok uzun süren lakaytlıklarına genişlik vermekten usanmıyorlar mıdır? Bu soruları sorarak onları uyanışa davet eder ve kalplerinin Bulgarlara ve mütteliklerine karşı kin ile dolu olduğunu belirtir.<sup>50</sup>

Cemiyet, eserde İslam âlemine seslenmeye ve yardım istemeye devam eder. Müslümanların, şehitlerin kabrinden yükselen çığlıklara kulak vermelerini ister. Mazlumların can evine hançer vurulmak istendiğinde o zehirli hançerleri o taş yürekliilerin derinlerine kadar saplamak gerekir. Bunun için ise Müslümanların kalbinde bir intikam olması lazımdır. Muhterem şehitlerin intikamını almak her şeyin üzerindedir. Emellerin özü ve hülasası sadece intikamdır.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri* 7.

<sup>47</sup> Fransız sosyalistlerinden Henry Nivet’in 27 Mart 1913’te tamamladığı ve Balkan Savaşları sırasında Türklere yapılan zulümleri ortaya koyduğu, Avrupalı devletlerin buna seyirci kalmasını eleştirdiği eserde komitacıların yaptığı zulümleri açıkça anlatır. Bülent Yıldırım, “Balkan Savaşları’nda Bulgar Ordusu ve Komitacıların Batı Trakya’daki Faaliyetleri”, *History Studies* 6/2 (February 2014), 151.

<sup>48</sup> Ömer Seyfettin, Balkanlardaki siyasi, etnik çatışmaları konu alan hikâyelerinde, 19. asırdan itibaren bu topraklarda yaşanan savaş ve çatışmaların halkı nasıl endişelendirdiğini sıklıkla tekrarlamıştır. Mehmet Güneş, “XX. Yüzyılın Başlarında Balkanlardaki Siyasi ve Etnik Çatışmaların Ömer Seyfettin’in Hikâyelerine Yansımaları”, *Türklük Bilimi Araştırmaları* 29 (Bahar 2011), 184.

<sup>49</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 8.

<sup>50</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 9.

<sup>51</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 9.

### 3. Rumeli Vilâyetinde İcrâ Edilen Mezâlim

Bundan sonra “Rumeli Vilâyetinde İcrâ Edilen Mezâlim” başlığıyla bir metin yer alır. Burada da Avrupa’ya karşı sitemli ve öfkeli cümleler yer alır. Harbin başlangıcından beri Makedonya’da pek çok olumsuz şey yaşanmıştır. Tek kabahatleri Müslüman olmak olan insanlar çeşitli işken- celere maruz kalmışlar, diri diri yakılmışlar, yeni doğmuş bebekler güle- meden canilerin elinde boğulmuştur. Bunca zulme rağmen Avrupa olanı biteni görmemiş, görmek istememiştir:

“Makedonya’da, harbiñ bidâyetinden beri ‘ölüm, elindeki sefil kanlı orağ ile sayısız İslâmlar biçti, parçaladı. Yegâne kabâhatlerini İslâm olmak teşkil eyleyen nice biçâreler, üzerlerine dökülen petrole ateş verilerek, diri diri, en cânhıraş feryâdlarla yandı; ne kadar ma’şûmlar, analarının kucağında, ilk tebessümünü bile izhâr edemeden, medeniyet cânilerinin kanlı, mü- levveş elleriyle boğuldu; ihtiyârlar şakallarıyla ağaçlara aşılırken, genç ve bedbaht zevleriñ, zavallı pederleriñ gözleri önünde zevceleriniñ, ye- tişmiş kızlarıñın ‘ırzları parçalandı. Ve Avrupa, felâketzedeleriñ feryâd-ı tazallümüyle birlikte semâya yükselen kan sütünlarını, kan kokusunu görmedi, görmek istemedi ve hâlâ da görmüyor...”<sup>52</sup>

Bir sonraki paragrafta Allah’a seslenen cemiyet, yaldızlı bir rüya olan yirminci asrı sorgular ve onun vahşete dönüştüğünü belirtir. Avrupa, ken- di medeniyetine sadece arzın; yani yerin hayran olmasını istemiyor, aynı zamanda semalarında kendisine hayranlık beslemesini istiyor. Bu devir, vahşeti mezarından çıkarmış ve tarihe yeni bir dram sunmuştur. Ancak, zulüm de artık tahammül edilmez bir mertebeye gelmiştir. Makedonya’nın kanlı makberlerinden fıskıran gazap fiskiyesi, şimdi Akdeniz’de Adalar’a sirayet etmiş durumdadır. Yunanlar tarafından işgal edilen biçare adalar, çlgın bir katliam içinde, mazlumların âhıyla inlerken Avrupa ise sahte medeniyetinin bir köşesinde sessiz bir şekilde oturmayı yeğler. Belki de Sakız’ı yakan ateşi, çatlak ve soluk haçlarının önünde bir medeniyet ta- assubuyla kutsamaktadır.<sup>53</sup> Bu bölümde cani insanlığa seslenen cemiyet, insanlığın yüzünün yüceliğe yükselmesi gerekirken siyah bir leke hâline geldiğini, ruhun ise siyah bir cehenneme dönüştüğünü belirtir. İnsanlığın gözlerinden bir felaket ve kan manzumesi okunmaktadır.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vahşetleri*, 10.

<sup>53</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vahşetleri*, 11.

<sup>54</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vahşetleri*, 11.

#### 4. Balkan Mezâlimi

“Balkan Mezâlimi” başlığı altında yazılanlarda ise Avrupa matbuatından bahsedilir. Cemiyetin belirttiğine göre, her ne kadar Avrupa matbuatının birçoğu Bulgar, Yunan ve Sırp<sup>55</sup> tarafından yapılan bu eziyetlere dikkat çekmeye çalışmışlarsa da boş yere şikâyette bulunmuşlar ve büyük devletlerin dikkatini çekememişlerdir:

“Avrupa matbû’âtından birçoğu, Bulgar, Yunan ve Şırp çeteleriniñ işğâl edilen araziye icrâ eyledikleri mezâlim hakkında boş yere şikâyette bulunmuşlar ve düvel-i mu’azzamanıñ nazar-ı dikkatini celb etmişlerdi. Silâhsız, müdâfa’asız kılan zavallı ahâli, bir gürûh hayduduñ hayvâncasına olan tecâvüzâtına ma’rûz kalmışlardır.”<sup>56</sup>

Cemiyet, Roma’dan kendisine gönderilen bir telgrafın içeriğini paylaşır. Telgrafta belirtildiğine göre, Almanya’nın yarı resmî bir gazetesi bile İslam ahalisine<sup>57</sup> yapılan bu mezâlimi şikâyet etmektedir. Roma’dan bu telgrafı yazan kişi okuduğu bir mektuptan da bahseder. Mektup, Balkanlarda<sup>58</sup> siyasetle ilgili görev yapan bir ecnebiden gelmiştir. Bu mektup da her şeyi gözler önüne sermektedir.<sup>59</sup>

Bilindiği üzere Balkan Savaşları, Balkan devletleri arasındaki ittifağın tamamlanmasından iki gün sonra, 8 Ekim 1912’de Karadağ’ın Türk topraklarına saldırmasıyla başlamıştır.<sup>60</sup> Hemen ardından Bulgaristan, Yunanistan ve Sırbistan da Osmanlı Devleti’ne savaş ilan etmişlerdir. Ce-

<sup>55</sup> Bağımsız bir Yunan devleti kurulmadan önce, Balkanlardaki ilk kıpırdanış Sırp isyanı ile olmuştur. Çelik, “Osmanlının Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi ‘Muhâcir’ Gazetesi (1909-1910)”, 405.

<sup>56</sup> Rumeli Muhâcirin-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 11-12.

<sup>57</sup> İslam ahalisine karşı gerçekleştirilen katliam ve cinayetlerin müsebbipleri arasında Ermeniler de vardır. Antranik Ozanyan ve çetesi, Rumeli’de aciz Müslüman kadın ve çocukları boğazlamışlardır. Balkan Savaşı’nda kan dökücü Bulgar ihtilalcileri arasında bu Ermeni çetesi de yer almaktadır: “Varna Şehbendirliğinden Dâhiliye Nezareti’ne 24 Nisan 1914 tarihinde ‘gizli’ ibaresiyle gönderilen bir raporda da o sırada Varna’da ikamet eden Antranik hakkında önemli bilgiler verilmekte ve Antranik’in Balkan savaşında İslam ahalisine karşı gerçekleştirdiği katliam ve cinayetlerle kan dökücü Bulgar ihtilalcileri arasında öne çıktığı ifade edilmektedir. Varna Şehbenderi Selim Bey Antranik hakkında aynen şu ifadeleri kullanmıştır: ‘Muharebe-i ahîrede ahali-yi islamiye’ye karşı ikâ eylemiş olduğu mezâlim ve cinayât-ı müdhîsesiyle en hûn-rîz Bulgar ihtilalcileri miyânında temeyyüz etmişti.’ ‘Bülent Yıldırım, *Bulgaristan’daki Ermeni Komitelerinin Osmanlı Devleti Aleyhine Faaliyetleri* (1890-1918)” (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 133.

<sup>58</sup> Balkanlarda, Osmanlı Devleti’nin egemenliği 1356’da Gelibolu Yarımadası’na asker çıkılmasıyla başlamıştır. Gülay Özgür, *Balkan Savaşları ve Sonrasında Bulgaristan ve Osmanlı Devleti Arasında Nüfus Göçü* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 1.

<sup>59</sup> Rumeli Muhâcirin-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 13.

<sup>60</sup> İlker Alp, “Balkan Harbi ve Bulgar Mezâlimi ile İlgili Edirne Müzesinde Birkaç Bulunan Hatıra”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi* 5 (Mayıs 1987), 51.

miyetin belirttiğine göre, işte bu Balkan Savaşları<sup>61</sup> hakkında Almanca bir kitap yayımlanmıştır. Doktor Esazet Jack tarafından kaleme alınan bu kitap, Türkiye'nin geleceğinden ve Asya'daki Alman siyasetinden bahseder. Cemiyet, bu kitabı okuyucularına tanıtmak ister, ancak kitabın özellikle mezâlim yönüne değinmek arzusundadır.

“Kâriiler, aşağıda şihhatine inanılamayacak ba'zı iş'ârâta teşadüf edeceklerdir. Faķaķ iş'ârât-ı mezkûreniñ şihhatinden kaç'ıyyen şüphe edilemez. Doktor Jack bu eserinde ba'zıları resmî ve bi'araf zevât tarafından imzâlanmış ve aşilları şâhib-i eser nezdinde maħfûz bulunan birçok veşâik neşr etmektedir. Doktor Jack, ba'zı imzâ şâhipleriniñ ismini, kendileriniñ henüz Balkan meydân ĥarbinde bulunmalarından dolayı i'lân eylemeyi şimdilik münâsib görememekte ve faķaķ ileride ĥin-i ĥâcette bunları da neşr edebileceğini va'd eylemektedir. Mûmaileyh, eserinde bahş etmekte olduğu mezâlimin elde mevcûd olan fotoğrafiye resimleriyle işbat edilebileceğini beyân eylemektedir.”<sup>62</sup>

Doktor Jack'in ifadesine göre, Müslüman Türkler, Avrupa'da buldukları beş yüz sene zarfında, bugün Balkanlıların yaptıklarını yapmışlardır. Balkan müttefiklerinin ise şu üç ay zarfında katlettiği insanların haddi hesabı yoktur. Kitaba göre, mezâlimin merkezi Selanik'tir. Orada bulunan bir Alman doktoru, bizzat müşahede ettiği şeyleri Doktor Jack'e anlatmıştır. Alman doktoruna göre Hristiyanlığın merhamet tim-sali olan haç, Bulgar ve Yunanların elinde kan ve çamur ile kirletilmiştir. Yüzlerce Bulgar ve Yunan askeri, gece gündüz Müslüman ve Musevi hanelerine hücum ederek ellerine geçirdikleri şeyleri çalmışlardır.<sup>63</sup> Kadın

<sup>61</sup> Birinci Balkan Savaşı, 30 Mayıs 1913'te Osmanlı Devleti ile Yunanistan hariç diğer Balkan ülkeleri arasında imzalanan antlaşma ile son bulmuştur. Ali Fuat Öreñç, “İngiliz Belgelerinde Balkan Harbi Edirne Kuşatması 1912-1913”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Temmuz 2012), 74.

<sup>62</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaĥşetleri*, 14.

<sup>63</sup> Yunan askerlerinin yaptıkları bu zulümler edebiyata da yansımış ve çeşitli hikâyelerde işlenmiştir: “Türklerin maruz kaldığı her türlü kötülüğün hikâyelerde kimi zaman en ince ayrıntısına kadar anlatıldığı kimi zaman da ayrıntılara inilmeden kısaca bahsinin geçtiği söylenebilir. Yaşanan zulüm ve zorunlu göçün, birbirinden ayrı olarak ele alınabilecek olgular olarak görülse de, çoğu zaman hikâyelerde iç içe geçmiş olduğu görülür. Gazzeli Cemal'e ait olan Kanlı Sahifeler isimli hikâye, bir Yunanlı zabitanın hatıra defteri olarak kaleme alınmıştır. Bu Yunanlı zabitan tam bir Türk düşmandır. Önceleri ticaret ile uğraşırken daha sonra orduya katılmıştır ve cephe gerisinde türlü şekillerle Türkleri öldürmekten, onlara acı çektirmekten zevk almaktadır. Ellerine düşen esir zabitanları öldürür, her gün bir uzvunu kesmek suretiyle işkence eder, onlarca neferi bataklığa atıp onların boğulmalarını izler. Türkleri öldürürken onların en zeki, en fatın olanlarını seçmeye gayret eder. Bu yolla ‘Türkiye zulmet-i cehl içinde kendi kendine munkarız olur. Onun enkazından büyük Bizans doğar’ der.” Abide Doğan - Nurtaç Ergün, “Balkan Savaşlarının Türk Hikâyesine Yansımaları”, *Türklük Bilimi Araştırmaları* 38 (Güz 2015), 73.

ve kızların ırzlarına sataştıktan sonra erkek, kadın ve çocukları katletmiş; valideleri bağlayarak onların gözlerinin önünde evlatlarının ırzlarına geçmişlerdir. Kimi ecnebiler, kadınların feryatlarına koşmak istemişlerse de evlere girmelerine izin verilmemiştir. Üstelik bu mezâlîme Yunan su-bayları da iştirak etmişlerdir:

“Bu müddet zarfında Selanik’te altmış, yetmiş biñ Yunan ve Bulgar as-keri bulunmakta idi. Bunlara şehir önünde bulunan yirmi biñ kişilik di-ğer bir orduyu da ‘ilâve edecek olursanız, askerler tarafından ikâ’ edilen vahşetlerin de derecesini derhâl anlarsınız. Selanik şehrine yakın bulunan bir kıyede bütün İslâm erkek, çocuk ve ihtiyâr kadınları itlâf edilerek yalnız genç kadın ve kızlar sağ bırakılmıştır. Bunları yapanlar, Bulgarlardır. Rumların ‘Çocukları niçin öldürüyorsunuz?’ sorusuna Bulgarlar ‘Yarın on-lar da büyüyecek değiller mi?’ cevabını vermişlerdir. ‘Yirminci ‘aşrın ehl-i şalib muhârebesi bu mudur? Bundan her Hristiyan’ın utanmaktan kızarması lâzımdır.’”<sup>64</sup>

Bruno ismindeki bir Alman papazının Doktor Jak’e gönderdiği mek-tupta ise şehrin yanı sıra köylerde de durumun vahim olduğu yazılıdır. Bulgarlar, köyleri yakarak binlerce Müslüman’ı katletmişlerdir. Bulgar çeteleri<sup>65</sup>, ayrıntılı bir şekilde anlatılamayacak kadar vahşetler icra et-mektedirler. Bu vahşetler, dehşet verecek niteliktedir. Bu Alman’ın tarif ettiğine göre, bunları görenler kendilerini 17. yüzyılda Orta Avrupa’da geçen Otuz Yıl Savaşları’nda zannedebilirler. Aslında, her tarafta aynı muameleler vardır; yani erkek ve ihtiyarlar katledilmekte, kadın ve kız-ların ise ırzlarına geçilmektedir. Siroz; yani Serez şehri, Bulgar eşkıyası tarafından muharebesiz işgal edilmiştir. İşgalin ardından ise eşkıya yağ-malamaya başlamıştır. Şehir sokaklarından birinde, bir Bulgar askeri meçhul bir kişi tarafından öldürülünce bunun intikamını almak için Bul-garlar derhal Türklere taarruzda bulunmuşlardır. Yedi saat zarfında bir-çok Müslüman katledilmiştir. “Balar” isimli bir köyde ise on üç yaşına ka-dar olan insanlar katledilmiş, kadınların ırzlarına geçilmiştir. Sadece bu köyde katledilen Müslüman sayısı, beş yüz kişiye ulaşmıştır. Bu köydeki haneler soyulduktan sonra, büyük bir kısmı yakılmıştır. “Petroya” namın-

<sup>64</sup> Rumeli Muhâcîrîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 16.

<sup>65</sup> Osmanlı ordusunun geri çekilmesiyle birlikte sadece Edirne direnmeyi sürdürmüş, Edirne merkez mahalleleri dışındaki tüm köyler ve kazalar işgale uğramıştır. Bülent Yıldırım, “Bal-kan Savaşları Sırasında Havsa ve Çevresindeki Yerli Rumların Türklere Yönelik Saldırıları”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (Aralık 2015), 208.

daki köyde ise iki genç kıza validelerinin gözü önünde tecavüz edilmiştir. Bu vahşete daha fazla dayanamayan validelerden biri ise tüfeği alıp ateş etmiştir. Bu yoldaki bir hareket, zalimler için bir bahane teşkil etmiş ve köydeki bütün kadın ve kızlar bir kahvehaneye hapsedilerek yakılmışlardır. “Zavallı”ların tamamı bu kahvehanede yanarak ölmüşlerdir. Alman papazının mektubu şu şekilde sona ermektedir:

“İki komitacı ve bir Bulgar zâbihi Kılış eşrafından Mehmet nâmında bir zatın 12 ve 10 yaşlarında bulunan iki kerîmesiniñ ‘ırzına tecavüz eylemişlerdir. Kılış’tan dört sâ’atlik bir mesâfede bulunan Korçuneve nâmındaki İslâm karyesinde bütün erkek, kadın ve çocuklar Dunçof çetesi tarafından katl edilmişlerdir. Mezkur karye ahâlisinden yalnız 20 kadar genç kıza sağ bırakarak cebren Hristiyan yapmışlardır. Zavallı kızlardan biri bu huşustaki teklifi kahramanâne bu şürette reddelediğinden derhâl şehid edilmiştir. Kılış’tan iki sâ’atlik bir mesâfede bulunan Eşekli nâm İslâm karyesinde erkek, kadın ve çocukların kâffesini itlâf etmişlerdir. Yalnız on üç genç kızın ‘ırzına tecavüz ettikten sonra zavallıları diri diri defn etmişlerdir. İlaâhirin... Her yerde bu gibi vahşetler tekerrür etmiştir.”<sup>66</sup>

Bulgarların yaptıkları o kadar çizmeyi aşmıştır ki müttefikleri Yunanlar bile kendi gazetelerinde onları tenkit etmeye başlamışlardır. Öyle ki Selanik’te neşredilen Rumca Makedonya gazetesi, Bulgar çetelerinin<sup>67</sup> yaptıklarını medeni cinayet olarak göstermiştir. Ancak, Bulgarlar tarafından Bulgarca neşredilen bir başka gazetede bu ithama karşılık verilmiş ve bütün bunların normal şeyler olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır:

“Makedonya gazetesi tarafından nakl olunan veķâyî’ bilħaşşa Türkler ‘aleyhinde icrâ edilen ba’zı if’âle dâirdir. Ĥâlbuki bundan ta’accüb edilecek ne var? Bulgaristan Türkiye ile ĥarb ediyor; Türkler, ĥasbe’l-vażife muķâbele ettikleri cihetle, Bulgar ‘askeri veya çeteleri tarafından itlâf ediliyor. Muĥâlifleriñ imĥâsı için bundan başka vesâ’it isti’mâli bilinmez. İşte bu sebeble (Makedonya) tarafından nakl edilen veķâyî’iñ bir kısmı cerâim olmayıp ĥâl-i ĥarbde ĥayr-ı kâbil ictinâb bir müdâfa’a-i meşrû’adan ‘ibârettir.”<sup>68</sup>

Yeni Asır gazetesi, Ustrumca kazasının savcısı tarafından gazeteye

<sup>66</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 18,

<sup>67</sup> Bulgaristan’da bazılarının başında Bulgar subaylarının yer aldığı silahlı çeteler oluşturularak Makedonya ve Edirne vilayetlerine gönderilmiştir. Suzan Ertürk, “I. Balkan Savaşı’nda Bulgar Ordusundaki Anadolu Ermenileri”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 12/2 (Kış 2012), 122.

<sup>68</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 19-20.

gönderdiği bir vesikayı da delil olmak üzere yayımlamıştır. Bu vesikaya göre, 22 Ekim 1912 tarihinde Osmanlı askeri kasabayı terk etmiştir. Savcı Midhat Bey tarafından 450 Hristiyan hapisneden çıkarılmıştır ve Hristiyan ahali son derece muhafaza edilmiştir. Savcının bu muamelesi nedeniyle Hristiyanların da aynı şekilde Müslümanlara davranacağı zannı oluşmuştur. Osmanlı askerinin ayrılmasından sonra, Bulgar ve Sırp askerleri kasabaya dâhil olmuştur. Sonrasını ise savcı şöyle anlatır:

“Kaşabayı kumandana teslim ettiğimizde kumandan Miţof tarafından İslâmların cân ve nâmus ve mallarının muhâfaza edileceği nâmus-ı ‘askeri üzerine va‘ad edildi. Bulgar ‘askerinin iķâmet ettiği 48 sâ‘at zarfında yalnız İslâmlardan on bir şahış katl ve yirmi hânenin eşyası yağma olundu. Kâtiller ahâli ve eşkıya olup hırsızlar arasında Bulgar ‘askeri de bulunuyordu.”<sup>69</sup>

Bütün bunların üstüne cemiyet, İslâm âlemine haykırma gereği duyar. İslam âleminin bulunduğu uykudan uyanması gerektiğini, böyle giderse “alçak, deni” katillerin bizi perişan edeceğini belirtir. Ardından Dedeagaç ve Ortahisar’ındaki mezâlim hakkında okuyucularını bilgilendirmeye başlar. Belgelenmiş bir kaynaktan alınan malumata göre, Dedeagaç’ta altı yüz veya yedi yüz Osmanlı askeri mevcuttu. Yüz yedi kadar Bulgar komitacısı şehrin dâhiline nüfuz etmişler ve başarılı bir kuvvetin geldiğini zannettirmişlerdir. Bunun üzerine Osmanlı askeri şehri tahliye etmiştir. Bir caminin içine sığınmış olan üç yüz kadın ve çocuk, caminin içinde yakılmıştır. Sadece, sokaklardaki ölümlerin miktarı dört yüze ulaşmıştır. Avrethisarı’nda ise daha müthiş şeyler yapılmıştır:

“Avrethişarı’nda daha müdhîş şeyler yapıldı. Çınar kaşabasında birkaç yüz kadar eşhâşın şaklanmış olduğu câmi‘ ihrâk edilmiş ve altmış kişi itlâf olunmuştur. Kerküt kaşabasında daği ‘aynı ahvâl vukû’ bulmuştur. Ahâlinin bir kısmı cânlı olarak ihrâk ve yalnız elli kadar güzel Türk kıızı tevkîf edilmiştir. Virlanda’da on sekiz kişi öldürülmüş ve ba‘de ahâli pazarda cem‘ edilerek ya bomba ile ölmeleri veyâhut Hristiyan olmaları teklif edilmiştir.”<sup>70</sup>

Ancak onlar Hristiyan olmayı kabul etmemişler ve katledilmeden önce kendilerine dört gün müddet verilmiştir. Bunların akibetinin ne olduğu bilinmemektedir. Müslümanlar, cami içinde toplanmaya mecbur edilmiş-

<sup>69</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vağşetleri*, 21,

<sup>70</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vağşetleri*, 24.



ler ve içlerinden on dokuzu iplerle bağlanarak Vardar Nehri'ne sürüklenmiş, tüfek ve bıçak darbesiyle öldürülmüşlerdir. Bulgar askerlerinin hareketleri ve aldatmaları haber alındığı zaman, birkaç asır evveline dönülmüş zannolunmaktadır.

4 Aralık 1912 tarihli bir mektuba göre, Ustrumca'ya yakın Radoyeşte'de, Bulgarlar tarafından taarruz yapılmayacağına inanıp orada kalanların başına gelenler anlatılır. Oradaki iki yüze yakın Müslüman önce camiye hapsedilmiş sonra katledilmiş; Müslüman dükkân ve haneleri de yağmalanmıştır. Radoyeşte'de bulunan mektubun sahibi oradaki bütün erkeklerin katledildiğinden bahseder.<sup>71</sup>

Bir taraftan katliamlar için cesaretlendirme yoluna gidilirken diğer taraftan Müslümanlar İslam dininden çıkartılarak başka dine geçirilmeye çalışılmaktadır. Bir mollanın o sırada vefat eden beş yaşındaki çocuğunun cenazesine yapılan muamele her şeyi gözler önüne serer. Bu cenaze ne yazık ki üç gün boyunca evde kalır ve Müslüman mezarlığına götürülmek istendiğinde de Hristiyanlar tarafından derhal müdahale edilir. Papazlar bir ruhani ayinle cenazeyi kaldırmış ve Hristiyanlaştırmada ısrar edilmiştir. Bütün bunlar Doyran'da meydana gelmiştir. Boşnaklar bu zulümden ancak Hristiyanlık dinini kabul ederek kurtulabilmişlerdir. Aslında Bulgarların katliamdan maksatları tamamen araziye ele geçirmektir. Buna rağmen, nedense hicret etmek isteyenlere de engel olmaya çalışırlar. Bulgar askerinin ve komitacıların sevki altında yüzleri, vücutları açıkta kalan Müslüman kadınlar, bunu bir nebze telafi etmek için sevk sırasında yüzlerine, vücutlarına çamur sürmeyi istemişlerdir. Böylelikle namuslarını muhafaza etmeye çalışmak istemişler, ancak başarılı olamamışlardır.<sup>72</sup> Kadınlara yapılan bu muameleye Bulgarlar arasından da tepkiler gelir. Mektup sahibinin Bulgar bir arkadaşı, çarşaf ve başörtüleri alınmış kadınlara yapılan bu muameleyi eleştirmektedir:

“Bulgarlardan Selanik'te görüştüğüm bir dostum bendeñize ‘Azizim Siroz’dan sevk edilen kadınları gördüm. Çarşaf ve başörtüleri alınmış ayakları çıplak idi. Vaşsi olan muhâfızlar ise aklıktan soğuktan yürümeye mecâli olmayan bu zavallıları tüfek dipçikleriyle yürümeye icbâr ediyordu. Kadınlara yapılan bu mu’âmele-i vaşşiyâne bizim Bulgar milletini eñ ziyâde lekedâr edecektir.’ diye söylemekten kendini alamadı.”<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaşsetleri* 28.

<sup>72</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaşsetleri*, 35.

<sup>73</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaşsetleri*, 35.

Kıscası, mektup sahibine göre Makedonya o kadar zulüm altında kalmıştır ki elli sene boyunca sefalet içinde hayatını geçirmeye mecbur olacaktı.

Kitapta anlatıldığına göre, Petrova mevkiinde kendi gözü önünde kızının namusuna taarruz edildiğini gören ve buna tahammül edemeyen bir anne, eline geçirdiği tüfekle Bulgarlar üzerine ateş etmeye başlamıştır.<sup>74</sup> Karadağ'daki kadın ve kızlar da aynı şekilde cami içinde diri diri yakılmışlardır. Müttefik devletlerin "kurtarıcı" ordularına maruz kalan her yerde bu vahşetler yaşanmıştır. Osmaniyeye kasabasında ise Hristiyanlığı öğrenerek kabul edenlerden başka kimse kalmamıştır. Hepsinin eşyası da alınmıştır. Bu kaza dâhilindeki Boşnak muhâcirleri mecburen Hristiyanlığı kabul ettiklerinden katledilmekten kurtulmuşlardır.

Sırpın yaptıkları ise apayrı vaziyettir. Sırp, Arnavutluk'ta katliamlar yapmışlar, binlerce günahsız öldürmüşlerdir. Birçok Arnavut köyü<sup>75</sup> ise Sırp tarafından yakılmıştır.<sup>76</sup> Sırp, konsoloshaneye de girmişler ve oraya sığınan Arnavut ailelerini<sup>77</sup> vahşi bir surette katletmişlerdir. Yaralı olanları ise yatakta öldürmüşlerdir. Katledilenler arasında kadın ve çocuklar da vardır. Sırp içerisindedir o kadar vahşileşmiş olanlar vardır ki katledilmiş kadınlara tecavüz edenlere rastlanır. Derenova'da yaşananlar ise apayrı seviyededir:

"Derenova sekencesinin cümlesi boğazlattırılmıştır. (Derenova) ile (Yalı-kora) mevki'i arasında müteselsil birçok metfenlere teşâdüf edilmiştir. Mezkûr metfenlerde birçok işkencelerden sonra nimmürde bir hâlde yarıya kadar toprağa gömülmüş insân kafaları müşâhede olunuyordu."<sup>78</sup>

Bulgar sınırından geçen çeteler, buralarda yağma ve tahribe başlamışlardır. Pomakların yarından fazlası bu vahşi canavarlar tarafından öldürül-

<sup>74</sup> Rumeli Muhâcirin-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 37.

<sup>75</sup> Fevzi Çakmak, Batı Rumeli'nin en kuvvetli Müslümanları Arnavutların milliyet ve medenileşme siyasetlerinin iyi yönetilmediğini bu yüzden kimi zaman aleyhimize birleştiklerini söylemiştir: "Müslüman Boşnaklar ve Arnavutlarla, Hristiyan unsurlara karşı takip edilmesinden gereken siyaset ne olmalıydı? Devlete dost ve yardımcı olan Müslümanlarla, tarafsız Hristiyanları yanıma çekmek, siyasi emeller güden Rum, Bulgar, Sırp unsurlarını sıkı bir kontrole tâbi tutmak ve aralarında anlaşmalarına engel olmak gerekirken, tamamen tersi bir yöntem izlenmişti." Fevzi Çakmak, *Batı Rumeli'yi Nasıl Kaybettik?* haz. Ahmet Tetik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 3.

<sup>76</sup> Rumeli Muhâcirin-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri*, 38.

<sup>77</sup> Arnavutlar, Türklerin baskıncı olmayan idarecilikleri sayesinde İslam dinine kolaylıkla girmişlerdir. Sezer Arslan, *Balkan Savaşları Sonrasında Rumeli'den Türk Göçleri ve Osmanlı Devleti'nde İskânları* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 5.

<sup>78</sup> Rumeli Muhâcirin-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri* 40.

müştür. Diğerleri ise Hristiyanlığı kabule mecbur kalmışlardır. Kavala'da ise Rum palikaryaları insanlara eziyet ederler. Bir kadını, kasatura ile memelerini göğsünden kesmek suretiyle öldürmüşlerdir. Sekiz aylık yavrusunu ise süngülere takarak parça parça etmişlerdir. Kavala'da "vahşi Bulgarlar" zavallı Türk annelerinin gözleri önünde çocukları süngü ile öldürmüşlerdir.<sup>79</sup> Bütün bu bilgileri cemiyetin kitabında sadece yazılı olarak görmeyiz. Cemiyet, kitapta çeşitli görseller de paylaşmıştır. Bunlardan biri, Kavala'da gözleri oyulup dudakları ve burnu kesilen bir Müslüman'a aittir.



(Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vağşetleri 1913, 43)

Halil ismindeki bu şahıs, dudakları ve burnu kesilerek öldürülmüştür.<sup>80</sup> Kavala'da 19 Kasım'ın Çarşamba gecesi Bulgarlar ile Rumlar, Türk ve Müslüman olmaktan başka bir kabahati olmayan yüz beş kişiyi katletmişler,<sup>81</sup> işkence yapmaktan büyük "adeta hayvanî" bir zevk almışlardır.<sup>82</sup>

Cemiyetin yayımladığı mektuplardan biri de Kavala'da bulunan bir kadının Avusturya'daki biraderine gönderdiği mektuptur. Mektuptaki bilgiler şu şekildedir:

"Erkek, kadın ve çocuk olarak yalnız Kavala şehrinde katl edilenlerin 'adedi yüz on beş kişiye bâliğ olmuştur. Siroz kaşabası İslamları, kendilerini müdâfa'aya teşebbüs etmişler ve bu eşnâda iki Bulgar neferini öl-

<sup>79</sup> Ahmet Maranki, *Balkan Mezâlimi*, 216.

<sup>80</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vağşetleri*, 44.

<sup>81</sup> İlker Alp, *Belge ve Fotoğraflarla Bulgar Mezâlimi (1877-1989)*, 122.

<sup>82</sup> Maranki, *Balkan Mezâlimi*, 229.

dürmüşlerdir. Bunuñ üzerine Bulgar zâbîti, ‘askerlerine Türklere karşı istedikleri gibi mu‘âmele icrâsı için yirmi dört sâ‘at bir vakit vermiştir. Böyle bir emri işiten vahşiler, yirmi dört sâ‘at zarfında biñ iki yüz, diğerk bir rivâyete göre biñ dokuz yüz Müslümân katl eylemişlerdir.’<sup>83</sup>

Pravişte ise Rum katliamlarının olduğı bir başka beldedir. Burada Rumlar,<sup>84</sup> Müslümanları dövmüşler ve mallarına el koymuşlardır. Drama’da arabacılık yapan Salih Ağa ismindeki bir kişi ise cemiyete gelerek Kavala ile Drama arasında kalan Doksad kasabasında yaşananları ağlayarak anlatmıştır. Cemiyete verdiği bilgiye göre, Bulgar askerleri bu kasabadaki ahaliyi esir aldıktan sonra ormanda şehit etmişlerdir. Eşraftan sekiz kişiyi ipe bağlayarak “Poyran” isimli dere kenarına götürmüşler, orada kurşuna dizmişlerdir. Cemiyet, bu noktada yine haykırmaktan kendini alamaz. Uyan, İslamiyet artık uyan diyen cemiyet, bu yapılanlara isyan eder. Aşağıdaki kasabanın adı Doksad’dır ve balta ile başları dört parçaya ayrılan Müslümanların şehit edilşinin resmi de cemiyet kitabında yerini almıştır.



(Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri , 1913, 47)

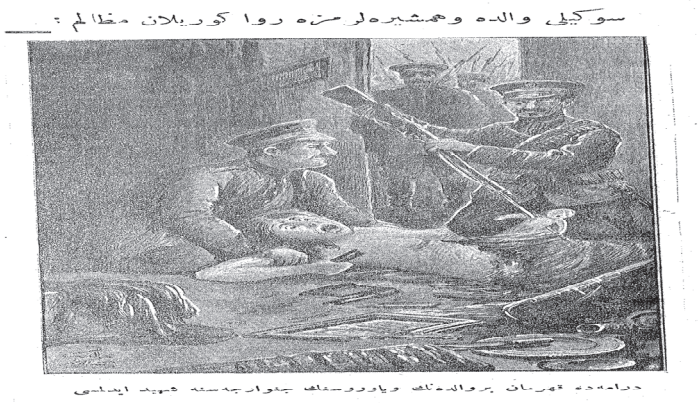
Bulgarların, Drama’da yaptıkları yine bir mektupla cemiyete bildirilmiştir. Vahşilerin Drama’ya girer girmez yaptıkları ilk şey mevcut iki camiye kiliseye çevirmektir.<sup>85</sup> Bulgar askerleri her Müslüman’ın hanesine

<sup>83</sup> Rumeli Muhâcirin-i İslamiye Cemiyeti *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri* , 44.

<sup>84</sup> Rumların, Osmanlı Devleti içerisinde diğerk gayrimüslim topluluklara göre daha özel bir durumları vardır. İsmet Binark, “Sunuş”, *Arşiv Belgelerine Göre Balkanlar’da ve Anadolu’da Yunan Mezâlimi I Balkanlar’da Yunan Mezâlimi* (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995), xv.

<sup>85</sup> Rumeli Muhâcirin-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vahşetleri* , 48.

zorla giriyor ve erkeklerle çocukları katlediyordur. Kadınlar ise namuslarını muhafazaya teşebbüs ettiklerinde, zalim işkencelere maruz kalırlar. Drama’da hamile bir kadının başına gelenler ise içler acısıdır. Kendini müdafaa etmeye çalışan bir kadın, zalimce şehit edilir. Asker, zavallı kadının önce memelerini kesmiş sonra ise karnını kılıcıyla yararak onu öldürmüştür. Kadın, hamile olduğu için Bulgar askeri ikili bir cinayet işlemiş durumundadır. Bu katlin de resmini yayımlama ihtiyacı duyan cemiyet, kahraman valideyi ve yavrusunu şöyle resmetmiştir:



(*Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vağşetleri* , 1913, 49)

Bulgarlar, Drama’da sadece Türklere eziyet etmemiş, Musevilere de çeşitli zulümlerde bulunmuşlardır. Özellikle zengin Musevilerin paralarını almışlardır:

“Drama’da Bulgarlar, Türkler hakkında birçok vağşetler icrâsından sonra zengin Müsevilere hücum ederek onlara altı gün ezâ ve cefâ etmişler ve bu sâyede on bir biñ lira elde etmişlerdir. Bulğar muhlişlerinin (!) ne mâhiyette adamlar olduklarını artık Rumlar dañi anlamışlardır.”<sup>86</sup>

Arnavutluk’un işgali sırasında Sırpların yaptıkları ise cemiyete göre gerçekten şimdiye kadar görülmemiş şeylerdendir. Cemiyet, Bulgar mezâlimi hakkında mektuplar aldığı gibi Sırpların yaptıkları hakkında da çeşitli mektuplar almaktadır. Mektuba göre, Üsküp şehri ve civarı bu mezâlimin şahidi olmuştur. Sırp askerleri ve çeteleri bir ay boyunca Arnavutları takip etmişlerdir ve onların köylerini yakmışlardır. Mektuptaki diğer ifadeler ise şöyledir:

<sup>86</sup> Rumeli Muhâcirin-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vağşetleri* , 50.

“Üsküp’ün kırbunda bulunan beş köy, tamâmiyle tahrip edilmiş ve oralarda Arnavutlar da, Şırlara karşı müsellağan müdâfa‘a etmedikleri hâlde ahâlisi katıl edilmiştir. Üsküp Çalesi’niñ arkasında, mezâlimiñ kırbânı olanlarıñ, yüzlerce cesetleri görülmektedir. Üsküp civârında vâki’ (Vistalavoda) nâm maħalde 80 maħtul Arnavut’uñ cesedini gördüm. Arkadaşlarımdan birisi Üsküp Ĥastaħânesi’ni ziyâret eylediği zamân 132 Arnavut mecrûhu gördü. Mûmaileyh ertesi günü mecruħından ancak sekseni ve daha ertesi günü ise yalnız otuzu kaldığını müşâhede etmiştir. Mecrûħ Arnavutlara edilen mu‘âmele, insâniyet ile istihzâ edildiğini göstermek için yapılmış gibidir. Şırlar, mecrûħ Arnavutlara ekseriyâ yiyecek, içecek vermedikleri için, zavallılar, açlıktan ve şusuzluğtan helâk olmuşlardır. Şırlar, henüz ikmâl-i enfâs etmemiş olan, pek çok Arnavut mecrûhiyyetini Vardar Nehri’ne atmışlardır. Şırlar bu kıabil mecrûħından her gün yirmi, otuzunu nehre atmaktadır.”<sup>87</sup>

Sırp komitacıları ise kaldıkları otellerde yaptıklarını birbirlerine anlatmaktadırlar. Hatta bir gün, sokakta gezen silahsız iki Arnavut’u katletmişlerdir. Buna rağmen, Sırp hükûmeti onları tutuklamamıştır. Üsküp’te Arnavut cesetleri ile ağzına kadar dolu otuz sekiz hendek vardır. Cemiyet, Sırplardan bahsederken “alçak” sıfatını kullanma gereği duyar ve onların canavarca yaptıkları hareketleri ise anlatmakla yetinmez, aynı zamanda resimlerle de gösterir. Resimlerden birinde katliamdan sonra şehit ve yaralıların nasıl Vardar Nehri’ne atıldıkları gösterilmektedir:



(Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vağşetleri , 1913, 53)

<sup>87</sup> Rumeli Muhâcîrîn-i İslâmiye Cemiyeti, Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulğar Vağşetleri , 51-52.

Cemiyete mektup yazanlardan biri, Sırpça bildiği için mezâlîm sırasında Sırp zannedilmiş; bu yüzden, bir gün bir Sırp askeri ona Komando köylerine nasıl hücum ettiklerini şöyle anlatmıştır:

“Firâra muvaffak olamayan ahâlden birçoğu, damları içine ihtifâ etmişlerdi. Biz bunları bildiğimiz için, hâneleri ihırâk ediyorduk, buldukları mahalleriñ ihırâk edilmekte olduğunu gören ahâli, gizlendikleri deliklerden çıkarlardı. O vakit onları hâne kapıları önünde kurşunla itlâf ediyorduk. Yalnız çocuklar üzerine kurşun atmayaarak, bunları kaşaturlar ile katl ettik. Beyaz bir bayrağı hâmil olan bir hânenen bir el silâh atıldığı için, bütün karyeyi ihırâk eyledik.”<sup>88</sup>

Bu mezâlîme yalnız askerler değil, subaylar da iştirak etmişlerdir. Gus-tevar ahâlisi Sırp kumandanına iki yüz lira vererek öldürölmekten kurtulmuştur. Bu yüzden sadece orada altı Arnavut katledilmiştir. Ferizvik'te ise Arnavutlar Sırp'lara silahla karşı koymuşlardır. Burada yirmi dört saat muharebe edilmiştir. Kocası Sırp'lardan tarafından katledilen bir Arnavut kadını, kocasının silahını alarak beş Sırp öldürmüş sonra da katledilmiştir. Ferizvik muharebesinde bin iki yüz Arnavut şehit düşmüştür. Şehirde, ahâlden bir fert bile kalmamıştır. Kasabada on yaşını aşan yalnız üç kişi kalmıştır. Kilan'da Arnavutlar, kendilerini müdafaa etmedikleri halde kılıçtan geçirilmişlerdir. Burada yalnız birkaç kişi hayatta kalabilmiştir. Bunlar ise olanları hikâyeye etmişlerdir. Deskovaç köyünde ise Sırp'lara, tesadüf ettikleri sekiz Müslüman Arnavut'u hemen kurşuna dizmişlerdir.

Perzerin (Prizren) kasabasında, Sırp'lara şehre girmeleri engellenmediği halde pek çok kan dökölmüştür. Piriştine'den sonra en çok harap olan kasaba, Perzerin'dir (Prizren). Burada Sırp çeteleri pek çok zulümde bulunmuşlardır. Çeteler, evlere zorla girerek ellerine geçeni gasp etmişlerdir. Daha sonra kadınlara tecavüz etmişlerdir. Katledilenler ise günlerce defnedilmemiştir. Tecavüzler, gece gündüz devam etmiş; Sırp'lara kasabaya girdikleri gün dört yüz kadar Arnavut katledilmiştir. Bütün bu kötü haberlerden sonra cemiyet Avrupa için şu yorumu yapma gereği duyar:

“İşte Avrupa bunları görüp tedkik etsin. Eğer Avrupa'da 'adâleti düşünen insânlar varsa, onlar, bizim fikrimizi iltizâm ederek, hemen teşebbüs-i insâniyetkârânede bulunmasını talep edeceklerdir.”<sup>89</sup>

Sonra Rumların yaptığı vahşetleri anlatan cemiyet, bunları madde

<sup>88</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlîmi ve Bulgar Vahşetleri*, 54.

<sup>89</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlîmi ve Bulgar Vahşetleri*, 56.

madde sırama gereği duyar.<sup>90</sup> Yunanların Limni’de yaptıkları apayrıdır. Limni eşrafından dokuzu, Osmanlı memurlarından birçoğu, İslam ahali-sini Hristiyan ahalisine karşı tahrik etmek suçuyla tutuklandıktan sonra ortadan kaybolmuşlardır. Bunlardan başka, Limni Adası Müslümanların-dan daha sekiz yüz kişiye, Yunanlar tarafından eza edilmiştir. Cemiyet, vaḥşetleri yapanları “yirminci asır medeniyet canileri” olarak nitelendi-rir. Müslüman olmaktan başka hiçbir kabahati olmayan insanlara yapılan zulümlere dair haberler gelmeye devam etmektedir.<sup>91</sup> Selanik’ten gelen bir mektupta, cami içinde yakılan Müslümanlardan bahsedilmektedir.<sup>92</sup> Ortahasarı’nda ise erkek, kadın ve kızları toplayarak üzerlerindeki giysi-leri yırtmışlar ve tamamen çıplak olarak tarlalara salmışlardır. Bulgar-lar, yetinmemişler, çeteler oluşturarak Müslüman köylerine gitmişler ve oradaki Müslümanlara bir tercihte bulunmalarını söylemişlerdir. Müslü-manlar, ya öleceklerdir ya da Hristiyan olacaklardır:

“(Virılan) nām maḥalde, Bulgarlar, bil’umüm İslâmları pazar maḥallinde cem’ ederek onlara ya Hristiyanlık’ı kabûl etmeleri veyâḥud bomba ile itlâf edilmeye râzî olmalarını söylemişlerdir.”<sup>93</sup>

Cemiyet, altmış sekiz sayfa boyunca yaşananları bu şekilde aktardık-tan sonra, İslam âlemine hitap etmek için sözlerini bir şiirle sonlandırır.

<sup>90</sup> Yunanların gerek Anadolu’da gerek Balkanlarda Türklere karşı yaptıkları, en ufak bir san-süre uğramadan 2007 senesinde yine bir Yunan tarafından anlatılmıştır. Tasos Kostopoulos’a ait kitabın künyesi şöyledir: *Savaş ve Etnik Arındırma On Yıllık Millî Bir Girişimin Unutulan Yanı 1912-1922* (Atina: Vivliorama Yayınları, 2007). Yunanca yayımlanmış kitap hakkında Herkül Millas’ın *Toplumsal Tarih* dergisinde bir yazısı yayımlanmıştır: “Yunanistan’da şok etkisi yap-mış olan kitabın ana teması, 1912-1922 yıllarında Sırlar, Bulgarlar, Arnavutlar, Makedonlar, Yunanlılar, Türkler gibi etnik grupların birbirine karşı uyguladıkları etnik arındırmalardır. Araştırmacı, Yunan devletinin, askerinin ve halkının yaptığı etnik arındırma amaçlı vaḥşete öncelik vermiştir. Olaylar Yunan ve yabancı devlet arşivlerine, yayımlanmış ve yayınlanma-mış anılara, zamanın gazete yazılarına dayanılarak anlatılıyor. (...) Yunan halkı bugüne kadar uğradığı haksızlıkları okuyup dinleyerek yaşadı. Arada, Yunan’ın yaptıkları da özellikle anılar ve edebiyat metinlerinde ortaya çıkmadı denemez, ama bu anlatılar genellikle ‘münferit’ ha-nesine kaydedildi. Şimdi belki ilk kez ‘kendi tarafının’ da başkalarına karşı (en hafif tabiriyle söylersek) baskıyı sistemli bir biçimde ve bir politika olarak uyguladığı ortaya çıkmaktadır. Özellikle Yunanlıların Arnavutlara, Bulgarlara ve Anadolu’da Türklere karşı yaptıkları, en ufak bir sansür izlenimi verilmeden sergilenmektedir. Ancak bu kitabı okumak hiç de kolay değildir. Çünkü vaḥşet inanılmaz boyutlardadır. İnsanın bu gerçeklere karşı karşıya gelmesi, insan denen canlının işkenceden tecavüze, bebeklerden yaşlılara, soygundan sürgüne neler yapabileceğini okuması travma doğuran bir deneyimdir.” Herkül Milas, “Balkanlar’da Etnik Arındırma”, *Toplumsal Tarih* 176 (Ağustos 2008), 10.

<sup>91</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaḥşetleri*, 64.

<sup>92</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaḥşetleri*, 64.

<sup>93</sup> Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlimi ve Bulgar Vaḥşetleri*, 64.



Tahirü'l-Mevlevî'ye ait olan şiir, Rumeli'de yaşananlarla alakalıdır. Birkaç mısrası şöyledir:

*İlâhî! Altı yüz biñ Müslümân birden boğazlandı.  
Yanan cân, yırtılan 'işmet, ağan seyler bütün kandı!  
Ne ma'şum ihtiyârlar süngüler altında kıvrandı!  
Ne bîkes hânnumânlar işte yanğın verdiler yandı!  
Şu küllenmiş yağınlar hep birer insân; birer cândı!<sup>94</sup>*

### Sonuç

Cemiyetin, üzerinde durulan yayınının başlığında her ne kadar *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlîmi ve Bulğar Vahşetleri* yazsa da görüldüğü gibi o coğrafyada yaşananlar sadece Bulgarlarla ilgili değildir. Türklere zulmedenler arasında Yunan ve Sırp çeteleri de bulunmaktadır. Eserde, bu milletlerin yaptıkları ayrıntılı bir şekilde anlatılmış kimi zaman da bu anlatımlar görsellerle desteklenmiştir. Hangi köyden, hangi kasabadan kimin şehit edildiği bilgisine yer verilerek bir anlamda arşiv hizmeti görülmüştür. Bilgiler verilirken kimi zaman cemiyete gelen mektuplardan faydalanılmış kimi zaman çeşitli eserler kaynak gösterilmiştir. Cemiyet tarafından “yirminci asrın medeniyet cânileri” olarak adlandırılan zalimler, valide-lerin göğsünü baltayla yarmış, bebekleri beşiğinden alıp parçalamışlardır. Bütün bu vahşet karşısında sessiz kalmak imkânsızdır. İşte bu noktada cemiyetin yaptıkları ve bu yayını kıymetlidir. Cemiyetin bu eseri neşretmesi sayesinde bir motivasyon sağlanmıştır. Kitabın, vahşetleri işleyenlere karşı insanları güdülediği söylenebilir.

Eserin kolay anlaşılabilir bir üslubu vardır. 1913 Türkçesi ile yazıldığı dikkate alındığında eser, oldukça sadedir denebilir. Bünyesinde barındırdığı Arapça, Farsça kelime ve tamlamalar ise o dönem Türkçesi için gayet tabiidir. Eser, Bulgarların ve diğer milletten insanların Türklere yaptıkları eziyetleri göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu yayını sayesinde, o dönemdeki insanların vahşetlere karşı sessiz kalmadıkları ve kendilerince zulmü durdurmaya çalıştıkları görülmektedir.

### Kaynakça

Akbal, İsmail. “Komitacı Eylemlerin Son Temsilcisi İsmail Hakkı Tekçe ve Faaliyetleri”. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/13 (Bahar 2011), 70-102.

<sup>94</sup> Rumeli Muhâcirin-i İslamiye Cemiyeti, *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlîmi ve Bulğar Vahşetleri*, 68.

- Akgün, Ahmet. “Bulgaristan’da Asimilasyon ve ‘Zavallı Pomaklar’ Adlı Bir Risale”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/13 (Mayıs 2005), 1-28.
- Alp, İlker. *Bulgar Zulmünü Günümüze Kadar İntikal Ettiren Edirne ve Çevresindeki Şehitlikler*. Ankara: Sevinç Matbaası, Tarihsiz.
- Alp, İlker. “Balkan Savaşları Esnasındaki Bulgar Mezâliminin Türkler ve Gayrimüslim Azınlıklar Tarafından Tel’ini”. *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 26 (Nisan 1987), 44-53.
- Alp, İlker. “Balkan Harbi ve Bulgar Mezâlimi ile İlgili Edirne Müzesinde Birkaç Bulunan Hatıra”. *Türk Dünyası Tarih Dergisi* 5 (Mayıs 1987), 51-52.
- Alp, İlker. *Belge ve Fotoğraflarla Bulgar Mezâlimi (1877-1989)*. Ankara: Trakya Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Altıntaş, Ahmet. “Makedonya Sorunu ve Çete Faaliyetleri”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2005), 69-91.
- Arslan, Sezer. *Balkan Savaşları Sonrasında Rumeli’den Türk Göçleri ve Osmanlı Devleti’nde İskânları*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Arşiv Belgelerine Göre Balkanlar’da ve Anadolu’da Yunan Mezâlimi II. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1996.
- Ayyıldız, Suzan. “Bulgaristan’da Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı İmajı”. *Toplumsal Tarih* 176 (Ağustos 2008), 48-55.
- Beydilli, Kemal. “II. Abdülhamid Devrinde Makedonya Meselesine Dair”. *Osmanlı Araştırmaları* 9 (1989), 77-99.
- Bilecen, Tuncay. *Balkan Savaşları Sonrasında Yaşanan Göç Hareketlerinin Osmanlı İç Siyasetine Yansımaları*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Binark, İsmet. “Sunuş”, *Arşiv Belgelerine Göre Balkanlar’da ve Anadolu’da Yunan Mezâlimi I Balkanlar’da Yunan Mezâlimi*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995.
- Çakmak, Fevzi. *Batı Rumeli’yi Nasıl Kaybettik?*. haz. Ahmet Tetik İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- Çelik, Züriye. *Osmanlının Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi ‘Muhâcir’ Gazetesi (1909-1910)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çelik, Züriye. “Osmanlının Zor Yıllarında Rumeli Göçmenlerinin Türk Basınındaki Sesi ‘Muhâcir’ Gazetesi (1909-1910)”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 28 (2010), 403-413.

- Doğan, Abide-Ergün, Nurtaç. “Balkan Savaşları’nın Türk Hikâyesine Yansıması”. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 38 (Güz 2015), 61-81.
- Duman, Halûk Harun - Güreşir, Salih Koralp. “Yeni Türk Edebiyatının Kaynakları: Savaş ve Edebiyat (1828-1911)”. *Turkish Studies* 4/1 (Winter 2009), 29-77.
- Ertürk, Suzan. “I. Balkan Savaşı’nda Bulgar Ordusundaki Anadolu Ermenileri”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 12/2 (Kış 2012), 121-140.
- Güneş, Mehmet. “XX. Yüzyılım Başlarında Balkanlardaki Siyasî ve Etnik Çatışmaların Ömer Seyfettin’in Hikâyelerine Yansıması”, *Türklük Bilimi Araştırmaları* 29 (Bahar 2011), 163-187.
- Halaçoğlu, Ahmet. “Bulgar Mezâlîmi”. *Türkler* 13. Yeni Türkiye Yayınları, 2002, 308-315.
- Halaçoğlu, Ahmet. *Balkan Harbi Sırasında Rumeli’den Türk Göçleri (1912-1913)*. 3. Basım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- İnalçık, Halil. *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, 4. Basım, İstanbul: Kronik Kitap, 2018.
- İskefiyeli, Zeynep ve Tilbe, Özgür. “Makedonya Meselesinde Osmanlı Devleti’nin Dış Basındaki Sesi: Rumeli Umumî Müfettişi Hüseyin Hilmi Paşa”. *Çeşm-i Cihan Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 4/2 (Kış 2018), 27-48.
- Kerimoğlu, Hasan Taner. “Balkan Savaşları’nda Osmanlı Propagandası: Neşr-i Vesâik Cemiyeti”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/2 (2014), 539-561.
- Kır Sayılğan, Gülnihal. *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridelerine Göre Balkanlar 1911-1913*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Maranki, Ahmet. *Balkan Mezâlîmi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.
- Milas, Herkül. “Balkanlar’da Etnik Arındırma”. *Toplumsal Tarih* 176 (Ağustos 2008), 10.
- Orhan, Sibel. *Balkan Savaşları’nda Türklere Yapılan Bulgar Mezâlîmi*. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Örenç, Ali Fuat. “İngiliz Belgelerinde Balkan Harbi Edirne Kuşatması 1912-1913”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Temmuz 2012), 17-79.
- Özgür, Gülay. *Balkan Savaşları ve Sonrasında Bulgaristan ve Osmanlı Devleti Arasında Nüfus Göçü*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti. *Âlâm-ı İslâm Rumeli Mezâlîmi ve Bulgar Vahşetleri*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1329.
- Rumeli Muhâcirîn-i İslamiye Cemiyeti. *Türk İslamların Üzüntüleri Bulgar Vahşetleri İslamlığın İnsanlığın Uyarılığın Görüşlerine*. Sad. H. Adnan Önelçin. İstanbul: Gözen Yayınevi, 1986.

- Taşcan, Arzu. “Prens Ferdinand ve Ekzarh Yosif Arasındaki Bazı Mektuplaşmalarda Makedonya ve Komitalar”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 12/2 (Kış 2012), 235-248.
- Tilbe, Özgür. “Muhâcir Gazetesine Göre Rumeli Göçerleri ve Sorunları”. *Çeşm-i Cihan Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 1 (Yaz 2018), 128-139.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye’de Siyasal Partiler*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988.
- Yıldırım, Bülent. “Balkan Savaşları’nda Bulgar Ordusu ve Komitacıların Batı Trakya’daki Faaliyetleri”. *History Studies* 6/2 (Februari 2014), 143-160.
- Yıldırım, Bülent. *Bulgaristan’daki Ermeni Komitelerinin Osmanlı Devleti Aleyhine Faaliyetleri (1890-1918)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Yıldırım, Bülent. “Balkan Savaşları Sırasında Havsa ve Çevresindeki Yerli Rumların Türklere Yönelik Saldırıları”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (Aralık 2015), 205-218.



## Lokmân Sûresi 20. Âyet Bağlamında Allah'ın Zâhir ve Bâtın Nimetleri

In the Context of 20<sup>th</sup> Verse of Surah Luqmân the Apparent and  
Hidden Blessings of Allah

### Enver Bayram

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
Tefsir Ana Bilim Dalı Department of Tafsir  
Tokat | Türkiye Tokat | Turkey  
enver.bayram@gop.edu.tr orcid.org/0000-0001-7624-4528

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 26 Nisan 2020 Received | 26 April 2020  
Kabul Tarihi | 08 Haziran 2020 Accepted | 08 June 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 Published | 30 June 2020

### Atıf | Cite as

Bayram, Enver. "Lokmân Sûresi 20. Âyet Bağlamında Allah'ın Zâhir ve Bâtın Nimetleri [In the Context of 20<sup>th</sup> Verse of Surah Luqmân the Apparent and Hidden Blessings of Allah]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 253-275.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3894588>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Lokmân Sûresi 20. Âyet Bağlamında Allah'ın Zâhir ve Bâtın Nimetleri

**Öz:** Bu çalışmada Kur'ânî kavramlardan biri olan nimet kelimesi ele alınmaktadır. Bu bağlamda Allah'ın insana zâhir ve bâtın nimetler vermesi üzerinde durulmaktadır. Bu husus, müfessirlerin söz konusu kavramlara ilişkin açıklamaları esas alınarak incelenmektedir. Bu minvalde müfessirler bu nimetlerin neler olduğu hususunda kafa yormuşlar; nelerin zâhir, nelerin bâtın nimetler olduğuna yönelik beyanlarda bulunmuşlardır. Onlara göre bilip algılayabildiğimiz nimetler zâhir, bilemediğimiz ve algılayamadığımız nimetler de bâtın nimetlerdir. Nitekim Kur'ân'da da ifade edildiği üzere Allah insana birçok nimet vermiştir. Bunlardan bir kısmı zâhir nimetler iken diğer kısmı bâtın nimetlerdir. Ancak Kur'ân nelerin zâhir, nelerin bâtın nimetler kapsamında yer aldığını ifade etmemektedir. Çalışmamızda nelerin bu kapsama dâhil edilebileceği üzerinde durulmaktadır. Nimet, insana yaratıcısını tanıma ve bilme imkânı sunar. Bunun sonucunda insan ya nimeti verene şükürü ya da nimete karşı nankörlüğü tercih eder. Aynı zamanda nimet Allah'a şükretmesini de insana hatırlatır. Bu nedenle insanın dünya ve ahiret hayatında mutlu ve huzurlu olması ancak bu nimetlere karşı yapılan şükürle mümkün olabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Nimet, Şükür, Nankörlük.

### In the Context of 20<sup>th</sup> Verse of Surah Luqmân the Apparent and Hidden Blessings of Allah

**Abstract:** In this study, the word blessing, one of the Qur'anic concepts, is examined. In this context, it is emphasized that Allah gives apparent and hidden blessings to people. This issue is analyzed based on the explanations of the commentators regarding the mentioned concepts. In this regard, the commentators were thinking about what these blessings are; they made statements about what was apparent and what were hidden blessings. According to them, the blessings we can know and perceive are apparent, and blessings that we don't know and cannot perceive are hidden blessings. Indeed, as stated in the Qur'ân Allah has given many blessings to people. Some of these are apparent blessings, while the other are hidden blessings. However, Qur'ân does not express what is covered by what is apparent or what is hidden. Our study focuses on what can be included in this scope. Blessing offers people the opportunity to recognise and know their creator. As a result, one prefers gratitude to the Giver, or ungratefulness to blessing. At the same time, blessing reminds man to thank Allah. For this reason, it is only possible to be happy and peaceful in the life of the world and the hereafter, thanks to these blessings.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, Blessing, Gratitude, Ingratitude.

## Giriş

Allah, insanı beden ve ruhen en güzel şekilde yaratmıştır.<sup>1</sup> Ona düşünüp idrak edebilmesi için akıl,<sup>2</sup> doğruyu yanlıştan ayırt edebilmesi için irade<sup>3</sup> vermiştir. Bunun yanında ona maddi ve manevi pek çok nimet lütfetmiştir. Nitekim bu husus ayetlerde şöyle ifade edilmektedir: *“O size istediğiniz her şeyi verdi. Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız başa çıkamazsınız. Şu bir gerçek ki insanoğlu çok zalim, çok nankördür!”*<sup>4</sup> Yine bu sadette *“Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz? İnsanlardan öyleleri vardır ki bir bilgi, bir rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışmaya kalkışırlar.”*<sup>5</sup> buyurulmaktadır.

Nimet kelimesi, Kur'ân'ın üzerinde önemle durduğu kavramlardan biridir. Buna rağmen müfessirler ilgili ayetlerin tefsirinde söz konusu kavrama genel olarak değinmekle yetinmişlerdir. Bu durum ise konuya bütüncül bir açıdan yaklaşma imkânını kısıtlamakta ve bu sahada bir eksikliğe neden olmaktadır. Bunun yanında konuyla ilgili güncel çalışmaların yetersiz olması da ayrı bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da zâhir ve bâtın nimetler olarak adlandırılan nimetler nelerdir? Bu nimetler hangi özelliklerinden dolayı zâhir ya da bâtın nimetler olarak isimlendirilmişlerdir? Tefsir ekolleri açısından bu nimetler neyi ifade etmektedir? gibi sorular da cevap beklemektedir.

Yukarıdaki soruların yanıtını ortaya koymak için konuya bütüncül olarak yaklaşılması ve söz konusu olan eksikliklerin giderilmesi çalışmamızın ana hedefini oluşturmaktadır. Bunun için öncelikle nimet kavramının Kur'ân'da hangi yönleriyle ele alındığına değinilecek ve nimet kelimesinin anlam boyutu ortaya konulacaktır. Daha sonra Allah'ın insana bahşetmiş olduğu zâhirî ve bâtınî nimetler, nimetle ilgili diğer ayetler de göz önünde bulundurularak Lokmân sûresi yirminci âyet bağlamında ele alınıp incelenecektir. Ayrıca nimetleri zâhir ve bâtın nimetler diye ayırmamıza neden olan niteliklere vurgu yapılacaktır. Bunun yanında zâhir ve bâtın nimetlerin kapsamına değinilecektir. Bunun için de mezhebî ve

<sup>1</sup> Kur'ân Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), et-Tîn 95/4.

<sup>2</sup> el-Bakara 2/242, 269; Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/16, 42.

<sup>3</sup> el-Fussilet 41/41, 46.

<sup>4</sup> İbrâhîm 14/34.

<sup>5</sup> Lokmân 31/20.



işârî tefsirler çerçevesinde konu ele alınacak ve zaman zaman müfessirler tarafından ileri sürülen görüşler arasında mukayeseler yapılacaktır.

### 1. Kur'ân'da Nimet Kavramı

Nimet kelimesi sözlükte, masdar olarak “bolluk ve iyi hal içinde olmak”, isim olarak da “maddî ve mânevî imkânlar” anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> Terim olarak ise, “Başkasına ihsanda bulunarak yapılmış bir faydadan ibarettir.”<sup>7</sup> Yine “herhangi bir karşılık beklemeden veya özel bir maksat gözetmeden yapılan iyilik, fayda ve ihsan” anlamında kullanılmaktadır.<sup>8</sup> Bir başka açıdan nimet, “Allah tarafından insanlara iman başta olmak üzere her çeşit iyiliğin verilmesi ve her çeşit zararın uzaklaştırılması” anlamına gelmektedir.<sup>9</sup> Nimet kelimesi gerek azlık gerekse çokluk için kullanılabilen bir cins isimdir.<sup>10</sup>

Nimet kelimesi Kur'ân'da türevleriyle beraber seksen dokuz yerde geçmektedir. Bunlardan on sekiz yerde fiil kalıplarıyla, elli dört yerde isim olarak, on yedi yerde de “naîm” (bol nimet) şeklinde yer almaktadır. Ayrıca nimet kelimesinin seksen altı yerde Allah'a,<sup>11</sup> bir yerde Hz. Peygamber'e,<sup>12</sup> bir yerde Allah'ın rızasını gözeterek hareket eden kimseye,<sup>13</sup> bir yerde de firavuna<sup>14</sup> izafe edildiği görülmektedir.<sup>15</sup> Kur'ân'da rahmet, âlâ, menn, ihsan, lütuf, ikram, fadl kelimeleri nimet kelimesinin yakın anlamlısı olarak kullanılmaktadır. Buna mukabil nimet kelimesinin zıt anlamlısı olarak da “sıkıntı ve musibet”<sup>16</sup> anlamındaki “be's” kelimesi geçmektedir.<sup>17</sup>

<sup>6</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Daru Sadr, ts.), “n'am”, 12/579; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Ived (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), “n'am”, 3/9; Fatma Candan Günaydın, “Nimet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/129.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîru'l-kebîr* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420), 1/220.

<sup>8</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî (Beirut: Dâr en-Nefâs, 2007), 333.

<sup>9</sup> Ahmet Nedim Serinsu vd., “Nimet”, *Dinî Terimler Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınları, 2009), 282.

<sup>10</sup> Rağîb el-İsfahânî, *Müfredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beirut: Dâru's-Şâmiye, 1412), “n'am”, 814.

<sup>11</sup> Lokmân 31/20; et-Tûr 52/29; el-Kalem 68/2.

<sup>12</sup> el-Ahzâb 33/37.

<sup>13</sup> el-Leyl 92/19.

<sup>14</sup> eş-Şuarâ 26/22.

<sup>15</sup> Muhammed Fuad Abdulkâkî, *el-Mu'cemü'l-müfreh li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 707-708; Günaydın, “Nimet”, 33/129.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, “be's”, 6: 20.

<sup>17</sup> Davut Şahin, “Kur'ân'da Genel Anlamlı Bir Kelime: Nimet”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 2* (Aralık 2016), 217.

Allah, dünya hayatında insana gerek maddi gerekse manevi birçok nimet bahşetmiştir. Yiyecekler, içecekler, giyecekler, bitkiler, hayvanlar, dağlar, yıldızlar, gece-gündüz, eşler, çocuklar ve torunlar insana verilmiş bu maddi nimetlerdendir.<sup>18</sup> Bunun yanında hidâyet, iman, akıl ve ahiret hayatındaki ebedi mutluluk gibi nimetler de manevi nimetler arasındadır.<sup>19</sup> İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), nimet kelimesinin Kur'ân'da on mânaya geldiğini ifade etmiştir. Ona göre nimet kelimesi değişik âyetlerde din, kitap, nübüvvet, Hz. Muhammed'in kendisi, İslâm, lutuf ve ihsan, güzel yaşama imkânı, sevap ve mükâfat gibi farklı manalarda kullanılmıştır.<sup>20</sup> Buradan da anlaşılmaktadır ki nimet kelimesi, dünya ve ahiret hayatında insanın yüz yüze kalacağı müspet yöndeki bütün durumları kuşatacak seviyededir. Bu nedenle nimetle ilgili ayetlerin anlam çerçevesi düşünüldüğünde söz konusu kelimenin hem kuşatıcı bir anlam çerçevesine sahip olduğu hem de olumlu bir anlama vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>21</sup>

Kur'ân'da nimetin muhataba göre kazandığı anlamı üç maddede ele almak mümkündür. Nimet tüm insanlar için söz konusu ise Allah'ın yaratması, yaşatması, imkân vermesi ve rızıklandırması anlamına gelir. İnanan ve inancının gereğini yapan kimse için söz konusu olursa manevi destek, başarı, her türlü mükâfat, lütuf, ihsan demektir. Ancak nimet bir peygamber için verilmiş olursa yukarıdaki anlamları yanında öncelikli anlamı ona peygamberliğin verilmesidir.<sup>22</sup> Dolayısıyla Kur'ân'da geçen nimet kelimesinin anlamı nimetin izafe edildiği muhatap kitleye göre farklılık arz etmektedir.

Müfessirler de Kur'ân'da geçen nimeti genel olarak bir sınıflamaya tâbi tutmuşlardır. Bu hususta insanlara ulaşan her fayda ve savuşturulan her zararın, "*Elinizde nimet olarak ne varsa Allah'tandır. Sonra başınıza bir sıkıntı geldiğinde O'na yalvarırsınız*"<sup>23</sup> âyeti gereğince Allah'tan olduğuna değinen Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) nimeti üçe ayırmaktadır.

1. Yaratmak ve rızık vermek gibi yalnızca Allah'ın yarattığı nimetlerdir.
2. Görünürde başkasından gelen, ama aslında Allah'tan bize gelen nimetler. Zira Allah, nimete vesile olan kimsenin kalbinde bu nimeti verme

<sup>18</sup> Bk. en-Nahl 16/5-18, 53, 65-72, 78-83, 114-121.

<sup>19</sup> Günaydın, "Nimet", 33/129.

<sup>20</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzheti'l-a'yün*, Muhammed Abdülkerim (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 597-599.

<sup>21</sup> Şahin, "Kur'ân'da Genel Anlamlı Bir Kelime: Nimet", 222.

<sup>22</sup> Şahin, "Kur'ân'da Genel Anlamlı Bir Kelime: Nimet", 217-218.

<sup>23</sup> en-Nahl 16/53.

arzusunu yaratır. Kul, bu nimetin kendisine ulaşmasında vasıta olduğu için o kula teşekkür eder. Ancak gerçekte teşekkürü layık olan Allah'tır. İşte bu nedenle Allah, “Biz insana anne babasıyla ilgili öğütler verdik. Annesi, güçten kuvvetten düşerek onu karnında taşımıştır; çocuğun süttten kesilmesi iki yıl içinde olur. Bunun için (ey insan), hem bana hem anne babana minnet duy-malısın; sonunda dönüş yalnız banadır”<sup>24</sup> diyerek, mahlûkatın nimet verme-sinin, ancak Allah'ın nimet vermesiyle tamamlanacağına dikkat çekmek için önce kendisini zikretmiştir.

3. İbadet ve itaatte bulunmamız sebebiyle bize ulaşan nimetlerdir. Şayet Allah bizi bu taatlere muvaffak kılmıyaydı ve onlara mâni olacak sebepleri ortadan kaldırmamış olsaydı bunlardan hiçbirine ulaşamazdık. Bunun yanında Râzî, ölü ve cansız kimselerin hiçbir şeyden faydalanma-sının imkânsızlığına dikkat çekmekte ve Allah'ın kullarına bahşettiği ilk nimetin hayat nimeti olduğunu belirtmektedir.<sup>25</sup> Görüldüğü gibi Râzî, va-sıtalı ya da vasıtasız bir tarzda insana ulaşan her nimetin Allah tarafından verildiğini belirtmekte ve bunu da ayetlerle delillendirmektedir.

Kur'ân'da geçen “in'âm” kelimesinin nimet vermek anlamına geldiği-ni belirten Kadî Beyzâvî (öl. 685/1286), asıl olarak bu kelimenin insanın lezzet aldığı hâl anlamında olduğunu ve insanın lezzet aldığı nimetler için kullanıldığını beyan etmektedir. Nimetlerin dünyevî ve uhrevî olarak iki-ye ayrıldığını ifade eden Beyzâvî, dünyevî nimetleri de kendi içinde vehbî ve kesbî nimetler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Vehbî nimetleri de ruhanî ve cismanî nimetler olarak sınıflandırmaktadır. İnsanın bedeni ve bede-nine yerleştirilen kuvvetler, azaların eksiksiz ve sağlıklı bir şekilde yara-tılması cismanî nimetlere örnektir. İnsana ruh üflenmesi ve onun fehim, nazar ve fikir ile aydınlatılması ise ruhanî nimetlerdendir. Nefsi kötülük-lerden ve günahattan arındırmak, onu güzel ahlakla süslemek, makam ve mal elde etmek kesbî olan nimetlerdir. Son olarak insanın günahlarının affedilmesi, Allah'ın ondan razı olması ve onu yüce makamlara çıkarma-sı da uhrevî nimetler arasındadır.<sup>26</sup> Böylece Beyzâvî'nin Kur'ân'da geçen “in'âm” kelimesinden hareketle nimetleri sınıflandırma hususunda genel bir bakış açısı ortaya koyduğu görülmektedir.

Kur'ân, kimlerin nimete nail olup kimlerin nail olamadıklarına da de-

<sup>24</sup> Lokmân 31/14.

<sup>25</sup> Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 1/220.

<sup>26</sup> Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrâru't te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 1/31.

ğınmaktadır. Bu hususta “Nimetine erdirdiklerinin yoluna; gazaba uğramışların yoluna da doğrudan sapsmışların yoluna da değil!”<sup>27</sup> âyetinde de ifade edildiği gibi bir grubun bu nimete vasil olduğu belirtilmekte, ancak bunların kimler olduğu zikredilmemektedir. Ancak “Kim Allah’a ve peygambere itaat ederse işte onlar, Allah’ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!”<sup>28</sup> âyetinde de belirtildiği gibi peygamberlerin, sıddıkların, şehitlerin ve sâlih kulların Allah’ın nimetine ulaştıkları beyan edilmektedir. Buna mukabil başka bir grubun da hak ve hakikatten ayrıldıkları için Allah’ın çetin azabına çarptırılacakları dile getirilmektedir.<sup>29</sup> Dolayısıyla Kur’ân; kâfirlerin, müşriklerin ve münafıkların içinde buldukları küfür nedeniyle asla Allah’ın nimetine nâil olamayacaklarını bildirmektedir.

Kur’ân’da nimetin anlatılma gayesine de dikkat çekilmektedir. Nimetin, insanı Allah’a imana, ibadete ve şükretmeye yöneltme amacının olduğu rahatlıkla söylenebilir. Böylece insan Rabbini tanıyıp ona iman ve ibadet edecek, ahlakî olarak da kendine çekidüzen verecektir. Bu, bir açıdan Kur’ân’ın gönderiliş amacıyla da örtüşmektedir. Zira ilahî mesaj ve nimet sorumluluk sahibi iki varlık olan cin ve insana mahsustur.<sup>30</sup> İnsanın nimetlere mazhar kılınması ancak sorumluluğu nedeniyle. O nedenle Kur’ân’a göre insanın nimete karşı sorumluluğunu yerine getirmesi, ancak ilahî mesaja kulak vermesiyle mümkün olabilmektedir. Bundan dolayı insana verilen nimet onun, imanı, ibadeti ve güzel ahlakı benimsemesinin bir aracı haline gelmiş olur. Peygamberler de Allah’a davet ederken kavimlerine hep Allah’ın nimetlerini hatırlatmışlardır.<sup>31</sup>

Kur’ân, verilen nimetlerin bir üstünlük ve bir değer ölçüsü olmadığını davurgulamaktadır. “Nihâyetogünnimetlerdenelbettesorguyaçekileceksiniz.”<sup>32</sup> âyetinde de ifade edildiği gibi insan mutlaka hesaba çekilecektir. İnsanın nimet karşısındaki cimri, müsrif ve nankör yapısına dikkat çeken Kur’ân, bu olumsuz özelliklerden sıyrılarak nimetin şükürünün eda edilmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Zira şükürün faydası Allah’a değil kulun kendisinedir. Şükreden kul, Allah’a olan minnet borcunu ödemiş olur ve

<sup>27</sup> Fatıha 1/7.

<sup>28</sup> en-Nisâ 4/69.

<sup>29</sup> Allah’ın azabına çarptırılacaklar için bk. el-Bakara 2/10, 126, 162, 174-175; el-Enfâl 8/14, 35, 50.

<sup>30</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>31</sup> Şahin, “Kur’ân’da Genel Anlamalı Bir Kelime: Nimet”, 225-226.

<sup>32</sup> et-Tekâsür 102/8.

o nimetten daha fazlasını Allah'tan umabilir.<sup>33</sup> Nitekim Allah şükreden kimseye nimetini artıracığını beyan etmektedir.<sup>34</sup> Ancak “*Ey Dâvûd aile-si! Şükür için çaba gösterin. Kullarım arasında hakkıyla şükredenler pek azdır.*”<sup>35</sup> âyetinde de ifade edildiği gibi nimetlere şükredenlerin sayısının az olduğu zikredilmektedir.

Kur’ân’a göre Allah’ın vermiş olduğu nimet, insan için bir fayda, bir ihsan olduğu gibi aynı zamanda bir imtihan unsurudur. Bu nedenle insan, nimetten faydalanıp ondan menfaat sağlarken bu husus gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Allah, “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız. Sabredenleri müjdele!*”<sup>36</sup> âyetiyle bu duruma dikkat çekmektedir. Açlık ve korku; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme insan için bir imtihan olmanın yanında inanan ve sabreden insan için yaratıcısına yaklaşması açısından başka bir nimet olarak değerlendirilebilir. Zira ayette inanıp sabreden kimseler bu bela ve musibetlere sabretmeleri dolayısıyla müjdelenmektedir. Bunun yanında “*İnsana gelince, Rabbi ona imtihan için ikramda bulunduğu ve onu nimetlere boğduğunda, “Rabbim bana ikram etti” der (mutlu olur). Onu imtihan edip rızkını daralttığı ise “Rabbim beni önemsemedi” der (mutsuz olur).*”<sup>37</sup> ayetinde söz konusu edilen kimse kendisine bahşedilen rızkı ve mertebeyi Allah katında hak ettiğine ve bu nedenle ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğuna inanmaktadır. Ona göre nimet ve rızkın daraltılması Allah katındaki değersizliğinin bir göstergesidir. Şayet Allah katında değerli bir kimse olsaydı bu dert ve sıkıntı kendi başına gelmeyecekti.<sup>38</sup> Böylece söz konusu ayette kulun imtihan karşısındaki psikolojik durumuna dikkat çekilmekte ve onun bu husustaki kırılğan yapısı dile getirilmektedir.

İnsan, fitratı gereğince ferah ve genişlik halinde Allah’ı unuttur, zorluk ve sıkıntı anında ise O’nu hatırlar. Nitekim Kur’ân’da bu durum şöyle ifade edilmektedir: “*İnsanın başına bir sıkıntı geldi mi Rabbine yönelip O’na yalvarır; sonra Rabbi ona katından bir nimet verince, daha önce yalvardığını unutarak yolundan saptırmak için Allah’a eşler koşmaya kalkar. De ki ona: “İnkârcı tutu-*

<sup>33</sup> Râzî, *Tefsîru’l-kebîr*, 24/557.

<sup>34</sup> İbrâhîm 14/7.

<sup>35</sup> es-Sebe’ 34/13.

<sup>36</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>37</sup> el-Fecr 89/15-16.

<sup>38</sup> İsa Kanik, “İnsanın Sorumluluğu Bağlamında Kur’ân’da Nimet Kavramı”, *Dinî Araştırmalar* 55 (Haziran 2019), 249.

*munla biraz eğlenedur bakalım! Gerçek şu ki sen ateşi boylayacaklardan birisin!”*<sup>39</sup> Hatta insan Allah'ın kendisine verdiği nimet karşısında daha ileri giderek şöyle der: “İnsana bir zarar dokunduğunda bize yalvarır; sonra ona katımızdan bir nimet verdiğimizde, “Bunu ancak bir bilgi sayesinde elde ettim” der. Aksine o nimet bir imtihandır ama çokları bunu bilmez.”<sup>40</sup> Söz konusu âyetlerde bu olumsuz özelliğine vurgu yapılan insan, kâfir insanı sembolize edebileceği gibi, bu özellik tüm insanlara da teşmil edilebilir.<sup>41</sup> Bu menfi duruma düşülmemesi için Kur’ân, verilen nimetleri muhataplarına hatırlatır. Bu nedenle nimet verilen kimselerin nimeti vereni her daim şükürle yâd etmesini ister.<sup>42</sup> Görüldüğü gibi Kur’ân’da nimet kelimesi daha çok imtihan-şükür bağlamında ele alınmış, bu hususta üzerine düşen sorumluluğu yerine getiren kimseler de övülmüştür.

## 2. Zâhir ve Bâtın Nimetler

Zâhir kelimesi sözlükte, “açık, berrak, âşikâr olmak, muttali olmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>43</sup> Bâtın kelimesi ise zâhir kelimesinin zıddı olup sözlükte, “gizli olmak; bilmek, bir şeyin iç yüzüne ve bir kimsenin sırlarına vâkıf olmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>44</sup> Rağib el-İsfahânî (öl. 503/1109), “z-h-r” kelimesinin kök anlamın, “bir nesnenin yerin görünürdeki dış tarafında olup gizli olmadığını” ifade ettiğini ve daha sonra da “bir nesne yerin içinde olup gizli olduğunda”, “b-t-n” kelimesiyle açıklandığını belirtmektedir. Bu iki kelimenin daha sonra anlam genişlemesi yoluyla göz ve basîret yoluyla açıkça görülebilen her şey için kullanılabilir hale geldiğini beyan etmektedir.<sup>45</sup>

Zâhir ve bâtın kelimeleri Kur’ân’da iki ayette mâzî,<sup>46</sup> dört ayette<sup>47</sup> de ism-i fâil sîgasıyla karşılıklı olarak ve “gizli-âşikâr” mânalarında kullanılır.

<sup>39</sup> ez-Zümer 39/8.

<sup>40</sup> ez-Zümer 39/49.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî ve Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.),607-613 .

<sup>42</sup> Bk. el-Bakara 2/40, 47, 122, 231; Âl-i İmrân 3/103; el-Mâide 5/7, 20, 110; ez-Zuhruf 43/13.

<sup>43</sup> İbn Manzûr, “zhr”, 4/37; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk ez-Zebîdî, “zhr”, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mecmuatün mine'l-muhakkikîn (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 12/484.

<sup>44</sup> İbn Manzûr, “btn”, 13/52-55.

<sup>45</sup> İsfahânî, “n'am”, 541.

<sup>46</sup> el-En'am 6/120; Lokman 31/20; el-Hadîd 57/ 3-13.

<sup>47</sup> el-En'âm 6/151; el-A'râf 7/33.

mıştır. Söz konusu iki kelime bazı ayetlerde<sup>48</sup> günah problemiyle alakalı olarak zikredilmektedir. Bunun yanında bazı ayetlerde<sup>49</sup> Allah'ın isimleri arasında anılmaktadır.<sup>50</sup> Nitekim Hz. Peygamber Hadîd sûresinin üçüncü âyetinde geçen esmâ-i hüsnâyı, "Allahım! Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur; sen âhirsin, senden sonra da hiçbir şey yoktur. Sen zâhirsin, fevkinde hiçbir şey yoktur; sen bâtınsın, dûnunda (senden öte) hiçbir şey yoktur."<sup>51</sup> şeklinde açıklamaktadır. Bunun yanında Allah'ın "Bâtın" ismi "gözle algılanamayan, zaman ve mekâna nispet edilemeyip her bakımdan tek ve yegâne olan" anlamında kullanılırsa esmâ-i hüsnânın zâtî-selbî grubuna, "bütün gizlilikleri bilen" manasına gelirse zâtî-sübûtî grubuna, "yaratıklara her türlü nimeti lütfeden" anlamında kabul edilirse fiilî sıfatlar grubuna girmektedir.<sup>52</sup>

Zâhir ve bâtın kelimeleri farklı iki bilgi türünü nitelemek için de kullanılmaktadır. Bu hususta İslâm'da zâhir ve bâtın olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşü ilk defa Şîîler tarafından ortaya konulmuştur. Daha sonra bu görüş tasavvufî düşünceye sirâyet etmiştir. Ancak Şîa'nın bâtınî ilim anlayışı imâmet ve siyaset konularıyla sınırlı kalmıştır. Şîa'nın bir fırkası olan İsmâiliyye'ye göre nasların hem zâhirî hem de bâtınî mânaları vardır; ancak asıl geçerli olan bâtınî mânadır. Buna karşılık mutasavvıflar hem zâhirî hem de bâtınî manayı asıl olarak kabul ederler. Zira onlara göre zâhirî mâna "hak", bâtınî mâna "hakikat"tır. Bâtın ilmi, İslâm'dan ayrı ve onun dışında bir ilim değildir.<sup>53</sup> Dolayısıyla Şîa'nın savunduğu ilim anlayışı ile tasavvufçuların savunduğu ilim anlayışı isimde benzer olsa da özde aynı şey değildir.

Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857), Kelâbâzî (öl. 380/990), Kuşeyrî (öl. 465/1072), Hücvârî (öl. 465/1072) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi alimler Kur'ân ve hadis çerçevesinde kalan bâtın ilmini kabul etmişler, bunu da nasların manalarını derinleştirmek olarak anlamışlardır. Mesela İmam-ı Gazzâlî namaz, oruç, zekât, hac ve Kur'ân tilâveti gibi bütün ibadetle-

<sup>48</sup> el-En'âm 6/120, 151; el-A'râf 7/33.

<sup>49</sup> el-Hadîd 57/3.

<sup>50</sup> Bekir Topaloğlu, "Bâtın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/187; Mustafa Öztürk, "Tefsîrde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum", *İslâmiyât* 3 (1999), 103.

<sup>51</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Zikir", 61.

<sup>52</sup> Topaloğlu, "Bâtın", 5/187.

<sup>53</sup> Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/188-189.

rin bir zâhirî, bir de bâtinî yönü bulunduğunu ifade etmiş; zâhirî amel-bâtinî amel, zâhirî hüküm-bâtinî hüküm, zâhirî edep-bâtinî edep, zâhirî temizlik-bâtinî temizlik gibi ikili ayırmalara gitmiştir. Ona göre rükûun zâhirî mânası eğilmek, bâtinî mânası saygı göstermektir. O, zâhirî mânayı beden, bâtinî mânayı da ruh gibi kabul etmekte ve dolayısıyla bâtinî yönü gerçekleşmeyen ibadetleri cansız olarak nitelendirmektedir.<sup>54</sup> Dolayısıyla zâhir ve bâtin ilmiyle kastedilen mananın zâhir ve bâtin nimetlerle kastedilen manadan tamamen farklı olduğunu ifade etmek isteriz.

Zâhir ve bâtin ilmi hususunun dışında bir de Allah'ın insana lütfetmiş olduğu zâhir ve bâtin nimetler vardır. Ehl-i Sünnet, Şîa ve Mutezile gibi farklı tefsir ekollerine mensup İslâm âlimleri bu hususu, “Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz? İnsanlardan öyleleri vardır ki bir bilgi, bir rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışmaya kalkışırlar.”<sup>55</sup> ayeti çerçevesinde ele alıp yorumlamışlardır. Söz konusu ayetin daha iyi anlaşılabilmesi için iç bütünlüğüne, öncesi ve sonrasına ve nimetle ilgili diğer ayetlerle olan münasebetine bakmak yerinde olacaktır.

Ayetin iç bütünlüğünü göz önüne aldığımızda söz konusu ayette zâhir ve bâtin nimetler ifadesi zikredilmeden önce göklerde ve yerde bulunan şeylerin insanın hizmetine verildiği belirtilmektedir. Bu noktada hava, su, ateş, bitki gibi nimetleri kullanma hususunda insan yetkili kılınmıştır. Bunun yanında ay ve güneş gibi nimetlerden de insan çeşitli şekillerde faydalanmaktadır. Yerdeki ve göklerdeki genel nimetlerden bahsedildikten sonra söz konusu nimetler zâhir ve bâtin nimetler olarak başka bir ifadeyle tekrar hatırlatılmaktadır.<sup>56</sup> İşte ayette bütün bu nimetlerin farkına varamayan kimselerin Allah'ın varlığı ve birliği hususunda tartışmaya kalkıştıkları bildirilmektedir.

Lokmân sûresi on dokuzuncu ayetine ve öncesine bakıldığında söz konusu ayetlerin Hz. Lokman'ın oğluna verdiği bazı öğütleri ihtiva ettiği görülmektedir. İyiliği emredip kötülükten sakındırmak, namazı dosdoğru kılmak, başına gelen belalara sabretmek, kibirli olmamak, sesini fazla yükseltmemek ve yeryüzünde mutedil davranmak bu nasihatlerdendir. Zira

<sup>54</sup> Uludağ, “Bâtın İlmî”, 5/188-189. Geniş bilgi için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 1(1)/435-467.

<sup>55</sup> Lokmân 31/20.

<sup>56</sup> Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 25/124; Ebû'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Yusuf Karaca vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 4/334.



bu öğütlerin zıddı tutum ve davranışlar hastalıklı bir ruh haline işaret etmektedir. Allah'ın nimetlerinin farkına varacak kimseler ise bu hastalıklı ruhtan kurtulup söz konusu nasihatleri yerine getiren kimseler olacaktır. Ancak bu hususa dikkat etmeyenler “Onlara “Allah'ın indirdiğine uyun” dediğinde: Hayır, biz babalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız, derler. Ya şeytan, onları alevli ateşin azabına çağırıyor idiyse!”<sup>57</sup> ayetinin de ifade ettiği gibi atalarının yolunu körü körüne taklit eden kimseler olacaklardır.<sup>58</sup> Bu nedenle ifrat ve tefritten kaçınan ve hayatında orta yolu tutanlar Allah'ın verdiği nimetlerin farkında olacak ve doğru yoldan ayrılmayacaklardır. Öte yandan Lokmân sûresinin on dokuzuncu ayeti nimet kavramını zâhir ve bâtın olmak üzere daha genel bir kapsamda ele alırken konuyla alakalı diğer ayetler<sup>59</sup> bu hususta daha detaylı bilgiler vermektedir.

Zâhir ve bâtın nimetler hususunda rivâyet, dirâyet ve işâri tefsir yöntemini benimseyen alimlerce farklı tefsir ve te'viller ortaya konulmuştur. Rivâyet tefsirinin önemli temsilcilerinden biri olan Muhammed b. Cerîr Taberî (öl. 310/923), Allah'ın yeryüzü ve gökyüzündeki yarattığı her şeyi insanın menfaatine tahsis ettiğini ve bunlar tarafından insanın yeme, içme, barınma ve giyinme ihtiyacının karşılandığını belirtmektedir. Allah'ın insana görünen ve görünmeyen, açık ve gizli nimetleri bol bol verdiğini ifade eden Taberî, buna rağmen bazı insanların Allah'ı inkâr ettiklerini ve O'nun birliği hususunda tartışmaya giriştiklerini belirtmektedir. Bu noktada o, İslâm'ı zâhir nimet olarak kabul etmekte ve mü'minlerin dilindeki kelime-i tevhidi de bunun yansıması olarak görmektedir. Ayrıca Taberî İslâm nimetinin kalpte gözle görülmeyen bir şekilde bulunduğunu da ifade etmektedir. Yine ona göre Allah'ın kitap ve peygamberler göndermesi zâhirî, mü'minlerin kalbindeki şüpheleri giderip onların manevi hastalıklarını tedavi etmesi bâtınî nimetlerdendir.<sup>60</sup> Rivâyet tefsirinin diğer bir temsilcisi İbn Kesir de Taberî'nin bu husustaki görüşlerine iştirak etmektedir.<sup>61</sup> Görüldüğü gibi Taberî ve İbn Kesir ayetin bağlamına uygun bir şekilde yorum yapmakta; gözle görülebilen nimetleri zâhir, görülemeyen nimetleri de bâtın nimetler olarak değerlendirmektedir.

<sup>57</sup> Lokmân 31/21.

<sup>58</sup> Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 25/124; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/332.

<sup>59</sup> Bk. en-Nahl 16/3-18.

<sup>60</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müeessetü'r-Risâle, 2000), 20/147-148.

<sup>61</sup> Ebû'l-Fidâ İsmâîl İbn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm* (b.y.; Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999), 6/347.

Dirâyet tefsirinin önde gelen müfessirlerinden Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) ayette geçen zâhirî ve bâtinî nimetleri enfûsî nimetlerden kabul etmektedir. Buna mukabil ayetteki “göklerde ve yerde...” ifadesinin ise âfâkî nimetlere işaret ettiğini belirtmektedir. Râzî, söz konusu ayette geçen zâhirî nimete uzuvlardaki sağlamlık anlamını vermektedir. Ona göre Allah vücuttaki tüm organları en sağlam şekilde yaratmıştır. İşte bu insana bahşedilen zâhirî bir nimettir.<sup>62</sup>

Fahreddin Râzî ayette geçen bâtinî nimete ise uzuvlardaki kuvvet anlamını vermektedir. Uzuvların zâhir olduğunu, onlardaki kuvvetin ise gizli olduğunu belirten Râzî, göz ve kulağın zâhiren yağ ve kıkırdaktan oluştuğunu, dil ve burnun ise et ve kemikten yaratıldığını beyan etmektedir. Ancak onlardan her birine tatma, koklama, görme ve işitme gibi bâtinî (gizli) özellikler verildiğini ve diğer organların da aynı biçimde olduğunu vurgulamaktadır.<sup>63</sup> Görüldüğü gibi Râzî söz konusu ayeti rivâyet tefsirinin iki önemli temsilcisi İbn Kesir ve Taberî'nin görüşlerinden farklı olarak insanın fizikî yapısıyla irtibatlandırmaktadır. Böylece o, İbn Kesir ve Taberî'ye göre ayeti daha dar bir çerçevede tefsir etme yoluna gitmiştir.

Kurtubî (öl. 671/1273), fikhî tefsirinde Allah'ın yerde ve gökte her türlü nimetini insana müsahhar kıldığını ve onların istifadelerine sunduğunu belirtmektedir. O, Lokman suresi 20. ayetinde geçen nimet kelimesiyle İslâm'ın kastedildiği kanaatinde dir.<sup>64</sup> Nitekim Peygamberimiz bu ayet hakkında kendisine soru soran İbn Abbas'a şöyle demiştir: “Açık nimet İslâm'dır ve senin güzel olan yaratılışıdır. Gizli nimet ise, yüce Allah'ın gizlemiş olduğu kötü amelindir.”<sup>65</sup>

Kurtubî, İslâm'ın niçin nimet olarak isimlendirilmesine de değinmektedir. O, Nehhas'tan yaptığı bir nakle göre Said b. Cübeyr'in, “Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.”<sup>66</sup> âyetini “sizi cennete girdirmek ister” şeklinde açıkladığını bildirmektedir. Zira Allah'ın kulunun üzerindeki nimetinin tamamlanması, onu cennete koyması anlamına gelmekte-

<sup>62</sup> Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 25/124.

<sup>63</sup> Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 25/124.

<sup>64</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm İtfıyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütüb'l-Mısriyye, 1964), 14/73.

<sup>65</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Tefsîr”, 11, “Nafakât”, 1; Müslim “Zekât”, 36-37.

<sup>66</sup> el-Mâide 5/6.

dir. Yine İslâm, kişiyi cennete ulaştırdığı için ona nimet adı verilmektedir.<sup>67</sup> Görüldüğü gibi Kurtubî söz konusu ayeti hadisin bağlamına uygun bir şekilde tefsir etmektedir.

Kurtubî, bunun dışında farklı âlimlerden yaptığı nakillerle zâhirî ve bâtinî nimetleri bir sınıflamaya tâbi tutmaktadır. Buna göre sağlık ve mükemmel bir yaratılış, dünya nimetleri, gözle görülen mal, mevki, güzellik ve itaatlere muvaffakiyet zâhirî nimetlerden iken mârifet<sup>68</sup> ve akıl, âhret nimetleri, kişinin kendi içinde duyduğu Allah'ı bilme hissi, güzel bir yakîn<sup>69</sup> ve yüce Allah'ın kuldan uzaklaştırdığı afetler de bâtinî nimetlerdendir.<sup>70</sup>

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu müfessir Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) de “açık nimet İslâm'dır ve senin güzel olan yaratılışıdır. Gizli nimet ise, yüce Allah'ın gizlemiş olduğu kötü amelindir”<sup>71</sup> hadisinin Lokman suresi 20. ayetinin te'vili durumunda olduğunu ve birçok âlimin de bu görüşü benimsediğini belirtmektedir.<sup>72</sup> Ayrıca Mâtürîdî, “Allah'ın size bahşettiği nimetleri, kitaptan ve hikmetten size öğüt vermek üzere gönderdiklerini dilinizden düşürmeyin!”<sup>73</sup> ayetinin tefsirinde söz konusu nimetin “İslâm dini ve ahkâmı ya da Allah'ın insanlara lütfettiği bütün nimetler” manasına gelebileceğini belirtmektedir. O, nimetleri İslâm nimeti, özel nimetler ve genel nimetler olarak da üçe ayırmaktadır. Ona göre özel nimetler şükürü gerektirirken tüm nimetler de tevhit inancını ortaya çıkarmaktadır.<sup>74</sup> Böylece Mâtürîdî, bir taraftan söz konusu ayeti Hz. Peygamber'in sözü doğrultusunda tefsir ederken diğer taraftan nimet çeşitlerine değinmektedir.

Müfredât müellifi Râgıb el-İsfahânî, söz konusu âyette geçen zâhir nimetlerin bilinen nimetleri, bâtin nimetlerin ise bilinmeyen nimetleri ifade

<sup>67</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 14/73.

<sup>68</sup> Mârifet, “Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi anlamında bir tasavvuf terimi”dir. Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54-56.

<sup>69</sup> Yakîn, Tasavvufta “kalpte hâsıl olan ve şüphe ihtimali bulunmayan bilgi” ya da “şüphenin ortadan kalkması, kalp gözü, müşahede ve mutlak teslimiyet hali” olarak görülmüştür. Geniş bilgi için bk. Osman Demir, “Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/271-273.

<sup>70</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 14/73.

<sup>71</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 11, “Nafakat”, 1; Müslim “Zekât”, 36-37.

<sup>72</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 8/310.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/231.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 2/172.

ettiğini belirtmektedir.<sup>75</sup> İsfahânî, bilinen nimetleri duyunun algılayabildiği nimetler, bilinmeyen nimetleri de duyunun algılayamadığı nimetler olarak tanımlamaktadır. Bu görüşüne de “Günahın açığını da gizlisini de bırakın! Çünkü günah işleyenler, yaptıklarının cezasını mutlaka göreceklerdir.”<sup>76</sup> âyetini delil olarak getirmektedir. Ona göre ayette geçen “zâhir” sözcüğüyle peygamberlik, duyunun konusu olan şeyler ve düşmanlara karşı insanlar aracılığıyla yapılan yardım kastedilmiş olabilir. Buna karşın “bâtın” kelimesiyle de melekler aracılığıyla yapılan yardım, akıl ve aklın konusu olan şeyler ifade edilmiş olabilir.<sup>77</sup> Râgıb el-İsfahânî, zâhir ve bâtın nimetleri tek tek saymak yerine onları nitelikleri üzerinden tanımlamaktadır. O, somut şeyleri zâhir nimetler, soyut şeyleri de bâtın nimetler olarak sınıflandırmakta ve bunu başka ayetlerle de delillendirmektedir.<sup>78</sup> Kanaatimize göre Râgıb el-İsfahânî'nin bu görüşü Lokmân sûresinin yirminci ayetinin bağlamına da uygun düşmektedir.

Mutezîlî müfessir Zemahşerî (öl. 538/1144) zâhir ve bâtın nimetlerle alakalı kendi görüşünü naklettikten sonra âlimlerin görüşlerine değinmektedir. Zemahşerî'nin âlimlerden naklettiğine göre zâhir nimetler şunlardır: İslâm, düşmanlara karşı yardım, güzel suret, vücut organları ve onların düzeni. Bâtınî nimetler ise meleklerin yardım etmesi, mârifet, kalp, akıl, fehm,<sup>79</sup> setrdir.<sup>80</sup> Buna mukabil Zemahşerî bu hususta kendi görüşünü de açıklamaktadır. Ona göre zâhirî nimet müşahade yoluyla bilinen her türlü şeydir. Bâtınî nimet ise aslen bilinmeyen ya da ancak delil yoluyla bilinen şeylerdir.<sup>81</sup> Son dönem müfessirlerinden Muhammed Tâhir İbn Âşûr (öl. 1973) da Zemahşerî'nin bu görüşünü benimsemektedir.<sup>82</sup> Görüldüğü gibi Zemahşerî de Râgıb el-İsfahânî'nin görüşüne katılmakta, nimetlerin somut ve soyut yönüne dikkat çekmektedir.

<sup>75</sup> İsfahânî, “zhr”, 541.

<sup>76</sup> el-En'âm 6/120.

<sup>77</sup> İsfahânî, “btn”, 130, 131.

<sup>78</sup> İsfahânî, “zhr”, 541; “btn”, 130, 131.

<sup>79</sup> Fehm, “Arapça anlamak demektir. Allah'ın sözünü ve hitabını anlama ve bunun gereğini yerine getirme. Keşf ve zevk yolu ile elde edilen bilgi” demektir. Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Ağaç Yayınları, 2009), “Fehm”, 81.

<sup>80</sup> Setr, “Arapça, örtme, perdeleme, perde gibi anlamları olan bir kelimedir. Kaşanî setri, seni, ifade eden mânâdan ayıran her şey diye tanımlar. Setr'e verilen örnek kâinat üzerinde bulunan örtü olabildiği gibi, âdet ve amellerde duraklamak da olabilir. Süfiyye'nin yaşayışı tecellide, belası (imtihân)'da Setr'dedir. Havas, tecelli halinde çoşarlar (tıyş), setr halinde yaşarlar (işret ederler, iyş)”. Bk. Cebecioğlu, “Setr”, 236.

<sup>81</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 3/499.

<sup>82</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 21/175.

Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (öl. 1250/1834), zâhir nimeti akılla ve hisle idrak edilebilen ya da gözle görülebilen şeyler olarak tanımlamaktadır. Buna da sıhhati, güzel yaratılışı ve dünya nimetlerini örnek olarak vermektedir. Buna mukabil akılla ve hisle idrak edilemeyen ya da gözle görülemeyen şeyleri de bâtinî nimet olarak tanımlamaktadır. O; akılı, mârifeti, yakîni ve ahiret nimetlerini bâtinî nimetler olarak nitelemektedir.<sup>83</sup> Şevkânî; Zemahşerî ve Râgıb el-İsfahânî'den farklı olarak akılla idrak edilen şeyleri de zâhir nimetler kategorisine dâhil etmektedir. Ancak kanaatimize göre akılla idrak edilen şeylerin bâtinî nimetler grubuna dâhil edilmesi daha uygun görünmektedir. Zira akıl görünmez ama işlevi her zaman aşikârdır. Bu yönüyle de akıl somut değil soyuttur.

Seyyid Kutub (öl. 1966), insanın varlığının, donanımının ve Allah'ın ruhundan üflenerek yaratılmasının insan için büyük bir lütuf ve ihsan olduğuna dikkat çekmektedir. Bununla beraber Allah'ın kitaplar göndermesi ve kitaplar indirmesi nimetlerin en büyüğü ve en üstünüdür. Ona göre Allah, insana yeryüzünün gizli kaynaklarını ve enerji membarlarını kullanabilme gücünü göstermiştir. Böylece insan Allah'ın zâhir ve bâtinî nimetlerinden istifade eder. Ancak bu istifade esnasında bazen nimetin farkındadır bazen de farkında olmadan ondan istifade etmeye devam etmektedir.<sup>84</sup> Dolayısıyla Seyyid Kutub, duyularla bilinebilen ve farkına varılabilen nimetleri zâhir; duyularla algılanamayan ve bu nedenle farkına varılamayan nimetleri de bâtinî nimetler olarak kabul etmektedir. Ayrıca o, söz konusu ayeti yaşadığı dönemin ilmî ve teknolojik verileriyle irtibatlandırmakta ve buna göre yorumlamaktadır.

Son dönem müfessirlerinden Mevdûdî (öl. 1979) zâhirî nimetleri insan tarafından algılanan ya da bilinen nimetler olarak nitelerken, bâtinî nimetleri ise insan tarafından ne algılanabilen ne de bilinebilen nimetler olarak tanımlamaktadır. İnsanın kendi bünyesinde ve dış dünyasında nice nimetlerin bulunduğu dikkat çeken Mevdûdî, buna rağmen insanın bunları fark etmekten bihaber olduğunu belirtmektedir. Bilimin de katkılarıyla bugün gelinen noktada insana gizli kalan nimetlerin açığa çıktığını, ancak bunun hala gizli kalan nimetlerin yanında çok az bir miktarı oluşturduğunu ifade etmektedir.<sup>85</sup> Mevdudî de Seyyid Kutub gibi Allah'ın

<sup>83</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru Kalem, 1414), 4/278.

<sup>84</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâlî'l-Kur'ân*, çev. İ. Hakkı Şengüler vd. (b.y.: Hikmet Yayınları, ts.), 11/480-481.

<sup>85</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/ 334.

nimetlerinin tam manasıyla fark edilmediğini, ancak teknolojik gelişmelere paralel olarak bu durumun değişebileceğini ifade etmektedir. Kanaatimize göre bilgi ve teknoloji üretilmeye devam ettiği müddetçe insana gizli kalan nimetler bir bir ortaya çıkacaktır. Ancak bundan daha önemlisi nimetlerin ortaya çıkması değil, bu nimetlerin değerini bilip bunları insanlığın selameti uğrunda kullanabilmektir.

Şîî müfessirler arasında yer alan Tabersî (öl. 548/1153), konuyla ilgili çeşitli görüşlere değindikten sonra İmam Muhammed Bakır'dan (öl. 114/733) şu görüşleri nakletmektedir: “Zâhir nimet, Hz. Peygamber ve onun Allah'ı bilmeye ve O'nu birlemeye (tevhid) ilişkin getirmiş olduğu öğretilerdir. Bâtın nimet ise, Ehl-i Beyt'e olan velâyetimiz ve meveddet (dostluk) akdimizdir.”<sup>86</sup> Görüldüğü gibi Şîî müfessir söz konusu ayeti tamamen bağlamından kopararak bâtinî bir mana çerçevesinde ele almaktadır. Bu hususta Ehl-i sünnet ve Mutezilî alimlerden de ayrılmaktadır. Söz konusu ayeti zâhir manasının dışına çıkarmak ve bağlamından koparak yorumlamak, hele hele ayeti kendi mezhebi görüşüne destek olacak biçimde yorumlamak doğru bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.

İşârî tefsirin ilk dönem temsilcilerinden olan Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (öl. 283/896), insana verilen zâhirî nimeti salihlere, Allah'ın veli kullarına muhabbet ve sevgi beslemek olarak anlamıştır. Buna mukabil insana verilen bâtinî nimeti kalbin sükûnu, yani Allah'ın inâyetinin kuşatması altındaki ruhî rahatlık, dinamik bir manevî hayat olarak açıklamaktadır.<sup>87</sup>

İşârî tefsirin önemli temsilcilerinden olan Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (öl. 412/1021), farklı âlimlerden yaptığı nakillerle zâhirî nimeti açıklama yoluna gitmiştir. Buna göre o, zâhirî nimeti emniyet ve güvende olma, itaat, İslâm, ahlak, amel-i zâhir, ilm-i zâhir, dünya hayatı ve içinden kilerden yüz çevirme gibi kelime ve kavramlarla izah etmektedir. Buna karşılık farklı âlimlerden yaptığı nakillerle bâtinî nimeti açıklama yoluna gitmiştir. Buna göre o, bâtinî nimet ile rızâ, ğufran, iman, itaat ve ahlakın kabulü, mârifet, güzel ahlak, Allah'ın sevdiği kimselere muhabbet, yakîn, amel-i bâtin, ilm-i bâtin, ahiret hayatı ve içindeki nimetlerin murat edildiği kanaatindedir.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 1994), 8/80.

<sup>87</sup> Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Taha Sa'd ve Sa'd Muhammed Ali (Kahire: Dâru'l-Haram li't-Türâs, 2004), 219.

<sup>88</sup> Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Habîb b. Rubeyyia Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/133.

Kuşeyrî (öl. 465/1072) de zâhirî nimetleri daha çok somut ve maddi nimetler olarak telakki ederken bâtınî nimetleri de soyut ve manevi nimetler olarak kabul etmektedir. Onun bu husustaki görüşü şöyledir:

Zâhir, nimetin vücudu; bâtın, nimeti verenin şühududur. Zâhir, dünyevi nimetler; bâtın ise uhrevî nimetlerdir. Zâhir, yaratılış güzelliği iken bâtın, ahlak güzelliğidir. Zâhir, zellesiz nefis; bâtın, gafletsiz kalptir. Zâhir, bağış; bâtın, hoşnut oluşturu (rıza). Zâhir, mal-mülk ve bunların artması iken bâtın, davranışlar ve davranışların düzeltilmesidir. Zâhir, nimet; bâtın ismettir. Zâhir, itaate muvaffak kılmak; bâtın, bunun kabulüdür. Zâhir, organları yerli yerinde yaratmak; bâtın ahlakı güzelleştirmedir. Zâhir, salihlerle bir arada bulunmak (sohbet); bâtın ise onların hürmetini (saygınlığını) muhafaza etmektir. Zâhir, dünyada zahidlik; bâtın, hem dünyada, hem ahirette Allah ile yetinmektir. Zâhir, zühd;<sup>89</sup> bâtın, vecddir.<sup>90</sup> Zâhir, mücâhede<sup>91</sup> de muvaffakiyet; bâtın müşâhede<sup>92</sup> tahakkuk ettirmektir. Zâhir, nefsin ödevleri; bâtın, kalbin latifeleridir. Zâhir, halktan uzaklaşıp kendi nefisle uğraşman; bâtın, nefsinden uzaklaşıp Rabbinle meşgul olmandır. Zâhir, Allah'ı araman; bâtın O'nu bulmandır. Zâhir, Allah'a ulaşman; bâtın ise O'nunla birlikte bekâ<sup>93</sup> bulman, her an O'nunla beraber olmandır.<sup>94</sup>

Görüldüğü gibi Kuşeyrî söz konusu âyette zikredilen zâhir ve bâtın nimetleri, adeta tasavvufdaki hal ve makamlara tahsis etmiştir.<sup>95</sup>

Ebü'l-Cennâb Necmüddîn-i Kübrâ (öl. 618/1221), yerdeki ve göklerdeki şeylerin insanın emrine verilmesini zâhirî nimet olarak değerlendirmektedir. Ona göre güneşin, ayın, yağmurun, rüzgârın insana fayda vermesi Allah'ın insan için bahşettiği zâhirî nimetlerdir. Hatta melekle-

<sup>89</sup> Zühd, "genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütününi ifade eden tasavvuf terimi"dir. Geniş bilgi için bk. Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/530-533.

<sup>90</sup> Vecd, "İradesi dışında sâlikin kalbine ansızın gelip beşerî vasıflarından soyutlanmasına yol açan hal anlamında bir tasavvuf terimi"dir. Geniş bilgi için bk. Ceyhan, "Vecd", 42/583-584.

<sup>91</sup> Mücâhede, "Sâlikin nefis, şeytan ve düşmanla mücadele etmesi anlamında tasavvuf terimi"dir. Geniş bilgi için bk. Uludağ, "Mücâhede", 31/440-441.

<sup>92</sup> Müşâhede, "Allah'ın zuhur ve tecellilerini görme anlamında tasavvuf terimi"dir. Geniş bilgi için bk. Uludağ, "Müşâhede", 32/152-153.

<sup>93</sup> Bekâ, "Kötü huy ve vasıflarından arınan sâlikin iyi huy ve vasıflar edinmesi, kendisinden fânî olup Hak ile beraber olması anlamına gelen bir tasavvuf terimi"dir. Geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/333-335.

<sup>94</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'eti'l-Mısıryyeti lî'l-Kitâb, 3. Basım, ts), 3/134.

<sup>95</sup> Öztürk, "Tefsîrde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", 105.

rin insanı musibetlerden ve belalardan koruması, yağmurun yağması ve rüzgârın esmesi gibi insana menfaat sağlayan bir konumda olması da bu cümledendir.<sup>96</sup> Necmüddîn-i Kübrâ, âyette geçen bâtinî nimeti ise kalp ve nefis olarak yorumlamaktadır.<sup>97</sup>

Rûzbihân-ı Baklî (öl. 606/1209) de tefsirinde zâhirî nimetler hakkında bilgi vermektedir. Ona göre insanın cismanî olarak güzel yaratılması, güzel ahlak, zarafet, letafet, afiyet, sıhhat, selamet, günahlardan yüz çevirme, gösterişsiz ibadet, sünnete ittibâ, evliyaullahâ karşı tevazu, rabbanî ve ruhanî bir nura bezenme zâhirî nimetle kastedilenler arasında sayılabilir. Rûzbihân-ı Baklî bâtinî nimetler hakkında ise diğer âlimlerin görüşlerini nakletmenin yanında kendi görüşlerini de aktarmaktadır. Ona göre selim fitrat, gaybî haberleri benimseyip özümseme, akıl, zekâ, anlayış, mutmain nefis, temiz ruh, iman, irfan, ihlas, tevhit, muhabbet ve ilahi aşk bâtinî nimetle kastedilenler arasında zikredilebilir.<sup>98</sup>

İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725), duyu organlarımızla hissedip anlayabileceğimiz şeyleri zâhirî nimet olarak kabul etmektedir. Buna göre İslâm, namaz, oruç, zekât, hac, Kur'ân, gibi nimetler Allah'ın insana lütfetmiş olduğu zâhirî nimetlerdir. İsmail Hakkı Bursevî, hisle anlaşılamayan ancak akledilebilen şeyleri bâtinî nimet olarak tanımlamaktadır. Ona göre anlayış, fikir, mârifet, nefis tezkiyesi, kalp temizliği ve güzel ahlak bâtinî nimetler arasındadır. Bu meyanda o, "Allahım! Yaratılışımı güzel kıldığın gibi ahlâkımı da güzelleştir."<sup>99</sup> hadisini zikretmektedir.<sup>100</sup> Görüldüğü gibi sûfi müfessirler zâhir nimetleri daha çok bilinen ve görünen nimetler olarak tanımlarken bâtinî nimetleri ise daha çok görülmeyen ve bilinmeyen nimetlere tahsis etmişlerdir. Bu yönüyle rivâyet ve dirâyet usulünü benimseyen müfessirlerin görüşüne benzer bir görüş ortaya koymuşlardır. Bununla beraber bâtinî nimetleri açıklarken nefis ve kalp kavramlarına ayrı bir önem

<sup>96</sup> Ebû'l-Cennâb Necmüddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 5/34-35.

<sup>97</sup> Necmüddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye*, 35. *et-Te'vilâtu'n-necmiyye* adlı eserin Necmeddin-i Kübrâ'nın mı yoksa Necmeddin-i Dâye'nin mi olduğuna dair ihtilaf vardır. Süleyman Ateş eserin Necmeddin-i Dâye'ye ait olduğunu kabul eder. Ancak elimizdeki matbu eserde müellif kısmında Necmeddin-i Kübrâ yazılmasından dolayı biz eseri ona nispet edeceğiz. Geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 140-141.

<sup>98</sup> Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *'Arâisü'l-beyân fi hakâiku'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 3/123.

<sup>99</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî (Beirut: y.y., 1405/1985), 1/403.

<sup>100</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/90.



afetmişlerdir. Ancak söz konusu âyeti tamamen zâhirî mananın dışında yorumlayan Şiâ'nın görüşüne iltifat etmemişlerdir.

### Sonuç

Allah, insana dünya hayatında sayısız nimetler bahşetmiştir. Güneş, ay, yıldızlar, rüzgâr, yağmur, mal-mülk, evlat, göz, kulak gibi maddi nimetler; İslâm, iman, akıl, fikir, düşünce, zekâ gibi manevi nimetler bunlar arasındadır ve hepsi ahsen-i takvim üzere yaratılan insanın emrine amade kılınmıştır. İnsan ise bu nimetleri yerli yerinde kullanmakla mükellef tutulmuştur. Kur'ân'da bu yükümlülüklerin insan tarafından yerine getirilmesi, şükreden insan tipiyle tasvir edilirken, bunun dışında hareket edilmesi de nankör insan tipiyle nitelendirilmiştir.

Zâhir ve bâtın kelimeleri birbirine zıt anlamda Kur'ân'da yer alan kavramlardandır. Söz konusu iki kelime bazı âyetlerde nimet kelimesini nitelemek için kullanılmıştır. Rivâyet, dirâyet ve İşârî tefsir müfessirleri Lokmân sûresi 20. âyetinde geçen bu iki kavramı ele almışlar ve söz konusu âyeti farklı şekillerde yorumlamışlardır. Rivâyet ve dirâyet müfessirlerine göre zâhir nimetler bilinen nimetleri, bâtın nimetler ise bilinmeyen nimetleri ifade eder. Onlar zâhir nimetleri insan tarafından algılanan ya da bilinen nimetler, bâtınî nimetleri ise insan tarafından algılanamayan ve bilinmeyen nimetler olarak nitelemişlerdir. Yine akılla ve hisle idrak edilebilen ya da gözle görülebilen şeyleri zâhir nimet; akılla ve hisle idrak edilemeyen ya da gözle görülemeyen şeyleri de bâtınî nimet olarak tanımlamışlardır. Bunun yanında "Açık nimet İslâm'dır ve senin güzel olan yaratılışındır. Gizli nimet ise, yüce Allah'ın gizlemiş olduğu kötü amelindir." hadisini, ayetin bir tefsiri olarak kabul etmişlerdir. Öte yandan sûfî müfessirler söz konusu ayette geçen zâhir ve bâtın nimetleri tasavvuftaki hal ve makamlara uygun bir biçimde yorumlamışlar, zahirî nimetlerden ziyade batınî nimetleri ön plana çıkarmışlardır.

### Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Şur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.

- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *'Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Ağaç Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Semih. "Vecd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/583-584. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî. Beyrut: Dâr en-Nefâs, 2007.
- Demir, Osman. "Yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/271-273. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed İvaz. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Günaydın, Fatma Candan. "Nimet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/129-30. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl İbn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yün*. Muhammed Abdülkerim. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İsfehânî, Rağîb. *Müfredât*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1412.
- Kanik, İsa. "İnsanın Sorumluluğu Bağlamında Kur'ân'da Nimet Kavramı". *Dinî Araştırmalar* 55 (Haziran 2019), 233-258.
- Kara, Mustafa. "Fenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

- Kur'ân Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Ḳur'ân*. thk. İbrahim Itfiyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'eti'l- Mısriyyeti li'l-Kitâb, ts.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*. çev. İ. Hakkı Şengüler vd. 16 Cilt. b.y.: Hikmet Yayınları, ts.
- Kübrâ, Ebû'l-Cennâb Necmüddîn. *et-Te'vilâtu'n-necmiyye*. 6 Cilt. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî ve Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tefsiru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebû'l-Alâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Yusuf karaca vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum". *İslâmiyyât* 3 (1999): 101-120.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Serinsu, Ahmet Nedim vd. *Dinî Terimler Sözlüğü*. Ankara: MEB Yayınları, 2009.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia. *Hakâ'iku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmran. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-ilmiyye, 2001.
- Şahin, Davut. "Kur'ân'da Genel Anlamli Bir Kelime: Nimet". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 2 (Aralık 2016): 207-234.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru Kalem, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müeessetü'r-Risâle, 2000.
- Tabersî, Ebû Alî Eminüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. Beyrut: y.y., 1994.
- Topaloğlu, Bekir. "Bâtın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/187. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Taha Sa'd ve Sa'd Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-Haram li't-Türâs, 2004.
- Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Mârifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. "Mücâhede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/440-441. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Müşâhede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/152-153. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mecmuatün mine'l-muhakkikîn. b.y: Daru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.



## Alevî-Bektaşî Yolunun Tokatlı Bir Ulu Ozanı: Kul Himmet

A Great Poet of Path of Alevî-Bektashî from Tokat: ul Himmet

### aban Banaz

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı Department of History of Islamic Sects  
Tokat | Türkiye Tokat | Turkey  
saban.banaz@gop.edu.tr orcid.org/0000-0002-1401-832X

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 06 Mayıs 2020 Received | 06 May 2020  
Kabul Tarihi | 10 Haziran 2020 Accepted | 10 June 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 Published | 30 June 2020

### Atıf | Cite as:

Banaz, aban. "Alevî-Bektaşî Yolunun Tokatlı Bir Ulu Ozanı: Kul Himmet [A Great Poet of Path of Alevî-Bektashî from Tokat: ul Himmet]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 277-297.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3894598>

### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Alevî-Bektaşî Yolunun Tokatlı Bir Ulu Ozanı: Kul Himmet

**Öz:** Kul Himmet, Türkiye’de yaşayan Alevî-Bektaşî nitelemeli gruplar tarafından yedi ulu ozandan biri olarak kabul edilmektedir. Çünkü o, bu grupların Şah Hatâî ve Pir Sultan’dan sonra gelen en önemli isimlerindedir. Kul Himmet’in birçok şiiri günümüzde besteli ve ezgili olarak çeşitli toplantılarda, özellikle de Alevî-Bektaşî erkânlarında seslendirilmektedir. Kul Himmet hakkındaki bilgiler ilk olarak Fuat Köprülü, Abdülbâki Gölpinarlı ve Câhit Öztelli gibi araştırmacılar tarafından verilmiştir. Bu araştırmacılar eserlerinde kesin bir tarih vermeyerek onu 16. yüzyıl ile 17. yüzyıllar arasında yaşamış bir şair olarak göstermiş; memleketi, yaşadığı ortam ve hayatı hakkında ise detaylı bilgiler verememişlerdir. Kul Himmet hakkındaki bu belirsizlik zaman zaman Kul Himmet mahlasını kullanan başka ozanların kendisi ile karıştırılmasına ve ozan hakkında çeşitli tartışmaların yapılmasına sebebiyet vermektedir. Konu hakkında yapılan son araştırmalarda Kul Himmet’in doğumu, hayatı ve yaşadığı çevre hakkında yeni bilgilere ulaşılmıştır. Biz bu çalışmamızda Kul Himmet’in aslen Tokatlı olduğunu ortaya koyarak onun menşei ve hayatı hakkındaki belirsizliklere bir netlik kazandırmayı amaçlıyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Alevîlik, Tokat, Görümlü Köyü, Kul Himmet.

### A Great Poet of Path of Alevî-Bektaşî from Tokat: Kûl Himmet

**Abstract:** Kûl Himmet, by Alevî-Bektaşî qualified groups living in Turkey is considered as one of the seven great poets. Because he is one of the most important names of these groups after Shah Hatâî and Pir Sulţan. Many of Kûl Himmet’s poems are voiced in various meetings, especially in Alevî-Bektaşî rituals, by composition and melody. The informations about Kûl Himmet was first given by researchers such as Fuat Koprulu, Abdulbaķi Gölpinarlı and Jahit Oztelli. These researchers did not give a precise date in their works and showed him between the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries; however, they were not able to give detailed information about his hometown and where his lived. This uncertainty about Kûl Himmet occasionally causes confusion with other minstrels using the Kûl Himmet pseudonym and various discussions about the poet. In recent researches on the subject, new informations about the birth, life and environment of Kûl Himmet has been reached. In this study, we aim to give clarity to the uncertainties about his origin and life by revealing that Kûl Himmet was originally from Tokat.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Alevism, Tokat, Görümlü Village, Kûl Himmet.

## Giriş

16. yüzyıl ile 17. yüzyıllar Anadolu tarihi açısından oldukça önemli bir dönemdir. Bu dönemde Safevî Devleti'nin Osmanlı Devleti üzerindeki siyasi emelleri yüzünden Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasında ciddi mücadeleler ve sıkıntılı günler yaşanmış; Şah İsmail'in (öl. 1524) propagandalarına kurban olan Anadolu'daki birçok Kızılbaş da bu mücadele sürecinde maalesef hayatını kaybetmiştir.<sup>1</sup> Ancak bu olumsuz durum günümüzde Alevî-Bektaşî toplumu olarak zikredilen, Hz. Ali ve ehl-i beyte özel bir önem ve ilgi gösteren yapı içerisinde tekke veya tasavvuf edebiyatının doğmasına ve gelişmesine zemin hazırlamış; Anadolu'da Kul Himmet'ten başka Hayalî (öl. 1470), Balım Sultan (öl. 1516), Muhyiddin Abdal (öl. 1529), Yeminî (öl. 1533), Hayretî (öl. 1534), Usulî (öl. 1538), Fuzulî (öl. 1556), Pir Sultan (öl. 1589/1590) ve Viranî (16. yy.) gibi pek çok halk ozanın yetiştirilmesine sebebiyet vermiştir.<sup>2</sup>

16. yüzyıl aslında Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve siyasal açıdan başarılı olduğu ve devletin halen yükselişte olduğu bir dönemdir. Ancak bu durum hem Osmanlı'nın sınır komşusu olan İran Safevî Devleti'ni hem de bazı batılı devletleri rahatsız etmiş; bunların destekleriyle Osmanlı'yı kendi içerisinden çökertmek için bu dönemde toplumsal huzursuzluğa sebebiyet verecek olaylar ve isyanlar çıkartılmıştır. Böyle bir çalkantılı dönemde çaresiz kalan Osmanlı Devleti de bu durumu önlemek, devletin ekonomik ve siyasi istikrarını korumak amacıyla sert tedbirlere müracaat etmiştir.<sup>3</sup> İşte böyle bir zaman diliminde Anadolu'da yaşayan ve çok eskiden beri Erdebil'deki Safeviyye tarikatına bağlı göçebe veya yarı göçebe Türkmen grupları Erdebil Tekkesi'ne olan gönül bağından dolayı bu mücadelede Safevîlerden yana tavır almışlardır.<sup>4</sup> Kafalarına kızıl bir başlık takarak gösterdikleri bu tavır neticesinde kendilerine Osmanlı tarafından "Kızılbaş" ismi verilen ve devlet ricâlî tarafından da baskılara uğrayan bu grubun önderleri yazdıkları, söyledikleri şiirleriyle bu du-

<sup>1</sup> Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 55-70.

<sup>2</sup> M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 322; Muzaffer Çandır-Selay Özcan, "Alevî-Bektaşî Aşık Edebiyatı Geleneği İle Bu Gelenek İçinde Az Bilinen Şair Kul Himmet'in Hayatı ve Şiirleri Üzerine Bir Çalışma", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (Nisan 2013), 469; Mehmet Yardımcı, "Kul Himmet ve Şiir Dünyası", *Kültür Evreni Dergisi* 6/19 (Mart 2014), 105.

<sup>3</sup> Osmanlı'nın Kızılbaşlara yönelik uyguladığı politikalar ve sert tedbirler hakkında bk. Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 72-104.

<sup>4</sup> Doğan Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2014), 137-140.



ruma tepki göstermişlerdir.<sup>5</sup> Kızılbaş veya günümüzdeki ismiyle Alevî nitelenebilir ozanlar bu dönemin toplumsal olaylarının acılarını, ortaya çıkardığı tahribat ve sıkıntıları Hak-Muhammed-Ali, ehl-i beyt ve on iki imam sevgisiyle sarmaya çalışmış, bu temaları şiirlerine yansıtmış, kendi acılarını Kerbelâ acısıyla birleştirmiş ve bütün bunları kendi tabanlarına saz ve sözle sunarak onlarda mücadelecî bir bilincin ortaya çıkmasını sağlamışlardır.<sup>6</sup>

Bu buhranlı günlerde Kızılbaşların en önemli ismi Pir Sultan Abdal olmuştur. Nitekim o, şiirleriyle halkı sürekli ateşlemiş ve Anadolu'nun dört bir yanında çıkan Kızılbaş İsyanlarının adeta bir meşalesi olmuştur.<sup>7</sup> Sivas'ta idam edilen Pir Sultan'dan sonra Kızılbaşlar adına verilen bu mücadelenin bayraktarlığı Kul Himmet ve onunla aynı dönemde yaşayan Kul Hüseyin (16. yy.) tarafından yapılmıştır.<sup>8</sup> Ancak Kul Hüseyin'in dilinin çok ağır ve anlaşılmaz olması şiirlerinde insanlara hep üst bir perdeden hitap etmesi onun Kul Himmet karşısında geri planda kalmasına; Kul Himmet'in ise daha çok sevilmesine ve Hatâî mahlaslı Şah İsmail ile Pir Sultan'ın arasında bir yer edinmesine sebebiyet vermiştir.<sup>9</sup>

Anadolu'da Babaîler İsyanı ve sonrasında ortaya çıkan halk hareketleri çoğunlukla kırsal kesim tabanlı, siyasi, sosyal ve ekonomik kaynaklıdır. Ancak isyanların sebepleri bu şekilde gösterilmemiş; dinî ve mezhebî bir ideolojiye çevrilmiş ve Türkmen gruplarını kışkırtmak için bilinçli olarak Safevîler tarafından bu çerçevede sunulmuştur.<sup>10</sup> O günlerin göçebe ve

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bk. Erkan, 16. *Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 78-86.

<sup>6</sup> Nurettin Albayrak, "Kul Himmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/352; Çandır - Özcan, "Kul Himmet'in Hayatı ve Şiirleri Üzerine", 470; Yardımcı, "Kul Himmet ve Şiir Dünyası", 102; Selay Özcan, *Kul Himmet'in Şiir Dünyası Şiirlerinde Gelenek, Etkileşim ve Eğitim* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 8.

<sup>7</sup> Pir Sultan Abdal yaşadığı dönemde Osmanlı valisi olan Hızır Paşa'ya şu beyitleriyle açıkça meydan okumuştur: Yardımcı, "Kul Himmet ve Şiir Dünyası", 103.

*Yürü bre Hızır Paşa  
Senin de çarkın kırılır  
Güvendiğin padişahın  
O da bir gün devrilir.*

-----  
*Kadılar müftüler fetva yazarsa  
İşte kemend işte boynum asarsa  
İşte hançer işte kellem keserse  
Dönen dönsün ben dönmezem yolundan*

<sup>8</sup> Metin Turan, *Kul Himmet* (Ankara: Günorta Yayınları, 1994), 18; Abdülbâki Gölpınarlı, *Alevî Bektaşî Nefesleri* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2010), 7.

<sup>9</sup> Ziya Gürel, "Kul Himmet", *Ülkü Halkevleri ve Halkodaları Dergisi* 31/3 (Temmuz 1949), 8.

<sup>10</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 147.

kırsal kesimlerinin sanatçıları olarak ifade edebileceğimiz halk ozanları da doğal olarak bu halk hareketlerinden etkilenmiş; isyanları desteklemiş, sazlarıyla ve sözleriyle adeta bu isyanlara manevi bir liderlik yapmışlardır. Osmanlı Devleti'nin baskısından kaçan Kızılbaş topluluğu yaşadıkları korkudan ötürü Anadolu coğrafyasında daha çok dağlık kesimleri tercih etmiş, kırsal ve ıssız yerlere, baskının ulaşamayacağı dağlık ve ücra yerlere yerleşmişlerdir. Bu yaşam tarzının getirisi olarak kapalı bir toplum haline dönüşen bu grubun üyeleri kendi içlerinde şiirlerini üretmeye ve edebiyatlarını oluşturmaya başlamışlardır.<sup>11</sup>

16. yüzyılın halk ozanlarından ve Pir Sultan ile aynı yol ve düşünce dünyasına sahip olan Kul Himmet yaşadığı dönemden günümüze gelinceye kadar bütün Alevî nitelemeli topluluklarının sevgi ve hürmetini kazanmış önemli bir yol büyüğüdür.<sup>12</sup> Kul Himmet'in isminin başında "kul" kelimesinin bulunması aslında halk ozanlığı geleneğinin bir pratiğidir. Nitekim Alevî-Bektaşî ozanlar şiirlerinde mahlas kullanırken kul, abdal, pir ve sultan gibi özel isimler kullanmışlardır. Kul Himmet bâtinî manada mürşidine, pîrine bağlılığını ifade etmek için kendisine mahlas olarak özellikle "kul" ismini seçmiştir.<sup>13</sup> Her fırsatta Pir Sultan gibi Safevî Şahlarına bağlılığını ve özlemine dile getiren Kul Himmet, "*Er sözüm vardır tutana/ Er odur Hak'tan utana/ Kul olmuşuz Pir Sultan'a/ Eşiği de kiblegâhtır*"<sup>14</sup> şeklindeki bir deyişinde bunu açıkça ifade etmiştir. Kul Himmet Pir Sultan'a olan bağlılığını ve özlemine diğer bir deyişinde ise "*Kul Himmet daima eder niyazı/ Pir Sultan yolundan ayırma bizi/ Ol mahşer gününde isteriz sizi/ Muhammed önünde câr Hacı Bektaş*"<sup>15</sup> diyerek dile getirmiştir. Bu deyişlerde açıkça görülmektedir ki Kul Himmet kendisine pir ve mürşid olarak Pir Sultan'ı seçmiş; gittiği yolun da onun yolu olduğunu ifade etmiştir. O, söylediği deyişlerde sürekli olarak Pir Sultan'ın yolundan ayrılmamayı niyaz etmektedir. Pir Sultan da bir deyişinde "Bizden selam söyleyin Kul Himmet gardaşa"<sup>16</sup> diyerek onunla olan yol arkadaşlığını ve ona duyduğu muhabbeti dile getirmiştir.

Kul Himmet Safevî şahlarından Şah Tahmasb (öl. 1576) ve Şah Abbas

<sup>11</sup> Rıza Zelyut, *Halk Şiirinde Başkaldırı* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1989), 36; İsmail Özmen, *Alevî Bektaşî Şiirleri Antolojisi* (Ankara: Saypa Yayınları, 1995) 2/724.

<sup>12</sup> Eraslan Doğanay, *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar* (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 116.

<sup>13</sup> Yardımcı, "Kul Himmet ve Şiir Dünyası", 87.

<sup>14</sup> İrfan Çoban, *Kul Himmet* (Tokat: Ofset 2000 Matbaacılık, 1997), 80.

<sup>15</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 107.

<sup>16</sup> Cahit Öztelli, *Pir Sultanın Dostları* (İstanbul: Özgür Yayınları, 1996), 25.

(öl. 1628) zamanlarında yaşamış, bu şahıslara bağlılığını şiirlerinde yoğun bir şekilde işlemiştir. Nefesler, deyişler, düvaz-imamlar, destanlar, taşlamalar, cönkler ve ağıtlar söyleyen; İslam Tarihi, Evliya menkıbele-ri, Hz. Ali ve On iki imam konuları hakkında derinlemesine bilgi sahibi olan Kul Himmet, iyi bir tekke öğrenimi almış, yaşadığı dönemdeki edebiyat ve tarikat kültürüne hâkim olmuş, Alevî toplumu nazarında adeta bir evliya olarak görülmüştür. “*Kul Himmet'im okuryazar/ Şu cihânı eler gezer/ Haktan bize oldu nazar/ Bu bir sırr-ı sırrullahtır*”,<sup>17</sup> “*Arap hocasına vardım okudum/ Hatbine dahi küstüm kakıdım*”<sup>18</sup> deyişlerinde görüldüğü üzere Kul Himmet aslında yaşadığı dönemin iyi bir entelektüelidir. Çünkü o, hem okuryazar bir ozandır hem de Arapçayı iyi bir şekilde bilmektedir.<sup>19</sup> Kul Himmet daha hayatta iken sahip olduğu güçlü birikim ve manevi vechi sayesinde şiirlerinde on iki imam, Kerbela Olayı ve Alevîlik anlayışının erkân ve adetlerini ustaca dile getirmiş, neticede büyük bir üne kavuşmuş ve hitap ettiği çevreler tarafından yedi ulu ozandan biri olarak kabul edilmiştir.<sup>20</sup> Alevî-Bektaşî çevrelerince “yedi kutup” olarak da zikredilen bu ozanlar: Nesimî (öl. 1414), Hataî, Yeminî, Fuzulî, Pir Sultan, Viranî ve Kul Himmet'tir. “Makamı sırrolan Koca Kul Himmet” şeklinde manevi bir rütbeye de sahip olan Kul Himmet, Anadolu'da yaşayan birçok âşık, talip ve dedenin de rehberi olmuştur. Nitekim halen birçok talip ve dedenin deyişlerinde “*Kul Himmet katarından ayırma bizi*” şeklindeki yakarışları Kul Himmet'in Alevî-Bektaşî topluluğu açısından ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.<sup>21</sup>

Kul Himmet, “*Ehli beyt katarı güruh-ı nâci/ Cümle güruhlardan üstün sayılır*”,<sup>22</sup> “*Söyletirse beni pîrim söyletir/ Hakkın dîdârını seyran eyletir/ Kul Himmet güruh-ı nâci evladı/ Özün berdâr eder durur sabahtan*”<sup>23</sup> dizelerinde ifade ettiği gibi kendisinin de içinde bulunduğu Kızılbaş-Alevî topluluğunu “güruh-ı nâci” ifadesiyle niteleyerek “kurtuluşa ermiş topluluk” ola-

<sup>17</sup> İbrahim Aslanoğlu, *Kul Himmet Üstadım* (İstanbul: Can Yayınları, 1995), 113.

<sup>18</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 85.

<sup>19</sup> Yardımcı, “Kul Himmet ve Şiir Dünyası”, 98; Recep Tek, “Kul Himmetin Şiirlerinde Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminin Temellerine Dair Bazı Yansımalar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 77 (2016), 273.

<sup>20</sup> Özmen, *Alevî Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 724; Doğan Kaya- Necat Çetin, “Kul Himmet'in Şiirlerini İhtiva eden Yazma Bir Şiir Mecmuası”, *Tokat Sempozyumu Bildiriler*, ed. Ali Açıklı vd. (Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2013), 1/489.

<sup>21</sup> Gürel, “Kul Himmet”, 8.

<sup>22</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 79.

<sup>23</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 78.

rak göstermektedir. Başka beyitlerinde ise “Yetmiş iki millete havadan geldi/ Gürühtan ayrı ben nâciyi saldı/ Evliya bölüğü nâciden geldi/ Muhammed Ali'nin nazarıyan”,<sup>24</sup> “Sevdiğim üstad nazarı Bâkır'dan/ Hoca Musa Rıza bizi okutan/ Ne buldun ne ararsın yetmiş ikiden/ Seç sözünü yetmiş üçe varalım” dörtlüğüyle ozan “güruh-ı nâci” ifadesinin Hz. Peygamber'den rivayet edilen “Yahudiler 71, Hristiyanlar 72 fırkaya ayrıldılar, benim ümmetim 73 fırkaya ayrılacak, bunlardan biri cennette 72'si cehennemde olacaktır.”<sup>25</sup> hadisindeki kurtuluşa eren fırka olduğunu açıklamaya çalışmıştır. İlk dönem Mezhepler Tarihi müelliflerince pek itibar edilmeyen bu rivayet, aslında mecâzi bir anlam taşıyan, Müslümanların bölünmemesi için Hz. Peygamber tarafından uyarı niteliğinde söylenmiş sözdür.<sup>26</sup> Ancak bu rivayet Müslüman toplumları içerisinde doğru bir şekilde anlaşılamamış, ayrışmaya ve bölünmeye adeta kaynaklık etmiştir. İşte böyle bir anlayıştan etkilenen Kul Himmet de diğer tüm İslam Mezheplerinde ve tarikatlarında olduğu gibi dönemindeki tarikatlar içerisinde en doğru ve gerçek yolun Hak-Muhammed-Ali anlayışına dayanan Alevîlik yolu olduğunu dile getirmiştir. Kul Himmet'in Alevîlik yolunun müntesiplerini “güruh-ı nâci” (kurtuluşa erenler) topluluğu olarak göstermesinin sebebi kanaatimizce bu anlayışın bir yansımasıdır.

Şiirlerinde genellikle Alevîlik yolunun temel anlayışlarına yer veren Kul Himmet, bu çevrelerce çok sevilmiş ve şiirlerine birçok cönkte yer verilmiştir. Kendisine beslenen bu sevginin sebebi şiirlerinde genellikle Alevîlik yolunun temel öğretilerini ele alması değildir. Asıl sebep, bu konuları şiirlerinde halkın anlayacağı bir Türkçeyle etkili şekilde ifade etmesidir.<sup>27</sup> Kul Himmet, başta Tokat ve civarı olmak üzere Kul Himmet Üstadım (18.yy.), Âşık Veli (19. yy.), Er Mustafa (19. yy.) gibi pek çok Alevî aşığı etkilemiş, Kul Hüseyin ve Kul İbrahim (16. yy.) isimli ozanları yetiştirmiştir. Pir Sultan'dan sonra Anadolu'daki önemi ve değeri yıllar geçse de artan nadir şairlerden olan Kul Himmet'in dilinin oldukça duru ve akıcı olması birçok şiirinin günümüzde ezgili olarak türküye çevrilmesine, çeşitli toplantılarda seslendirilmesine ve TRT repertuarına girmesine sebep olmuştur.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 88.

<sup>25</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen-i İbni Mâce* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2010), 2/1322.

<sup>26</sup> Geniş bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2005), 147-160.

<sup>27</sup> Albayrak, “Kul Himmet”, 26/ 352.

<sup>28</sup> Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 197-

### 1. Kul Himmet'in Menşei ve Hayatı

Alevî-Bektaşî çevrelerince Şah Hatâî ve Pir Sultan'dan sonraki en önemli şahsiyetlerden biri olarak kabul edilen Kul Himmet, ilk olarak M. Fuat Köprülü,<sup>29</sup> Abdülbâki Gölpinarlı,<sup>30</sup> Câhit Öztelli<sup>31</sup> ve Sadettin Nüzhet Ergün<sup>32</sup> gibi araştırmacılar tarafından kesin bir tarih verilmeyerek 16. yüzyıl ile 17. yüzyıllar arasında yaşamış bir şair olarak gösterilmiş; ozanın memleketi ve yaşadığı bölge hakkında ise net bilgiler verememişlerdir.<sup>33</sup> Yakın dönemlere kadar bu bilgiler ışığında tanıdığımız Kul Himmet hakkında böyle bir muğlaklığın olması kanaatimizce şiiirlerinin tam olarak derlenememesi, kaynak bulunamaması, Kul Himmet mahlaslı başka şairlerle karıştırılması ve ozan hakkında fazlaca çalışma yapılmamasından kaynaklanmıştır.

Kul Himmet adında bir ozanın varlığından bahseden ilk kişi M. Fuad Köprülü'dür. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserinde ozan hakkında çok kısa ve yüzeysel bilgiler vermiştir. Nitekim Köprülü bu eserde Kul Himmet'in 16. yüzyıla ait bir şair olabileceğini söylemiş, nefeslerinde kullandığı vezin ölçüsünden bahsetmiş; ozanın doğduğu yer, zaman ve itikadı hakkında ise açık ve kesin fikirleri sürmenin imkânsız olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup> Daha sonra Sadettin Nüzhet Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri* isimli eserinde Kul Himmet'in bir Bektaşî şairi ve Pir Sultan'ın müridi olduğunu ifade etmiştir.<sup>35</sup> Bunlardan başka Vasfi Mahir Kocatürk, Pertev Naili Boratav, Halil Vedat Fıratlı, Refik Ahmet Sevgil, Ziya Gürel gibi bazı araştırmacılar da yine konuyla ilgili yaptıkları çalışmalarda Kul Himmet'in Alevî-Bektaşî Edebiyatı açısından önemli bir şair olduğuna vurgu yapmış ancak ozan hakkında teferruat içeren bilgilere yer verememişlerdir.<sup>36</sup>

Kul Himmet hakkında teferruatlı bilgiler veren ilk çalışma Câhit Öztelli tarafından yapılmıştır. Öztelli, *Pir Sultan'ın Dostları* isimli eserinde Kul

199; Doğanay, *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar*, 116; Kaya - Çetin, "Kul Himmet'in Şiirlerini İhtiva Eden Yazma Bir Şiir Mecmuası", 490; Çandır - Özcan, "Kul Himmet'in Hayatı ve Şiirleri Üzerine", 476.

<sup>29</sup> Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 322.

<sup>30</sup> Abdülbâki Gölpinarlı, *Kaygusuz Abdal-Hatâî-Kul Himmet* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1962), 20, 95, 110.

<sup>31</sup> Cahit Öztelli, *Pir Sultan'ın Dostları*, 10-15.

<sup>32</sup> Sadettin Nüzhet Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri* (İstanbul: Maarif Kitabevi, 1930), 170-197.

<sup>33</sup> Ziya Gürel, "Kul Himmet", 8.

<sup>34</sup> Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 322.

<sup>35</sup> Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 170.

<sup>36</sup> Çandır - Özcan, "Kul Himmet'in Hayatı ve Şiirleri Üzerine", 471.

Himmet'in birçok şiirini gün yüzüne çıkarmış ancak o da ozanın yaşadığı dönemi 1650 ile 1700 yılları olarak göstermiştir.<sup>37</sup> Öztelli'den sonra Kul Himmet'e ait şiirleri geniş çaplı inceleyen diğer bir kişi olarak İbrahim Aslanoğlu gösterilmektedir. Ancak Aslanoğlu'nun *Kul Himmet Üstadım* isimli çalışması günümüzde Kul Himmet'in şiirlerinin toplandığı adeta bir temel kaynak olarak gösterilse de gerçekte bu çalışmadaki şiirler Tokatlı olan Kul Himmet'in şiirleri değildir. Aslanoğlu bu eserde 19. yüzyılın Alevî-Bektaşî şairlerinden biri olan, Sivas'ın Divriği İlçesi'nin Karabegan Bucağı'na bağlı Örenik Köyü'nden, asıl adı İbrahim olan bir şairin şiirlerini derlemiştir.<sup>38</sup> Bunlardan başka son zamanlarda ortaya koyulan bazı çalışmalar daha vardır ki bu çalışmalar hem Kul Himmet'in bilinmeyen birçok şiirini gün yüzüne çıkarmış; hem de onun hayatı hakkındaki bilgilerimizin daha da netleşmesini sağlamıştır. Kul Himmet hakkında Metin Turan ve İrfan Çoban, ozanın şiirlerini ihtiva eden birer kitap yazmış; Doğan Kaya ile birlikte Necat Çetin ve Mustafa İğdır da Osmanlı arşiv belgeleri ışığında ozan hakkında teferruat içeren önemli bilgiler vermiştir.

Kul Himmet hakkındaki en son ve önemli çalışmaların ilki Doğan Kaya ve Necat Çetin ikilisine aittir. Araştırmacılar, elde ettikleri el yazması cönkler ile Kul Himmet'in şiirlerine 13 şiir daha eklemişler ve bu anlamda Kul Himmet hakkında literatüre yeni bilgiler kazandırmışlardır.<sup>39</sup> İkinci çalışma Mustafa İğdır tarafından yapılmıştır. İğdır, çalışmasında Kul Himmet Ocağı ve Görümlü Köyü hakkında 16. yüzyıl Osmanlı arşiv kayıtlarını, Tokat şer'îye sicilleri ve tahrir defterlerini taramış, bulduğu belgeler neticesinde Kul Himmet'in Tokat'ın Almus İlçesi'nin Görümlü Köyü'nden olduğunu ispat etmiş ve bu bölge hakkında detaylı bilgiler vermiştir.<sup>40</sup> Kul Himmet hakkında önemli olarak gördüğümüz güncel çalışmalardan bir diğeri ise Kul Himmet ile aynı köyden ve ocaktan olan İrfan Çoban tarafından yapılmıştır. Çoban, ortaya koyduğu *Kul Himmet* isimli eserinde Kul Himmet'in doğumu, hayatı ve yaşadığı bölge hakkındaki bilgilerimizi daha da üst bir noktaya taşımış; bu konuda özel ve orijinal bilgiler verecek, ozanın Tokatlı olduğunu net bir şekilde ortaya koymuştur.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Öztelli, *Pir Sultan'ın Dostları*, 12.

<sup>38</sup> Aslanoğlu, *Kul Himmet Üstadım*, 7-8.

<sup>39</sup> Kaya - Çetin, "Kul Himmet'in Şiirlerini İhtiva Eden Yazma Bir Şiir Mecmuası", 489.

<sup>40</sup> Mustafa Dağıdır, "Alevîlik Çalışmalarında Arşiv Kayıtlarının Kullanımına Bir Örnek Olarak Kul Himmet Ocağı ve Görümlü Beldesi", *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, ed. Ali Açık vd. (Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2013), 3/32.

<sup>41</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 5; Doğanay, *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar*, 116.

Kul Himmet'in aslı Şeyh Safiyyüddîn Erdebîli'nin kurduğu İran'daki Erdebil Tekkesi'ne dayanmaktadır.<sup>42</sup> Bu tekkenin şeyhlerinden Şeyh Cüneyd'in iki oğlu olmuştur. Bunlardan birincisi kendisinden sonra şeyhliğe geçen, Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar, ikincisi ise Kul Himmet'in babası olan Şeyh Muhyeddin'dir.<sup>43</sup> Muhyeddin, 16. yüzyılın başlarında İran'dan Anadolu'ya Safevî propagandası için gelmiş bir dâidir (davetçidir).<sup>44</sup> Nitekim o, Anadolu'ya geldikten sonra Sivas ve çevresinde Şeyh Sâfi'nin buyruğunu benimsetmek ve yanlış yola giren talipleri doğru yola döndürmek için Hoca Ali'nin oğlu Şeyh İbrahim'in talipleri ile birlikte uzun bir müddet kalmıştır. Ancak 1514 yılında yapılan Çaldıran Savaşı'nda Şah İsmail'in yenilmesi, Yavuz'un Kızılbaşlar aleyhine ulemadan aldığı fetvalar ve Osmanlı'nın bu dönemde uyguladığı sert tedbirler neticesinde Şeyh Muhyeddin 1530 yılında evlatlarını alarak şehirden uzak, saklanmaya müsait ve ormanlık bir yer olan Tokat'ın Almus İlçesi'nin Varzıl (şimdiki adı Görümlü) Köyü'ne yerleşmiştir. Kul Himmet de buraya yerleştikten sonra dünyaya gelmiştir.<sup>45</sup>

Tokat'ın Almus ilçesine bağlı Görümlü Köyü, Almus barajının üstünde, Almus'a 20 km. mesafede ve yaklaşık olarak 500 yıllık tarihi olan bir köydür. Bu köyün ilk ve orjinal adı Kul Himmet Köyü'dür. Kul Himmet'in Pir Sultanla olan ilişkisinden ötürü bu köy Pir Sultan'ın idam edilmesinden sonra 1590 yılında çıkarılan bir fermanla dağıtılmış ve buraya "vardır" manasına gelen Varzıl ismi verilmiş; daha sonra da burada yaşayanlar tarafından "bu köyün halkı çok iyi ve çok görümlü" anlamına gelen Görümlü ismiyle değiştirilmiştir. Görümlü Köyü, tamamı Alevîlik anlayışına bağlı, Kul Himmet ocaklısı dede ve taliplerinin yaşadığı bir yerleşim yeridir.<sup>46</sup>

Tokat'a ait 16. yüzyıl Osmanlı şer'iyye sicillerinde, temettuat ve nüfus defterlerinde Varzıl, Varsal, Varzallar ve Varzıllar gibi birkaç değişik kullanimla kayıtlara geçmiş olan Varzıl Köyü, bu dönemde Sivas Sancağı'nın Tokat Kazası'nın Kafirni Nahiyesi'ne bağlı olarak gözükmektedir. Kafirni Nahiyesi, bugünkü Tokat'ın Almus İlçesini ve çevresindeki köylerini içine alan bölgenin adıdır. Tokat Kazası-Kafirni Nahiyesi-Varzıl Karyesi

<sup>42</sup> Albayrak, "Kul Himmet", 26/352; Çandır & Özcan, "Kul Himmet'in Hayatı ve Şiirleri Üzerine", 472.

<sup>43</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 4.

<sup>44</sup> Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, 90; Çoban, *Kul Himmet*, 5.

<sup>45</sup> Albayrak, "Kul Himmet", 26/352; Çoban, *Kul Himmet*, 4; Kaya - Çetin, "Kul Himmet'in Şiirlerini İhtiva Eden Yazma Bir Şiir Mecmuası", 490.

<sup>46</sup> Albayrak, "Kul Himmet", 26/352; Çoban, *Kul Himmet*, 5.

temettuat defterinde Varzıl'da yaşayan nüfusun mal ve emlak kayıtları da bulunmaktadır. Bu kayıtlarda ismi geçen kişilerin sülaleleri günümüzde hala Görümlü Köyü'nde yaşamaktadır. Bununla birlikte soyadı Şahin olan Kul Himmet Ocağı dedelerinin başka köylerde bulunan mülkleri de yine bu defterlerde kayıtlı olarak gözükmektedir.<sup>47</sup>

Kul Himmet'in torunları halen Görümlü Köyü'nde yaşamakta ve Kul Himmetliler olarak anılmaktadır.<sup>48</sup> Ayrıca bu köyde yaşayan herkes babasından, dedesinden duyduklarını birbirine anlatmaktadır. Bundan dolayı da bu köyde herkes Kul Himmet hakkında bilgi sahibidir ve onun tahminen 70 yıllık bir ömür sürdüğünü, 1550'de doğduğu ve 1620 yılında burada vefat ettiğini söylemektedir.<sup>49</sup> Kul Himmet'in doğumu ve ölümü hakkındaki bu tahmini bilgiyi tarihsel açıdan test ettiğimizde doğru gibi gözükmektedir. Çünkü Kul Himmet şiirlerinde zaman zaman Safevî hükümdarları olan Şah Tahmasp ve Şah Abbas'tan bahsetmektedir ki bu dönemler ile burada verilen tarihsel bilgiler birbiriyle örtüşmektedir. Ayrıca Abdülbâki Gölpinarlı, Bisâti'nin kendisinde bulunan 1608 istinsah tarihli *Menâkibü'l-esrâr behcetü'l-ahrâr* isimli eserinde Kul Himmet'e ait bazı şiirlerin yer aldığını söylemektedir. Kul Himmet'e ait şiirlerin bu eserde yer alması da yine burada verilen tarihsel bilgiyi doğrular mahiyettedir. Nitekim Bisâti yaşadığı dönemdeki bütün şairleri tanıyan ve o dönemi çok iyi bilen 16. yüzyıla ait bir müelliftir. Kul Himmet 1550-1620 yılları arasında yaşamış olmalıdır ki müellif bu eserde ondan ve şiirlerinden bahsetmektedir.<sup>50</sup>

Görümlü Köyü'ndeki Kul Himmet'in mezarı önceleri ardıç ağaçları ile çevrili ve kabrin yanı başında bir kiren (zoğal) ağacının bulunduğu toprak yığını şeklindeyken 1967 yılında dönemin muhtarı Ali Çoban ve Kul Himmet evlatlarından Abbas Ali Şahin'in destekleriyle türbe şekline dönüştürülmüştür. Mezarının hemen yanı başında kendiliğinden bitip büyüyen kiren ağacı bu ocağın evlatları tarafından kutsal bir ağaç olarak görülmektedir. Nitekim bu ocağın talipleri yemin ederken genellikle "Kirenin dibinde yatana yemin olsun" şeklinde bir cümle kullanmaktadır.<sup>51</sup> Kul Himmet'in kabrinin baş tarafında günümüzde hala mevcut olan top

<sup>47</sup> Dağdır, "Alevîlik Çalışmalarında Arşiv Kayıtlarının Kullanımına Bir Örnek olarak Kul Himmet Ocağı ve Görümlü Beldesi", 33.

<sup>48</sup> Albayrak, "Kul Himmet", 26/352.

<sup>49</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 5.

<sup>50</sup> Albayrak, "Kul Himmet", 26/352.

<sup>51</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 26.



veya gülle mermisine benzeyen yuvarlak bir taş parçası bulunmaktadır. Köy halkı bu taş parçasının Horasan'dan buraya atıldığına inanmaktadır. Kul Himmet'in türbesinin hemen on metre güney batısında oğlu Hacı Yakub'un Türbesi, elli metre doğusunda ise yatır olarak Molla Habib diye bilinen Yel ve Sızı Tekkesi bulunmaktadır.<sup>52</sup>

Kul Himmet'in asıl adı Hüseyin'dir<sup>53</sup> ve o rehber olarak Şah Hatâî'ye, müşid olarak da Pir Sultan'a bağlıdır. Hacı Bektaş Velî (öl. 1271) ve Bektaşîlikle doğrudan bir irtibatı yoktur. Turgut Koca, *Bektaşî Nefesleri ve Şairleri* isimli eserinde Kul Himmet'in müşid olarak Hacı Bektaş Velî'ye bağlı, mücerred (evlenmemiş) bir aziz olduğunu ve onun bir ara Hacı Bektaş Velî Dergâhı'nda dervişlik yaptığını dile getirmiştir.<sup>54</sup> Ancak bu bilgiler hem tarihsel hem de mantıksal açıdan doğru değildir. Çünkü o hem mücerred değildir hem de kesif bir Kızılbaş olduğu için onun Osmanlı Devleti himayesinde kurulmuş olan Bektaşî Dergâhında dervişlik yapması mantıklı değildir. Ancak Bektaşîlik ile Alevîlik arasındaki ortak anlayışlardan ve Alevîlerin Hacı Bektaş Velî'yi de yol önderleri arasında görmelerinden ötürü Kul Himmet ona büyük bir sevgi ve hürmet göstermiş ve deyişlerinde Hacı Bektaş Veli'den bahsetmiştir. Kanaatimizce yanlış olarak gördüğümüz Kul Himmet'in Bektaşîlikle irtibatlandırılmasının ve Hacı Bektaş dergâhında dervişlik yaptığı şeklindeki iddialar iki sebepten kaynaklanmış olabilir: Bunlardan ilki Kul Himmet'in deyişlerinde geçen Hacı Bektaş ile ilgili beyitlerin yanlış anlaşılması, ikincisi ve daha isabetli olanı da vefatından sonra Kul Himmet'e sevenleri tarafından mitolojik bir tasvirin yüklenmiş olması ve bu sayede Kul Himmet'in yüceliğinin ve karizmasının artırılmak istenmesidir. Nitekim Kul Himmet bir deyişinde “*Gâhi bulut olup göğe ağarsın/ Gâhi yağmur olup yere yağarsın/ Ay mısın gün müsün gökten doğarsın/ Ilgıt ılgıt esen yel Hacı Bektaş*” diyerek aslında Hacı Bektaş Veli'ye duyduğu sevgiyi ve hürmeti ifade etmiştir.<sup>55</sup>

Kul Himmet'in annesinin adı Ördek Ana (Fatima) babasının adı ise Muhyeddin'dir. Abbas, Şahin ve Hacı Yakup isminde üç oğlu olmuştur.<sup>56</sup> Şecere olarak ilk başta Erdebil Tekkesi şeyhlerinden Şeyh Haydar'a ondan yukarı doğru da On iki imamlara kadar ulaştığı söylenen Kul Himmet'in

<sup>52</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 27.

<sup>53</sup> Asıl adının Hüseyin olduğu aşağıda verdiğimiz beyitlerde kendisi tarafından dile getirilmiştir.

<sup>54</sup> Turgut Koca, *Bektaşî Nefesleri ve Şairleri* (İstanbul: Naci Kasım Maarif Matbaası, 1990), 163.

<sup>55</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 107.

<sup>56</sup> Kaya - Çetin, “Kul Himmet'in Şiirlerini İhtiva eden Yazma Bir Şiir Mecmuası”, 490.

soyu aşığdan yukarıya doğru şöyle gösterilmektedir: Kul Himmet, babası Muhyeddin, dedesi Şeyh Haydar, Şeyh Cüneyd, Şeyh İbrahim, Sadreddin, Emâneddin, Cebrail, Safiyeddin, Emâneddin, Şeyh Salih, Kutbeddin, Saadeddin, Muhammed Hafız, Feyruz Şah, Hüseyin, Muhammed, Ca'fer, İsmail, Ebu Muhammed, Ebu'l-Kâsım, Mûsa Kazım, İmam Ca'fer, İmam Bâkır, İmam Zeynel, İmam Hüseyin, Hz. Ali, Hz. Muhammed.<sup>57</sup> Burada verdiği-  
miz Kul Himmet'e ait soy şeceresi kendisinin yazmış olduğu şu beyitlere dayandırılmaktadır.<sup>58</sup>

*Aslımı sorarsanız be hey sofular  
Aslımız on iki imama çıkar  
Aslımı neslimi diyeyim sana  
Neslimiz Ahmed-i Muhtâr'a çıkar.*

*Hüseyin'dir ceddım cennet celâlim  
Anneden gelme ummâna çıkar  
Ondan İmam Zeynel-i Bâkır  
Soyumuz bizim zindana çıkar.*

*Mûsa Kâzım Hüseyin için çok ağladı  
Oğlu Hamza-yı Ebul Kâzım'a çıkar  
Hamza'dan geldi Ebu Muhammed  
Onun oğlu İsmail'den çıkar.*

*Ca'fer'in oğludur İsmail  
İsmail oğlu Muhammed'e çıkar  
Muhammed oğlu Hüseyin'den gelmişem  
Hüseyin oğlu Feyruz Şah'a çıkar.*

*Muhammed Hâfız ondan geldi  
Biliniz imamlar yolu ikrara çıkar  
Hafızın oğlu Sâdeddin bilin  
Evliya oğlu Kutbettin'e çıkar.*

<sup>57</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 7-8.

<sup>58</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 6-7.

Kutbettin'den geldi şeyh Salih  
Şeyh Sâfi'nin dedesi Salih'e çıkar  
Emâneddin'in adıdır Cebrail  
İşte Şeyh Sâfi gibi imama çıkar.

Şu dünyada bozulunca aslımız  
Ol zaman rumuz-u evliyaya çıkar  
Azmi râh-i Rum'a kılmışam  
Ceddi pâhim Erdebil'e çıkar.

Erdebil'den gelince Rum'a  
Sözümüz daim didâra çıkar  
Şeyh Sâfi buyruğunu eyledim kabul  
Sözümüz İmam-ı Ca'fer'e çıkar.

Evladımın adını koymuşam Şahin  
Hakka doğru yol bunlara çıkar  
Rum diyarına destimi attım  
Ali sırrı Şâh-ı Erdebil'e çıkar.

Şahinime yolumu eyledim teslim  
Aslımız bizim Erdebil'e çıkar  
Adımı annem Hüseyin koydu  
Babam Muhyeddin'dir imama çıkar.

Bana Himmet eyledi Şah Hatâî  
Buna inanmayan Mervan'a çıkar  
Bundan sonra adım oldu Kul Himmet  
Evliya yolu kırklara çıkar.

Sofu bana sırrımı ayan ettirdin  
Sırrı faş edenler şeytana çıkar  
Buna göre Kul Himmet adımı eyledim kabul  
Onun için adım Himmet'e çıkar.

Aslımı sorarsan Ali Muhammed  
Hakk'tan ola bize avn-i inayet

*Bin bir ismi vardır bir adı Himmet  
Onun için benim adım Kul Himmet.*

Kul Himmet hayatı boyunca babası gibi pek çok yeri dolaşmış, Anadolu'da birçok Kızılbaş isyanının içerisinde bulunmuştur. Anadolu'daki Kızılbaş isyanlarının en önemli simaları arasında gösterilen Kul Himmet bu sebepten zaman zaman sürgün edilmiş, zindanlara atılmış ve kaçak bir hayat yaşamıştır.<sup>59</sup> Kaçak olarak yaşadığı bu zaman diliminde Anadolu topraklarını köy köy dolaşmış ve şiirlerinin çoğunu da bu dolaşma esnasında yazmıştır.<sup>60</sup> Nitekim Sultan III. Murad (1574-1595) zamanında Varzıl Köyü birkaç defa kolcu kuvvetleri tarafından basılmış, Kul Himmet ailesinden birçok kişi öldürülmüştür.<sup>61</sup>

Kaynaklarda ilk ismi Kul Himmet Köyü olarak geçen bu yerin iki defa boşaltıldığı ve Kul Himmet evlatlarının köyden sürüldüğü bilgisi yer almaktadır. Buna göre Kul Himmet'in vefatından sonra Anadolu'da devam eden Kızılbaş İsyânlarını önlemek amacıyla Tokat Kadısı, Kul Himmet (Şahinoğulları) sülalesine ait evlerinin basılması ve yakalanması talimatını vermiş; 1640 yılında Kul Himmet'in Büyük oğlu Abbas ve annesinin kucağındaki Hacı Yakup anneleriyle beraber gözaltında tutulmak için Tokat Merkeze 15 km. mesafede bir yer olan Zodu (şimdiki adı Gaziosmanpaşa) Köyü'ne yerleştirilmiştir.<sup>62</sup> Babasının vefatından sonra posta oturan Yakup Şahin ve Şahinoğlu ailesi buraya yerleştirildikten sonra bir sürgün daha yaşamıştır ki bu sürgünde Kul Himmet'in kardeşleri ve torunlarına dokunulmamış, oğlu Şahin, Sivas kadısına götürülmüş ve burada verilen hüküm neticesinde Sivas'ta idam edilmiştir.<sup>63</sup>

Kul Himmet Köyü dağıtıldıktan sonra yukarıda da bir nebze bahsettiğimiz gibi büyük oğlu Abbas Zodu'ya gitmiş, Şahin ise Sivas'ta idam edilmiştir. Anneleri ise küçük oğlu Yakup'u yanına alıp Almus'un başka bir köyü olan Ekseri Köyü'ne (şimdiki adı Sahil Köy) kaçmıştır. Bir zaman bu köyde oğluyla birlikte saklanan anne ve oğlu Yakup, buradaki köylülerin devlet ricâinden

<sup>59</sup> Erkan, 16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları, 53-72.

<sup>60</sup> Koca, Bektaşî Nefesleri ve Şairleri, 162.

<sup>61</sup> Erkan, Kızılbaş Ayaklanmaları, 55-61; Kaya - Çetin, "Kul Himmet'in Şiirlerini İhtiva eden Yazma Bir Şiir Mecmuası", 490; Çandır - Özcan, "Kul Himmet'in Hayatı ve Şiirleri Üzerine", 472; Yarıdımçı, "Kul Himmet ve Şiir Dünyası", 90.

<sup>62</sup> Tokat Merkeze bağlı Zodu (Gaziosmanpaşa) Köyü'nde günümüzde halen Şahinoğulları isminde tarla, arazi vb. yer isimleri bulunmaktadır.

<sup>63</sup> Çoban, Kul Himmet, 29.

korkmalarından ötürü buradan da çıkartılmış ve Meğelli (Akarçay) Köyü'ne götürülmüşlerdir. Hacı Yakup bu köyde büyümüş ve daha sonraları çalışmak için İstanbul'a gitmiştir. Uzun bir müddet İstanbul'da kalan Yakup daha sonra memleketine geri dönmüş, Zodu Köyü'nden Kul Himmet evlatlarını yanına almış ve tekrar kendi köyü olan Varzıl (Görümlü) Köyü'ne yerleşmiştir. Bu arada Zodu Köyü'nden kendi köylerine dönmek istemeyen bir grup akrabası da Bağderesi Köyü'ne yerleşmiştir ki bugün Bağderesi Köyü'nde de Kul Himmet evlatlarının yaşadığı herkes tarafından bilinmektedir.<sup>64</sup>

Günümüzde Kul Himmet evlatlarına Şahinoğulları denilmektedir. Şahinli aşireti Kul Himmet'in ocağıdır.<sup>65</sup> 1929'da soyadı kanununun çıkmasıyla Kul Himmet oğulları kendilerine Şahin soyadını almışlar ve halen bu soyadını taşımaktadırlar.<sup>66</sup> Günümüzde bu sülaleden olup başka şehirlerde yaşayanlar da vardır. Nitekim dedelerin yaşadığı yer ile taliplerinin yerleşim yerleri arasındaki mesafenin uzak olmasından dolayı, dedelerin Alevîliğe ait erkânları daha kolay yürütebilmek için taliplerin olduğu bölgelere yerleşmesi Anadolu'nun birçok yerinde vuku bulan bir olgudur.<sup>67</sup> Örneğin Aydın'ın Tahtacı köyü olan Bayındır Yakapınar (eski adı Uladı) Köyü'nde yaşayan ve kendilerine "Şahanoğulları" denilen sülale de Görümlü Köyü'ndeki Kul Himmetliler sülalesindedir. Nitekim onların ellerinde de Kul Himmet'e ait orijinal yazma şiir nüshaları vardır.<sup>68</sup>

Kul Himmet'in yaşadığı köy olan Tokat'ın Almus İlçesine bağlı Görümlü (Varzıl) Köyü'nün hane sayısı günümüzde tahmini olarak 300-350 kadardır. Bu köyden göçüp başka şehirlerde yaşayanlardan ise İstanbul'da 100, İzmir'de ise 15-20 hanenin olduğu söylenilmektedir. Günümüzde Kul Himmet'in türbesinin olduğu yerler oldukça güzel tesislere sahiptir. Her yıl köy muhtarlığı ve Görümlü Köyü Kul Himmet Kültür Sevgi ve Dostluk Deneği tarafından Ağustos-Eylül ayları içerisinde Kul Himmet Kültür Şenlikleri düzenlenmektedir.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 30.

<sup>65</sup> Albayrak, "Kul Himmet", 26/352; Dağıdır, "Alevilik Çalışmalarında Arşiv Kayıtlarının Kullanımına Bir Örnek olarak Kul Himmet Ocağı ve Görümlü Beldesi", 33.

<sup>66</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 28; Albayrak, "Kul Himmet", 26/352.

<sup>67</sup> Dağıdır, "Alevilik Çalışmalarında Arşiv Kayıtlarının Kullanımına Bir Örnek olarak Kul Himmet Ocağı ve Görümlü Beldesi", 34.

<sup>68</sup> Kaya - Çetin, "Kul Himmet'in Şiirlerini İhtiva eden Yazma Bir Şiir Mecmuası", 490.

<sup>69</sup> Çoban, *Kul Himmet*, 31; Doğanay, *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar*, 117.

## 2. Kul Himmetliler Ocağı

Anadolu'nun her bölgesinde olduğu gibi Tokat'ta yaşayan Alevîler de soya dayalı tarikatlardan oluşan bir ana ocak ve bu ocağa bağlı tekke diyebileceğimiz alt ocaklardan oluşan bir yapılanmaya sahiptir. Yakın zamanlara kadar Kul Himmet'in bir şiirindeki "Dedem Hıdır Abdal Pirim Ocağı" ifadesinden ötürü bu ocağın Kemaliye'nin Ocak Köyü'ndeki Hıdır Abdal Tekkesi'ne bağlı olduğu düşünülmekte idi.<sup>70</sup> Tokat Yöresindeki Alevîler üzerine yaptığı çalışmada Cenksu Üçer, buradaki Alevî ocaklarının yapılanmasını, ana ocaklarını ve alt ocaklarını net bir şekilde ortaya koymuş; Kul Himmetliler Ocağı'nın durumunu da açıklığa kavuşturmuştur. Buna göre, Tokat'ta içinde kendilerine bağlı alt kolları da barındıran 4 ana ocak vardır. Bunlar: Bektaşîler, Hubyarlılar, Erdebilliler ve Keçeci Babalılar'dır.<sup>71</sup>

Tokat'taki 4 ana ocaktan biri olan Erdebilliler ocağı, geçmişte Erdebil Tekkesi'ne bağlı olmuş, ancak tarihsel süreçte tekke ile bağlantılarını devam ettirememiş, hem geçmişte hem de günümüzde Kızılbaş olarak isimlendirilen Alevîlerin bağlı olduğu bir ana ocaktır. Bu ocağın bağluları özellikle Şah İsmail döneminde "dedelik müessesesi" ile Safevîlere bağlı olduklarını bildirmiş; Safevîler, bu ocağın bağluları üzerinden Anadolu'da birtakım faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bundan dolayı bu ocak Erdebilliler Ocağı şeklinde isimlendirilmiş ve günümüze kadar varlığını sürdüren bir ocak olmuştur. Bu ocağın bağlularının günümüzde Erdebil Tekkesi'ni ziyaret etme, oraya kurban kesme, oradan gelen dedelerden talimat alma ya da bu ocağın dedelerinin Erdebil'den tâyin edilmesi gibi fiili bağlantıları yoktur. Bağlantı sadece tarihsel süreçten gelen gönül ve isim bağlantısıdır. Tokat'taki Erdebilliler ana ocağının da kendi içinde 4 alt ocağı vardır. Bunlar da Şah İbrahimîler, Pir Sultanlılar, Ali Seyyidîler ve Kul Himmetlilerdir.<sup>72</sup>

Tokat'taki Erdebilliler ana ocağının bir alt kolu olan Kul Himmetliler ocağı, adından da belli olduğu üzere Tokat'ın Almus ilçesinin Görümlü (Varzıl) Köyünü merkez olarak kabul eden ve burada türbesi bulunan Kul Himmet'e bağlı olan Alevîlerin ocağıdır. Alevîler arasındaki kazandığı büyük bir ün neticesinde Kul Himmetliler ocağı olarak zikredilen Tokat Gö-

<sup>70</sup> Albayrak, "Kul Himmet", 26/35; Kaya - Çetin, "Kul Himmet'in Şiirlerini İhtiva eden Yazma Bir Şiir Mecmuası", 490.

<sup>71</sup> Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, 396.

<sup>72</sup> Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, 196.

rümlü beldesindeki bu ocağa bağlı başka Alevî köyleri de vardır. Bunlar: Tokat Merkez Çöreğibüyük, Kocacık, Almus Akarçay, Armutalan, Çambulak, Gevrek, Gölge, Karadere, Kınık, Sahilköy, Salkavak, Yuva; Niksar Gökçeoluk, Korulu, Terzioğlu gibi tamamen Alevîlerin yaşadığı köylerdir. Tokat haricinde ise Havza'nın Aşağısuzuz, Irmakkıyısı, Kireçli, Kirazpınarı; Yıldızeli'nin Yusufoğlan ve Yakup Köyü; Hafik'in Asarcık Köyü de yine bu ocağa bağlı olan köylerdendir.<sup>73</sup>

### 3. Tokatlı Kul Himmet İle Karıştırılan Diğer Kul Himmetler

Halk ozanlığı geleneğinde bir ozanın kendisine mürşit, pir veya bir usta seçmesi ve o ustanın diline, söylemine ulaşma çabası bu alanın uzmanları tarafından bilinen bir durumdur. Ozanlık geleneği içerisinde yer alan bu yöntem “usta-çırak geleneği” olarak bilinmektedir. Bazı ozanların, şöhretinden yararlanmak istediği diğer bir ozanın mahlasını önüne veya sonuna bir ad ekleyerek kendisi için kullanması halk edebiyatında sıkça karşılaşılan bir durumdur. Örneğin Yunus Emre (öl. 1320), Karacaoğlan (öl. 1679), Pir Sultan ve Hatâî gibi birçok ünlü ozanın bu yöntemle kendilerinden sonra gelen taklitçileri, başka bir ifade ile de takipçileri olmuştur.<sup>74</sup>

Yukarıda bahsettiğimiz halk edebiyatına ait bu anlayış Alevî-Bektaşî şairleri arasında da oldukça yaygındır. Nitekim bu şairler de isimlerinin önüne veya mahlaslarının sonuna kul, abdal, pir, sultan gibi isimler koymuşlardır. Bazı şairlerin aynı mahlası az bir farkla veya önüne bir sıfat getirerek kendisi için kullanması şiirlerin günümüze gelinceye kadar en çok ün sahibi şaire mal edilmesiyle sonuçlanmıştır. İşte bahsettiğimiz bu anlayış Kul Himmet için de geçerli olmuş ve Kul Himmet mahlası başka şairler tarafından kullanmıştır. Kul Himmet hakkında yakın zamana kadar çok fazla araştırma yapılmaması şiirlerinde Kul Himmet mahlasını kullanan birçok kişinin Kul Himmet sanılmasına ve bu konuda da kafa-ların karışmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin şiirlerinde “Kul Himmet Üstadım” mahlasını kullanan ve bu isimle bir kitabı olan Sivas/Divriği, 1743 doğumlu Ozan İbrahim'in şiirleri Kul Himmet ismiyle yayınlanmaktadır. Kul Himmet'in kendisinin üstadı olduğunu her fırsatta dile getiren

<sup>73</sup> Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, 198.

<sup>74</sup> Yardımcı, “Kul Himmet ve Şiir Dünyası”, 87; Çetin Dursun, *Kul Himmet Şiirlerinde Mitik Unsurlar* (Muğla: Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 4.

18. yüzyıl şairlerinden Ozan İbrahim, Divriği'nin Karabegan Bucağı'na bağlı Örenik Köyü'ndendir. Ozan İbrahim'in köyde yaşayan sülalesi günümüzde Öksüzoğulları olarak bilinmektedir. Ozan İbrahim'in dil, üslup ve konu bakımından Kul Himmet ile birçok benzerlikler taşıması, varlığının yakın zamanlara kadar bilinmemesi ve en çok da şiirlerinde "Kul Himmet Üstadım" mahlasını kullanması aralarındaki farkın belki de uzun yıllar anlaşılmasını ve şiirlerinin Tokatlı Kul Himmete mal edilmesini sağlamıştır.<sup>75</sup>

Tokatlı Kul Himmet ile en çok karıştırılan ikinci bir halk ozanı da İmranlı'nın Söğütlü Köyü'nden olan ve yine "Kul Himmet Üstadım" mahlasını kullanan başka bir ozandır. Daha çok "Hacik Kız" olarak anılan bu ozanın asıl adı Hatice'dir ve 19. yüzyıla ait bir ozandır. Mezarı Divriği'nin Anzahar Köyü'ndeki Gani Baba Tekkesi'ndedir.<sup>76</sup>

Kul Himmet mahlaslı şiirler incelendiğinde, bu mahlasla ya da benzer mahlaslarla yazılmış birçok şiirin aslında Kul Himmet'e ait olmadığı; en azından bu şairlerin Kul Himmet olmadığı anlaşılmaktadır. Bunlardan başka Sefil Kul Himmet, Öksüz Kul Himmet, Geda Kul Himmet, Derviş Himmet ve Himmetî mahlaslı şairler de Tokatlı Kul Himmetle karıştırılmaktadır. Ancak bu mahlası kullanan şairlerin yaşadıkları zaman dilimi ve bölge iyice araştırıldığında bunların Kul Himmet mahlasını kullanan başka yörelere ait şairler oldukları ortaya çıkmaktadır.<sup>77</sup>

### Sonuç

16. yüzyılın ortaları ile 17. Yüzyılın başlarında yaşayan ve Tokat'ın Almus İlçesi'nin Görümlü Köyü'nden olan Kul Himmet Alevî-Bektaşî çevrelerinin yedi ulu ozan olarak saydığı en önemli simalarından biridir. Günümüzde tekke veya tasavvuf edebiyatıyla ilgili hemen hemen tüm dergilerde, cönklerde, nefes ve deyişlerde ismi geçen Kul Himmet, hem Alevî vatandaşlarımız hem de Tokat için önemli bir şahsiyettir. Nitekim o bu şehirde yaşayanlar tarafından Tokat'ın manevi mimarlarından biri olarak gösterilmektedir.

Genellikle Alevîlik yolunun değerleriyle ilgili deyişler, nefesler ve düvazlar söylediğini gördüğümüz Kul Himmet'in şiirlerine baktığımızda

<sup>75</sup> Albayrak, "Kul Himmet", 26/352; Çandır & Özcan, "Kul Himmet'in Hayatı ve Şiirleri Üzerine", 477; Yardımcı, "Kul Himmet ve Şiir Dünyası", 88.

<sup>76</sup> Albayrak, "Kul Himmet", 26/352.

<sup>77</sup> Kaya - Çetin, "Kul Himmet'in Şiirlerini İhtiva eden Yazma Bir Şiir Mecmuası", 489.



öne çıkan konular Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali sevgisi başta olmak üzere, on iki imam, ehl-i beyt ve insan sevgisidir. Kul Himmet'in şiirlerinde özellikle bu konulara yer vermesi bize onun Alevîlik yolunun tüm terminolojisine sahip olduğunu ve bu kültürün anlayış, edep ve erkânlar gibi temel dinamiklerine tamamen hâkim olduğunu göstermektedir.

Kul Himmet hakkında son zamanlardaki yapılan çalışmalar ve elde edilen yeni bilgiler sayesinde onun yaşadığı yer, zaman ve biyografisiyle ilgili bilgilerimiz giderek netlik kazanmaktadır. 16. yüzyıla ait Tokat şer'îye sicilleri ve tahrir defterleri Kul Himmet'in Tokat'ın Almus İlçesi'nin Görümlü (Varzıl) Köyü'nden olduğunu tescillemiştir. Bu bilgiler bize Türkiye'nin diğer şehirlerinde yaşamış olup da Kul Himmet mahlasını kullanan, üstelik de ozandan birkaç asır sonra yaşamış olan hiç kimsenin Kul Himmet olarak zikredilmemesi gerektiğini göstermektedir. Çünkü Alevî-Bektaşî çevrelerince yedi ulu ozandan biri olarak kabul edilen Kul Himmet 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın başlarında, kesin olmamakla beraber 1550 ile 1620 yılları arasında Tokat'ın Almus İlçesi'nin Görümlü Köyü'nde yaşamış ve aynı yerde vefat etmiştir. Görümlü Köyü Kul Himmetliler Ocağı'nın merkezidir ve Osmanlı arşivlerinde kendilerinden bahsedilen Kul Himmet'in sülalesi olarak geçen Şahinoğulları halen burada varlık göstermektedir.

### Kaynakça

- Albayrak, Nurettin. "Kul Himmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/352. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aslanoğlu, İbrahim. *Kul Himmet Üstadım*. İstanbul: Can Yayınları, 1995.
- Çandır, Muzaffer - Özcan, Selay. "Alevî-Bektaşî Aşık Edebiyatı Geleneği İle Bu Gelenek İçinde Az Bilinen Şair Kul Himmet'in Hayatı ve Şiirleri Üzerine Bir Çalışma". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (Nisan 2013), 467-479.
- Çoban, İrfan. *Kul Himmet*. Tokat: Ofset 2000 Matbaacılık, 1997.
- Dağdır, Mustafa. "Alevîlik Çalışmalarında Arşiv Kayıtlarının Kullanımına Bir Örnek Olarak Kul Himmet Ocağı ve Görümlü Beldesi". *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. ed. Ali Açıkl vd. 3/29-37. Ankara: Salmat Basım Yayıncılık, 2015.
- Doğanay, Eraslan. *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar*. İstanbul: Can Yayınları, 2000.
- Dursun, Çetin. *Kul Himmet Şiirlerinde Mitik Unsurlar*. Muğla: Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. İstanbul: Maarif Kitabevi, 1930.
- Erkan, Ümit. *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Alevî Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Kaygusuz Abdal-Hatâî-Kul Himmet*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1962.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Gürel, Ziya. "Kul Himmet". *Ülkü Halkevleri ve Halkodaları Dergisi* 31/3 (Temmuz 1949), 8-10.
- Kaplan, Doğan. *Safevîler ve Kızılbaşlık*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2014.
- Kaya, Doğan - Çetin, Necat. "Kul Himmet'in Şiirlerini İhtiva eden Yazma Bir Şiir Mecmuası". *Tokat Sempozyumu Bildiriler*. ed. Ali Açıklık vd. 1/489-495. Ankara: Özyurt Matbaacılık, 2013.
- Kazvinî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen-i İbni Mâce*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-<sup>ç</sup>Arabî, 2010.
- Koca, Turgut. *Bektaşî Nefesleri ve Şairleri*. İstanbul: Naci Kasım Maarif Matbaası, 1990.
- Köprülü, M. Faud. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı Aleviliğın Tarihsel Altyapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Özcan, Selay. *Kul Himmet'in Şiir Dünyası Şiirlerinde Gelenek Etkileşim ve Eğitim*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Özmen, İsmail. *Alevî Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. 2 Cilt. Ankara: Saypa Yayınları, 1995.
- Öztelli, Cahit. *Pir Sultan'ın Dostları*. İstanbul: Özgür Yayınları, 1996.
- Tek, Recep. "Kul Himmet'in Şiirlerinde Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminin Temellerine Dair Bazı Yansımalar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 77 (2016), 271-289.
- Turan, Metin. *Kul Himmet*. Ankara: Günorta Yayınları, 1994.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Yardımcı, Mehmet. "Kul Himmet ve Şiir Dünyası". *Kültür Evreni Dergisi* 6/19 (Mart 2014), 85-108.
- Zelyut, Rıza. *Halk Şiirinde Başkaldırı*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1989.



## Ordu Yöresi Halk İnanışlarında Doğum ve Ölüm

Birth and Death in the Folk Beliefs of Ordu Region

### Şir Muhammed Duali

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı  
Tokat | Türkiye  
muhammed.duali@gop.edu.tr

Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University  
Faculty of Islamic Sciences  
Department of History of Religions  
Tokat | Turkey  
orcid.org/0000-0003-0136-1214

### Abdulkadir Engin

Doktora Öğr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı  
Samsun | Türkiye  
kadir\_engin71@hotmail.com

PhD Student, Ondokuz Mayıs University  
Department of History of Religions  
Samsun | Turkey  
orcid.org/0000-0002-5589-0528

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi  
Geliş Tarihi | 11 Mayıs 2020  
Kabul Tarihi | 13 Haziran 2020  
Yayın Tarihi | 15 Haziran 2020

Article Types | Research Article  
Received | 11 May 2020  
Accepted | 13 June 2020  
Published | 15 June 2020

Bu makale, 2019'da tamamlanan *Ordu Yöresi Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

This article was produced from the master thesis completed in 2019 entitled *Evaluation of the Folk Beliefs of the Ordu Region in Terms of History of Religions*. (Tokat Gaziosmanpaşa University, Master Thesis, 2019).

#### Atıf | Cite as

Duali, Şir Muhammed - Engin, Abdulkadir. "Ordu Yöresi Halk İnanışlarında Doğum ve Ölüm [Birth and Death in the Folk Beliefs of Ordu Region]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 299-319.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3894601>

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Ordu Yöresi Halk İnanışlarında Doğum ve Ölüm

**Öz:** Ordu'nun tarih öncesi dönemlerine dair bulgular, yörede mevcut insan izlerinin Paleolitik Çağ'ın sonrasına denk geldiğini göstermektedir. Bu nedenle yöre, kültürel açıdan zengin bir mirasa sahiptir. Bu mirasın önemli bir bölümünü halk inançları oluşturmaktadır. Her ne kadar halk inançları ve birtakım uygulamalar İslam'ın inanç çizelgesi bakımından şirk, hurafe veya bid'at olarak görülüyorsa da bu bir milletin kültürüne, yaşam tarzına, adet ve an'anelerine dair önemli bilgilere vakıf olmak bakımından son derece önemli bir unsurdur. Bundan dolayı halk inancı, Türk kültürünün geçmişi ile bugünü arasında önemli bir köprü görevi üstlenmiş durumdadır. Ordu yöresinde mevcut doğum ve ölüm ile ilgili halk inanışları bu çalışmanın ana unsurunu oluşturmaktadır. Doğum ve ölüm ile ilgili Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde benzer inanışlara rastlamak mümkündür. Lakin bu çalışmada, doğum ve ölüm ile ilgili Ordu yöresine özgü birtakım inanışların da tespit edilip ortaya çıkartılmasına gayret edilmiştir. Mülakat yöntemi izlenerek gerçekleştirilen bu çalışma ile yörede mevcut halk inanışlarının karakteristik özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Ordu, Halk İnanışları, Doğum, Ölüm.

### Birth and Death in the Folk Beliefs of Ordu Region

**Abstract:** Findings of the prehistoric periods of the Ordu show that the human traces in the region coincide with the post-Paleolithic Age. For this reason, the region has a culturally rich heritage. Folk beliefs constitute an important part of this heritage. Although folk beliefs and some practices are seen as shirk, superstition or *bid'ah* innovation in terms of Islam's belief chart, this is an extremely important factor in term of to make out in the knowledge of a nation's culture, lifestyle, customs and ceremony. Therefore, folk beliefs have served as important bridges between the past and present of Turkish culture. Folk beliefs about birth and death in Ordu region are the main element of this study. It is possible to find similar beliefs about birth and death in various regions of Anatolia. However, in this study, it was tried to detect and reveal some beliefs specific to Ordu region regarding birth and death. With this study, which was carried out by following the interview method, the characteristics of the folk beliefs in the region were tried to be determined.

**Keywords:** History of Religions, Ordu, Folk Beliefs, Birth, Death.

## Giriş

Ordu'nun tarih öncesi dönemlerine dair bulgular, özellikle Ünye Cevizdere mevkii ve Yüceler köyü civarındaki yerleşimin Paleolitik Çağ'ın sonrasına kadar gittiğini göstermektedir. Mesudiye ve Kumru çevresinde yapılan arkeolojik araştırmalara göre de Neolitik, Kalkolitik, Tunç ve Hitit dönemlerine ait kalıntılara rastlanmıştır. Söz konusu dönemlere ait buluntular arasında kaya mezarları, su sarnıçları ve seramik parçalar yer almaktadır.<sup>1</sup>

Karadeniz kıyılarında, Türk egemenliğine girinceye kadar Anadolu'da kurulmuş birçok medeniyet hüküm sürmüştür. İlkçağlarda Anadolu'nun kuzey bölgelerinde aynı veya farklı dönemlerde kurulmuş çeşitli toplulukların hâkimiyet alanları da olduğu için Ordu yöresinin ilkçağ tarihini bölge tarihi ile birlikte değerlendirmek gerekir. Ordu yöresini de içine alan bu bölgeyle ilgili ilk bilgilere, seyyah ve araştırmacıların eserlerinde rastlamaktayız. Bu eserlerden biri Ksenophon (öl. MÖ 354) tarafından MÖ 400 yıllarında kaleme alınan Anabasis'tir. Bu eser, yörenin ilk topluluklarının Kolkhlar, Driller, Mossynoikler, Halipler (Khalyb) ve Tibarenler'den meydana geldiğini ifade etmektedir.<sup>2</sup> Ancak bazı araştırmacılar, Ordu'nun tarihî dönemini MÖ 2000'li yıllarda yaşayan Kaşgalar'a kadar götürür. Çünkü Kaşgalar'ın yurt sınırlarının, tam olarak bilinmemesine rağmen, kuzeyde Karadeniz kıyılarına yani Ordu'dan başlayarak Samsun ve Sinop da dâhil olmak üzere Kastamonu'ya kadar uzandığı sanılmaktadır.<sup>3</sup> Bazı araştırmacılar da Ordu yöresi ve çevre yörelere ilk yerleşenlerin Türk kökenli devletlerin olabileceğini ileri sürmektedirler.<sup>4</sup> Araştırmacılar, Karadeniz kıyıları boyunca Hititli yerleşkelerin azlığını Kaşga saldırılarına bağlamaktadırlar. Kaşgalar'ın sınırlarını da Amasya-Merzifon hattının kuzeyinde Sinop, Samsun, Ordu boyunca uzandığı ifade edilmektedir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Bahaddin Yediyıldız vd., *Orta Karadeniz Kültürü* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2005), 34.

<sup>2</sup> Ksenophon, *Anabasis On Binlerin Dönüşü*, çev. Sinem Ceviz (İstanbul: Parola Yayınları, 2014), 160-210.

<sup>3</sup> Yediyıldız vd., *Orta Karadeniz Kültürü*, 35; Hititlerin hem akrabası hem de düşmanı olan Kaşgalar'ın MÖ 2000-1200 yıllarda Ordu'yu da içine alan bölgede yaşadığı sanılmaktadır. Bk. İbrahim Dizman, *Denize Düşen Dağ: Ordu* (İstanbul: Heyemola Yayınları, 2008), 234.

<sup>4</sup> Yöreyle sırayla yerleşen Türk kökenli devletlerin Kaşgalar, İskitler, Kimmerler, Hunlar, Kumanlar, Peçenekler, Akhunlar, Sabirler, Hazarlar, Bulgar Türkleri ve Oğuz Türkleri vb. olabileceği ifade edilmektedir. Bk. Yediyıldız vd., *Orta Karadeniz Kültürü*, 35; Necati Demir, *Tarihi Süreç İçinde Karadeniz Bölgesi* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2018), 27-92. Demir'e göre Karadeniz'in güneyine MÖ 2500 yıllarda Gutlar'ın (Kut) yerleştiği ve bu yörede bulunabilecek ilk Türk toplumunun Gutlar olduğudur. Ayrıca Ordu'nun MÖ 400'lerdeki ismi Kotyora, "Kut Yöresi" kelimesinin değişmiş halidir. Bk. Demir, *Tarihi Süreç İçinde Karadeniz Bölgesi*, 27-29.

<sup>5</sup> Mithat Baş, *İlkçağdan Günümüze Ordu Tarihi* (Ankara: Yason Yayınları, 2014), 23.

Bölgeye MÖ 1200-700'lü yıllar arasında önce Karadeniz'in batısına yerleşen Frigler; MÖ 9. yüzyılda isesavaşçı özellikleriyle bilinen Amazonlar hâkim oldular.<sup>6</sup> Bu yöreyi geçici olarak yurt edinen Kimmerler MÖ 9. yüzyılda İskitler'in baskıları sonucu Kafkaslardan Karadeniz sahillerine gelmişlerdir. Kimmerler, Proto-Türkler olarak tanımlanan Ural Altay kökenli bozkır göçebelerinin batı kolunu oluşturur.<sup>7</sup>

Kimmerlerden sonra bölgeye İskitler yerleştiler. İskitler, MÖ 8. yüzyıl ortalarından başlayarak MS 2. yüzyıla kadar hâkimiyetlerini bu bölgede korumayı başardılar. İskitler, bu coğrafyada atlı kavimler olarak bilinirler.<sup>8</sup> İlk Grek kolonilerinin sosyal, ekonomik ve siyasal nedenlerden dolayı Karadeniz kıyılarına MÖ 1200'lü yıllarda gelmeye başlamasıyla yörenin cazibesi daha da artmıştır.<sup>9</sup> Greklerin Karadeniz'e yaptıkları koloni hareketinde diğer denizlere oranla birçok olumsuzluklarla karşılaşmalarından dolayı buralara Pontus Aexeinos (Kasvetli Deniz veya Kara Deniz) demişlerdir.<sup>10</sup> MÖ 8. yüzyıl ortalarından başlayarak MÖ 7. yüzyıl sonlarına kadar Karadeniz bölgesinde çok sayıda şehir merkezleri kurulmaya başlandı. Dayanıklı gemilerin yapılmasıyla Miletoslular Karadeniz'e açıldılar ve onlarca yerleşim bölgesi oluşturdular.<sup>11</sup>

325 yılında Romalıların Hıristiyanlığı resmî din olarak kabul etmesiyle, Karadeniz ve Ordu yöresinde Hıristiyanlık yayılmaya başladı. 395 yılında Batı Roma İmparatorluğu yıkılınca Ordu bölgesi de Doğu Roma toprakları içinde kaldı. Dördüncü Haçlı seferinden (1200-1204) sonra Doğu Roma İmparatorluğunun merkezi İstanbul'un haçlılarca yağmalanması ve işgal edilmesiyle Aleksios Komnenos (öl. 1118) Trabzon'da 1202 yılında Trabzon merkezli bir imparatorluk kurdu.

Türkler, 1071 yılında gerçekleşen Malazgirt zaferiyle birlikte Anadolu'ya yerleşmeye başladılar. 1072 yılında Karahisar Şarki (Şebinkarahisar), Mengücek Bey tarafından fethedilince Türkmenler Giresun ve Ordu yaylalarının güneyine yerleşmiş oldular. Yörenin Türk yurdu haline girme süreci Dânişmendliler döneminde de devam etti. Dânişmendli Beyliği, 1155-1192 tarihleri arasında II. Kılıcarıslan (öl. 1192) dönemi Ana-

<sup>6</sup> Baş, *İlkçağdan Günümüze Ordu Tarihi*, 24-27.

<sup>7</sup> Mehmet Özsait, "İlkçağ Tarihinde Trabzon ve Çevresi", *Trabzon Tarihi Sempozyumu*, ed. Kemal Çiçek vd. (Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 1999), 36.

<sup>8</sup> Baş, *İlkçağdan Günümüze Ordu Tarihi*, 29.

<sup>9</sup> Baş, *İlkçağdan Günümüze Ordu Tarihi*, 30.

<sup>10</sup> Charles King, *Karadeniz*, çev. Zülal Kılıç (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 9.

<sup>11</sup> Baş, *İlkçağdan Günümüze Ordu Tarihi*, 33.

dolu Selçuklu Devleti idaresine girdi. Yöre, 1243 Köseadağ Savaşı sonrasında Anadolu Selçuklu Devleti'nin siyasi otoritesini kaybetmesinden sonra 1335 yılına kadar Moğol-İlhanlı saldırısına uğramıştır. 1335 yılından sonra yöreye Bayramlı Beyliği olarak bilinen Hacıemiroğulları hâkim oldular.<sup>12</sup> Fatih Sultan Mehmet (öl. 1481) zamanından itibaren ise Ordu yöresi Osmanlı topraklarına dâhil edilmiştir.

### 1. İnanç ve Halk İnanışı

İnanç kelimesi kavram olarak değişik açılardan ele alınarak açıklanabilir. İnanç, sözlük anlamı ile kişiye veya toplumca bir düşüncenin, bir olgunun, bir nesnenin, bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi anlamına gelmektedir.<sup>13</sup> İnanç kavramını Hançerlioğlu, “sanıya güvenme ve bağlanma” şeklinde ele almıştır.<sup>14</sup> İnanıcı psikolojik açıdan ele alanlar ise “dış dünyayı idrak etme sonucu zihinde oluşan bir anlayış türü, idraki ise duyu organları yoluyla objelerin, kalitelerin ve münasebetlerin farkına varılması”<sup>15</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Bu çerçevede inancı, sadece bazı metafiziğin veya aşkın varlıkların mevcudiyetinin kabullenilmesi olarak tanımlamak da doğru olamayacaktır. Zira inanç bir kimsenin gündelik yaşamını ve davranışlarını etkileyen, yaşadığı sosyal çevreden öğrenme yolu ile kazanılan bir düşünce varlığıdır da.<sup>16</sup>

Halk inanışları ise, toplumsal hayatın bünyesinde meydana gelen sosyal bir olay yahut geçen tarihî süreç içinde keyfiyeti unutulmuş, gayba ait bir durum şeklinde kalmış ancak zihinlerde ve vicdanda bıraktığı izler her zaman hatırlanmış ve kabul edilmiş inançları içermektedir.<sup>17</sup> Tanyu, halk inancını, “gündelik yaşayış, iktisadi ve ticari davranış şekilleri, hava tahmini, güzel sanatlar ve edebiyat ve buna benzer yüzlerce konuyu ihtiva eden zenginliği ile bunların yer yer manevi ve dini inançlara ilgi göstermesiyle, çok geniş bir alanı kaplar”<sup>18</sup> şeklinde tanımlarken; Ünal, halk inancını halk dini şeklinde isim vererek tanımlamaktadır. Ünal’a göre “İçine kelâm, fıkıh ve hadis konularının girdiği resmî dinin ilâhiyat

<sup>12</sup> Adnan Yıldız, *Osmanlı Belgelerinde Ordu* (İstanbul: Ordu Valiliği Yayınları, 2013), 26.

<sup>13</sup> Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru* (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2016), 13.

<sup>14</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançlar Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 216.

<sup>15</sup> Ali Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 19.

<sup>16</sup> Kemal Polat, *Beşikten Mezara Kırğuz Türklerinde Gelenek ve İnanışlar* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 55.

<sup>17</sup> Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*, 20.

<sup>18</sup> Hikmet Tanyu, “Dini Folklor veya Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma I”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (1973), 124-125



formunun dışında, insanların din adına inandığı, düşündüğü, söylediği ve yaptığı şeylerin tümüne halk dini denir”.<sup>19</sup> Kalafat’a göre, “Halk inançları, halkın yaşanan gerçek dini hayatını yansıtırlar. Onlar dünyanın her yerinde ve tarihin her döneminde, resmi ve kitabi dinden, güzidelerin temsil ettiği dinden muhteva ve mahiyet itibarıyla bir hayli farklıdır. Halk inancı dinin halka göre algılanış ve hayata geçiriliş biçimidir. Bu özelliği ile halk inancı konusu, halkların tarihi inançlarını da az çok yansıtırlar. Sürekli yenilenmekle birlikte, kökleri ilk inanç sistemlerine kadar ulaşır. Bu karakterleri ile halk inançları, elimizdeki yaşayan canlı malzemelerdir.”<sup>20</sup> Tüm bu tanımlamalar halk inançlarına toplum tarafından din gibi itibar edildiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak halk inanışları, iyisi-kötüsü, doğrusu yanlışı ile halkın öyle olduğuna inandığı, kültürünü o yönde geliştirdiği olgular bütünüdür. Halk inanışlarının kökünü tespit etmek oldukça zordur. İnanış öğelerini oluşturan asıl etken unutulmuş ama onun bıraktığı izler, inanış olarak toplumda varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Toplumdaki fertler bu inanışın nedenini ve nasıl ortaya çıktığını bilmez. Onun için önemli olan yaşadığı toplumun ona o şekilde inanmasını istemeleridir.

## 2. Doğum ile İlgili İnanışlar

İnsan hayatının geçiş dönemlerinden ilkinin oluşturan doğum, daima güzel bir olay olarak görülmüştür. Dünyaya gelen her çocuk sadece anne ve babasını değil, akrabalarını ve komşularını da sevindirir. Doğum kadına duyulan saygıyı artırdığı gibi kadının aile, akraba ve toplumdaki yerini de sağlamlaştırır. Türk geleneğinde çocuğa verilen önem, ona duyulan sevgi ve doğumun nasıl gerçekleşeceği merakı, insanların çocuğa olan ilgisi- ni anne karnındaki zanama kadar götürebilmektedir.<sup>21</sup> Bu başlık altında Ordu yöresinde yaşayan insanların doğum ile ilgili inanç ve uygulamaları ele alınacaktır.

Ordu yöresinde doğan çocuk ve doğuran anne ile ilgili birden fazla inanış kendine yer edinmiştir. Kişinin ikiz bir çocuğu var veya olacaksa bu çocuklara bolluk, bereket olarak bakılır ve bu aileler toplumda şanslı

<sup>19</sup> Mustafa Ünal, “Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 237.

<sup>20</sup> Yaşar Kalafat, “Türk Dünyası Tarih Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi”, *Milli Folklor Dergisi* 44 (1999), 88.

<sup>21</sup> Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, 65.

olarak görülür. Buna rağmen bazı ailelerin de çocuğu olmaz ve bu durum, toplum tarafından yadırganır. Anadolu'da olduğu gibi Ordu yöresinde de kısırlığın müsebbibi olarak kadınlar görülmektedir. Evlenen çiftin bir müddet çocukları olmuyorsa, bu olumsuz durumu kaldırmak için çeşitli çarelere başvurulmaktadır. Bu çarelerin başında türbe ziyaretleri gelmektedir. Yörede bu amaçla en çok ziyaret edilen türbelerden birisi, Kutlu Doğmuş Türbesi'dir ve çocuk sahibi olmak isteyenlerin buraya gelerek türbeye çocuk eşyası bırakmaları bir gelenek halini almıştır. Yine çocuğu olmayan, çocuğu olup da çocuğu yaşamayan kadınların ziyaret ettikleri yerlerden birisi de Akıncı Evliyası denilen ziyaret yeridir. Burası türbe şeklinde olmamakla birlikte mezar taşlarına benzer büyük taşlar bulunmaktadır. Buraya gelen kadınlar, ziyaret yerinde küçük salıncak bağlayıp içine yapma bebek koymak suretiyle dilekte bulunurlar.<sup>22</sup>

Yörede çocuk sahibi olma amacıyla gidilen bir ziyaret yeri de zaman kültü bağlamında önem arz etmektedir. Bu yer Çatalpınar Karahamza Mahallesinde Belen mezarlığında bulunan ve halk tarafından evliya olarak kabul edilen yerdir. Günümüzde çocuğu olmayan kimselerce burası cumartesi günü ziyaret edilmekte ve dilek ağacına çocuk elbiseleri asılmaktadır.<sup>23</sup> Cumartesi'nin ziyaret günü olarak belirlenmiş olması dikkat çeken bir husus olmasına rağmen bunun nedeniyle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Ordu yöresinde çocuk sahibi olamayanlar yalnızca yörede bulunan türbeleri ziyaret etmekle yetinmeyip, bunun yanı sıra çevre illerde bulunan türbelere de gitmektedirler. Örneğin Tokat'ın Niksar ilçesinde bulunan Melikgazi Türbesi'ni bu amaçla ziyaret eden kadınlar, orada bulunan taş beşiği sallamaları durumunda hamile kalacaklarına inanmaktadırlar. Çocuk sahibi olmak için yapılan bu ziyaretlerin dışında kadının, nazar değmiş ya da cin çarpmış olabileceği inancıyla, hocalara götürülmesi de diğer yaygın inanışlardan biridir. Hocaya sübyan (yörede yazılan muska çeşitlerinden biri) ya da hamaylı muskası yazdırılır ve bu yazılan muskayı kadının karnına degecek şekilde boynuna asması halinde hamile kalacağına inanılmaktadır.<sup>24</sup> Bu uygulamalara rağmen kadının çocuğu olmuyorsa başka yöntemlere de başvurulmaktadır. Bu yöntemlerin başında halk hekimliğine müracaat edilmesi, yani bitkilerle çözüm bulmaya çalışılması

<sup>22</sup> K1, Kişisel Görüşme, 29 Eylül 2018.

<sup>23</sup> K2, Kişisel Görüşme, 26 Eylül 2018.

<sup>24</sup> K3, Kişisel Görüşme, 09 Haziran 2018.

gelmektedir. Bitkisel tedavi içinde daha çok eski köy ebelerinden tavsiye alınmaktadır. Bu tavsiyelerden bir tanesi, ısırğan otunun suyunu içerek hamile kalınabileceği yönündedir.<sup>25</sup>

Bebeğin cinsiyetihem anne baba hem de bütün aile için hep merak konusu olmuştur. Bu merakı gidermek için doktor sonuçlarını beklemeden birtakım uygulamaların yapıldığı tespit edilmiştir. Bu yöntemlerden en çok başvurulanı, bir nevi fal yöntemidir. Yörede bu yöntemle yapılan uygulamalar çeşitlilik göstermektedir. Bunlardan en çok bilineni hamile kadının kafasına gizlice tuz koyulması şeklinde yapılanıdır. Eğer hamile kadın sağ eliyle başına dokunursa kız, sol eliyle dokunursa erkek olacağına hükmedilir.<sup>26</sup> Yörede yapılan benzer bir diğer pratik ise şu şekildedir: Hamile olan kadın gelmeden bir minderin altına bıçak, diğer minderin altına makas konulur. Hamile; bıçak olan mindere oturursa erkek, makas olan mindere oturursa kız çocuk olacağına kanaat getirilir.<sup>27</sup>

Fal yönteminin dışında yine annenin hamilelikte vücudunda meydana gelen değişikliklere göre de bebeğin cinsiyetinin tayin edilebileceğine inanılır. Örneğin, hamile kadının karnı yuvarlak olması durumunda kız, sivri olması durumunda erkek; hamilenin göğüs başları siyahsa kız, gül rengi ise erkek; hamile çok kilo alırsa kız, kilo almazsa erkek; bebek, hamilenin karnın sağında yatarsa erkek, solunda yatarsa kız; bunun yanında hamilelik boyunca kadının sürekli belinden aşağısı kaşınırsa erkek; üstü kaşınırsa kız olacağına inanılır.<sup>28</sup>

Yörede doğum gerçekleştikten sonra da birtakım pratikler yapıldığı, yapılan bu pratiklerin bir kısmının bebek ile ilgili, bir kısmının da anneye ilgili olduğu görülmüştür. Doğum sonrası bebeğe yapılan ilk iş, anne sütünden bebeğin gözüne damlatmaktır. Bu uygulamanın arkasında bebeğin daha iyi göreceği inancı yatmaktadır.<sup>29</sup>

Doğumdan sonra anne içinde birtakım pratikler yapıldığı gözlenmiştir ve yapılan bu pratikler daha çok lohusa dönemiyle ilgilidir. Yeni do-

<sup>25</sup> Hümeyra Çağlayan Kaya, *Ünye Halk Kültürü* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 112.

<sup>26</sup> Hatice Topçuoğlu, *1932-1951 Yılları Arasında Ordu Halkevinde Yapılan Halkbilim Çalışmaları* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 133-134; Kaya, *Ünye Halk Kültürü*, 114.

<sup>27</sup> Kaya, *Ünye Halk Kültürü*, 114.

<sup>28</sup> K4, Kişisel Görüşme, 07 Nisan 2018.

<sup>29</sup> Abdulkadir Engin, *Ordu Yöresine Ait Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28.

ğum yapmış ve üzerinden kırk gün geçmemiş kadına lohusa dendiği gibi yörede “kırklı” tabiri de kullanılmaktadır. Annenin lohusalık döneminde daha kolay ve sık hasta olacağı düşünüldüğünden hasta olmaması için ilk üç gün yataktan kaldırılmaz, sürekli sıcak tutulması sağlanır. Yöre içinde bazı yerlerde de “lohusa çorbası” getirilip lohusaya içirilir. Böylece lohusanın daha hızlı iyileşeceği umulur. Bunun yanında anne sütünün bebeğe yetmesi için anneye bal, süt, yoğurt, pekmez gibi şeyler yedirilir. Lohusa “höngül” adı verilen ve şalgamdan yapılan yemeği, sütünün kesilmemesi için yer. Tüm bunlara rağmen sütü kesilmişse lohusaya nazar değdiğine hükmedilir ve nazarın giderilmesi için bazı pratikler gerçekleştirilir.<sup>30</sup>

Anadolu’nun çeşitli yörelerinde olduğu gibi, bu yörede de lohusa kadınlara musallat olduğuna inanılan alkarısı ya da albastı ruhunu engellemek için bazı uygulamalar yapılmaktadır. Doğum yaptığı gece ve bir sonraki gece boyunca kadınlar annenin yanından ayrılmaz ve sabaha kadar anne uyutulmaz.<sup>31</sup> Ayrıca albası için de yastığının altına Kur’an, yanına kocasının elbisesi, süpürge, ekmeğe, çatal, iğne vb. şeyler de konulur. Yine lohusaya albası için saçına kırmızı kurdele takıldığı da görülmektedir.<sup>32</sup>

Yörede lohusayı ve bebeği ilgilendiren inanışlardan biri de yöredeki adıyla “kırk basığı” inanışıdır. Lohusanın ve bebeğinin kırk gün içerisinde çeşitli sebeplerden dolayı hastalanmasına kırk basması denir.<sup>33</sup> Anne ve çocuğunun kırk basığı olmamaları için bazı uygulamalar yapılır. Bunlardan biri, önlem adına, iki kırklının karşılaşmamasıdır. Ancak karşılaşmak durumunda kalırlarsa birtakım uygulamalar yapmaları gerekmektedir. Buna göre iki lohusa karşı karşıya gelecekleri zaman yakalarına iğne tatarlar ve iğneleri değişik tokuş yapmak suretiyle kırk basmasından korunabileceklerine inanırlar. İki kırklı kadının karşılaşmaları durumunda yapılan başka bir uygulama ise ilginçtir. İki kırklı kadının bir araya gelince ortaya balta ya da girebi (küçük otsu bitkileri kesmeye yarayan, ucu kanca gibi bir çeşit küçük balta) koyulur. Kırklı kadın eğer kırk basmasına yakalanmışsa, kızgın demir üzerinden dua okuyarak atlatılır. Başka

<sup>30</sup> Engin, *Ordu Yöresine Ait Halk İnanışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, 28.

<sup>31</sup> K5, Kişisel Görüşme, 01 Eylül 2018.

<sup>32</sup> K6, Kişisel Görüşme, 17 Haziran 2018.

<sup>33</sup> Sedat Veyis Örnek, *Türk Halk Bilimi* (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2016), 202.

bir giderme metodu da dua okuyarak orakla evin duvarlarına vurulması inancıdır.<sup>34</sup>

Yörede doğum sonrası bebek için de birtakım pratiklerin yapıldığı görülmüştür. Bu pratiklerden biri bebeğin yıkanmasıdır. Bebek doğduktan sonra yirmi gününe kadar her gün, yirmi günden sonra kırkına kadar iki günde bir yıkanır. Banyo yaptırılırken bebeğin teri ileride kokmasın diye kırk gün boyunca her günkü banyo suyuna, bazıları da sadece ilk günkü banyo suyuna tuz koymaktadır.<sup>35</sup>

Annede olduğu gibi bebeğe de kötü ruhların musallat olmaması için bazı uygulamaların yapıldığı tespit edilmiştir. Bu kötü ruhlardan biri albasmasıdır. Bebeğin kötü ruhlar tarafından zarar görmemesi için kırkı çıkmadan yalnız bırakılmadığı, bırakılacaksa da beşiğinin yanına süpürge, tütün (sigara paketi), babasının gömleği, bunun yanında beşiğinin altına bıçak ya da makas koyulması gerektiğine inanılır.<sup>36</sup>

Annede olduğu gibi çocuğun da “kırk basığı” inancı vardır. Bu inanış yörede; iki kırklı bebeğin birbirlerini basması, kız çocuğunun erkek çocuğunu basması, yeni gelinin bebeği basması veya ölünün kırklı bebeği basması şeklinde tezahür eder. Bebeğin ‘kırk basığı’ olmaması için en önemli uygulama, dışarı çıkartılmamasıdır. Kırklı bir bebeğin olduğu eve cenaze merasiminden bir kişi gelmesi durumunda bebeğin kırk basığına uğramaması için bebek havaya kaldırılır. Zira ölünün bebeği basacağına inanılmaktadır.<sup>37</sup> Ordu yöresinde basıklık daha çok çocuğun gelişmemesi ve her türlü rahatsızlığı olarak ifade edilmektedir.

Halk inanışlarında kırk basması tıpkı albasması gibi lohusanın ve bebeğin sağlığı için tehdit olarak algılanmaktadır. Kırk basmasını, doğum yapmış kadın ve bebeğin doğumdan sonraki kırk gün içinde karşılaştıkları, özellikle bebeğin zayıflaması, gelişmemesi ve hatta ölmesi ile sonuçlanan hastalıklar olarak tanımlamak mümkündür. Kırk basması konusunda eski kaynaklara baktığımızda eski inanışların ve pratiklerin günümüzde de hemen hemen devam ettiğini görmekteyiz. Ayrıca kırkı karışan bebeklerin ailelerinin birbirlerine verdikleri şeyler dikkat çekicidir. Örneğin,

<sup>34</sup> K7, Kişisel Görüşme, 01 Eylül 2018.

<sup>35</sup> Engin, *Ordu Yöresine Ait Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, 30.

<sup>36</sup> Engin, *Ordu Yöresine Ait Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, 30-31.

<sup>37</sup> K8, Kişisel Görüşme, 25 Mayıs 2018.

iğne ve demir parçası alıp verme işlemi, eski Türklerde var olan demir kültü inancının devamı niteliğindedir.<sup>38</sup>

Anne ve bebek için yapılan pratiklerden bir diğeri kırklama. Kırklama işlemi için en yaygın süre kırk günlük süredir ve bu süre içerisinde yedi, yirmi ve kırk günleri de dikkat çekmektedir. Ordu yöresi içinde farklı ilçeler arasında kırklama uygulamaları çeşitlilik göstermesine rağmen genel olarak bebek kırklanırken bebeğin kırkinci gününde kırk kaşık suyla yıkanması şeklinde yapılır. Yörede tespit ettiğimiz kırklama yöntemleri şu şekildedir: Yirmilemede tek tek dua okuyarak yirmi kaşık su bir kaba alınırken, kırklamada eleğin üzerine oklava koyulur ve bunların üzerinden kırk kaşık su bir kaba koyulur. Önce bebek yıkanır, sonra anne yıkanır, ardından bebek yukarı kaldırılıp altından üç defa dua okunarak geçilir. Bu şekilde kırklama bitirilmiş olur. Kırklama yapılmasının arkasında bebeğin daha sağlıklı büyüyeceği inancı yatmaktadır. Kırklama suyuna kimi yerde para, yüzük gibi madeni eşyalar, kimi yerde de kokmaması için tuz koyulmaktadır.<sup>39</sup>

Kırklama işlemi su motifi ile ilgilidir. Suyun birçok dinde önemli fonksiyonları bulunmakta, şu ya da bu şekilde ibadette kullanılmakta ve kutsanmaktadır.<sup>40</sup> Aynı şekilde metal parçaların da koruyucu özelliğe sahip olduğu düşünüldüğünden kırklama sırasında kullanılmaktadır. Ayrıca kırk sayısının da Türklerdeki sayılara atfedilen kutsiyetten kaynaklandığı söylenebilir.

Doğum öncesinde yapılan pratikler çocuğun olması için yapılanlar, doğacak çocuğun kız ya da erkek olması için yapılanlar, doğacak çocuğun ölmeyip yaşaması için yapılanlar şeklinde gruplandırılabilir. Ordu yöresinde çocuk sahibi olmak isteyenlerin başvurduğu yollardan biri kutsal

<sup>38</sup> Kadim Türk toplumunda demirin ve demircinin bir kült olması durumu Ergenekon Efsanesi'ne dayanmaktadır. Bk. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 67-80; Yakutlardaki Kuday Bahşı gibi demirci ustasının koruyucu tanrısından da bahsedilmektedir. Bk. Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları* (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2015), 40.

<sup>39</sup> K5, Kişisel Görüşme, 01 Eylül 2018.

<sup>40</sup> Yunan düşüncesinde yer ve göğün sudan yaratıldığına, Hint düşüncesinde suyun bütün varlıkların kaynağı olduğuna inanılmaktadır. Diğer bazı kültürler ise suyu Tanrı olarak kabul etmeye kadar ileri gitmektedirler. Sabiiler su ile olan yakınlıkları sebebiyle nehir kenarlarında yaşamakta, Yahudiler su ile irtibatlı birçok sembole yer vermekte, Hıristiyanlar su ile vaftiz olmakta, Müslümanlar ise suyu abdest, gusül vb. dini uygulamalarda kullanılmaktadır. Bütün bunlar suyun dinler ve toplumlar açısından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Geniş bilgi için bk. Ali Erbaş, "Muhtelif Dinlerde Su Motifi", *EKEV Akademi Dergisi* 20 (2004), 241; Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2014), 196-221.

gördüğü yerleri ziyaret etmesidir. Yörede bulunan bu inanışın arkasında Türkistan'dan taşıdıkları veli kültü inanışının izleri vardır.<sup>41</sup> Ordu yöresinde çocuğu olmayan kadınların, bölgedeki halk tarafından kutsal sayılan bir zatın mezarını ziyaret etmesi ve orada dua ederek çocuk sahibi olmaya çalışması uygulaması Anadolu'nun birçok yöresinde görülmektedir.<sup>42</sup> Kadim Türklerde çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, ata mezarlarını, evliya türbelerini ziyaret edip, onlara adak adar, dilek diler ve kendilerinden himmet beklerlerdi. Kadınlar mukaddes kabul edilen ağaçlara, ata mezarlarına, kam mezarlarına çaput bağlayarak, saç ve kurban sunarak çocuk dilemiş ve yardım istemişlerdir.<sup>43</sup> Altay ve Yakut Türklerinde çocuğu olmayanlar, kutsal bir ağacın altında ağlayarak dua eder, bundan sonra çocuğu olanlar bunun Tanrı tarafından, ağaç ruhları vasıtasıyla verildiğine inanırlardı.<sup>44</sup> Aynı şekilde Uygur Türklerinde çocuğu olmayanlar, Kaşgarlı Mahmut'un (öl. 1105) mezarının yanındaki "Hay Hay Ağacı"nın dallarına kumaş parçaları bağlamak şeklinde çocuk sahibi olmayı dilemektedirler. Kadınlar bu ziyaretin ardından Kaşgarlı Mahmut'un mezarının yakınındaki "Hazreti Mollam" dağına giderek, aynı amaçla dağın kovuklarına ellerini sokarlar ve çocuk sahibi olmayı umarlar. Bu sırada o kovuktan ellerine gelen şeyleri ağızlarına atıp yutarlar.<sup>45</sup> Kırgız Türklerinde ise çocuğu olmayan kadınlar Allah'a dua ederek yalvarırlar. Bu duayı bir törenle yaparlar. Bunun için koyun kesilir, bütün komşular davet edilir. Geçmişlerin ruhuna Kur'an okutulur, törene gelenlerden dua alınır.<sup>46</sup>

Ordu yöresinde kadınların çocuk sahibi olmak için başvurduğu diğer bir yöntem muska kullanımınıdır. Doğu Türkistan'da yapılan arkeolojik araştırmalar sonucu Budist ve Maniheizt Türklere ait muskalar bulunmuştur. Bu muskadaki sihir aracılığı ile kötü ruhların sebep olduğu kısırlık hastalığının kovulduğuna, böylece kadının iyileştiğine inanılmıştır.<sup>47</sup>

Çocuğun cinsiyeti hakkında yorum yapılırken farklı yöntemler uygulanması diğer ülke ve devletlerde de vardır. Örneğin, Azerbaycan ve

<sup>41</sup> Yaşar Kalafat, *İslamiyet ve Türk Halk İnançları* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 25-26

<sup>42</sup> Ünver Günay vd., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1996), 87-88.

<sup>43</sup> Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnancının İzleri* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2010), 243.

<sup>44</sup> Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986), 167.

<sup>45</sup> Aslı Bali, *Mersin Konargöçerlerinin Halk Kültüründe İnanışlar ve Bunlara Bağlı Uygulamalar* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 167.

<sup>46</sup> Kemal Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 66-67.

<sup>47</sup> Ali Selçuk, *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 201.

Kazak Türklerinde çocuğun ana rahmine düşmesinden itibaren anne adayının canının çektiği şeylere göre çocuğun cinsiyeti tahmin edilmektedir. Rüyasında balık ve elma gören kadının çocuğunun kız olacağı inancı yaygındır. Yine benzer bir şekilde anne adayının canı tatlı yiyecekler çekerse, çocuğun erkek olacağına inanılır.<sup>48</sup> Kırgız Türkleri arasında yeni ayın başlarında doğacak olan çocuğun cinsiyetinin erkek olacağı düşünülmektedir. Erkek doğuracak kadının yüzünde kara, kız çocuğu doğuracak kadının yüzünde ise beyazımsı lekeler oluşmaktadır.<sup>49</sup> Yine hamile kadının gördüğü rüyalar çeşitli şekillerde yorumlanır. Anne adayları rüyasında balta görürse erkek, kazan kız çocuğu doğuracağına yorulur.<sup>50</sup> Lübnan Türklerinin de bebek bekleyen anne adayının dünyaya gelecek olan bebeğinin cinsiyetini tahmin etmesi konusunda başka uygulamalar da yapılır. Bunlardan birinde birkaç minderden birisinin altına makas konulmaktadır. Bilgisi olmayan anne adayları altında makas olan minderin üzerine oturursa erkek çocuğunun olacağına inanılır.<sup>51</sup>

Lohusalık döneminde bebek ve özellikle anne için en büyük tehlikelerden birisi albastı, albasması durumudur. Bu tehlikeye; alkarısı, alanası, albastı adı verilen olağanüstü ve kötü bir ruhun sebep olduğuna inanılır. Kırkı çıkmamış kadın ve çocuk için en büyük tehlike albasması, al ruhu, alkarısı, kırk basması ve kırk karışması hadiseleridir. Albastı inancı Türk topluluklarından Gagauzlar da da vardır. Gagauzlar'a göre albastı dev şeklindedir, lohusalara zarar verdiği ve onları öldürebileceği şeklinde tasavvur edilir. Lohusayı albastının şerrinden korumak için ona, doğumdan üç gün önce ve üç gün sonra rakı verirler, akşamları lohusanın yatak odasının kapısı önüne kor haline gelmiş ateş konur.<sup>52</sup> Albasmasını engellemek için yörede demir cinsi maddelerin kullanımı, eski Türklerde al ruhunun demirciden korkmasının bir devamı niteliğindedir. Kazaklar, lohusa kadınları kötü ruhlardan korumak için, bir demir parçası veya bir çekiç alarak "demirci geldi demirci geldi" diye bağırırlar. İnanışa göre albastı demirciden korktuğu için, lohusanın yanına yaklaşmamaktadır.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Orhan Çeltikçi, "Türk Dünyası Kültüründe Doğum Üzerine Ortak Uygulamalar", *Journal of Azerbaijani Studies* 12 (Haziran 2010), 514-517.

<sup>49</sup> Maksat Jumabaev, *Kırgız Gelenek ve İnanışlarında Dini Ritieller* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 26.

<sup>50</sup> Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri*, 81

<sup>51</sup> Yaşar Kalafat, *Orta Asya'dan Orta Doğu'ya İnanç Göçü* (Ankara: Berikan Yayınları, 2011), 168.

<sup>52</sup> Ali Selçuk, "Tahtacıların Doğum ile İlgili İnanç ve Uygulamalarına Fenomenolojik Bir Yaklaşım", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 16, (2004), 177.

<sup>53</sup> İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 84.



Kırklama, lohusa kadın ve çocuğun yıkanmasıdır. Ordu yöresinde olduğu gibi bütün Anadolu'da yaygın bir gelenektir. Doğumdan sonra kadının kırklama törenine benzer bir uygulama da Gagauz Türklerinde vardır. Gagauzlar da, çocuk doğduktan kırk gün sonra vaftiz edilmektedir.<sup>54</sup> Anadolu'da olduğu gibi Ordu yöresinde de halk nezdinde lohusa kadın, doğumdan sonra kırk gün dinen kirli kabul edilmektedir.<sup>55</sup> Ordu yöresinde doğum yapan kadının kırk gün kirli sayılması inancı, İslam dini kaynaklıdır.<sup>56</sup> Türklerin Müslümanlığı kabul etmeleriyle birlikte, Orta Doğu kültüründe hâkim olan kadının doğum sonrası kirli olduğu yönündeki inanç ve uygulamaların bir kısmı Türk kültürü üzerinde de etkili olmuştur.<sup>57</sup> Ordu yöresinde halk nezdinde olmazsa olmaz bir uygulama olarak görülen kırklama işleminin amacının, su iyesinin yardımıyla kötülüklerden ve hastalıklardan arınma olduğu düşünülebilir. Bebeğin yıkanmasıyla ilgili işlem sadece Türk dünyasında olmamakta ve farklı dinlerde de görülmektedir. Örneğin Hıristiyanlıktaki vaftiz uygulaması buna örnek verilebilir.

Sonuç olarak doğum ile ilgili inanış ve uygulamaların arkasında eski inanışların izlerinin olduğu ve bu inanışların İslamî motifle süslendiği söylenebilir. Korunmak için maden (demir, bıçak ve makas), bitki (süpürge, tütün), toprak (bazı toprak türleri), su ve ateşten medet umulur. Bu inanışların özü kadim Türk inanç sistemi ile ilgilidir. İslamiyet'ten sonra mevlit, ezan, salâ, muska gibi unsurlarda koruyucu unsur olarak katılmıştır. Türk kültüründe önemli bir yer tutan sayıların kutsiyetini de doğum esnası inanışlarında görmekteyiz. Annenin ve bebeğin kırklanması gibi pratikler buna örnek verilebilir.

### 3. Ölüm ile İlgili İnanışlar

Ölüm, geçmişten günümüze insanların karşısında çaresiz kaldığı bir olaydır. Her insanın mutlak karşılaştacağı bir gerçek olan ölüm, toplumlarda üzüntü ile karşılanan vakialardandır. İnsanlar ölüm gerçeği ile yüzleşmelerine karşın, ölüm olayından çekinir, korkar ve tedirgin olurlar. Öteden beri insanoğlu bu ölüm bilmecesini çözmeye, en azında düşünce ufukları nispetinde ona çeşitli manalar vermeye çaba göstermişlerdir. İşte

<sup>54</sup> Selçuk, *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*, 210-211.

<sup>55</sup> Selçuk, *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*, 210.

<sup>56</sup> Ebu İsa Muhammed Tirmîzî, *es-Sünen*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 5/105.

<sup>57</sup> Selçuk, *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*, 211.

bu sebepten dolaydır ki dünyada yaşamış ve yaşamakta olan topluvarlar, hayatlarının hemen her safhasında ölümü anmaya ve de anlamlandırma-ya çalışmışlardır.<sup>58</sup> Bu başluk Altında Ordu yöresinde yaşayan insanların ölüm ile ilgili inanç ve uygulamaları ele alınacaktır.

Alışlagelmişin dışındaki birtakım davranışlar, meteorolojik olaylar, hayvanların hareket ve sesleri, rüya gören hastanın konuşmaları vb. durumlar çoğu zaman ölümün bir işareti, bir ön belirtisi olarak görülmüştür.<sup>59</sup> Bu bağlamda Anadolu’da olduğu gibi Ordu yöresinde de kişinin yüzündeki değişiklikler, gördüğü rüyalar, tabiattaki bazı olaylar, ölümün ön belirtisi, işareti olarak yorumlanmaktadır. Yörede yaygın olan inanişya göre ölüm belirtileri şu şekilde tezahür etmektedir: Karga ya da baykuşun bir evin balkonuna gelmesi o gün veya o hafta içinde bir ölümün gerçekleşeceğine işarettir. Bu durumu önlemek için baykuş veya kargaya yanan odun fırlatmak ya da “git karga” veya “baykuş hayır söyle” denmesi gerektiğine inanılmaktadır. Yine bir evin başında çok karga bulunmasının, kargaların bir araya toplanarak ötmesinin, horozun vakitsiz ötmesinin ve özellikle kuzgunun bağırmasının da ölüm getireceğine inanılmaktadır. Aynı şekilde herhangi bir kuşun üç defa evin camına vurması, hu kuşunun ve guguk kuşunun ötmesi durumunda birinin yakın bir zamanda öleceği düşünölmektedir.<sup>60</sup>

Ölümün habercisi sadece uğursuz sayılan kuşlar değildir. Diğer canlıların da bazı davranışları ölüm ile ilişkilendirilmektedir. Örneğin bir köpeğin herhangi bir tarafa yönelik uluması, köpeğin sırt üstü sürekli yuvarlanması ve çakal uluması da birinin öleceğine yorumlanmaktadır. Bu olumsuz durumu kaldırmak için ya köpek kovulur ya önüne ekmek atılır ya daköpek ulurken yere bir bıçak dikilir.<sup>61</sup>

Bazı rüyalar da ölümün habercisi olarak görölmektedir. Örneğin rüya da ölmüş biri, çıplak insan, beyaz gelinlik, büyük kazan, bir evde kalabalığın toplanması ve ölmüş kişinin sürekli kişiyi çağırmasının görülmesi o hanede ölüm olayının gerçekleşeceğine işaret olarak yorumlanmaktadır. Yukarıda belirtilen rüyaların görülmesi halinde görölen rüya akar bir

<sup>58</sup> Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, 177.

<sup>59</sup> Sedat Veyis Örneş, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İle İlgili Batıl İnanışların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966), 286.

<sup>60</sup> K9, Kişisel Görüşme, 19 Ağustos 2018.

<sup>61</sup> K10, Kişisel Görüşme, 22 Aralık 2018.

suya anlatılmak suretiyle rahatlanacağına ve böylece o uğursuzluktan uzaklaşılacağına inanılmaktadır.<sup>62</sup>

Yörede ölüm gerçekleşikten sonra da bir takım inanış ve uygulamalar tespit edilmiştir. Ölümden hemen sonra yapılan işlemlerin bir bölümü doğrudan cesetle ilgiliyken bir bölümü de ceset çevresinde toplanmaktadır. Ölüne öte dünyaya gönderilişine ön hazırlık niteliğindeki bu işlemlerin kimilerinin temelinde ölene “canlı” gözüyle bakmanın ve ondan korunmanın tipik belirtileri yatarken kimilerinde de sağlık endişeleri ve dinsel gelenekler rol oynamaktadır.<sup>63</sup>

Ölen kişinin hayatta kalanların rüyasına gelmesini önlemek için yörede bazı inanışlar geliştirilmiş durumdadır. Bu inanışlar; cenazenin yıkanıldığı kazan ve suyunun kaynatılmasına yarayan sacayağının ters çevrilmesi, yine ölü yıkanılan kaplardan olan susağın evde bulundurulmaması, bu işlem için yakılan ateş üzerine su dökülerek söndürülmemesi bu inanışların birkaçıdır.<sup>64</sup>

Cenaze defnedildikten sonra ölümün ve ölenin eve uğramaması için de çeşitli inanışlar ve pratikler oluşturulmuştur. Bunlar şu şekildedir: Defnedilmek üzere tabutun kaldırılmasından sonra altına taş konması, ölünün taşındığı tabutun ölü defnedildikten sonra ters çevrilmesi, cenaze defnedildikten ya da cenaze evinden geldikten sonra eve girmeden ahıra veya lavaboya girilmesi gerektiğine inanılmaktadır. Yine ölünün canının evdeki yapılan yemeklere geleceği düşünülmesinden kaynaklı olarak cenaze evinde üç gün yemek yapılmayacağına, aynı şekilde cenaze evinde daha önceden kalan yemeklerin Azrail’in dokunduğu gerekçesiyle dökülmesi gerektiğine, cenaze evden çıktıktan sonra evde bulunan tüm su kaplarının boşaltılması gerektiğine inanılmaktadır. Zira boşaltılmaması halinde Azrail’in sulara dokunduğuna inanıldığından aynı hanede yeni bir ölümün gerçekleşeceğinden korkulmaktadır.<sup>65</sup>

Ölüm, daima insanlığın en çok ilgi duyduğu ve aynı zamanda en fazla korktuğu ve sırrını çözmeye çalıştığı konulardan biri olagelmıştır. Ölümle ilgili merasimler ve ölümler âlemi, halk inanışlarının merkezinde yer almaktadır.<sup>66</sup> Ölümden çekinilmesinden dolayı halk kültüründe gelece-

<sup>62</sup> K11, Kişisel Görüşme, 07 Ocak 2019.

<sup>63</sup> Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İle İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, 294.

<sup>64</sup> K12, Kişisel Görüşme, 21 Aralık 2018.

<sup>65</sup> K13, Kişisel Görüşme, 05 Ocak 2019.

<sup>66</sup> Ekrem Sarıkcıoğlu, *Din Fenomenolojisi* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2011), 269.

ği bilme isteği oluşmuştur. Bu nedenle, alışılmışın dışında çevre ve doğa olayları, birtakım nesnelere görülen değişiklikler, hayvanların davranış ve sesleri, rüyalarda görülenler ile hastadaki fizyolojik ve psikolojik değişiklikler ölümün bir ön belirtisi olarak kabul edilmektedir.<sup>67</sup>

Başta baykuş olmak üzere bazı hayvanların ölümü çağırttığına yönelik inanışların temelinde İslam öncesi Câhiliye Arapları arasında bu hayvanların uğursuzluk getirdiğine inanıyor olmaları yatmaktadır. Araplarda katili bulunamayıp kısas olunmayan bir maktulün ruhunun baykuş suretine girerek geceleri geldiğine, “Beni sulayınız, beni sulayınız” diye öttüğüne, katili bulunduğu ve kısas edildiğinde uçup gittiğine inanılırdı.<sup>68</sup> Anadolu’da görülen baykuşun ölüm getireceği inancı, Cahi- liye Arapları’nın “ölünün baykuş suretine girmesi” inancından farklı bir şekilde, felaket ve tehlike habercisi gibi görülerek şekil ve anlam değişikliğine uğramıştır. Baykuş ötmesinin uğursuzluğu sadece Câhiliye Arap toplumunda değil Hıristiyan halk inancında da vardır. Örneğin Hıristiyanlıkta baykuş hangi mabedin üzerinde durursa o mabedin yıkılacağı inancı mevcuttur.<sup>69</sup> Baykuşun ölüm haberi veren bir kuş olduğu inancı, İran ve Çin toplumların da görülmektedir.<sup>70</sup> Yani baykuş ve benzeri hayvanların ölüm ile bağlantılı görülmesinin başta Araplar olmak üzere birçok toplumda varlığını görmekteyiz.

Anadolu’da olduğu gibi Ordu yöresinde de cuma gecelerinde ata ruhlarının evlerini ziyaret ettiği inancı vardır. Bundan dolayı yörenin insanları, o gece Kur’an-ı Kerim okumaya önem verirler. Kur’an okunmadığında eve gelip de Kur’an okunmasını bekleyen ata ruhlarının üzülüp mahzun bir şekilde evden ayrıldığına inanılır.<sup>71</sup> Ruhlar, geride kalan çocukları ve aileleriyle çoğu zaman birlikte olurlar. Evlerini ziyaret ederler. Onların dindar, ahlâklı bir hayat sürmelerini isterler. Ölen iyi insanın ruhunun yakınlarıyla irtibata geçeceği ve çevresine yardım edeceği inancı vardır. İlk dönem toplumlarında ölen ataların ve özellikle babaların ruhlarının geride kalanlara iyilik veya kötülüklerin dokunabileceği inancı ve onlara

<sup>67</sup> Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İle İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, 286.

<sup>68</sup> Çelik, *İslam’ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*, 102.

<sup>69</sup> İsmet Zeki Eyüboğlu, *Anadolu İnançları Anadolu Üçlemesi 1* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 119.

<sup>70</sup> Selçuk, *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*, 280.

<sup>71</sup> Sedat Veyis Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2017), 77-78.

kaşı duyulan minnet hissi, atalar kültürünün temelini oluşturmaktadır.<sup>72</sup> Türkler ata ruhlarını memnun etmek için çeşitli uygulamalar yapmışlardır. Bunlardan birisi de onların mezarlarının korunmasıdır. Mezarlara, yatırlara, türbelere verilen önemin bir nedeni de budur.

Ordu ve çevresinde ele alınan cenaze ve ölümle ilgili inanç ve uygulamaların bir kısmının yöresel olduğu, birçoğunun sadece bu bölgeye değil, Anadolu'nun ekseri bölgesinde de inanılıp uygulandığı görülmektedir. İslamiyet'ten önce Türklerdeki ölümler kültü ile bir kısım inanç ve uygulamaların günümüzde şekil değiştirip İslamî motiflere bürünerek varlığını devam ettirdiği söylenebilir.

### Sonuç

Ordu, coğrafi konumu ve tabii güzelliklerinin yanında çeşitli kültürlerin ve inançların yaşatıldığı bir bölge konumundadır. Yörenin İslam diniyle ciddi mânada tanışması Çepni Türklerinin yöreye gelmesiyle mümkün olmuştur. Müslümanlığın yöreye tamamen yayılması ise Fatih Sultan Mehmet'in Trabzon'u fethetmesiyle gerçekleşmiştir. Müslüman Türk hâkimiyeti öncesi Ordu yöresinde Pers ve Pontus kültürünün etkisi göz ardı edilemez. Bu bölgelerde varlıklarını devam ettiren topluluklar, devraldıkları kültürel ve dinî mirasa kendilerine ait birtakım inançları da katarak bir inanç yumağı oluşturmuş ve bu inanışlar değişime uğramış olsa bile bir şekilde günümüze geleneklerle ulaşmıştır.

Yörede tespit ettiğimiz geçiş dönemleri ile ilgili halk inanışlarının büyük çoğunluğu, Anadolu'nun farklı bölgelerindeki halk inanışlarıyla bir benzerlik taşımaktadır. Ordu yöresi halk inanışlarının ele alındığı bu çalışmamızda tespit edilen inanış ve uygulamaların bütün yöre tarafından kabul edildiğini ve uygulandığını söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte etkisi ve yoğunluğu değişken de olsa, bu inanışlardaha çok yaşlılar ve kadınlar arasında kabul gördüğü ve yaşatılmaya çalışıldığı söylenebilir.

Yörede yaygın halk inanışlarından doğum ve ölüm gibi hayatın çeşitli safhalarında uygulanan pratiklerin daha yaygın olduğu tespit edilmiştir. Yörede yaygın olan halk inanışlarının temel özelliği, bu yörede yaşayan farklı etnik ve dini grupların birarada yaşamasına sağladığı katkıdır. Yörede mevcut olan

<sup>72</sup> Ünver Günay – Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınları, 2015), 61.

Müslüman Gürcüler, Alevî kültürüne mensup topluluklar ve Sünnî Türkler arasında ortak inanışların varlığı, bu toplulukların bir arada huzur içerisinde yaşamasına vesile olmaktadır. Örneğin daha çok Alevî toplumun kutladığı Hıdrellez şenliklerine yörede bulunan Sünnî toplumun iştirak etmesi, bu birlikteliğin tezahür etmiş halidir. Belki de bu özelliği sebebiyle halk inanışları, kuşaktan kuşağa günümüze kadar varlığını korumayı başarmıştır. Halk inanışları, konusu, inceleme alanı ve kökeni ne olursa olsun kutsallığına inanılan ve kendisinde kutsal ve koruyucu bir güç olduğu düşünülen şeylerdir.

### Kaynakça

- Bali, Aslı. *Mersin Konargöçerlerinin Halk Kültüründe İnanışlar ve Bunlara Bağlı Uygulamalar*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Baş, Mithat. *İlkçağdan Günümüze Ordu Tarihi*. Ankara: Yason Yayınları, 2014.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: Bilgesu Yayınları, 3. Baskı, 2016.
- Çelik, Ali. *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Çeltikçi, Orhan. "Türk Dünyası Kültüründe Doğum Üzerine Ortak Uygulamalar". *Journal of Azerbaijani Studies* 12 (2010), 511-521.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 3. Baskı, 2015.
- Demir, Necati. *Tarihi Süreç İçinde Karadeniz Bölgesi*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Dizman, İbrahim. *Denize Düşen Dağ: Ordu*. İstanbul: Heyemola Yayınları, 2008.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2014.
- Engin, Abdulkadir. *Ordu Yöresine Ait Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Erbaş, Ali. "Muhtelif Dinlerde Su Motifi". *EKEV Akademi Dergisi* 20 (2004), 241-258.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Anadolu İnançları Anadolu Üçlemesi 1*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1. Baskı, 1998.
- Günay, Ünver – Güngör, Harun. *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 2015.
- Günay, Ünver vd. *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1996.

- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançlar Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 2000.
- İnan, Abdulkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Baskı, 1986.
- Jumabaev, Maksat. *Kırgız Gelenek ve İnanışlarında Dini Ritüeller*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kalafat, Yaşar. "Türk Dünyası Tarih Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi". *Milli Folklor Dergisi* 44 (1999), 88-90.
- Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnanıcının İzleri*. Ankara: Berikan Yayınevi, 6. Baskı, 2010.
- Kalafat, Yaşar. *İslamiyet ve Türk Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yayınevi, Genişletilmiş 2. Baskı, 2009.
- Kalafat, Yaşar. *Orta Asya'dan Orta Doğu'ya İnanç Göçü*. Ankara: Berikan Yayınları, 2011.
- Kaya, Hümeyra Çağlayan. *Ünye Halk Kültürü*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- King, Charles. *Karadeniz*. çev. Zülal Kılıç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Ksenophon. *Anabasis On Binlerin Dönüşü*. çev. Sinem Ceviz. İstanbul: Parola Yayınları, 2014.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 6. Baskı, 2014.
- Örnek, Sedat Veyis. *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2017.
- Örnek, Sedat Veyis. *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1966.
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Özsait, Mehmet. "İlkçağ Tarihinde Trabzon ve Çevresi". *Trabzon Tarihi Sempozyumu*. ed. Kemal Çiçek vd. 35-43. Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 1998.
- Polat, Kemal. *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2008.
- Polat, Kemal. *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2009.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Din Fenomolojisi*. Isparta: Fakülte Kitapevi, Genişletilmiş 2. Baskı, 2011.
- Selçuk, Ali. "Tahtacıların Doğum ile İlgili İnanç ve Uygulamalarına Fenomenolojik Bir Yaklaşım". *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2004), 163-180.
- Selçuk, Ali. *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.

- Sırtbaş, Yasemin. *Ordu İli Gökçöy İlçesi Monografisi*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Tanyu, Hikmet. “Dini Folklor veya Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma I”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1973), 123-142.
- Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed. *es-Sünen*. 2. Baskı. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topçuoğlu, Hatice. *1932-1951 Yılları Arasında Ordu Halkevinde Yapılan Halkbilim Çalışmaları*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Ünal, Mustafa. “Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 227-242.
- Yediylıdız, Bahaeddin vd. *Orta Karadeniz Kültürü*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2005.
- Yıldız, Adnan. *Osmanlı Belgelerinde Ordu*. İstanbul: Ordu Valiliği Yayınları, 2013.

### Ek: Kaynak Kişiler Tablosu

Kişiler	Yaş	Cinsiyet	Meslek	Görüşme Tarihi	Yer (Mahalle)
K1	56	Erkek	Mahalle Muhtarı	29 Eylül 2018	Korgan Çitlice
K2	70	Erkek	Emekli Öğretmen	26 Eylül 2018	Çatalpınar Güney
K3	68	Kadın	Ev Hanımı	09 Haziran 2018	Aybastı Zaferimilli
K4	65	Kadın	Ev Hanımı	07 Nisan 2018	Korgan Terzili
K5	72	Kadın	Ev Hanımı	01 Eylül 2018	Ünye Pelitliyatak
K6	70	Kadın	Ev Hanımı	17 Haziran 2018	Korgan Belalan
K7	75	Kadın	Ev Hanımı	01 Eylül 2018	Ünye Pelitliyatak
K8	78	Kadın	Ev Hanımı	25 Mayıs 2018	Aybastı Armutlu
K9	70	Kadın	Ev Hanımı	19 Ağustos 2018	Aybastı Uzundere
K10	75	Erkek	Emekli	22 Aralık 2018	Kabadüz Musakırık
K11	60	Erkek	Esnaf	07 Ocak 2019	Aybastı Fatih
K12	69	Kadın	Ev Hanımı	21 Aralık 2018	Korgan Koçcuğaz
K12	74	Erkek	Ev Hanımı	05 Ocak 2019	Gürgentepe Muratçık





## Kadıẓâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi *Risâle-i Müdâfa'a* Işığında Hayatı ve İlmi Kişiliği -Tercüme Tahkik ve Değerlendirme-

Life and Scientific Character of Qâği-zâde Mehmed Efendi's  
in the View of his Work *Risâle-i Mudâfa'a* Which isn't Known  
-Translation Investigation and Evaluation-

### Ali Durmuş

Dr., İstanbul Üniversitesi Dr., İstanbul University  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Graduate School of Social Sciences  
İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı Department of History of Islamic Sects  
İstanbul | Türkiye İstanbul | Turkey  
alidurmus6116@gmail.com orcid.org/0000-0002-9279-1983

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 13 Mayıs 2020 Received | 13 May 2020  
Kabul Tarihi | 12 Haziran 2020 Accepted | 12 June 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 Published | 30 June 2020

#### Atıf | Cite as

Durmuş, Ali. "Kadıẓâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi *Risâle-i Müdâfa'a* Işığında Hayatı ve İlmi Kişiliği -Tercüme Tahkik ve Değerlendirme- [Life and Scientific Character of Qâği-zâde Mehmed Efendi's in the View of his Work *Risâle-i Mudâfa'a* Which isn't Known -Translation Investigation and Evaluation-]". *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 321-350.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3894609>

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Kadızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi *Risâle-i Müdâfa'a* Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği -Tercüme Tahkik ve Değerlendirme-

**Öz:** Bu makale, 17. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan Kadızâdeliler hareketinin öncüsü olan Kadızâde Mehmed Efendi'nin (öl. 1045/1635) *Risâle-i Müdâfa'a* adlı eserinin tercüme, tahkik ve değerlendirmesinden teşekkül etmektedir. *Risâle-i Müdâfa'a* şimdiye dek bilinmeyen ve ilk defa bu çalışmamızla bilim dünyasına kazandırılan önemli bir eserdir. Kadızâde'nin hayatı ve eğitimine dair kaynaklarda zikredilen bilgiler kısıtlı ve mükerrer olduğu için, Kadızâde'nin bir nevi otobiyografisi olarak kabul edebileceğimiz bu eser, hayatı ve eğitimine dair birçok şüpheyi gidermesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. Risale iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım savunma niteliğindedir. Zira Kadızâde Mehmed Efendi, İbn Arabî ile ilgili görüşleri nedeniyle muhalifleri tarafından kendisine iftira atıldığını ve hakkında karalamalar yapıldığını iddia ederek kendisini müdafaa etmektedir. İkinci bölüm ise, hayatı ve ilmî kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi vererek kendini detaylı bir şekilde tanıttığı kısımdır. Müellif bu bölümde hocalarına, okuyup mütalaa ettiği eserlere ve kaleme aldığı bazı risalelere dikkat çekmektedir. Risale hakkında yapılacak değerlendirmede Kadızâde'nin ilmî hayatının genişçe irdelenmesi ve okuduğu eserlerden hareketle görüş ve düşüncelerinin teşekkülünde mezhebî arka planının ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Osmanlı Devleti, Kadızâdeliler, Kadızâde Mehmed Efendi, *Risâle-i Müdâfa'a*.

### Life and Scientific Character of Qāḍī-zāde Mehmed Efendi's in the View of his Work *Risāla-i Mudāfa'a* Which isn't Known -Translation Investigation and Evaluation-

**Abstract:** This article consists of the translation, investigation and evaluation of the book is called *Risāla-i Mudāfa'a* that it's written by Qāḍī-zāde Mehmed Efendi (d. 1045/1635) who was a leader of Qāḍī-zādeli's Movement that appeared in the 17th century Ottoman Empire. *Risāla-i Mudāfa'a* is an important book that it had not been known so far and it is presented to science world with this study. Informations that were explained in sources related to Qāḍī-zāde's life and training are limited and repeating, so this book that is a Qāḍī-zāde's autobiography in a way, have importance because it is removing all questions about his life and training. *Risāla-i Mudāfa'a* has consisted of two parts. In the first part is a defending. Therefore, Qāḍī-zāde Mehmed defended himself that he was slandered and defamed by his opponents due to his opinion about Ibn 'Arabī. The second part is chapter that Qāḍī-zāde informed about his life and scientific character and introduced himself detailedly. He remarked his teachers and books that was readed and scrutinized it and books which was written by himself in this part. Scrutinizing of Qāḍī-zāde's scientific life detailedly and discovering of his denominational background in occurrence of his ideas and thoughts is targeted in this assesment with reference to the books that was readed by him.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Ottoman Empire, Qāḍī-zādelis, Qāḍī-zāde Mehmed Efendi, *Risāla-i Mudāfa'a*.

## Giriş

Kadıızâde Mehmed Efendi 17. yüzyıl Osmanlı İstanbul'unda dinî-siyasî birtakım gerekçelerle ortaya çıkan ve kendisine nispetle “Kadıızâdeliler” olarak isimlendirilen hareketin lideridir. Harekete öncülük etmesiyle birlikte kendisinden sonra takipçileri tarafından görüşlerinin devam ettirilmesiyle Osmanlı'nın ilim ve fikir dünyasını yarım asırdan fazla meşgul etmiştir. Kadıızâde, gerek eserleriyle, gerekse mesleği icabı vaazlarıyla ilmî sahada kendini ispat edebilmiştir. Döneminin bazı tasavvufî ekollerıyla giriştiği ilmî ve fikrî tartışmalarla da, geniş bir muhalif kitle ile karşı karşıya kalmış ve zaman zaman onların hışmına uğramıştır. Dolayısıyla bazı Osmanlı müverrihleri, hakkında hoş olmayan bir portre çizerken,<sup>1</sup> bazıları da kendisini övmekten geri durmamıştır.<sup>2</sup> Kaynaklarda da hayatı ve fikirleri hakkında zikredilen bilgiler, ya kısa ve mükerrer olmuş yahut da katı bir taassupla yoğrularak “Selefilik”le veya “tasavvuf karşıtlığıyla” suçlanmıştır.<sup>3</sup>

Kadıızâde'nin şimdiye dek hiç bilinmeyen ve tarafımızca ilk defa bilim dünyasına kazandırılan *Risâle-i Müdâfa'a* adlı eseri, hakkında ortaya atılan birçok iddiaya cevap verebilecek; hayatı ve ilmî kariyeri hakkında geniş bilgiler vererek düşünce yapısını ortaya koyabilecek içeriğe sahiptir. Dolayısıyla Kadıızâde'nin hayatına geçmeden önce, söz konusu eser tanıtılacak, ardından *Risâle-i Müdâfa'a*'da nakledilen bilgiler de göz önünde bulundurularak onun hayatı, eğitimi ve ilmî kişiliği hakkında geniş bilgiler verilecektir.

### 1. *Risâle-i Müdâfa'a*

Kadıızâde Mehmed Efendi'nin muhaliflerinin Muhyiddîn İbn Arabî'ye sövdüğü ve evliyanın velâyetini inkâr ettiği şeklinde ortaya attıkları iddialarına cevap vermek için kaleme aldığı küçük bir risaledir. Eserine ko-

<sup>1</sup> Mustafa Sakıp Dede, *Sefine-i nefise-i mevleviyân*, tsh. Mehmed Arif Paşa (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1866), 2/165; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1333), 1/373; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, haz. Mehmet Sarı ve Ahmet Karaman (Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı, 1999), 27-28.

<sup>2</sup> Örneğin bk. Kâtib Çelebi, *Fezleke-i Kâtib Çelebi* (Toronto: Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, ts.), 2/182.

<sup>3</sup> Örneğin bk. Ahmet Yaşar Ocak, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadıızâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi* 17-21/1-2 (1979-1983), 208-209; İbrahim Baz, *Kadıızâdeliler Sivasiler Tartışması* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 53-67; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement an Attempt of Seriat-Minded Reform in the Ottoman Empire* (New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1990), 45-47.

vuculuk yapmanın ve gıybet etmenin günah olduğuna dair çeşitli ayetler sıralayarak başlayan Kadızâde, koğuculara nasıl davranılacağı hususunda bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Ardından kendisi hakkında ortaya atılan şayiayı, sebebiyle birlikte zikrederek hayatı ve eğitimi hakkında tezkirelerde ve diğer tarihi klasiklerde rastlanılmayan bir takım önemli bilgiler zikretmektedir. Dolayısıyla Kadızâde'nin söz konusu eseri, bir nevi onun kısa bir otobiyografisi durumundadır.

Yalnızca bir nüshasına ulaşabildiğimiz *Risâle-i Müdâfa'a*'nın ikinci bir nüshasının varlığına dair şimdilik herhangi bir malumatımız bulunmamaktadır. Ulaştığımız bu nüsha, Ankara Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonunda 06 Mil Yz A 2688/3 numarada kayıtlı olup, 62b-64a varakları arasında yer almaktadır. Okunaklı talik hattı ile istinsah edilmiştir. Müstensih ve istinsah tarihi belli değildir. Her varakta yirmi dört satır bulunmaktadır. Kütüphane kataloğunda “*Risâle-i Müdâfa'a-i Kadızâde*” ismiyle kaydedilen bu eserin içeriğinde “Kadızâde'ye nispet edilen bir risale” başlığı kullanılmaktadır.

Nüshanın içerisinde bulunduğu mecmuada dokuz farklı eser daha mevcuttur. Bunlar sırasıyla Kocavî'nin (öl. 951/1544) *Hâşiye âlâ Envâri't-tenzil'i*, Nâbî Yusuf b. Abdullah Ruhavî'nin 1117/1705 yılında istinsah edilen *Hayrâbâd*'ı, Ahmed b. Kemal adlı bir müstensih tarafından istinsah edilen ve müellifi zikredilmeyen *Risâle fi hakkı Firâvn*, Ebu Bekir Sivasî'nin *el-Mefâtihu'd-dürriye* adlı eseri, Ali b. Mustafa Kayserî'nin *Şerh-u Tuhfeti's-şâhidî*'si, Birgivi'ye atfedilen *Veżâifu nevâfili'l-ibâdât*, hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan *Ahvâl-u meyyit fi'l-kabr*, Ebû Ceyş el-Ensarî Abdullah b. Muhammed el-Endelûsî'ye atfedilen *el-Arâdu'l-Endelûsî* ve Aziz Mahmud Hüdayî'ye atfedilen *Habbetü'l-maḥḥabbe* adlı eserlerdir. Mücellet toplamda 103 varak ve 106 pozdan oluşmaktadır.

## 2. Kadızâde'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Kadızâde Mehmed Efendi, 6 Recep 990/27 Temmuz 1582'de Balıkesir'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihine istinaden “mahzum ve mükerrem” olarak tarih düşürüldüğünü belirten Kadızâde, kendi adını Doğanzâde Mustafa Efendi olarak bilinen babasının koyduğunu; dedesinin ise İlyas Efendi adlı biri olduğunu belirtmektedir. Babasının Balıkesir kadısı olması hasebiyle “Kadı-zâde” olarak isimlendirilen Mehmed Efendi, Balıkesir'de dünyaya gelmesi nedeniyle de “Balıkesirî” künyesiyle anılmış, zaman za-

man da “er-Rûmî” künyesini kullanmıştır.<sup>4</sup> Ayrıca “İlmî” mahlasıyla manzum eserler telif ettiği için “İlmî” olarak da bilinmektedir.<sup>5</sup>

Daha çok “Kadıızâde” adıyla anılan Mehmed Efendi'nin, Halvetî meşâyihından olan çağdaşı Sofyalı Kadıızâde Mehmed Efendi (öl. 1041/1631-32) ile karıştırılmaması için “Küçük Kadıızâde” olarak isimlendirildiği kaynaklarda belirtilmiştir.<sup>6</sup> Yine kendi çağdaşı Amasyalı Cafer b. İlyas'ın oğlu Evliya Mehmed Efendi (öl. 1044/1635) de Kadıızâde adıyla bilinmekte; fakat kullandığı “Aması” künyesi ile *Risâle-i Müdâfa'a*'nın müellifi olan Kadıızâde Mehmed b. Mustafa'dan ayrılmaktadır.<sup>7</sup> Dolayısıyla makalemizin konusu olan Kadıızâde Mehmed Efendi, “Kadıızâde” adıyla anılan diğer zatlarla karıştırılmamalıdır.

Kâtip Çelebî, Kadıızâde'nin ilk eğitimini Birgivî Mehmed Efendi'nin (öl. 981/1573) oğlu Feyzullah Efendi'den (öl. 1032/1622) aldığı belirtmiştir.<sup>8</sup> Ancak Kadıızâde otobiyografisinde temyiz çağına ulaştığında ilk eğitimini alması için babasının kendisini Birgivî'nin öğrencilerinden Şeyh Alâeddîn'e teslim ettiğini ondan Kur'ân, akaid ve dinî terimlere dair bazı meselelerle birlikte sarf ve nahiv dersleri aldığı belirtmektedir.<sup>9</sup> Ardından Kadı Halil Efendi'den nahiv, İbrahim Müderris Efendi'den yine sarf ve nahiv dersleri aldığı; Abdurrahman Kadı Efendi'den *Kitâbu'd-Dav'* okuduğunu,<sup>10</sup> Muslihuddîn Kadı Efendi'den Sadru's-Şerîa'nın bazı eserlerini, Lütfullah Müftü Efendi'den de *Muhtaşar İşâgûcî*'yi ve Hüsameddîn Hasan el-Kâtî'nin şerhini okuduğunu belirtmektedir.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> Kadıızâde Mehmed Efendi, *Risâle-i Müdâfa'a* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 63a; Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin ve esmâi'l-müellifin ve âşârü'l-muşannifin*, çev. Kilisli Rifat Bilge, tsh. İbnül Emin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuç (Ankara: MEB Yayınları, 1955), 2/277; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin: Terâcimu müşannifi'l-kütübî'l-ârabîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957), 12/33; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyü'l-fuzalâ*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/321; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1988), 3(1)/355.

<sup>5</sup> Sebahat Deniz, “Kadıızâde Mehmed İlmî'nin Sultan IV. Murad İçin Yazdığı Manzum Duânâmesi”, *Dîvân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 18.

<sup>6</sup> Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, sad. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/1004; Atâî Nevîzâde Atâullah Efendi, *Hadâiku'l-hakâyık* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1868; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3(1)/355.

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bk. Uşşâkizâde İbrâhîm Hasib Efendi, *Zeyl-i şakâik*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 252-254; Şeyhî, *Vekâyü'l-fuzalâ*, 1/323; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 3/995.

<sup>8</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütübî ve'l-fünûn*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 1/12.

<sup>9</sup> Kadıızâde, *Risâle-i Müdâfa'a*, (Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 63a-63b.

<sup>10</sup> Bu eserin hangi eser olduğunu tespit edemedik.

<sup>11</sup> Kadıızâde, *Risâle-i Müdâfa'a*, (Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 63b. Ayrıca bk. Mehmet Fatih Gökçek, *Behçetî Seyyid İbrahim Efendi Târîh-i sülâle-i Köprülü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi,

Babası hayattayken kendisini çavuş olarak görevlendirdiğini, önceleri babası gibi kadı olmak istediğini ve bu nedenle eğitimini tamamlaması için İstanbul'a geldiğini; daha sonra ise bu hedefinden vazgeçip ulema yolunu tuttuğunu açıklamaktadır.<sup>12</sup> Müverrihler, İstanbul'a gelen Kadızâde'nin Dursunzâde Abdullah Efendi'ye (öl. 1019/1610) mu'iddik yaptığını ve ondan dersler aldığını nakletmektedir.<sup>13</sup> Oysa *Risâle-i Müdâfa'a*'da belirtildiğine göre Kadızâde önce Muslihuddîn Müderris Efendi'nin mu'idi olmuş ve ondan *Hidâye* dersleri almış; sonra ise onun tavsiyesi ile Yusuf Müderris Efendi'nin mu'idi olmuştur. Akabinde Kadızâde'nin babası ile arasında dostluktan ötürü Dursunzâde Abdülbâki Efendi onu mu'id olarak yanına almıştır.<sup>14</sup>

Kadızâde bu süreçte Dursunzâde'ye *Şerhu't-Telhîş*'in<sup>15</sup> muhtasarını ve *el-Fevâidü'd-điyâiyye*'nin<sup>16</sup> tamamını, Beyzâvî tefsirinin de bir kısmını okuduğunu; ayrıca Arap Sinan olarak bilinen Yusuf Efendi'den *el-Bedî*' ve *Şerhu'l-Akâid*; Abdullah Efendi'den *et-Tavđih*; ve Kadı Abdülcebbar Efendi'den de *Şerhu'l-Menâr*<sup>17</sup> okuduğunu belirtmektedir. Yine İbrahim Müderris Efendi'nin Sinan Paşa Medresesindeki ders meclisine uzun müddet katıldığını, 1010/1602 yılı Şevval/Mart ayında da Murat Paşa Camiinde öğrenci tedrisatına başladığını bildirmektedir.<sup>18</sup> Şu halde onun 20 yaşında iken hocalık yapmaya ve dersler vermeye başladığını söylememiz mümkündür. Kâtip Çelebî Kadızâde'nin mezkûr camide uzun bir müd-

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 10.

<sup>12</sup> Kadızâde, *Risâle-i Müdâfa'a*, (Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 63b.

<sup>13</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, 1/321; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/373; Gökçek, *Târîh-i sülâle-i Köprülü*, 10.

<sup>14</sup> Kadızâde, *Risâle-i Müdâfa'a*, (Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 63b.

<sup>15</sup> *Telhîş*, Yakub es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-ülûm* adlı eserinin üçüncü bölümünün Hatib el-Kazvinî (öl. 739-1338) tarafından yapılan muhtasarıdır. Bk. Mehmet Sami Benli, "Miftâhu'l-ülûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/20-21.

<sup>16</sup> Nakşibendî tarikatına mensup bir âlim olan Abdurrahman Câmî'nin (öl. 898/1492) eseridir. Geniş bilgi için bk. Ömer Okumuş, "Abdurrahman Câmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/98.

<sup>17</sup> *Şerhu'l-menârîl-envâr* olarak da bilinen bu eser, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh usulüne dair muhtasar eserinin İbn Melek tarafından yapılan şerhidir. Bk. Ferhat Koca, "Menârü'l-Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/118.

<sup>18</sup> Kadızâde, *Risâle-i Müdâfa'a*, (Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 63b.

det câmi', muhtasar, Sadru's-Şerîa<sup>19</sup> ve hüsn-i ta'bir gibi dersler verdiğini nakletmektedir.<sup>20</sup>

*Risâle-i Müdâfa'a*'ya göre Kadıızâde bir dönem tasavvuf ile ilgilenmiş ve dönemin Halvetî şeyhlerinden Tekeli Ömer Efendi'ye (öl. 1032/1623) intisap etmiştir. O, şeyhiyle birlikte üç kere erba'ın halvetine girmiş; şeyhinin sefere çıkması nedeniyle, Ömer Efendi tarafından Sultan Selim Camii'ndeki vaazlarına halife tayin edilmiştir. Şeyhinin seferde olduğu sıralarda evlenen Kadıızâde, kendi mahallesine yerleşmiştir. Ancak seferden dönen Ömer Efendi, sadece âlimlere vakfettiği evini, oturması için Kadıızâde'ye tahsis etmiş ve onu kendi tekkesinin de içinde bulunduğu Terceman Camii'ndeki vaazlarına halife olarak tayin etmiştir. Kadıızâde mezkûr camide bir yıl boyunca halka vaaz vermiş ve tefsir dersleri yapmıştır. Kadıızâde bu sıralarda şeyhi ile aralarında bazı ihtilafların zuhur ettiğini belirterek; ihtilaflara dair herhangi bir malumat vermeksizin, Ömer Efendi'nin evini terk ettiğini ve kendi mahallesine taşındığını; Terceman Camii'ndeki görevinden de ayrılıp Murat Paşa Camii'ndeki derslerine döndüğünü belirtmektedir.<sup>21</sup> Bu ihtilafların temelinde, kandil gecelerinde kılınan namazlar meselesi olmak üzere Sivasîlerle kendileri arasında tartışma mevzuu olan meselelerin yattığı bir gerçektir.

Kadıızâde, Şeyhi Ömer Efendi ile yollarını ayırdıktan sonra, Yalova'da ikamet ettiğini zikrettiği ve kendisinden övgüyle bahsettiği Muhammed Nakşibendî adında bir şeyh ile dostluk kurduğunu ve ona biat ettiğini açıkça belirtmektedir.<sup>22</sup>

Kadıızâde ayrıca Evliya Muhammed Çelebî'den ve Şeyh Ahmed el-Mukrî'nin öğrencilerinden olan Behram Efendi'den Kur'ân dersleri aldığını belirtmektedir. Yine Ebussuud el-Kudsî Efendi'ye İmam Ferrâ el-Begavî'nin (öl. 516/1122) *el-Meşâbih*'ini okuduğunu ve kendisine bu eserden sahih olan hadisleri rivayet etmesi için sözlü ve yazılı icazet verdiğini; Şeyh İbrahim el-Lağânî'ye (öl. 1041/1632) *Şaḥîḥ-i Buḥârî*'yi okuyup ondan sözlü ve yazılı icazet aldığını; dönemin müfredatında olan sarf, nahiv, mantık, meânî, usûlü'l-kelam dersleri alarak eğitimine devam et-

<sup>19</sup> Bu eser, Sadru's-Şerîa'nın *Vikâye* adlı eseri olduğu tahmin edilmektedir. Örneğin bk. Refik Ergin, *İslam Düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadıızâdeliler Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 56.

<sup>20</sup> Çelebi, *Fezleke*, 2/182; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, 1/321.

<sup>21</sup> Kadıızâde, *Risâle-i Müdâfa'a*, (Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 63b.

<sup>22</sup> Kadıızâde, *Risâle-i Müdâfa'a*, (Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 63b.



tiğini zikretmektedir.<sup>23</sup> Ayrıca otobiyografisinde dile getirmemiş olsa da Kadızâde'nin 1611'de İstanbul'a gelen *Fırak* müellifi Muhammed Emin eş-Şirvânî'nin (öl. 1036/1627) ders meclislerine katıldığı ve onun ilminden istifade ettiği de kaynaklarda nakledilmektedir.<sup>24</sup>

Kadızâde *Risâle-i Müdâfa'a*'da ayrıntılı bir şekilde mütalaa etmek suretiyle okuduğu birçok eser sıralamaktadır. Bunlar Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin (öl. 373/983) *Tenbîhu'l-gâfilîn*'i; Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) *et-Taârruf* ve *Meâni'l-aḥbâr* adlı iki eseri; Şerif el-Murtazâ'nın (öl. 436/1044) *ed-Dürer ve'l-gürer*'i; Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *er-Risâle*'si; Cüveynî'nin (öl. 478/1085) *el-İrşâd*'i; Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâ-u ulûmi'd-dîn, Minhâcu'l-âbidîn, Uşûlü'l-erba'în* adlı üç eseri; Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*'i; Beyzâvî'nin (öl. 538/1144) tefsiri; Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) *eş-Şifâ'sı*; Burhâneddîn el-Merginânî'nin (öl. 593/1197) *el-İnâye*'sinden belirli kısımları; Ebu'l-Ferec İbn Cevzi'nin (öl. 597/1201) *Minhâcu'l-kâşidîn ile'l-cenne* ve *Tarîfu't-telbîs ve tebdü'l-İblîs* adlı iki eseri; Şeyh Attâr'ın (öl. 618/1221) külliyatı; Sühreverdî'nin (öl. 632/1234) *Avârifu'l-maârif*'i; Mevlânâ'nın (öl. 672/1273) *Mesnevî*'si; Şeyh Sa'dî Şîrâzî'nin (öl. 691/1292) külliyatı; Alâeddîn Konevî'nin (öl. 729/1329) şerhi ile birlikte Kelâbâzî'nin *et-Taârruf*'una yazdığı şerhi; İbn Hâc'ın (öl. 737/1336) *Kitâbu'l-Medhal*'i; *el-Kenz*'in şârihi Şeyh Ali el-Kudsî'nin (öl. 743/1343) bir risalesi; Sadrü's-Şerîâ'nın (öl. 747/1346) temel eserleri; İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) *İğâsetü'l-lehfân* adlı eseri; Bahâeddîn en-Nakşîbendî'nin (öl. 791/1389) *Tenbîhu'l-gâfilîn*'i; Seyyid Şerif Cürçânî'nin (öl. 816/1413) cehri zikirle ilgili bir risalesi; İbn Melek'in (öl. 821/1418) *Şerhu'l-Meşâriḳ*'i; İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *Bezlü'l-mâûn* adlı eseri; İbn Hümâm'ın (öl. 861/1457) *Fethu'l-ḳadîr*'inden belirli kısımları; İmam Senûsî'nin (öl. 895/1490) *Aḳâid*'i; İmam Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Tahzîru'l-ḥavâş min ekâzibi'l-kuşşâş, Tahzîru'l-eyḳâz min ekâzibi'l-vu'âz, Haşâ'işü'l-kübrâ, Şerhu'n-nikâye* ve *el-İtkân* adlı beş eseri; İbrahim el-Halebî'nin (öl. 956/1549) küçük ve büyük *Münye* şerhi; İbn Nüceym'in *Reddu'r-râğib ân şalâti'r-reğâib*'i; Birgivi Mehmed Efendi'nin (öl. 981/1573) *Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye, Cilâu'l-ḳulûb, İḳâzu'n-nâimîn, İnḳâzu'l-halikîn, Seyfü's-şârim, Zuhrü'l-müteehhilîn, İzhâru'l-esrâr* adlı eserleridir.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Kadızâde, *Risâle-i Müdâfa'a*, (Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 63b-64a.

<sup>24</sup> Ethem Ruhî Fıḡlalı, "İbn Sadruddîn eş-Şirvânî ve İtikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 250; Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 101.

<sup>25</sup> Kadızâde, *Risâle-i Müdâfa'a*, (Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 64a.

Murat Paşa Camii'ndeki vaazlarıyla kısa sürede tanınan Kadıızâde, 1031/1622'de Sultan Selim Camii vaiz ve dersiamlığına; 1032/1623'te Beyazıt Camii vaizliğine; 1038/1628'de Fatih Camii vaizliğine; 1041/1631 Süleymaniye Camii vaizliğine; yine aynı yıl içinde de Ayasofya Camii vaiz ve dersiamlığına getirilmiş ve ölene dek de bu camide görev yapmıştır.<sup>26</sup> Etkileyici bir üsluba, güzel bir diksiyona ve ikna kabiliyetine sahip olması muhiplerinin hızla artmasını sağladığı gibi kendisini ulema arasında gündem belirleyecek bir konuma taşımıştır.<sup>27</sup> Camilerdeki derslerine katılan Kâtip Çelebi, onun ilmi ve faziletiyle meşhur olduğunu; zamanının neredeyse tamamını ders vermekle geçirdiğini belirtmektedir.<sup>28</sup> Kaleme aldığı eserlerine bakılacak olursa onun, Türkçenin yanı sıra edebî sahada kullanabilecek kadar Arapça ve Farsçaya da önemli bir şekilde hâkim olduğu; bir yandan fıkıh, hadis, kelam ve tefsir gibi İslamî ilimlerde oldukça mahir; öte yandan kaleme aldığı manzumeleriyle de edebiyata hâkim olduğu bir gerçektir.<sup>29</sup> İlmî olarak içinde bulunduğu durumu şu cümleler ile özetlemektedir:

“Allah'a hamd olsun ki, Allah Teâlâ beni doğru ile yanlış, güçlü ile zayıf, hata ile doğruyu ayırt edebilecek kadar Arabî ilimlerden, aklî ilimlerden, dini ve şer'î bilgilerden rızıklandırdı. ...Vaktimi ilimden başka herhangi bir boş şeyle hiç geçirmedim. ...Bunları kibirlenmek veya böbürlenmek için değil bilakis Allah Teâlâ'nın '*Rabbinin nimetini anlat!*'<sup>30</sup> emrine uymak için söylüyorum.”<sup>31</sup>

Hammer (öl. 1856) onu döneminin kelimcilerinin reisi olarak nitelendirirken;<sup>32</sup> tarafsızlığını koruyamayan Naima (öl. 1128/1716), Mustafa Sakıp Dede (öl. 1148/1735), Mehmet Tahir Efendi (öl. 1925) ve Uzunçarşılı (öl. 1977) gibi müellifler onu ikiyüzlülük, samimiyetsizlik, nifakçılık ve maslahatçılıkla suçlamaktadır.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Şeyhî, *Vekâyü'l-fuzalâ*, 1/321; Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, 27; Gökçek, *Târîh-i sülâle-i Köprülü*, 10; Çelebi, *Fezleke*, 2/182.

<sup>27</sup> Çelebi, *Fezleke*, 2/182-183; Şeyhî, *Vekâyü'l-fuzalâ*, 1/321-322; Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, çev. Zuhuri Danişman (İstanbul: Zuhuri Danişman Yayınları, 1969), 6/2720; Ocak, “Kadıızâdeliler Hareketi”, 214.

<sup>28</sup> Çelebi, *Fezleke*, 2/182.

<sup>29</sup> Benzer yorumlar için bk. Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, 27.

<sup>30</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali*, (Erişim 1 Mayıs 2020), ed-Duhâ 93/11.

<sup>31</sup> Kadıızâde, *Risâle-i Müdâfa'a*, (Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 64a.

<sup>32</sup> Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, haz. Erol Kılıç ve Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992), 9/154.

<sup>33</sup> Örneğin bk. Mustafa Sakıp, *Sefine-i nefise*, 1/165; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/373; Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, 27-28.

Kadıızâde, IV. Murad'ın 1044/1634'te İran üzerine düzenlediği Revan seferine ordu vaizi olarak katılmıştır. Sefer esnasında ordu henüz Konya'da iken hastalanan Kadıızâde, Kadıızâde Mehmed Amâsî'nin gözetiminde İstanbul'a geri gönderilmiş; hastalığının artması nedeniyle 1045/1635'te<sup>34</sup> vefat ederek Topkapı dışındaki Şeyhler Kabristanı'na defnedilmiştir.<sup>35</sup>

Kadıızâde, başta Sivasîlerle aralarında cereyan eden tartışmalar olmak üzere, İslamî ilimlerin hemen her dalında onlarca eser telif etmiştir. Söz konusu eserleri burada sıralayarak haklarında bilgi vermek çalışmayı amacının dışına çekeceği için, mezhepler tarihi ve kelim alanlarında telif edilmiş bazı eserlerine değinmek yerinde olacaktır. Bazı itikadî meselelerden bahseden *Mebhâs-ı İmân*, *İrşâd-ü ũkũlî's-selîme*, *Risâle-i Kâdıızâde* ve *Mesâ'il-i ehl-i sünne*; Rafizîlere olan eleştirilerini içeren *Naşru'l-aşhâb*; bazı güncel meseleleri ve kelim meseleleri kaside halinde ele alan *Manzûme-i âkâid* onun eserlerinden bazılarıdır.<sup>36</sup>

### 2.1. Tasavvufa Bakışı

Öncelikle belirtmek gerekir ki hem tarihî klasiklerde hem de son dönem yapılan araştırmalarda Kadıızâde Mehmed Efendi başta olmak üzere, bütün Kadıızâdeli liderler tasavvuf ve sûfî karşıtlığıyla suçlanmış ve tasavvuf düşmanı olarak takdim edilmiştir.<sup>37</sup> Kadıızâde'nin bu şekilde tanıtılmasının altında, dönemin bazı tasavvufî ekollerinin cehrî zikir, sema, deveran ve raks gibi bir takım uygulamalarına karşı çıktığı gerçeğinin yattığı muhakkaktır.

Ancak Kadıızâde'nin *Risâle-i Müdâfa'a*'sında naklettiği bilgiler etraflıca değerlendirildiğinde, onun tasavvuf kültürüne çok da uzak olmadığı anlaşılabacaktır. Zira o, risalesinde de zikrettiği gibi öncelikle Halvetîliğe meyledip Tekeli Ömer Efendi'ye intisap etmiş ve defalarca onunla erba'în halvetine girmiştir. Şeyhi de kendisine tam olarak güvenerek onu vaazlarına halife tayin etmiş ve tekkesinde bulunan camiinin vaazlarını ona devretmiştir. Uzun bir müddet şeyhiyle kalan Kadıızâde, aralarındaki anlaşmazlık sebe-

<sup>34</sup> Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/277; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3(1)/358.

<sup>35</sup> Hammer, *Osmanlı Tarihi*, 9/204; Gökçek, *Târîh-i sülâle-i Köprülü*, 10; Çelebi, *Fezleke*, 2/282; Kâtib Çelebi, *Mizanu'l-hak fi ihtiyârî'l-ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: MEB Basımevi, 1972), 108; Nâimâ, *Tarih*, 6/2717-2718; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/373; Şeyhî, *Vekâyü'l-fuzalâ*, 1/321; Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, 27.

<sup>36</sup> Kadıızâde'nin bütün eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Durmuş, *Kadıızâdeliler Hareketi*, 104-123.

<sup>37</sup> Örneğin bk. Nâima, *Tarih*, 6/2721; Ocak, "Kadıızâdeliler Hareketi", 217-218.

biyle ondan ayrılrsa da kısa bir süre sonra Yalova'da ikamet ettiğini zikrettiği ve kendisinden övgüyle bahsettiği Nakşî şeyhi Şeyh Muhammed Efendi'ye intisap etmiştir. Onun vesilesiyle birçok Nakşî şeyhiyle tanıştığını belirten Kadıızâde onları çok sevdiğini ve benimsediğini: “Onları akaidde, akvâlde, ef’âlde ve ahvâlde şer-î şerîf ve dîn-i münîf için müste’în ve muvâfıkın buldum ve onları sevdim.”<sup>38</sup> sözleriyle açıklamıştır.

Kadıızâde'nin tasavvuf ilminin temel klasiklerinden sayabileceğimiz *Risâletü'l-Kuşeyrî*, *Mesnevî*, *Tenbihu'l-gâfilîn* gibi bazı eserleri de mütalaa ettiği; Şehâbeddîn Sühreverdî, Ebu'l-Leys es-Semerkindî, Kelâbâzî ve Şeyh Attâr gibi mutasavvıf kimliğe de sahip olan müelliflerin eserlerini okuduğu *Risâle-i Müdâfa'a*'da belirtilmiştir. O halde *Risâle-i Müdâfa'a*'daki söz konusu kıymetli bilgiler Kadıızâde'nin tasavvuf veya sûfî düşmanı olmadığını; bilakis Nakşîbendîyye tarikatına mensup bir şeyhe bağlı bir Nakşî olduğunu ortaya koymaktadır.

## 2.2. Kadıızâde'nin Fikirlerinin Teşekkülünde Mezhebî Arkaplan

Araştırmalarda Kadıızâde Mehmed Efendi başta olmak üzere bütün Kadıızâdeliler Seleflikle suçlanmış; adeta “Osmanlı'nın Vehhâbileri” olarak takdim edilmiştir. Hatta bazıları, aralarında hiçbir alaka bulunmadığı halde İbn Teymiyye ekolünün sırasıyla Birgivî ekolünü, Kadıızâdelileri, Cemaleddin Afgânî (öl. 1897) ve Muhammed Abduh'un (öl. 1905) hareketini doğurduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir.<sup>39</sup> Ancak Kadıızâde'nin ders aldığı hocalarını ve okuduğu eserleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu için *Risâle-i Müdâfa'a* bizlere, onun radikal söylemlerinin altında yatan sebepleri rahatlıkla irdeleme fırsatı vermektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Kadıızâde Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup âlimlerden ders alarak, özellikle fıkıh ve kelam alanında yine bu geleneğin yapı taşları olarak kabul edebileceğimiz temel eserleri okuyarak yetişmiştir. Okuduğu eserlerin önemli bir kısmı 17. Yüzyıl Osmanlı medreselerinde müfredatta bulunan eserler olup bunlar Ebu'l-Leys es-Semerkindî, Burhâneddîn el-Merğînânî, Seyyid Şerif Cürçânî, İbn Melek, İbn Hümâm, İbrahim el-

<sup>38</sup> Kadıızâde, *Risâle-i Müdâfa'a*, (Yazmalar Koleksiyonu, A 2688/3), 63b.

<sup>39</sup> Yahya Michot ve Ahmet Yaşar Ocak gibi bazı araştırmacılar benzer görüşlere sahiptir. Bk. Âdem Arıkan, “Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı”, ed. Osman Demir vd., *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler Eserler Meseleler* (İstanbul: y.y. 2016), 494-495; Ocak, “Kadıızâdeliler Hareketi”, 208-209; Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement*, 45-47; Baz, *Kadıızâdeliler Sivasiler Tartışması*, 53-67.

Halebî ve Birgivî gibi Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup ulemanın eserleridir.

Kadıızâde ilmî durumunu belirli bir seviyeye erıştirdikten sonra araştırma ve okuma yelpazesini daha da genişleterek diğler mezheplere mensup önde gelen bazı ulemanın da eserlerine müracaat etmiştir. Bir yandan Eşârî kelamcısı Senûsî'nin *Âkâid*'i ve Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ını okurken, öte yandan Mâlikî fakihî olan İbn Hâc el-Abderî'nin *Kitâbu'l-Medhal*'ini ve Hanbelî âlimi İbn Cevzî'nin *Minhâcu'l-kâşîdîn*'ini mütalaa etmiştir. Onun radikal söylemlerinin altında bazı eserlerini okuduğu İbn Cevzî ve İbn Kayyim gibi Hanbelî-Selefî geleneğe mensup ulemaya dayandırmak suretiyle Selefilik fikrinin yattığını söylemek tarihî realitelere uygun düşmemektedir. Zira Kadıızâde eserlerinin neredeyse hiçbirinde Selefî geleneğe mensup ulemanın eserlerinden nakillerde bulunmamış ve onları referans göstermemiştir. Bilakis bu görüşlerine dayanak olarak Hanefî fukahânın fetâvâ ve nevâzil türündeki eserlerine müracaat etmiş ve bu çizginin etkisi altında kalan İbrahim el-Halebî ve Birgivî gibi Osmanlı ulemasının görüş ve düşüncelerini zikrederek onları referans göstermiştir.<sup>40</sup>

Kadıızâde'nin tasavvuf eleştirisinden hareketle mezhebî aidiyetini Selefilikle özdeşleştirmek ise tarihi gerçeklerle uyuşmadığı gerekçesiyle oldukça zor gözükmektedir. Zira onun bazı tasavvufî ekollere olan eleştirisi Hanefî-Mâtürîdî bir gelenek içerisinde yapılan bir eleştiriden ibarettir. Nakşîbendî tarikatına mensup olan Kadıızâde'nin bazı tasavvufî uygulamalara olan eleştirisi, İbn Teymiyye veya İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tasavvuf eleştirisi ile kesinlikle bir tutulmamalıdır. O halde *Risâle-i Müdâfa'a*, Kadıızâde'yi Selefî temayüle sahip olmakla suçlayan araştırmacıların bu tür söylemlerinin gerçeği yansıtmaktan uzak olduğunu ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Kadıızâde Mehmed Efendi'nin hayatına dair kaynaklarda zikredilen bilgiler genellikle sınırlı ve birbirini tekrarlayan niteliktedir. İlmî kişiliği hakkında ise bazı tarihçiler onu tasavvuf karşıtlığıyla itham ederken, bazı araştırmacılar ise Selefilikten etkilenmekle ve Selefî olmakla suçlamaktadır. İşte bu anlamda Kadıızâde'nin hayatı, eğitimi ve zihniyetine dair önemli bilgiler ve ipuçları içermesi bakımından *Risâle-i Müdâfa'a*

<sup>40</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Durmuş, *Kadıızâdeliler Hareketi*, 314-339.

önem arz etmektedir. Kadızzâde'nin bir bakıma otobiyografisi durumunda olan bu eser, onun Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup âlimler tarafından yetiştirildiğini ve genellikle bu geleneğe mensup ulema ve fukahanın eserlerini okumak suretiyle ilmî bir olgunluğa eriştiğini göstermektedir. Bununla beraber Kadızzâde'nin zamanla araştırma çemberini daha da genişlettiği, sayıları az da olsa, Mâlikî, Şâfiî-Eşârî ve Hanbelî-Selefi geleneğe mensup bazı ulemanın eserlerini de mütalaa ettiği göz ardı edilmemelidir. Öte yandan *Risâle-i Müdâfa'a* bize göstermiştir ki; bazı kaynaklarda tasavvuf düşmanı olarak servis edilen ve bu anlamda nifakçılıkla suçlanan Kadızzâde, “eş-şeyhu'l-fâdil ve'l-mürşidü'l-kâmil” olarak övdüğü Şeyh Muhammed adında bir Nakşî şeyhine intisap etmiş ve bu vesileyle birçok Nakşî şeyhiyle dostluk kurmuş olan bir Nakşî'dir. Ayrıca *Risâle-i Müdâfa'a* Kadızzâde'nin tasavvuf kültür ve geleneğine uzak bir yaşantısı olmadığını, Nakşî şeyhine bağlanmadan önce bir Halvetî şeyhine bağlı olduğunu ve şeyhiyle üç kere erba'în halvetine girdiğini; şeyhi Ömer Efendi tarafından derslerine halife olarak tayin edildiğini ve el üstünde tutulduğunu göstermektedir. Öte yandan Kadızzâde'nin tasavvufla ve özellikle de döneminin Nakşî şeyhleriyle olan bu ilişkisi, Kadızzâde'nin fikirlerinin Selefi bir zihniyetin ürünü olduğu iddialarını da çürütmektedir.

### 3. *Risâle-i Müdâfa'a*'nın Tercümesi

Kadızzâde'ye Nispet Edilen Bir Risale<sup>41</sup>

Kovulmuş şeytandan ve hasetçi alçağın şerrinden Allah'a sığınırım. Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla... Sadece O'ndan yardım dileriz.

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Ey inananlar! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.”<sup>42</sup> Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Ve siz hakkında bilgi sahibi olmadığınız bir şeyi ağızlarınızla söylüyorsunuz. Bunu da önemsiz sanıyorsunuz. Oysa Allah katında o büyük bir şeydir. O (haber) kulağınıza geldiğinde: ‘Bunu konuşmak bize yakışmaz. Fesübhanallah! Bu apaçık bir iftiradır.’ deseydiniz ya! Eğer gerçek müminler iseniz Allah size bir daha asla böyle bir şey yapmamanızı öğütüyor.”<sup>43</sup> Ve Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Hak-

<sup>41</sup> Bu risale, Ankara Milli Kütüphane'de Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 2688/3 numarada 62b-64a varakları arasında bulunmaktadır.

<sup>42</sup> el-Hucûrât 48/6.

<sup>43</sup> en-Nûr 24/15-17.

kinda bilgin olmayan şeyin ardına düşme!”<sup>44</sup> Ve Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Sürekli yemin edip duran aşâğılık kimseye, daima kusur arayıp iğneleyen, durmadan laf götürüp getiren kimselere sakın boyun eğme!”<sup>45</sup>

Âlimler şöyle demişler: Kendisine haber getirilen kimsenin şu altı şeyi yapması vaciptir: (Birincisi) kovuculuk yapanı (söz taşıyan ve dedikodu yapanı) onaylamamalıdır. Çünkü söz konusu kişi kovuculuk yapmakla fasık olmuştur. (İkincisi) onu nehyetmeli ve yaptığı işin çirkin olduğunu ona göstermelidir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “İyiliği emret, kötülüğü nehyet.”<sup>46</sup> (Üçüncüsü) Allah rızası için ona buğzetmelidir. Çünkü kovuculuk yaptığı için o günahkârdır. (Dördüncüsü) iftira atılan din kardeşi için su-i zanda bulunmamalıdır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Zandan çok sakının!”<sup>47</sup> (Beşincisi) tecessüs (casusluk) yapmamalıdır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Tecessüs etmeyin.”<sup>48</sup> (Altıncısı) kovucunun dedikodusunu başkalarına iletmemelidir. Aksi takdirde o da kovucu ve gıybetçi olur.

Bir adam hikmet sahibi birine giderek kovuculuk yaptı. O (bilge kişi) ise ona şöyle dedi: “Bana üç hainlik getirdin. (Senin bu haberinden dolayı) başkasına buğzettim; boş yere kalbimi meşgul ettin; kendi nefsinin töhmet altında bıraktın.” Bir adam Hz. Ali’ye (r.a.) vararak kovuculuk yaptı. Hz. Ali ise ona şöyle dedi: “Şayet sen doğru sözlü isen sana buğzederiz. Eğer yalancıysan seni cezalandırırız.” Bir adam halifenin huzurunda Ebu Yusuf hakkında kovuculuk yaptı. Halife ona: “Demek sen böyle diyorsun” dedi. Ebu Yusuf: “Ey emîru’l-mü’minîn! Kovuculuk yapan kimseye itimat edilmez ve güvenilmez” deyince, Halife Ebu Yusuf’un cevabını hoş karşıladı ve İhyâ’da geçtiği üzere kovucuyu azarladı.

Bilin ki ey müminler! Evvelkilerin imtihan edildiği gibi bu sıralar ben büyük bir iftira ile imtihan edildim. Bazılarının benimle ilgili “O, Şeyhu’l-Ekber’e sövüyor ve velileri inkâr ediyor.” dediklerini dostlarımdan duyuyorum. Oysa ben bu ikisinden de beriyim. Çünkü sövmek, sefih kimselerin işlerindedir. Hakkı inkâr etmek ise cahillerin şiarıdır.

Allah’a hamd olsun ki Allah Teâlâ beni doğru ile yanlışı, güçlü ile zayıfı, hata ile doğruyu ayırt edebilecek kadar Arabî ve akli ilimlerle, dini

<sup>44</sup> el-İsrâ 17/36.

<sup>45</sup> el-Kalem 68/10-11.

<sup>46</sup> Lokmân 31/17.

<sup>47</sup> el-Hucûrât 48/12.

<sup>48</sup> el-Hucûrât 48/12.

ve şer'î bilgilerle rızıklandırdı. Kamil ulemanın tabakâtını öğrendim. Allah onların hepsinden razı olsun. Ve birçok tefsiri görmekte birlikte Kadı Beyzavî'nin tefsirini başından itibaren okuttum. Tetkik ederek Fetih suresine dek ulaştım. *İhyâ-i ulûm*'u<sup>49</sup> iki kere okudum, şimdi de onu okutuyorum. *et-Ta'arruf fi ilm-i ta'avvuf* adlı eseri,<sup>50</sup> *Risâletü'l-Keşeyrî*'yi<sup>51</sup> ve *Avârifü'l-maârif*'i<sup>52</sup> mütalaa ettim. Sadru's-Şerîa'nın kitabını<sup>53</sup> iki kere; *ed-Dürer ve'l-ğurer*'i<sup>54</sup> de ders vermek suretiyle bir kere bitirdim. Aynı şekilde *et-Tavdîh ve't-telvîh*'i<sup>55</sup> ve *Şerhu'l-Akâid*'i<sup>56</sup> ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'i<sup>57</sup> ilahiyat bahsinden sonuna kadar okudum.

Öncelikle sarf, nahiv, me'âni, mantık ve âdabu'l-bahs (münazara) ilimlerinden bana yetecek kadar okudum. Vaktimi ilimden başka herhangi boş bir şeyle geçirmedim. Çocukluk zamanımdan şimdiye dek kimseye sövmedim. Âlim olduktan sonra; Allah'a hamdolsun ki, (Allah'ın) zat, sıfat, ef'âl ve tevhidinin bilgisine ulaştıktan sonra Şeyhu'l-Ekber'e nasıl söveyim? Bunu kibirlenmek veya böbürlenmek için değil bilakis Allah Teâlâ'nın "*Rabbinin nimetini anlat!*"<sup>58</sup> emrine uymak için söylüyorum.

(Hakkımdaki) bu iftiranın sebebi ise<sup>59</sup> ilk zamanlarda, *Fütûhâtü'l-*

<sup>49</sup> İmam-ı Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâ-u ulûmi'd-dîn* adlı eseridir. Bk. Mustafa Çağrırcı, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/10-13.

<sup>50</sup> Muhammed b. İbrahim el-Kelabâzî'nin (öl. 380/990) *et-Ta'arruf* adlı eseridir. Bk. Süleyman Uludağ, "Muhammed b. İbrahim el-Kelabâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/192.

<sup>51</sup> Abdülkerim b. Hevâzin el-Keşeyrî'nin (öl. 465/1072) *er-Risâle* adlı eseridir. Bk. Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/122-123.

<sup>52</sup> Şehâbeddîn es-Sühreverdi'nin (öl. 632/1234) tasavvufa dair kaleme aldığı eseridir. Bk. Süleyman Uludağ, "Avârifü'l-Maârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/109-110.

<sup>53</sup> Müellifin burada Sadru's-Şerîa'nın (öl. 747/1346) hangi eserini kastettiği bilinmemektedir ancak *Tenkîhu'l-uşûl* adlı eserini kastetme ihtimali yüksektir.

<sup>54</sup> Şerîf el-Murtazâ'nın (öl. 436/1044) *Ğurerü'l-fevâid ve durerü'l-galâid* adıyla da bilinen eseridir. Geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Ğurerü'l-fevâid ve durerü'l-kalâid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/205-206.

<sup>55</sup> Sadru's-Şerîa'nın fıkıh usûlüne dair telif eylediği eseridir. Geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-Uşûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/454-458.

<sup>56</sup> Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) akaide dair risalesine Sa'deddin et-Teftazânî'nin (öl. 792/1390) yazdığı şerhtir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/218-219.

<sup>57</sup> Adudüddîn el-İcî'nin (öl. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eseri üzerine Seyyid Şerif Cürcânî'nin (öl. 816/1413) kaleme aldığı şerhtir. Bk. Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/423.

<sup>58</sup> *ed-Duhâ* 93/11.

<sup>59</sup> 62b varâğının sona erdiği yerdir.



Mekkiyye'den bir mecmua toplamıştım. “Şeyhu'l-Ekber kibrîtu'l-ahmer kuddise sirruhu'l-enver dedi ki...” şeklinde bunları yazdım. Sonra Buhârî şârihi İbn Hacer el-Askalânî'nin *Keşfu'l-ğîta fi reddi'l-füûş* kitabını gördüm. *ed-Dürer ve'l-ğurer* kalınlığında bir kitaptı. Ve yine *el-Münye'nin*<sup>60</sup> şârihi İbrahîm el-Halebî'nin *Nîmetü'z-zerîâ fi nuşreti's-şerîâ* ve *Tesfihu'l-ğabî fi nuşrati İbn Arabî* adlı iki eserini gördüm. Ve Sâdeddîn et-Teftazânî'nin başka bir kitabını gördüm.<sup>61</sup> Bunların tamamı Şeyhu'l-Ekber hakkında oldukça galiz sözler sarf ettiler. Onun aleyhinde iki yüz seksen müftüden çeşitli fetvalar ve büyük âlimlerden oluşan yedi yüz müelliften çeşitli reddiyeler naklettiler. Bu nedenle dinlesem de anlamayacağım bir biçimde kalbimde büyük bir problem hâsıl oldu. Kalbimde hâsıl olan şüpheleri gidermek için, zamanımızın bazı âlimlerine bu ulemanın İbn Arabî hakkındaki sözlerinden bahsettim. Bana bu hususta tevakkuf etmemi emrettiler. Ben de onların emrine uydum. O zamandan şimdiye değin bundan bir daha hiç bahsetmedim. Ancak (ilk zamanlar) o âlimlerden naklettiğim görüşler öncelikle insanlar arasında yayıldı. Düşmanlarım da sadece benden intikam almak için, o görüşleri bana isnat ettiler ve önde gelen kimselerin huzurunda kovuculuk yaptılar. Durumum sadece budur, bundan başka değil. Mizan gününde Rahmân'ın huzurunda kimin doğru kimin de yalancı olduğu ortaya çıkacaktır. Ben haktan (doğrudan) başka bir şey demiyorum. Ancak hak acı, batıl ise tatlıdır. Hak apaçıktır. Batıl ise sıkıntı verici bir karanlıktır. Benim Allah Teâlâ'dan başka hiç kimseden korkum da beklenim de yoktur. Müfterilerin benim aleyhimde güç yetirebilecekleri şey ancak üç husustur: Ya mazlum olarak öldürülmektir; bu bir şehitliktir. Ya hapsedilmektir; bu da uzlet ve halvettir. İkisi de yolumdur. Veyahut da memleketimden sürgün edilmektir; bu ise hicrettir ve Nebimiz aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünnetidir. Bunun karşılığında Allah Teâlâ'dan sevap beklerim. Çünkü ben, âlemlerin Rabbinin kitabına, Resullerin efendisinin sünnetine ve müçtehit fakihlerin sözlerine uymamdan dolayı dosdoğru

<sup>60</sup> *Münyetü'l-muşallî*, Sedîdüddîn el-Kaşgarî'nin (öl. 705/1305) namaza dair bir eseridir. İbrahim el-Halebî (öl. 956/1549) bu eserin üzerine *Günyetü'l-mütemellî fi şerhi münyeti'l-muşallî* adıyla bir şerh kaleme almıştır. Geniş bilgi için bk. Hüseyin Kayapınar, “Münyetü'l-Musallî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/32-33.

<sup>61</sup> Müellifin burada hangi eseri kastettiği bilinmemekle birlikte Teftazânî'nin *Şerhu'l-Makâşid* adlı eserini kastetmiş olma ihtimali oldukça yüksektir. Zira bu eserde Teftazânî isim vermesizin İbnü'l-Arabî'yi eleştirmektedir. Bk. Şükrü Özen, “Teftazânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/303.

hak üzere ve sırat-ı müstakim üzere sabitim. “Haksızlık edenler neye nasıl dönüşeceklerini (başlarına nelerin geleceğini) yakında görecekler.”<sup>62</sup>

İmam Şafî rahimehullahu Teâlâ şöyle demiştir: “Akıl erbabı arasında ilim birbirine bağlı olan ve kopmayan bir akrabalık bağı gibidir. İlmin kendi arasındaki bu ilişkilerini kesen bir düşmanlığa dönüştüğü bir cemaat nasıl olur da selefe tabi olduğunu iddia eder bilmiyorum.” *İhyâ'* da da böyle geçmektedir.

Bâde zamân tekraren istima'ı erâcîf ettiklerinde tafsîl-i hâl ve bazı eşâr ki eşâr-ı mâ fi'l-bâl eder bu evraka ketb olunup îsal olunmuştu.<sup>63</sup>

Allah'ın adıyla başlar, onun ihsanını dileriz. Âlemlerin Rabb'ine muhtaç olan Kadızzâde olarak bilinen bu zavallı kul Şeyh Muhammed b. Mustafa b. İlyas -ki Allah Teâlâ takvayla rızıklandırır, onun ilmîni ve takvasını her gün artırsın- şöyle der: Çocukluğumdan bu yaşıma kadar Allah Teâlâ'nın bana bahşettiği şeyleri bu evraka yazdım. Allah'ın nimetini anmak ve şükretmek için bunu yaptım, yeryüzünde büyüklük taslamak ve böbürlenmek için değil. Babam Balıkesir'de yaşayan bir kadı idi. Doğanzâde adıyla meşhurdu. Recep ayının ilk Cuma gecesinde doğduğumda doğum tarihim hakkında “Mahzum Mükerrerem 990” olarak tarih düşürülmüştü. Adımı şeyh Muhammed olarak koydu. Temyiz çağına ulaştığımda beni nebevî ilimle âlim olan ve Yüce Allah tarafından desteklenen eş-Şeyh Muhammed el-Birgîvî'nin öğrencilerinden ilmiyle âlim olan Şeyh Alâeddîn'e teslim etti.<sup>64</sup>

Beyit:<sup>65</sup>

*Onun vasıflarını anlatmak herkesin şanı değildir*

*Onun adını anmak onu övmek için yeterlidir.*

Bana o, Kur'ân-ı azîmi, sağlam din akaidini öğretti ve din terimlerinden bir şeyler öğretti. Sonra ona sarf ve nahiv okudum. Sonra Kadı Halil Efendi'den nahiv okudum. Sonra İbrahim el-Müderres Efendi'den yine sarf ve nahiv okudum. Sonra Abdurrahman Kadı Efendi'den *Kitabu'd-Dav'* (كتاب الضوء) okudum. Ve Sadru's-Şerîa kitabını da, Muslihuddîn Kadı

<sup>62</sup> eş-Şuarâ 26/227.

<sup>63</sup> Orijinal metinde Osmanlıca olarak yazılan bu kısım, sadeleştirilmiş haliyle şöyledir: “Bir müddet sonra o uydurma sözleri işittiklerinde durumu tafsilatıyla anlatan bazı şiiirler -ki bunlar gönüldendir- bu evraka yazılıp gönderilmişti.”

<sup>64</sup> 63a varacağının sona erdiği yerdir.

<sup>65</sup> Burada Farsça bir beyit bulunmaktadır.

Efendi'den okudum. Sonra Lütfullah Müftü Efendi'den *Muhtaşar İsâgûcî*'yi Hüsameddin'in şerhi<sup>66</sup> ile beraber okudum.

Babamın ölümünden sonra kadı olmak için İstanbul'a taşındım. Babam beni hayatında çavuş yapmıştı. Fakat ben ondan vazgeçtim. Ulema yolunu tuttum. Muslihuddîn Müderris Efendi'nin muîdi oldum. Ona *Hidâye*'den<sup>67</sup> bir bölüm okudum. Sonra beni Yusuf Müderris Efendi'ye gönderdi. Sonra kendisiyle babam arasındaki güzel dostluktan ötürü Dursunzâde olarak bilinen Abdülbâki Efendi, beni yanına istedi. Ve ona muhtasar *Şerhu't-Telhîş'i; el-Fevâidü'd-diyâiyye*'yi okudum. Ayrıca Nebe suresinden Kur'ân'ın sonuna kadar ve Meryem suresinden Tâhâ'nın yarısına kadar Kadı tefsirini okudum.

Arap Sinan olarak bilinen Yusuf Efendi'den tafsilatlı bir şekilde *el-Bedî*'yi ve *Şerhu'l-âkâid*'i okudum. Ve Abdullah Efendi'den -Allah rahmet eylesin- *Tavdîh* okudum. Kadı Abdülcebbar Efendi'den de *Şerhu'l-Menâr*'ı okudum. Ve İbrahim Müderris Efendi'nin Sinan Paşa Medresesindeki ders meclisine uzun müddet katıldım. Şevval ayının evvelinde, 1010 yılında, Murat Paşa Camiinde öğrenci tedrisatına başladım.

Bir müddet Şeyh Ömer'in<sup>68</sup> vaaz meclisine geldim ve sonra da bir müddet ders meclisine katıldım. Onunla beraber üç kere erba'în halvetine girdim. Ali Paşa ile sefere gitmek isteyince, vaazı için beni halife tayin etti. Ve dokuz ay boyunca, Sultan Selim Camiinde, Bakara suresinin ortasından sonuna kadar tefsir dersi verdim. İşte o zamanlar, daha önce ikamet ettiğim mahalle olan Çavuş mahallesinde evlendim. Seferden geldiğinde Şeyh beni mahallesine çağırdı. Beni sadece âlimlere vakfettiği evine aldı ve Tercüman (Tekkesi) Camii'ndeki vaazına halife olarak tayin etti. Orada bir sene boyunca vaaz verdim ve tefsir dersi yaptım. Sonra onunla aramızda bazı meselelerde bazı ihtilaflar zuhur etti.<sup>69</sup> Ve ondan ayrıldım. Önceki mahalleme taşındım ve Murat Paşa Camii'ndeki derslerime döndüm.

(Ardından) Yalova'da oturan eş-şeyhu'l-fâzıl ve'l-mürşidü'l-kâmil Şeyh Muhammed en-Nakşîbendî ile dostluk kurdum ve ona biat ettim.

<sup>66</sup> Müellifin bahsettiği kişi Hüsameddin Hasan el-Kâtî'dir.

<sup>67</sup> Burhâneddîn el-Merginânî'nin (öl. 593/1197) Hanefî fihhına dair eseridir. Bk. Cengiz Kallek, "el-Hidaye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471-473.

<sup>68</sup> Burada bahsedilen şeyh, dönemin Halvetî meşayihından Tekeli Ömer Efendi (öl. 1032/1623)'dir. Ayrıntılı bilgi için bk. Durmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 99-100.

<sup>69</sup> Kadızâde ile şeyhi Ömer Efendi arasındaki ihtilaflar hakkında ayrıca bk. Durmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 118-119, 284-285.

Sonra bazı Nakşibendî meşâyihini dost edindim. Onları akaidde, akvâlde, ef'âlde ve ahvâlde şer-î şerîf ve dîn-i münîf için müsteîn ve muvafıkın buldum ve onları sevdim.

Sonra Şeyh Ahmed el-Mukrî'nin öğrencilerinden olan Behram Efendi'den Kur'ân-ı Azîm dersleri okudum. Sonra Evliya Muhammed Çelebî Efendi'ye ezber okudum. el-Fâzıl el-kâmil Ebussuud el-Kudsî Efendi'den<sup>70</sup> *Meşâbih*<sup>71</sup> okudum. Ondan caiz ve sahih olan hadisleri rivayet etmem için bana sözlü ve yazılı olarak icazet verdi. Sonra fâzıl müdakkik Şeyh İbrahim el-Lekanî el-Mısırî'den *Cevheretü't-tevhîd fi'l-keîlâm* adlı kasîdeyi ve *Sahîh-i Buḥârî*'den bir cüz okudum. Ve bana aynı şekilde yazılı ve sözlü icazet verdi. Ve tedavülde (müfredatta) olan sarf, nahiv, mantık, meânî, usûlü'l-keîlâm dersleri aldım. Sadrû's-Şerîa çalıştım. *Dürer* dersi aldım ve *Dürer*'i tamamladım. Ve hem Sadrû's-Şerîa hem de *Dürer*'den bazı konular ve düşünceler üzerine risaleler yazdım.

Ve *el-Keşşâf*<sup>72</sup> mütalaasıyla beraber Kadı Beyzâvî tefsirini okudum. Ve *el-İrşâd*'i<sup>73</sup> yedi senede tamamladım. Sonra başından başlayarak "Allah Teâlâ Âdem'e bütün isimleri öğretti."<sup>74</sup> âyetine kadar geldim.<sup>75</sup> Sonra ikinci kere onu hatmettim. Sonra girişten başlayıp Allah Teâlâ'nın Mâide suresindeki "Ey Ehl-i Kitab! Biz yalnız Allah'a, bize indirilene ve daha önce indirilene iman ettiğimiz için mi bizden hoşlanmıyorsunuz?"<sup>76</sup> ayetinin tefsirine geldim. Sonra Sultan Selim Camii'nde vaaz yoluyla tefsire başladım, Allah Teâlâ'nın Arâf suresinde "De ki; ben kendim için Allah'ın dilediğinin dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim!"<sup>77</sup> âyetine ulaştım. Ve Sultan Mehmed Camii'nde -Allah rahmet eylesin- Meryem suresinden başladım. Sâffât suresindeki "Şüphesiz ki İbrahim Nuh'un yolunu izleyenlerdendi."<sup>78</sup> âyetine ulaştım.<sup>79</sup>

Sonra Konevî'nin şerhi ile birlikte *Kitâbu't-Taarruf fi'l-ilmî't-taşavvuf* ki-

<sup>70</sup> 63b varlığının sona erdiği yerdir.

<sup>71</sup> Bu eser İmam Ferra el-Begavî'ye (öl. 516/1122) aittir.

<sup>72</sup> Zemaşeri'nin (öl. 538/1144) tefsiridir. Bk. Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 15/329-330.

<sup>73</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) kelama dair eseridir.

<sup>74</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>75</sup> Müstensih burada atlama yaparak birkaç satır sonrasından devam etmiş, bunu fark edince "Halel" şeklinde not düşerek eksik kalan kısmı varlığın sol kenarına yazmıştır. Biz de anlam bütünlüğünü koruyabilmek için metni bozmaksızın kenardaki nottan devam ettik.

<sup>76</sup> el-Mâide 5/59.

<sup>77</sup> el-Arâf 7/188.

<sup>78</sup> es-Sâffât 37/83.

<sup>79</sup> Kenardaki not burada son bulmaktadır.

tabını, *Risâletü'l-Kuşeyrî*'yi ve *Avârifü'l-ma'ârif*'i mütalaa ettim. Ve *İhyâ* kitabını mütalaa ettim. Şu anda ondan üç hususu okutuyorum. Ve allâme Muhammed Birgivi Efendi'nin *Ṭarîkatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye*'sini birçok kere okudum. Ayrıca onun *Cilâu'l-kulûb*, *İkâdu'n-nâ'imîn*, *İnkâzu'l-hâlikîn*, *Seyfü's-sârim*, *Zuhru'l-müteehilîn* ve *İzhâru'l-esrâr*'ını da okudum. *el-Kâfiye*'yi<sup>80</sup> şerhi olmayan *Zübde* ile birlikte; *Telhîs* metnini, *Muhtaşar İsbâgüci*'yi, *Âdâbu'l-bahş* metnini, Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin *Âkâid*'ini tercüme ettim. Ve bir kitap telif edip adını *İrşâdü'l-ukûli'l-müstakîmeti ilâ ṭarîkatü'l-kavîmeti bi-ibtâli'l-bidi's-sakîme* olarak koydum. Ve *Risâletün fi menâkıbi's-şahâbe -Allah onlardan razı olsun-* ve *Meşâlibu'r-ravâfid*, *Risâletün fi reddi şalâti'r-reğâibi ve'l-berâeti ve'l-kadr*, *Emsiletün mufaşşaletün*, *Şerhu'l-Emsile*, *Şerhu'l-Mağşûd* ve İbn Melek'in *Lügat*'ine<sup>81</sup> bir şerh telif ettim. Ayrıca Beyzâvî üzerine bazı risaleler; *ed-Dürer*, *Sadrü's-Şerîa* ve *İslâh*<sup>82</sup> üzerine de bir takım risaleler telif eyledim.

İbn Melek'in *Şerhu Meşâriḳ*'ini mütalaa ettim ve bazı mevzuları üzerine bir şerh yazdım. İbn Hümmam'ın *Fethu'l-kadîr*'inden ve *el-İnâye*'nin<sup>83</sup> tahâret ve salât kısımlarını ve muamelâta dair bazı mevzularını mütalaa ettim. Ve es-Senûsî'nin *Âkâid*'ini okudum. Ve Şeyh Bahaeddîn en-Nakşibendî'nin *Tenbîhu'l-gâfilîn* ve Ebu Leys es-Semerkandî'nin *Tenbîhu'l-gâfilîn* adlı kitaplarını mütalaa ettim. Ve İmamü'l-Hümmam el-Gazzâlî'nin *Minhâcu'l-âbidîn* ve *Usûlü'l-erbaîn*'ini<sup>84</sup> okudum. Ve *Kitâb-u Minhâcu'l-kâşidîn ile'l-cenne*<sup>85</sup> adlı eseri, *İğâsetü'l-lehfân an mekâ'idî's-şeytân* adlı kitabı,<sup>86</sup> *Tarîfu't-telbîs ve tebdîdü'l-İblîs*'i<sup>87</sup> İmam-ı Allâme İbn Cevzî'nin *Tahzîru'l-eykâz min ekâzibi'l-vuâz*<sup>88</sup> adlı eserini; İmam Süyûtî'nin *Tahzîru'l-havâş min ekâzibi'l-kuşşâş*'ını

<sup>80</sup> İbnü'l-Hacîb'in (öl. 646/1249) nahivle ilgili telif ettiği bir eseridir.

<sup>81</sup> *Firişteoğlu lügati* adıyla bilinen bu eser İbn Melek'in (öl. 821/1418) eseridir. Bk. Mustafa Baktır, "İbn Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 10/175-176.

<sup>82</sup> Müellif bununla Mutezile'deki "aslah âle'llah" prensibini kastetmiş olmalıdır.

<sup>83</sup> Burhâneddîn el-Merginânî'nin (öl. 593/1197) fıkha dair eseridir.

<sup>84</sup> Gazzâlî'nin *el-Erbâin fi usûli'd-dîn* adlı eseri kastedilmiş olmalıdır.

<sup>85</sup> Müellif burada, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Minhâcu'l-kâşidîn* adındaki eserini kastetmiş olmalıdır.

<sup>86</sup> İbn Kayyim'in *İğâsetü'l-lehfân min meşâyidi's-şeytân* adında bir eseri mevcuttur. Müellif bu eseri kastetmiş olmalıdır.

<sup>87</sup> Müellif burada Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin "*Telbîsü'l-İblîs*" adındaki eserini kastetmiş olmalıdır.

<sup>88</sup> Müellif bu eseri her ne kadar İbnü'l-Cevzî'ye atfetse de, burada bir müstensih hatası olduğunu tahmin etmekteyiz. Zira bir önceki eser İbnü'l-Cevzî'ye, bir sonraki eser ise Süyûtî'ye aittir. Bu eser de Süyûtî'ye (öl. 911/1505) ait olup İbnü'l-Cevzî'yle ilgisi bulunmamaktadır.

mütalaa ettim. Ve *Kitâbu'l-İtkân*,<sup>89</sup> *Haşâişü'l-ḥabîb*,<sup>90</sup> *Muhtasarı Bezli'l-mâûn*,<sup>91</sup> *Şerhu'n-Nikâye*<sup>92</sup> adlı eserler ve diğer bazı risaleleri mütalaa ettim. Ve Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sını ve Şeyh Kelâbâzî'nin *Meâni'l-aḥbâr*'ını; Şeyh Sa'dî<sup>93</sup> ve eş-Şeyh Attâr'ın<sup>94</sup> külliyatlarını ve *Mesnevi*'yi mütalaa ettim. Ve Seyyid Şerif'in, cehrî zikri men hususunda enfes bir risalesini mütalaa ettim. İmâmü'l-fâzıl el-hâkim İbn Hacc'ın *Kitâbu'l-Medḥal*'ini mütalaa ettim. Ve *Münve*'nin de küçük şerhini (*Şerhu'l-Münvetü'ş-şagîr*) okudum ve İbrahim el-Halebî'nin *el-Kebîr*'ini (*Münve*'nin büyük şerhini) de mütalaa ettim.<sup>95</sup> Şeyh İbn Nuceym'in *Reddu'r-râgîb ân şalâti'r-regâib*'ini<sup>96</sup> ve *el-Kenz*'in şârihi Şeyh Ali el-Kudsî'nin<sup>97</sup> bir başka risalesini mütalaa ettim. Hasetçilerin yerilmesi ve âbidlerin övülmesi hakkında (olan şu) beyitler risaleyi hitama erdirmiştir:

*Fî zemmi'l-hüssâd*

*Ve medhi'l-'ubbâd*

Böylece ulaştığımız faydaların ortaya çıkarılmasını yazmakla yetindim. Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun.<sup>98</sup>

<sup>89</sup> Süyûtî'nin *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseridir.

<sup>90</sup> Müellif bu isimle yine Süyûtî'nin Hz. Peygamber'in mucizelerini ele aldığı *Haşâisü'l-kübrâ* adlı eserini kastetmiş olmalıdır.

<sup>91</sup> Müellif bununla İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *Bezli'l-mâûn fi faḍli't-tâûn* adlı eserini kastetmiş olmalıdır.

<sup>92</sup> Süyûtî'nin *en-Nükâye* adlı eserinin yine kendi tarafından *İtmâmü'd-dirâye* adıyla yapılan şerhidir.

<sup>93</sup> Şeyh Sadî Şirâzî (öl. 691/1292).

<sup>94</sup> Feridüddîn Attâr (öl. 618/1221).

<sup>95</sup> Sedidüddîn el-Kaşgarî'nin (öl. 705/1305) eseri olan *Münvetü'l-muşallî*, İbrahim el-Halebî tarafından önce *Ġunyetü'l-mütemelli* adıyla şerh edilmiştir. Buna büyük şerh de denir. Yine Halebî tarafından bu şerh öğrenciler için *Muhtasarı Ġunyetü'l-mütemelli* adıyla ihtisar edilmiştir. Buna da *Münve-i şagîr* veya *Halebî şagîr* denilmektedir. Müellifin zikrettiği eserler bunlardır. Geniş bilgi için bk. Şükrü Selim Has, "İbrahim Muhammed el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/232.

<sup>96</sup> İbn Nuceym adında iki önemli âlim bulunmaktadır. İlki Zeynüddîn İbn Nuceym (öl. 970/1563), ikincisi ise Siraceddin İbn Nuceym (öl. 1005/1596)'dir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Regaib namazıyla ilgili iki âlimin de herhangi bir telifatı bulunmamaktadır. Dolayısıyla müellifin burada kimi kastettiği anlaşılmamaktadır.

<sup>97</sup> Burada müellifin *el-Kenz* olarak zikrettiği eser, Ebu'l-Berekât en-Neseffî'nin (öl. 710/1310) *Kenzü'd-Deḳâik* adlı eseridir. Bu eserin şarihlerine baktığımızda ise "Ali" adıyla bilinen yalnızca Osman b. Ali Zeylaî (öl. 743/1343) bulunmaktadır. Dolayısıyla müellifin "Ali el-Kudsî" olarak zikrettiği kişi, "Ali Zeylaî" olmalıdır.

<sup>98</sup> 64a varesinin sona erdiği yerdir.

#### 4. Risâle-i Müdâfa'â'nın Metni

##### رسالة منسوبة لابن القاضي رحمه الله

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم و من شر حاسد لئيم. بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين.

قال الله تعالى: ”يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبا فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين.“<sup>99</sup> وقال تعالى: «وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم و تحسبونه هينا و هو عند الله عظيم. و لو لا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم. يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا.»<sup>100</sup> و قال تعالى: «و لا تقف ما ليس لك به علم.»<sup>101</sup> و قال تعالى: «و لا تطع كل حلاف مهين. هماز مشاء بنميم.»<sup>102</sup> قال العلماء يجب على المنقول إليه ستة أمور. أن لا يصدق النمام لأنه فاسق بالنميمة. و ينهى و يقبح فعله لقوله تعالى: «وأمر بالمعروف وانه عن المنكر.»<sup>103</sup> و يبغضه في الله تعالى لأنه عاص بها. و لا يظن باخير الغائب السوء لقوله تعالى: «اجتنبوا كثيرا من الظن.»<sup>104</sup> و لا يتجسس لقوله تعالى: «و لا تجسسوا.»<sup>105</sup> و لا يحكي بنميمته فيكون نماما و مغتابا.

سعى رجل إلى حكيم فقال له أتيتني بثلاث خيانات بغضي إلى آخر و أشغلت قلبي الفارغ و اتهمت النفسك الأمانة. و سعى رجل إلى علي رضي فقال إن كنت صادقا مقتناك و إن كنت كاذبا عاقبناك. و نم رجل أبا يوسف إلى خليفة فقال له أنت قلت كذا و كذا. قال أبو يوسف يا أمير المؤمنين إن النمام لا يكون معتمدا وثقة. فستحسن خليفة و سخط على النمام كذا في الاحياء.

اعلموا أيها المؤمنون! ابتليت في هذا الزمان ببهتان العظيم كما ابتلى الأولون. اسمع

<sup>99</sup> سورة الحجرات 49/6.

<sup>100</sup> سورة النور 24/15-17.

<sup>101</sup> سورة الاسراء 17/36.

<sup>102</sup> سورة القلم 68/10-11.

<sup>103</sup> سورة لقمان 31/17.

<sup>104</sup> سورة الحجرات 49/12.

<sup>105</sup> سورة الحجرات 49/12.

من الاحباب أن الناس يقولون في حقي أنه يسب شيخ الاكبر و ينكر الاولياء. و إني برئ منهما لأن السب لاحد من أفعال السفهاء و إنكار الحق من شعار الجهلاء.

و قد رزقني الله تعالى و الحمد لله من علوم العربية و العقلية و المعارف الدينية و الشرعية ما أميز به بين الصحيح و السقيم و القوى و الضعيف و الخطء و الصواب. و عرفت طبقات العلماء الكاملين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. و قرأت تفسير القاضي البيضاوي مع رؤية كثيرا من التفاسير من أوله فوصلت إلى سورة الفتح على طريق التدقيق. و رأيت كتاب احياء العلوم بالتمام مرتين و الآن أدرسه. و طالعت كتاب التعرف في علم التصوف و رسالة القشيري و عوارف المعارف. و أتممت كتاب صدر الشريعة مرتين و الدرر و الغرر مرة على طريق التدريس. و كذا التوضيح و التلويح و شرح العقائد و شرح المواقف من الإلهيات الى آخره.

و قرأت أولا من الصرف و النحو و المعاني و منطق و آداب البحث ما يكفيني. و لم اضيع وقتي في غير العلم. و لم يصدر مني من زمن الصبي إلى الآن سب أحد. فكيف أسب الشيخ الأكبر بعد ما كنت عالما و وصلت الحمد لله إلى توحيد الذات و الصفات و الأفعال. و لا أقول ذلك كبيرا و فخرا بل امتثالا لقوله تعالى: «و أما بنعمة ربك فحدث.»<sup>106</sup>

وسب (٦٢b) هذا البهتان على أني كنت في أوائل حالي جمعت مجموعة كبيرة من الفتوحات المكية اكتب قال الشيخ الأكبر و الكبريت الأحمر قدس سره الأنوار. ثم رأيت كتاب كشف الغطا في رد الفصوص لابن حجر العسقلاني شارح البخاري. و هو كتاب كبير في جرم الدرر و الغرر و نعمة الذريعة في نصرة الشريعة و تسفيه الغبي في نصرة ابن عربي للشيخ إبراهيم الحلبي شارح المنية و كتاب الآخر للسعد التفتازاني. ذكروا في حق الشيخ الأكبر ألفاظا غليظة و نقلوا فتاوى مأتين و ثمانين مفتيا و الرد على سبعة مائة مصنف من كبار العلماء. فحصل في قلبي أشكال عظيم على مفهوم من يسمع يخل. فحكيت أقوالهم في حقه لبعض العلماء زماننا ليزيلوا الأشكال عن قلبي. فأمروني بالتوقف في حقه. فتمثلت أمرهم و لم أذكره من ذلك الزمان إلى الآن. ولكن شاع ما حكيتهم عنهم

<sup>106</sup> سورة الضحى 93/11.



أولا بين الناس فأسند الأعداء إلي و سعوا به إلى الأكابر لينتقموا مني فحسب. حالي هذا فقط لا غير يظهر بين يدي الرحمن في يوم الميزان الصادق و الكاذب. و إني لا أقول غير الحق لكن الحق مر و الباطل حلو و الحق أبلج و الباطل لجلج. و إني لا أخاف و لا أرجوا أحدا غير الله تعالى. و غاية ما يقدر عليّ المفترون بإذن الله تعالى ثلاثة. إما القتل الظلما و إنه شهادة. و إما الحبس و هو عزلة و خلوة و كلاهما طريقتاني. و إما نفي عن البلد و هو هجرة و سنة نبينا عليهم الصلوة السلام. واحتسب عليها ثوبا. لأنني ثابت إلى حق القويم و الصراط المستقيم باتباع كتاب رب العالمين و سنة سيد المرسلين و أقوال الفقهاء المجتهدين. ” و سيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون.“<sup>107</sup> قال إمام الشافعي رحمه الله تعالى: العلم بين أهل العقل رحم متصل. فلا أدري كيف يُدعّ الاقتداء بالسلف جماعة صار العلم بينهم عداوة قاطعة كذا في الإحياء.

بعد زمان تكرر استماع اراجيف اتدكلرنده تفصيل حال و بعض اشعار كه اشعار ما في البال ايدر بو اوراقه كتب اولنوب ايصال اولنمشيدى.

باسمه سبحانه نسئال إحسانه يقول العبد الفقير إلى رب الناس شيخ محمد بن مصطفى بن اليس المعروف بقاضى زاده جعل الله تعالى التقوى زاده و أوفر كل يوم علمه و زاده. كتبت في هذه الأوراق ما من الله تعالى من الصغر إلى الكبر تحديثنا بنعمة الله تعالى و شكرا لا علوا في الارض و لا فخرا.

كان والدي قاضيا متوتنا بباليكسر مشتهرا بطوغان زاده. فلما ولدت أول ليلة الجمعة من رجب قال في تاريخ ولادتي ”محذوم مكرم ٩٩٠.٩٩٠“ و سماني شيخ محمد. و لما بلغت سن التمييز سلمني إلى العالم العمل الشيخ علاء الدين من تلاميذ العالم بالعلم النبوي المؤيد من الملك القوي الشيخ محمد البركوي (٦٣٨)

بيت:

وصفاو كفتن نه شان هر كس است

نام او كفتن همين مدحش بس است.

فعلمني القرآن العظيم و عقائد الدين القويم و شيئا من لغاته. ثم قرأت عليه الصرف و

<sup>107</sup> سورة الشعراء 26/227.

النخو. ثم قرأت من النخو على المولى القاضى خليل. ثم قرأتهما على المولى إبراهيم المدرس و قرأت كتاب الضوء على مولى عبد الرحمن القاضى و قرأت كتاب صدر الشريعة على المولى مصلح الدين القاضى. ثم قرأت مختصر إيساغوجى مع شرحه لحسام الدين على المولى لطف الله المفتى. ثم انتقلت إلى مدينة القسطنطينية بعد موت أبي لسلك الطريق القضاء و قد جعلني چاوشا في حياته لكنني<sup>108</sup> فرغت عنه و سلكت طريق العلماء و صرت معيدا للمولى مصلح الدين المدرس. فقرأت عليه شيئا من الهداية. ثم أرسلني إلى المولى يوسف المدرس. ثم طلبني المولى عبد الباقي الشهير بطرسون زاده لأجل الصداقة الكاملة بينه و بين والدي. فقرأت عليه مختصر شرح التلخيص و الفوائد الضيائية و تفسير القاضى من سورة النبأ إلى آخر القرآن و من سورة المريم إلى نصف طه. و قرأت المطول إلى البديع و شرح العقائد على المولى يوسف الشهير بعرب سنان. و قرأت التوضيح على المولى عبد الله رحمه الله. و قرأت شرح المنار على المولى عبد الجبار القاضى. و حضرت إلى مجلس درس المولى إبراهيم المدرس بمدرسى سنان پاشا في مدة مديدة. ابتدأت التدريس لطلاب العلم حسبة الله في جامع مراد پاشا في أوائل شهر شوال من شهر سنة عشرة ألف. و حضرت مجلس وعظ الشيخ عمر مدة ثم إلى مجلس درسه مدة و دخلت الخلوة الاربعينية معه ثلاث مرات. ولما أراد الذهاب إلى السفر مع علي پاشا استخلفني لوعظه. فوعظت و فسرت من اواسط سورة البقرة إلى آخرها في جامع السلطان السليم تسعة أشهر. و تأهلت في تلك الأزمان في محلة چاوش التي كنت أسكن فيها قبل. فلما جاء من السفر مع علي پاشا دعاني إلى محلته و أدخلني منزلا وقفا للعلماء فيها. و استخلفني في وعظ جامع ترجمان. فوعظت و فسرت فيه سنة. ثم وقع اختلاف بيني و بينه في بعض المسائل. ففازت منه و انتقلت إلى محلتيو تدريسي في جامع مراد پاشا. و صاحبت الشيخ الفاضل و المرشد الكامل الشيخ محمد النقشبيندي الساكن بيال اووه و بيعته. ثم صحبت بعض المشايخ النقشبيندية. فوجدتهم موافقين و مستعين للشرع الشريف و الدين المنيف في العقائد<sup>109</sup> و الأقوال و الأفعال و الأحوال فأحببتهم.

108 لكي  
109 عقائد

و قرأت القرآن العظيم على المولى بهرام من تلاميذ الشيخ احمد المقرئ. ثم قرأت حفظا على المولى أولياء<sup>110</sup> محمد چلبی. و قرأت مصابيح على المولى الفاضل الكامل أبو السعود (٦٣ب) القدسي. و أجاز لي إجازة ملفوظة و مكتوبة أن أروي عنه جمع ما يجوز له ويصح عنه رواية. ثم قرأت على المولى الفاضل المدقق الشيخ إبراهيم اللقاني المصري قصيدة المسماة بجوهرة التوحيد في الكلام و جزئا من صحيح البخاري و أجاز لي إجازة ملفوظة و مكتوبة أيضا. و درست كتب الصرف و النحو و المنطق و المعاني و الأصول و الكلام المتداولة. و درست صدر الشريعة و الدرر و أتممتها. و كتبت على بعض مواضعهما بعض الخواطر. و درست تفسير القاضي البيضاوي و مع متالعة الكشف و الإرشاد تمتته في سبع سنين. ثم ابتدأت من أوله فوصلت إلى قوله تعالى: ”و علم آدم الأسماء كلها.“<sup>111</sup> الآية.<sup>112</sup> ثم ختمته مرة ثانية. و ابتدأت من أوله فوصلت إلى تفسير قوله تعالى: ”يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله و ما أنزل إلينا.“<sup>113</sup> من سورة المائدة. و بدأت التفسير على طريقة الوعظ في جامع سلطان سليم عليه رحمة الرحيم فوصلت إلى قوله تعالى: ”قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله.“<sup>114</sup> في سورة الأعراف. و بدأت في جامع سلطان محمد عليه رحمة الصمد من سورة مريم فوصلت إلى قوله تعالى: ”و إن من شيعته لإبراهيم“<sup>115</sup> الآية من سورة الصفات.

و طالعت كتاب التعرف في علم التصوف مع شرح للقنوي و رسالة القشيري و عوارف المعارف. و طالعت كتاب الإحياء و الآن أدرسه من ثلاثة مواضع. و درست الطريقة المحمدية و السيرة الاحمدية مرات و جلاء القلوب يقاوض النائمين و إنقاذ الهالكين و سيف الصارم و زخر المتأهلين و إظهار الأسرار للمولى العلامة محمد بركوي. و قد ترجمت الكافية مع زبدة ما في شروحها و متن التلخيص و مختصر إيساغوجي و متن الآداب البحث و عقائد<sup>116</sup> إبي المعين النسفي. و ألفت كتابا سميته إرشاد العقول

110 أوليا

111 سورة البقرة 2/31.

112 حلل

113 سورة المائدة 5/59.

114 سورة الاعراف 7/188.

115 سورة الصفات 37/83.

116 عقايد

المستقيمة إلى طريقة القويمة بإبطال البدع السقيمة و رسالة في مناقب الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين مثالب الروافض و رسالة في رد صلوة الرغائب و البراءة و القدر و امثلة مفصلة و شرح الأمثلة و شرح المقصود و شرح الغة لابن ملك و رسائل أخرى على البيضاوي و رسائل على الدرر و صدر الشريعة والاصلاح.

و طالعت شرح مشارق لابن ملك و كتبت حاشية على بعض مواضعه. و طالعت كتاب الطهارة و الصلوة من فتح القدير لابن همام و من العناية و بعض مواضعهما من المعاملات. و درست عقائد<sup>117</sup> السنوسي. و طالعت كتاب تنبيه الغافلين للشيخ بهاء الدين النقشبيندي و كتاب تنبيه الغافلين لابي الليث السمرقندي. و درست منهاج العابدين و الأصول الأربعين للإمام الهمام الغزالي.

و طالعت كتاب المنهاج القاصدين إلى الجنة و إغاثة اللفهان عن مكائد الشيطان و تعريف التلبيس و تبعيد الإبلis و تحذير الإيقاظ من أكاذيب الوعاذ للإمام العلامة ابن الجوزي و تحذير الحواص من أكاذيب القصاص للإمام السيوطي لخصه منه.

و طالعت كتاب الإتقان و خصائص الحبيب و مختصر بذل الماعون و شرح النقاية و رسائل آخر له. و طالعت الشفا للقاضي عياض و معاني الأخبار للشيخ الكلاباذي و كتاب المثنوى و كليات الشيخ سعدى و شيخ العطار. و طالعت رسالة نفيسة في منع الذكر الجهري<sup>118</sup> للسيد شريف. و طالعت كتاب المدخل للإمام الفاضل الحاكم ابن الحج. و درست شرح المنية الصغير. و طالعت الكبير إبراهيم الحلبي و رسالة ردة الراغب عن صلوة الرغائب للشيخ بن نجيم و رسالة أخرى للشيخ على القدسي شارح الكنز. جعل خاتمة رسالته ابياتا:

في ذم الحساد

و مدح العباد

فاكتفيت بما كتبنا لظهور فوائده مما نصلنا. و الحمد لله رب العالمين.(٦٤a)

<sup>117</sup> عقائد

<sup>118</sup> جهلي

### Kaynakça

- Arikan, Âdem. “Osmanlı’da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı”. ed. Osman Demir vd. *Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler Eserler Meseleler*. 457-521. İstanbul: y.y. 2016.
- Atâî, Nevîzâde Atâullah Efendi. *Hadâiku’l-hakâyık*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Bağdatlı, Babanzâde İsmail Paşa. *Hedîyyetü’l-ârifîn ve esmâi’l-müellifîn ve âşâru’l-muşannifîn*. çev. Kilisli Rifat Bilge. tsh. İbnül Emin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuç. 2 Cilt. Ankara: MEB Yayınları, 1955.
- Baktır, Mustafa. “İbn Melek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Baz, İbrahim. *Kadizâdeliler Sivâsiler Tartışması*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Benli, Mehmet Sami. “Miftâhu’l-Ulûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/20-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bursalı, Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*. haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1333.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Gurerü’l-Fevâid ve Dürerü’l-Kalâid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/205-206. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrıncı, Mustafa. “İhyâü Ulûmi’d-Dîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/10-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çavuşoğlu, Semiramis. *The Kadizâdeli Movement an Attempt of Seriat-Minded Reform in the Ottoman Empire*. New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1990.
- Çelebî, Kâtip. *Fezleke-i Kâtip Çelebi*. 2 Cilt. Toronto: Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, ts.
- Çelebî, Kâtip. *Keşfü’z-zünûn ‘an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*. trc. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Çelebi, Kâtip. *Mizânu’l-hak fi ihtiyâri’l-ahakk*. haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: MEB Basımevi, 1972.
- Deniz, Sebahat. “Kadizâde Mehmed İlmî’nin Sultan IV. Murad için Yazdığı Manzum Duânâmesi”. *Dîvân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 9-39.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân-ı Kerîm Meali*. Erişim 1 Mayıs 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı’da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadizâdeliler Hareketi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ergin, Refik. *İslam Düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadizâdeliler Örneği*.

- Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Fıçlalı, Ethem Ruhî. "İbn Sadruddîn eş-Şîrvânî ve İtikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 249-276.
- Gökçek, Mehmet Fatih. *Behçetî Seyyid İbrahim Efendi Târîh-i sülâle-i Köprülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hammer, Joseph Freiherr von Purgstall. *Büyük Osmanlı Tarihi*. haz. Erol Kılıç - Mümin Çevik. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992.
- Has, Şükrü Selim. "İbrahim Muhammed el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kadıızâde, Mehmed Efendi. *Risâle-i Müdâfa'a*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2688/3, 62b-64a.
- Kayapınar, Hüseyin. "Münyetü'l-Musallî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu muşannifi'l-kütübi'l-ârabîyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Koca, Ferhat. "Menâru'l-Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/118. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Naima, Mustafa Efendi. *Naima Tarihi*. çev. Zuhuri Danışman. 6 Cilt. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınları, 1969.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi". *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi* 17-21/1-2 (1979-1983), 208-225.
- Okumuş, Ömer. "Abdurrahman Câmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/298-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özen, Şükrü. "Tenkîhu'l-Usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/454-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Sakıp, Mustafa Dede. *Sefîne-i nefise-i mevleviyan*. tsh. Mehmed Arif Paşa. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1866.
- Sinanoglu, Mustafa. "el-Mevâkif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/422-424. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. sad. Seyit Ali Kahraman, 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyiü'l-fuzalâ*. ed. Derya Örs. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Avârifü'l-Maârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Muhammed b. İbrahim el-Kelabâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/192-193. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Uşşâkizâde, İbrâhîm Hasîb Efendi. *Zeyl-i şakâik*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Karesi Meşahiri*. haz. Mehmet Sarı ve Ahmet Karaman. Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı, 1999.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 4 Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/217-219. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

## İbnü'l-A'râbî'de Nefis Güçlerinin Kur'an Açısından Analizi

Analysis of the Powers of the Nafs in Ibn 'Arabî in Terms of the Qur'ân

### Abdurrahman Aydın

Dr., Ankara Üniversitesi Dr., Ankara University  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Graduate School of Social Sciences  
Tefsir Ana Bilim Dalı Department of Tafsir  
Ankara | Türkiye Ankara | Turkey  
abdurrahman980@hotmail.com orcid.org/0000-0001-9429-0368

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 22 Nisan 2020 Received | 22 April 2020  
Kabul Tarihi | 09 Haziran 2020 Accepted | 09 June 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 Published | 30 June 2020

#### Atıf | Cite as

Aydın, Abdurrahman. "İbnü'l-A'râbî'de Nefis Güçlerinin Kur'an Açısından Analizi [Analysis of the Powers of the Nafs in Ibn 'Arabî in Terms of the Qur'ân]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 351-379.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3894577>

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>





### İbnü'l-A'râbî'de Nefs Güçlerinin Kur'an Açısından Analizi

**Öz:** Muhyiddin İbnü'l-A'râbî, 6./12. yüzyılın sonları ve 7./13. yüzyılın başlarında yaşamış önemli bir mutasavvıftır. Muhtelif alanlarda önemli eserler kaleme almış olan İbnü'l-A'râbî, nefis ve nefsin halleri ile alakalı çok sayıda psikolojik tahlilde bulunmuştur. Bunlardan bir tanesi “nefsin güçleri” sınıflandırmasıdır. Eserlerinde nefsin güçlerini nefis-i şehvet, nefis-i gazap ve nefis-i nâtika şeklinde üçe ayırmaktadır. Ona göre her nefis gücünün ayrı özellikleri vardır. Bununla beraber, nefis-i nâtikanın güçlü olduğu kişiler doğru kararlar alabilme konusunda daha isabetli davranmaktadır. Buna mukabil nefis-i şehvet ve nefis-i gazabın etkisi altında bulunanlar, pek çok hatalar yapmakta ve hayatı hem kendileri hem de etrafındakiler için yaşanmaz hale getirebilmektedirler. Esasında her bireyin karakterini belirleyen nefis gücü farklıdır. Bu anlamda karakter kalıtsal özellikler ve çevreden edinilen bilgiler yoluyla değişkenlik göstermektedir. Âyetler ve bu âyetlere yapılan yorumlar, yazılan tefsirler incelendiğinde İbnü'l-A'râbî'nin yaptığı tespitlerin isabetli olduğu görülecektir. Yüce Allah, Kur'ân'da, akıllarını kullanmayanların “aşağıların aşağısına düştüğünü” bildirir. İbnü'l-A'râbî şehvet nefsi baskın kişileri “eşek tabiatlı” olarak; gazap nefis sahiplerini ise “köpek tabiatlı” olarak nitelemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsir, Muhyiddin İbnü'l-A'râbî, Nefs, Akıl.

#### Analysis of the Powers of the Nafs in Ibn 'Arabî in Terms of the Qur'an

**Abstract:** Muhyiddin Ibn 'Arabî is a precious sûfî who lived in the late 6/12<sup>th</sup> and early 7/13<sup>th</sup> centuries. He wrote important works in various fields and made many psychological analyzes related to the nafs and states of it. Classification of the “powers of the nafs” is one of them. In his works, he divides the powers of the nafs into three parts such as nafs of lust, nafs of wrath and nafs of nâtika. According to him, although each power of the nafs has its own characteristics, people with nafs of nâtika are more accurate in making the right decisions. On the contrary, those who are under the influence nafs of lust or nafs of wrath make many mistakes and make life uninhabitable both for themselves and for those around them. In fact power of nafs that determines the character of each individual is different. In this sense the character varies through hereditary characteristics and information obtained form the social environment. When the commentaries related to the verses and tafsir examined, it is realised that the determinations made by Ibn 'Arabî are correct. For example, in the Qur'ân God states that people who not using their minds “fall to the deepest place”. Ibn 'Arabî also describes the people who have nafs of lust as “donkey character” and the people who have nafs of wrath as “dog character.”

**Keywords:** Qur'ân, Tafsir, Muhyiddin Ibn 'Arabî, Nafs, Mind.

## Giriş

Muhyiddin İbnü'l-A'râbî (öl. 638/1240) İslam medeniyetinin altın devrinde yaşamış, eserleriyle dönemini aydınlatmıştır. Yaşadığı çağı aşır, mesajlarıyla insanlığa ışık tutmuş, yaşadığı dönemin birikimini eserleriyle iyi seviyede yansıtmıştır. İbnü'l-A'râbî, 17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs'ün güneydoğusundaki Tüdmîr (Teodomiro) bölgesinin başşehri olan Mürsiye'de (Murcia) doğdu. Kuzey Afrika, Hicaz, Şam ve Anadolu gibi pek çok İslam beldesine yolculuklar yaptı. Uzun yıllar buralarda ikamet eden İbnü'l-A'râbî, gittiği her beldedeki meşhur âlimlerden ilim tedris etti, ilmini çevresine toplanan öğrencileri ile paylaştı. Tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh, tarih, ilm-i havâs gibi çok geniş bir alanda yazmış olduğu eserlerinin hareket noktası hep “mârifetullah”tır.<sup>1</sup> İbnü'l-A'râbî'ye göre gerçek hikmet tasavvuftur.<sup>2</sup> Gerçek hukemâ da işleri ve hükümleri hakiki yerlerine, sebepleri gerçek konumlarına yerleştiren, yanlış yerlerde bulunan şeyleri de oradan çıkararak Melâmetîler'dir. Bunlar Allah yolunun yolcularının seyyidleri ve imamlarıdır, âlemin efendisi de onlardan ve onlardır. İbnü'l-A'râbî'ye göre; “ehlullah” yani resuller ve veliler de gerçek hakîmlerdir.<sup>3</sup>

Başkasına ait sözleri tekrarlayanlardan, bir başka eseri veya herhangi bir müellifin yolunu izleyenlerden, filozofların veya benzeri düşünürlerin sözlerini ve görüşlerini nakledenlerden olmadığını, kitaplarının sadece Hakk'ın kendisine keşif yoluyla verdiği ve imlâ ettirdiği şeyleri içerdiğini<sup>4</sup> belirten İbnü'l-A'râbî'nin 856 eserinden bahsedilmektedir. Bu eserlerin 289'u günümüze ulaşabilmiş, diğerleri ise kaybolmuştur.<sup>5</sup> Önemli eserlerinden birkaçı *Ahadiyyet Risalesi*, *Arzuların Tercümanı*, *Fenâ Risâlesi*, *Fusûsü'l-hikem*, *Fütühât-ı Mekkiye*, *Mârifet Kitabı*, *Nurlar Hazinesi*, *Saatlerin Hazinesi*, *Tedbirât-ı İlâhiyye* şeklinde sıralanabilir.

İbnü'l-A'râbî, *Üstün Ahlâk Risalesi (Mekârimu'l-ahlâk)*<sup>6</sup> ve başka eserlerinde<sup>7</sup> nefsin üç gücünden bahsetmekte ve bunlarla ilgili geniş izahatta bulunmaktadır. Ahlâkın kişiden kişiye farklılık göstermesinin nedenini nefsin güçleri-

<sup>1</sup> Mahmud Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/493.

<sup>2</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiye* (Kahire: Mektebetü'l-Adab, 1438/2017), 2/164.

<sup>3</sup> Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, 20/497.

<sup>4</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiye*, 1/64, 2/432, 479.

<sup>5</sup> Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, 20/515.

<sup>6</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kısın Yayinevi, 2010), 39.

<sup>7</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 132; İbnü'l-Arabî, *İlâhi Aşk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1988), 56.

ne bağlayan İbnü'l-A'râbî, bunlara sırayla; şehvet nefsi, gazap nefsi ve nefsi-nâtika (konuşan nefis) isimlerini verir.<sup>8</sup> Nefis, bu üç gücüne bağlı olarak hangisi daha baskın ise o yönde değişkenlik gösterir ve kolayına gelen fiiller ortaya koyar. Bir kişide şehvanî arzular ağır basıyorsa şehveti telkin edici ameller zuhur ederken; gazap ve öfke yönünde bir güç galebe edince şiddet patlamaları yönünde tezahürler görülür. İnsan bunlardan sıyrılıp sağlıklı bir zihin yapısıyla düşünmeye başladığında konuşan nefis ya da nefsi-nâtika denen sağlıklı düşünme yetisiyle hareket etmeye başlar. Öte yandan nefsin sahip olduğu bu güçlerin farklılaşmasında irksal, çevresel ve yaşla bağlantılı faktörler önemli bir etkiye sahiptir. Bu çalışmada, öncelikle şehvet, gazap (öfke) ve akıl ile ilgili âyetler üç bölüm halinde sınıflandırılmıştır. Akabinde her bölümde İbnü'l-A'râbî'nin görüşleri ortaya konmuştur. Son olarak; âyetler ve tefsirleri bağlamında İbnü'l-A'râbî'nin görüşleri analiz edilmiştir.

### 1. Nefs Kavramı ve Mâhiyeti

Nefs kelimesinin çoğulu, “nüfûs” ve “enfûs”tür. Bir şeyin kendisi, hakikati mahiyeti, toplamı, zâtı, cevheri anlamlarına geldiği gibi, ruh, kan, beden (ceset), göz, büyüklük, kibir, ayıp, himmet, şiddet, irade, ceza, zihin, hayat, insan, şahıs, fert, tabiat, arzu etmek, şehvet, istek, manasına da gelen nefis, nefes alıp vermek, hürriyet, serbestlik ve huzur gibi anlamlara da gelmektedir.<sup>9</sup> Bununla beraber Kur'an'da “ruh” anlamında kullanıldığı gibi<sup>10</sup> “zât” ve “öz varlık” manasında<sup>11</sup> da kullanılmıştır. Tasavvufta nefis denilince şer ve günahın kaynağı olan, “kötü huy ve süflî arzuların tamamı” anlamına gelen ve kötülüğü emreden<sup>12</sup> nefis anlaşılır.<sup>13</sup>

Allah Teâlâ, önce akıl diye isimlendirilen kuvveti yaratmıştır. Şehvet, nefis üzerine hükmettiği zaman onunla mukabele etsin diye onu nefsi-nâtıkada halk etmiştir. Çünkü nefsin tasarrufları şeriat sahibinin (şâri') belirlediği tasarruf alanı dışındadır.<sup>14</sup> İbnü'l-A'râbî'ye göre; bütün huylar ve ahlaklar bu güçlerden doğar. Bununla beraber kimi huylar bunlardan sadece birinden, bazıları ikisinden bazıları üçünden kaynaklanır. Ayrıca sahip olduğu güçlerin

<sup>8</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2008), 39.

<sup>9</sup> Muhammed İbn-i Manzûr, “Nefis”, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 13/233.

<sup>10</sup> *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali*, çev. İsmail Hakkı Bursevî (İstanbul: Damla Yayınevi, 2010), el-En'âm 6/93.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân 3/28-30.

<sup>12</sup> Yûsuf 12/53.

<sup>13</sup> Süleymân Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/526.

<sup>14</sup> İbnü'l-Arabî, *Mârifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 98.

bazılarının insanda bulunduğu gibi, hayvanlarda da bulunduğunu, bir kısmının ise sadece insanda bulunduğunu belirtmektedir.<sup>15</sup>

## 2. Şehvet Nefsi

Şehvet sözlükte “bir şeyi isteme, sevmeye, arzulama, şiddetli arzu, tutku” anlamında masdar-isim olan bir kavramdır. Şehvetin çoğulu “shehevât”tır. Terim olarak, “nefsin kendisi için uygun olanı talep etmek üzere harekete geçmesi”, “kişinin hissî zevklere duyduğu güçlü arzu”, “hazza ulaşmak için gerekli veya faydalı olduğuna inanılan şeylere doğru insanı tahrik eden güç” gibi tanımlar yapılmıştır.<sup>16</sup> Şehvet, nefsin arzu ettiği şeye atılışdır ki, buna gönül çekmek denilir. Aşırısına hırs ve şereh denilir. Dilimizde şehvet, iştihadan daha özel olarak meşhur ise de aslında değildir.<sup>17</sup>

### 2.1. İlgili Âyetler ve Yorumları

Kur'an'da şehvetten bahseden çok sayıda âyet bulunur. Şehveti konu alan bir âyette Yüce Allah, “İnsanlara kadınlardan, oğullardan, kantarlarca yığılmış altın ve gümüşten, salınmış atlardan, davarlardan ve ekinlerden gelen zevklere aşırı düşkünlük (şehvet) süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimidir. Asıl varılacak güzel yer, Allah'ın yanındadır”<sup>18</sup> buyurur. Kurtubî (öl. 671/1273), âyette geçen “süsleme” işinin Allah tarafından mı yoksa şeytan vasıtasıyla mı yapıldığını tartıştıktan sonra cennetin, mekruhların getireceklerinden uzaklaşarak ve sabırla kazanılabileceğini belirtir.<sup>19</sup> Âyette bahsi geçen nimetlerin Allah tarafından, insanların yararına ve dünya hayatının geçimliği için yaratıldığı bilinmelidir. Hem dünya hayatının kolaylaşmasını hem de ahiret hayatının kazanılmasını sağlayacağından Allah tarafından süslenmişlerdir. Nimetlerin Allah tarafından insanların hizmeti için yaratıldığı bilinmezse, bireyler hırs ve şehvetin eline düşerler. Bu nimetler, dünya hayatında huzursuzluğu ve âhiretin de kaybedilmesini getiriyorsa burada süsleme işini yapan şeytandır.

Taberî (öl. 310/923) âyetin yorumunda şunları söyler: “İnsanların kadınlara ve erkek çocuklara aşırı sevgi beslemelerinin nedeni, bunların kendilerine süslü gösterilmesidir. Bu konuda şehvete varan düşkünlükleri nedeniyle Yahudiler azarlanarak dünya metaini ve dünyayı yönetme istekleri kötülen-

<sup>15</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 40.

<sup>16</sup> İbn-i Manzûr, “Şehvet”, *Lisânu'l-Arab*, 8/157.

<sup>17</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 2/284.

<sup>18</sup> Âl-i İmrân 3/14.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdunî - İbrahim 'Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964), 4/28.

mekte ve sevgili Peygamberimize tabi olmaları istenmektedir.”<sup>20</sup> Fahreddin er-Râzî (öl. 606-1210), bu âyetin Harise bin Alkame'nin kardeşi hakkında indiğini kaydeder. Alkame tarafından, kardeşinin Hz. Muhammed'in doğruluğuna inandığı fakat bunu ifşa etmek konusunda çekinceli olduğu ifade edilmektedir. Şöyle ki bu kişi malını ve mevkiini kaybetme korkusuyla düşüncesini izhâr etmekten kaçınmıştır. Âyetin nüzulü ile alakalı Râzî'nin bir diğer görüşü şudur. Rivâyete göre; Bedir savaşından sonra Peygamber efendimiz Yahudileri İslam'a davet etmiştir. Fakat Yahudilerin mal ve mülke aşırı düşkünlükleri, dünyevî menfaatlara aşırı bağlılıkları davete icabete mâni olmuştur.<sup>21</sup> Buna göre; sayılan şeylere olan aşırı meyilleri ve onlara sahip olmak konusunda şehvete varan arzuları onları haktan ayırmış, sapıklığa götürmüştür. İnsanlara kadınların, oğulların, kantarlarca altın ve gümüşün, salınmış atların, davarlar ve ekinlerden gelen zevklere aşırı düşkünlüğün süslü gösterilmesi birer imtihandır.

Elmalılı'ya göre; âyette sayılan şeylerin meşru birer nimet olma haysiyeti, bir de hayali meşru olmayan bir şeye sebep olma özelliği vardır. Elmalılı bunlardan birincisini süsleyenin Allah, ikincisinde süsleyicinin şeytan ve insanın cahilliği olduğuna işarette bulunur.<sup>22</sup> Yani bunlar kendi başlarına Yüce Allah'ın birer nimeti iken, Allah'ın yaratılış hikmetinden saptırarak şehvete aracılık etmesi durumunda rahmet olma özelliklerini kaybeder.

Yüce Allah Nisâ sûresinde şehvetle alakalı olarak “Allah, sizin tövbenizi kabul etmek ister. Şehvetlerine uyanlar ise, büsbütün yoldan çıkmanızı isterler”<sup>23</sup> buyurur. Bu âyetin tefsirinde büyük âlim Elmalılı, “Allah tövbe ederek salâhınızı görüp, sizlere daima rahmet gözüyle bakmak ve mesut etmek istiyor. O, şehvetler arkasında koşup keyiflerine uyup haram, helal tanımayarak fenalık yollarında dolaşmanızı ve uçurumlara sürüklenmenizi istiyorlar”<sup>24</sup> demektedir. Râzî ise âyeti tefsir ederken Mecûsilerin; kız kardeşleriyle, kızlarıyla ve kız kardeşlerinin kızlarıyla evlenmeyi helal gördüklerini, bu âyetin yaptıkları işin ne kadar kötü olduğunu anlatmak için nazil olduğunu ifade eder. Ayrıca bu yaptıklarının amca kızıyla veya dayı kızıyla evlilikten farkının olmadığını

<sup>20</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Abdullâh İbn-i Muhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001), 5/253.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 7/159.

<sup>22</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 2/284.

<sup>23</sup> en-Nisâ 4/27.

<sup>24</sup> Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 2/505.

dile getirir.<sup>25</sup> Zemaşerî (öl. 538/1144) ise bu âyetin aralarında sapkınlığın yaygın olması sebebiyle Yahudiler için indiğini belirtir.<sup>26</sup>

Yüce Allah A'râf suresinde “Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere gidiyorsunuz. Doğrusu siz, haddi aşan bir kavimsiniz”<sup>27</sup> buyurur. Beyzâvî, (öl. 685/1286) âyetin tefsirinde Lût kavminin içinde bulunduğu hali hayvanlıkla özdeşleştirir. Akıllı kişinin cinsel mübâşeretle amacı çocuk sahibi olup neslini devam ettirmektir. Ona göre bu amaçtan sapmışsa müsriflik sıfatını hak eder.<sup>28</sup> “Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere gidiyorsunuz” ifadesinden hareketle, bu kötü işi yapanların helal ve haramı birbirine katmakla itham edildiği görülür.<sup>29</sup>

Allah, Neml suresinde “Siz ısrarla kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşıp mısınız? Doğrusu siz câhillik eden bir kavimsiniz”<sup>30</sup> buyurur. Taberî, Lût kavminin livâtayı kendilerinden önce hiçbir topluluğun işlemediğini bildiğini yani kavmin yaptıkları kötülüğün farkında olduklarını bildirir. İçinde buldukları hal büyük bir akılsızlık ürünü olduğundan câhillerden sayılmışlardır. Taberî'ye göre, Allah'ın resûlüne itaat etmedikleri için Allah'a itaat etmemiş gibi muamele göreceklidir.<sup>31</sup> Zemaşerî, daha önce hiçbir kavmin yapmadığı fuhşiyâtı bilerek yaptıkları için Lût kavmini kötüler. Bunun çirkin ve utanç verici en büyük günah olduğu üzerinde durur.<sup>32</sup> Râzî, âyetin tefsirinde Lût kavminin fuhşiyâtı açıkça yapmaları ve bunu sıradan bir şey saymaları konusunu irdeler. Bu kavim, alenen kötülük yapmakta ve fuhşiyâtın yaygınlaşmasına neden olmaktadır.<sup>33</sup>

Şehvetin kötülüğünden bahsedilen bir diğer âyette Allah “Onların ardından, öyle nesiller geldi ki, namazı bıraktılar ve şehvetlere uydular. Onlar azgınlıklarının cezasını çekeceklerdir”<sup>34</sup> buyurur. Zemaşerî, bahsi geçen kişilerin Yahudiler olduğu kanaatindedir. Yahudiler kendilerine gelen Allah'ın elçilerini hep inkâr etmişler, mesajı kabul etseler bile kısa süre sonra tekrar eski alışkanlıklarına dönmüşlerdir. Zemaşerî'ye göre; Yahudiler, Allah'ın farz kıldığı na-

<sup>25</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/55.

<sup>26</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmiidi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1407), 1/501.

<sup>27</sup> el-Â'râf 7/81.

<sup>28</sup> Nâsirüddîn Ebü Saîd b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdurrahmân Mera'shîli (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418), 3/22.

<sup>29</sup> Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 205. en-Neml 27/55.

<sup>30</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/471.

<sup>31</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3/373.

<sup>32</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/542; Ebü'l-Fidâ' İbn-i Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 4/200.

<sup>33</sup> Meryem 19/59.

mazı terk etmeleri, içki içmeleri ve kız kardeşe evliliği helal kılmaları nedeniyle kaybedenlerden olmuşlardır.<sup>35</sup> Râzî, şehvetlere tabi olmalarını, namazı terk etmelerine bağlar. Râzî, bu kişilerin esasında namaz da kılmadıkları, kıldıkları namazın gösterişten ibaret ve çok önem vermedikleri bir ibadet olduğu kanaatinde.<sup>36</sup> *Celâleyn* tefsirinde buradaki hitâbın esasında Yahudi ve Hristiyanlara olduğu vurgulanmaktadır. Buna rağmen uyarının genel mana ifade ettiği belirtilmektedir. Yani namazlarını terk eden Yahudi ve Hristiyanlar, şehvetlerine tabi olarak isyan ettiler. Cezasını cehennem çukurlarından birine düşerek ödediler.<sup>37</sup> Şevkânî (öl. 1250/1834) «أضاعوا الصلاة» (*namazı bıraktılar*) ifadesini namazlarını geciktirdiler, vakitlerini unuttular veya farzietini inkâr ettiler böylelikle doğruyu bulamadılar şeklinde açıklar. O, esas olarak namazın vaktinin tehir edilmesini, bir farzının yapılmamasını veya bir rükünün yerine getirilmemesini namazı bırakmak olarak değerlendirmektedir. Şevkânî, bu âyetin kimler hakkında indiği ile ilgili tartışmada âyetin Yahudiler, Hristiyanlar veya âhir zamandaki Müslümanlar hakkında nâzil olmuş olabileceğini vurgular. Bu haldeki insanların nefsin şehvetlerini ve haramları yapmaya sevk olundukları ortadadır.<sup>38</sup>

## 2.2. İbnü'l-A'râbî'nin Görüşleri

Şehvet nefsi İbnü'l-A'râbî'ye göre; insanda önemli yetkinliğe sahip bir güçtür. İbnü'l-A'râbî şehveti insanda hareket ettirici, güdücü, teşvik edici, uygun olanı celp etmek üzere yaratılmış bir kuvve olarak değerlendirir.<sup>39</sup> İrâde ve şehvet arasında pek çok eserde mukayese yapan İbnü'l-A'râbî, genel olarak irâdeyi kontrol edilebilir ve sonuçta çoğu zaman iyiliğe erdiren bir istidat şeklinde yorumlarken, şehveti kontrol dışı hareket eden ve insanın başına felaketler açan bir güç tarzında nitelendirir. İbnü'l-A'râbî şehvet ve irâde arasındaki farkı bir benzetmeyle şöyle anlatır: İrâde eden kimse bazı durumlarda irade ettiği şeyden ikrah edebilir, ama iştiha eden kimse iştiha ettiği şeyden kesinlikle ikrah etmez. Tıpkı ilaçtan ikrah eden, ama hastalığın ortadan kalkması için aynı ilacı kullanmayı irade eden hasta gibi.<sup>40</sup>

Yukarıdaki tanımlamadan açıkça anlaşılabilceği gibi irâde ile hareket edildiğinde kişinin kendisi için istediği şey faydalı değilse ondan vazgeçme

<sup>35</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/24.

<sup>36</sup> Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 21/551.

<sup>37</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 402.

<sup>38</sup> Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir* (Dimişk: Dârü İbn-i Kesîr, 1414), 3/403.

<sup>39</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 107.

<sup>40</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 224.

yeti her zaman ortadadır. Fakat şehvet gücüyle hareket edilirse, kişi kendisinin faydasına ya da zararına olan şeyi fark etme yetisini kaybettiğinden, pek çok felakete sürüklenebilir. Bu bakımdan aklını kullanamayan insan hayvan derecesine düşmektedir. İbnü'l-A'râbî'nin şehvet nefsi baskın kişileri “eşek tabiatlı”<sup>41</sup> şeklinde nitelemesinin nedeni de budur.

İbnü'l-A'râbî şehvâni nefsin hem insanda hem de hayvanda doğal şekilde var olduğunu, çünkü yeme, içme ve cinsel arzuları tatmin etme gibi bütün cismâni lezzetler ve şehvetlerin bundan kaynaklandığını vurgular. Ona göre; bu nefis çok güçlü olması nedeniyle, her insan şehvâni nefse galip gelmeli arındırılmalıdır. Aksi halde insanı hâkimiyeti altına alıp bütün güçlerini istila edebilir. İnsana hâkim olup güçlerini istila edince de arındırma faaliyeti bir anda çöker. Ezilmesi ve boyun eğdirilmesi zorlaşır. Şehvâni nefis insanı yenilgiye uğrattırıp hâkimiyeti altına alınca; insan ona boyun eğer. Bu durumda insandan çok hayvanlara benzer. Çünkü böyle bir insanın amaçları, istekleri ve himmeti her zaman için sadece şehvetlere ve lezzetlere yönelik olur. Bu da hayvanlara özgü bir davranış biçimidir.<sup>42</sup> İbnü'l-A'râbî, insanın insan kimliğini koruyabilmesi ve hayvan derecesine düşmemesini, onun şehvet nefsinin gücüne hâkim olup kontrol altında tutmasına bağlamıştır.

İbnü'l-A'râbî, Allah'ın iki büyük şehveti ve âfeti insana musallat ettiğini ve insanların çoğunun bu iki belâdan dolayı helak olduklarını belirtir. Bunlar mide ve tenâsül şehvetleridir.<sup>43</sup> İbnü'l-A'râbî, şehvetin insanı fuzûli nazara, kelâma, cimâya ve bunlardan daha başka eziyet verici hareketlere sevk ettiğini bu nedenle her akıl sahibine, karnını yemek ve içeceklerle tıka basa doldurmasını tavsiye eder. Esasında insanı şehvî duyguların esaretine düşürenin, mide şehveti olduğunu söyler.<sup>44</sup> Karnın aç kalması durumunda gözlerin şehvî duygulara kapandığını, lisanın konuşmaz ve kulakların sağır olduğunu, el ve ayakların kendilerini geri çektiklerini dolayısıyla şehvetin de yok olup fuzulî ve boş duyguların da giderilmiş olduğunu vurgular.<sup>45</sup>

Şehvâni nefsin hâkimiyeti altında olan insanların durumu ile ilgili olarak da İbnü'l-A'râbî, bu özelliğe sahip olan kimselerin utanmasının az, yalan söylemesinin çok olduğunu, faziletlilerden kaçtıklarını; tenhalara meylettiklerini, toplu yerlerde bulunmamaya dikkat ettiklerini, ilim adamlarından nefret

<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 323.

<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 41.

<sup>43</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâki'u'n-nücûm*, 132.

<sup>44</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâki'u'n-nücûm*, 133.

<sup>45</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâki'u'n-nücûm*, 149.



ettiklerini, takva ve ibadet ehline buğz ettiklerini, günahkarları sevdiklerini, fuhuş ve hayâsızlıktan ise hoşlandıklarını vurgular.<sup>46</sup> Buna göre; şehvet gücünün eline düşen insan, yaptığı fiilin kötülüğünün farkındalığı nedeniyle bu yaptıklarından kimsenin haberdar olmasını istememekte ve bunları tenhalarda yapmaya devam etmektedir. Bu ahlâki düşüklük böyle durumlarda sınır tanımamakta ve ileri seviyede çok rezilliklerin işlenme nedeni olabilmektedir.

İbnü'l-A'râbî, bu tür insanların günahı çokça andıklarını günaha dair sözler dinlemekten lezzet aldıklarını, sefihlerle oturup kalkmaktan zevk duydıklarını, şaka yaparak eğlendiklerini ve bu halin onların birçok günaha sürüklenmesinin sebebi olduğunu ifade eder. Şehevî arzularını teskin etme arzusu peşinde koşan insanların bu isteklerinin bitmesinin söz konusu olmaması nedeniyle, gayrı kânunî yollara başvurmak zorunda kaldıkları bir vakıadır. Bununla ilgili İbnü'l-A'râbî, bu kişilerin yasakları çiğnediğini, nihâyetinde lezzet düşkünlüğünün onları en çirkin, en rezil yoldan mal kazanmaya sevk ettiğini, bu hâlin onları başkalarının malını gasp etmeye, hırsızlık yapmaya, ihânete ve hakkı olmayan şeyleri almaya sevk ettiğini belirtir. İbnü'l-A'râbî'ye göre; zevk düşkünün kimsenin, malı normal yollardan kazanması zorlaşınca, şehevî arzuları onu normal dışı yollardan mal edinmeye zorlar.<sup>47</sup> Nefsinin şehevî güçlerini kontrol edemeyip hem kendisine hem de topluma zarar vermeye başlayan bir bireyin zararından korunmak için kişilere, topluma ve devlete düşen görevler mutlaka vardır. Aksi halde bu zararın kişilerden başlayarak toplumun tamamına sirâyet etmesi kaçınılmazdır.

Konu bağlamında İbnü'l-A'râbî, bir kimsenin şehevî arzuları bu noktaya kadar ulaşmışsa durumunun kötü olduğunu belirtir. Kötülüklerinden korkulması ve kaçınılması gerektiğini ve onlardan uzak kalındıkça huzur bulunacağını ifade eder. Yönetim mevkiinde olanların bu tür insanlarla mücadele etmesi lüzumludur. İbnü'l-A'râbî'ye göre devlet, bunları ezmeli ve tedip etmeli, toplumdan uzaklaştırıp sürgün etmelidir. Böylece normal insanların arasına karışmamalı ki diğer insanlara zarar vermeleri önlenmiş olsun. Özellikle genç nesillere ki, gençler çevrelerine çabuk uyum gösterirler ve genç insanların nefisleri, şehevî arzulara yönelik güçlü bir eğilime sahiptirler. Bu yönde güçlü eğilime sahip bir genç, bir başkasının şehevî arzusunu günah yollardan

<sup>46</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 41.

<sup>47</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 42.

tatmin ettiğine şahit olabilir. Genç bunu normal karşılayarak tanık olduğunu yapmaya meyledebilir.<sup>48</sup>

Nefsin şehvet ve gazap gücünü kullanarak insanın değerini düşürdüğünü ifade eden İbnü'l-A'râbî, bu güçleri kullanmanın tehlikesine işarette bulunarak uyarır. *Hikmette Son Nokta* adlı eserinde, beşerî nefislerin bazen baş aşağı aşağıların aşağısına doğru yuvarlanıp hayvanlar, yırtıcılar derecesine düşüklerine işaret eder. Bunun nedenini, şehvet ve gazap gücünü kullanmaya meyletmeleri olarak beyan eder.<sup>49</sup> İbnü'l-A'râbî, tüm bunların yanında orta yolun izlenmesinin, nefsin kontrol altında tutulması ve huzurlu bir yaşantı içine girmenin tek yolu olduğunu da değişik yerlerde ifade eder. İbnü'l-A'râbî, şehvanî nefsin hâkim olan, nefsin kontrol edip şehvî arzularına karşı iffetli davranan, hayasızlıktan kendini uzak tutan, haramlardan sakınan kimselerin, lezzetler bağlamında bütünüyle övülen bir yol izlediğini belirtir. Ayrıca kişi, şehvanî nefsin arındırır ve terbiye ederse, iffetli ve nefsin kontrol eden biri olur. Bunun tersi şehvanî nefis, ihmal edilmiş, sahibine hâkim olur ve bu nefsin sahibi günahkâr olur. Ona göre, insanın şehvanî nefsin terbiye etmesi, arındırması, dolayısıyla kendisine boyun eğdirmesi gerekir. O zaman kendisi nefsin sahibi olur. Nefsin zorunlu ihtiyaçlarda kullanırken, zorunlu olmayan arzularından, aşağılayıcı lezzetlerden, hayâsız zevklerden alıkoyar.<sup>50</sup> İbnü'l-A'râbî'ye göre; şehvet, başka açılardan sırf yarardan ibarettir. Eğer yaratılmasaydı "varlığın eteği çürüyecek, cömertliğin ridâsı kısa kalacaktı." Yokluk mahzenlerinde nice âlemler kalacak, nice güzellikler bilinmeyecekti"<sup>51</sup> demektedir ve şehvetin zararları olmakla birlikte pek çok faydasının da olduğunu vurgulamaktadır.

İbnü'l-A'râbî'nin görüşleri âyetlerle birlikte değerlendirildiğinde pek çok inceleme fark edilecektir. İbnü'l-A'râbî, genel olarak şehvetin kişiye ve topluma zararları üzerinde dururken âyetlerde de buna yönelik uyarıların varlığını görebilmekteyiz. Tedbir alınmaması durumunda zararın genel olacağına dair uyarıların da ortak olduğu rahatlıkla görülür. Toplum ve devletin tedbir almaması durumunda bunun yıkıma sebep olacağı Kur'an'da Lût kavminin helâki özelinde anlatılırken, İbnü'l-A'râbî de bu yönde uyarılarda bulunur.

Şehvet nefsin kontrol dışı kalmadan önce tedbir alınması gerektiği İbnü'l-A'râbî tarafından da âyetlerde de işaret edilen bir konudur. İbnü'l-A'râbî,

<sup>48</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 44.

<sup>49</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 82.

<sup>50</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 45.

<sup>51</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 263.

kişinin yediklerine ve yaşadığı çevreye dikkat çekerken, Kur'an'da da buna yönelik pek çok uyarılar göze çarpmaktadır. Âyetlerde şehvetin galebe gelme nedeni namazı terk etme, haddi aşma ve dünyevi amaçlar peşinde koşma olarak belirtilmektedir. İbnü'l-A'râbî'nin az yemek yemeyi, gezdiği mekânı ve beraber gezdiği kişileri iyi seçme konusundaki uyarıları arasında yakın ilişki mevcuttur. Onun şehvet nefsinin etkisindekileri "eşek tabiatlı" olarak değerlendirmesi, bu kişilerin akıllarını kullanamamasına dayanmaktadır. Kur'an insanların en üstün bir şekilde yaratıldığı halde, yaratılmışların en kötüsü olabildiğinin örnekleri ile doludur. Şehvet insanı bulunduğu üstün seviyeden indirerek esfele sâfilîne düşürebilmektedir.

### 3. Gazap Nefsi

Sözlükte "kızmak, öfkelenmek; kızgınlık, öfke duygusu" anlamına gelen ve umumiyetle rızâ ve hilim kavramlarının karşıtı olarak kullanılan gazabın tanımı yapılırken "intikam alma ve cezalandırma isteği" olduğuna özellikle işaret edilir.<sup>52</sup>

#### 3.1. İlgili Âyetler ve Yorumları

Kur'an-ı Kerim'de gazap ve öfke hislerinin doğal olarak her insanda ve doğuştan olduğuna işaretler vardır. Çünkü âyetlerde bu duygunun bazen inananlar bazen de inanmayanlar için kullanıldığı görülür. Aradaki fark gazap nefsin ortaya çıkış anında müminin takındığı olumlu tutum, inanmayanın ise bu gücün zuhuruyla birlikte sebep olduğu felaketlerden ibarettir. Bunun dışında Allah'ın gazabından/öfkesinden bahseden âyetler de mevcuttur. Öfke de diyebildiğimiz gazap gücünün zuhuru durumunda, olumsuz davranışlara meyleden insanlardan bahseden âyetleri inceleyelim.

Âl-i İmrân suresinde Yüce Allah "İşte siz öyle kimselersiniz ki, onları seversiniz, hâlbuki onlar sizi sevmezler. Siz kitapların tümüne inanırsınız. Sizinle karşılaştıkları zaman 'inandık' derler. Kendi başlarına kaldıkları zaman ise, size karşı öfkeden parmaklarını ısırırlar. De ki 'kin ve öfkenizle ölü'n. Şüphesiz Allah, gönüllerin özünü bilir"<sup>53</sup> buyurur. Mukâtil b. Süleymân, (öl. 150/767) âyetin Yahudi ve münafıklar hakkında nâzil olduğunu belirtir. Âyette özellikle Medine'de, İslam düşmanlarının Müslümanlarla beraberken dost gibi görüldüğü halde

<sup>52</sup> Muhammed İbn-i Manzûr, "Gazap", *Lisânu'l-'Arab*, 11/55; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/262; Mustafa Çağrı, "Gazap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/436.

<sup>53</sup> Âl-i İmrân 3/119.

kendi başlarına kaldıklarında tam tersi bir tavır takınmaları hakkında uyarıda bulunmaktadır. Müslümanlara olan öfke ve düşmanlıklarını gizlemek için yaptıkları şey parmak uçlarını ısirmaktan ibarettir.<sup>54</sup> Öyle anlaşılıyor ki bu kimseler düşmanlık içinde buldukları halde, güçsüzlükleri veya o anki menfaatleri icabı öfkelerini gizleme ihtiyacı duymaktadırlar. Ama içinde buldukları hal öfkelerini daha da artırmakta, bu sebeple “*kin ve öfkenizle ölün*” itâbına muhatap olmaktadır.

Nesefî (öl. 710/1310), âyeti yorumlarken bahsi geçen Yahudilerin öfkeleri ve pişmanlıkları nedeniyle neredeyse başparmaklarını yediklerini vurgular. Akabinde “*öfkenizden ölün!*” denilerek helak olana kadar öfkelerinin artması arzulanmaktadır. Nesefî, inanmayanların öfkesinin artmasının dilenmesini, Müslümanların güçleri, izzetleri ve mallarının artmasıyla orantılı olacağını belirtir.<sup>55</sup> Nîsâbü'rî (öl. 730/1329) âyette geçen “*öfkenizden ölün!*” ifadesinin Yüce Allah'ın peygamberimize tavsiye ettiği bir dua olduğu kanaatini taşır. Çünkü Yahudilerin öfkelerinin artması Müslümanların izzet ve şereflerinin artması ile doğru orantılıdır. Böylece Allah, resûlüne İslam'ın en şerefli din haline geleceğini, Yahudilerin ise öfkelerinden öleceklerini haber vermektedir.<sup>56</sup>

İnanmayanların gazap nefsinin veya öfkelerinin kabarması durumunda ki hallerini anlatan diğer örnek Zümer suresinde “*Allah tek olarak anıldığı zaman, ahirete inanmayanların kalbi öfkeyle kabarır, ama Allah'tan başkası anıldığı zaman hemen yüzleri güler*”<sup>57</sup> âyetidir. Taberî, âhirete inanmayanların Allah'ın adı anıldığında öfkeye kapıldıklarını (اِسْتَمَاءٌ), Allah dışında putlarla ilgili kelam konuşulduğunda ise mutlu olduklarını Süddî'den (öl. 127/745) rivâyetle nakleder.<sup>58</sup> Zemaşerî, âyette bahsi geçen müşriklerin, öfkelenedikleri zaman yüzlerinin şeklinin, aşırı kasılmadan kaynaklı tiksindirici bir vaziyet aldığını belirtir.<sup>59</sup> İbn-i Kesîr (öl. 774/1373), âyette Yüce Allah'ın adı anıldığında öfkeleri kabaran, putlar anıldığında mutlu olan müşriklerin bu hallerinin temel

<sup>54</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, thk. Abdullâh Mahmut Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423), 1/298.

<sup>55</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyibe, 1419/1998), 1/286.

<sup>56</sup> Nizâmeddin en-Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, thk. Şeyh Zekerîya Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 2/244.

<sup>57</sup> ez-Zümer 39/45.

<sup>58</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/301.

<sup>59</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4/132.

nedenini, kalplerinin hayırlı şeyleri kabul etme kabiliyetini kaybedince doğal olarak şer olana meyiletmesi şeklinde açıklar.<sup>60</sup>

Gazap nefsinin zararlı bir şekilde kullananlara dair bir diğer örnek Nahl suresindeki “Onlardan birine kız müjdelendiği zaman, içi öfkeyle dolarak yüzü kapkara kesilir”<sup>61</sup> âyetidir. Mâverdî (öl. 450/1058) Arapların hoşlarına gitmeyen herhangi bir şeyle karşılaştıklarında hüznün ve kederden “yüzü karardı” deyimini yaygın olarak kullandıklarını vurgular. Bu hali yaşayanın halet-i rûhiyesini “öfkesi gittikçe kabardığı ve taşıdığı halde öfkesini açığa çıkaramayan” olarak tarif etmektedir.<sup>62</sup> İbn-i Kesîr, kendisine kız çocuğu doğduğu müjdesi verilen müşrikin ruh halini şu şekilde tarif eder. Bu kişi çok büyük bir kasvet ve ruhî bunalım içindedir. Öfkesinin şiddetinden yapabildiği tek şey susmaktır.<sup>63</sup> Beyzâvî, âyetin tefsirinde müşriklerin kadına olan öfkesine işarette bulunmaktadır. Ona göre; müşriklere kız çocuğunun doğduğu haberi verilince, kanları beyinlerine fırlar, insanlardan utanır, gam ve kederden dolayı yüzleri kararır.<sup>64</sup>

Hac suresinde “Âyetlerimiz açıkça kendilerine okunduğunda, kâfirlerin suratlarında hoşnutsuzluk sezersin. Onlar, kendilerine âyetlerimizi okuyanların nerdeyse üzerlerine saldırlar. De ki: Size bundan (bu öfke ve huzursuzluğunuzdan) daha kötüsünü bildireyim mi? Ateş! Allah, onu kâfirlere vadetti. O, ne kötü bir varış yeridir”<sup>65</sup> buyurulması da gazap nefsin eline düşmüş insanların hâlet-i rûhiyelerini ve yaptıklarının karşılığı olarak alacakları cezayı izah açısından çarpıcıdır. Râzî’ye göre; buradaki “âyetler”den kasıt Kur’an-ı Kerim’dir. Müşriklere Kur’an’dan aklî delillerle apaçık doğrular gösterildiğinde, cehaletlerinin yüzlerine vurulması nedeniyle bunu örtmeye çalışırlar. Başaramayınca kızgınlık ve öfkeye kapıldıkları, saldırganlaştıkları bir gerçektir. Öfkenin şiddetli baskısı ardından gelen çaresizlik hissi ile beraber bu hal “ateş”le nitelenmektedir.<sup>66</sup> Kurtubî ise âyetin yorumunda müşriklerin duydukları hakikatler karşısında çaresiz kalarak öfkeyle Kur’an okuyanların üzerine saldıracak hale geldiklerini vurgulamaktadır.<sup>67</sup> İbn-i Kesîr, öfkenin ardındaki asıl sebebe yoğunlaşır. Ona göre; müşriklerin Allah’ın âyetlerini okuyanlara karşı çaresizlik içinde

<sup>60</sup> İbn-i Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, 7/102. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/657.

<sup>61</sup> en-Nahl 16/58.

<sup>62</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyid İbn-i Abdullâh İbn-i Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 3/194.

<sup>63</sup> İbn-i Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, 6/694.

<sup>64</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/230; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/206; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/225.

<sup>65</sup> el-Hacc 22 /72.

<sup>66</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/251.

<sup>67</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/94.

öfke duymalarının ve saldırganlaşmalarının nedeni korkudur. Akabinde gelen “ateş” ifadesi de müşriklerin hem korkusunu hem de öfkesini artırıcı niteliğe sahiptir.<sup>68</sup>

Kur'an'a bakıldığı zaman, fitrî olarak bulunan gazap nefsin mutedil, yerli yerince kullanımına ve kontrol altında tutulmasının insana faydasına değinen pek çok âyet görülecektir. Bunlardan bir tanesi, Allah'ın Şûra sure-sinde “Onlar, büyük günahlardan ve hayasızlıktan kaçınırlar, kızdıkları zaman da bağışlarlar”<sup>69</sup> buyurmasıdır. İbn-i Atıyye (öl. 541/1147), “kebâir” (كِبَائِر) kelimesi ile yapılması hâlinde karşılığı ateşte yanma olan fiillerin kastedildiğini ifade eder. «Fevâhiş» (والفواحش) kelimesini ise zina veya had gerektiren kötü işler olarak yorumlar.<sup>70</sup> Böylece İbn-i Atıyye'ye göre; kebâir ve fevâhişten uzak duran mümin, öfkesine hâkim olabilir, aksi halde bu fiilleri işleyenlerin kötü akıbeti mukadderdir. Neseî, “kebâir”i şirk, “fevâhiş”i zina olarak değerlendirir. Bu iki günahın uzak durabilen mümin şahsiyet dünya işleri ile alakalı mevzularda öfkesini kontrol altında tutabilir, gerektiğinde affedici olabilir.<sup>71</sup> Dikkat edilirse âyette müminlerin özellikleri sıralanırken önce şirke bulaşmamış, ardından fuşşiyâtı işlememiş olması gelmektedir. Müminin şehvet nefsin gücünün etkisi altına girmemiş olması önemlidir. Zira öfkeyi yenebilmesi yani gazap nefis gücünün tesirinden kurtulması, özgürce doğru kararlar almasıyla sonuçlanacaktır.

Müminlerin gazap nefis gücünü kontrol edebildiklerine dair bir örnek de Allah'ın “Onlar, bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar, öfkelerini yenerler insanları bağışlarlar, Allah iyilikte bulunanları sever”<sup>72</sup> buyurmasıdır. Beyzâvî'ye göre; âyette geçen “infak edenler” ifadesi muttakilerin bir sıfatıdır. Muttaki olanlar bollukta ve darlıkta, her daim maddi güçleri ile orantılı infakta bulunmaktan geri durmazlar. Beyzâvî, âyet bağlamında muttakileri, öfkeleri çok şiddetlendiği ve güçleri yettiği halde öfkelerini yenebilme kabiliyetine sahip kimseler olarak açıklar. Öfkeleriyle baş edebilmenin bir sonucu olarak muttakiler, cezayı hak ettiği halde suçluları bağışlama cihetine giderler. Bu davranışlarda bulunan kişilerin muhsinlerden olabileceği Allah tarafından

<sup>68</sup> İbn-i Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/394.

<sup>69</sup> eş-Şûrâ 42/37.

<sup>70</sup> İbn-i Atıyye Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelûsî, *el-Muhârrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1422), 5/39.

<sup>71</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, 3/258.

<sup>72</sup> Âl-i İmrân 3/134.

vadedilmektedir.<sup>73</sup> *Celâleyn* tefsirinde “*أَلْفَيْظَ وَالْكُظُومِينَ*” ifadesi için gücü yettiği halde öfkesini tutup kontrol altında tutabilmek anlamı verilirken, «*النَّاسِ عَنِ*» için kendilerine zulüm edenlere ceza vermek konusunda bağışlayıcı olmak ifadesi kullanılmaktadır.<sup>74</sup>

Diğer âyette Allah, “(Müminlerin) kalplerinin öfkesini gidersin. Allah, dilediğinin tövbesini kabul eder. Allah alîmdir, hâkimdir”<sup>75</sup> buyurmaktadır. Süyûtî (öl. 911/1505) Süddî’den (öl. 127/745) rivâyetle önceki âyette geçen “Allah müminlerin kalbine şifa verir” ifadesinin Huzaa kabilesi için kullanıldığını belirtir. Allah, Benu Bekr kabilesinin zulmü altındayken onları bu halden inâyetiyle kurtarmış ve öfkelerini de gidermiştir.<sup>76</sup> Râzî, bir önceki âyette geçen mümin kavmin kalplerinin şifa bulmasını, Huzaa kabilesi ile alakalı öfkenin elemninin kaybolmasına bağlamaktadır. Çünkü müminler Mekke’nin fethi arzusuyla beklerken bu kabileden Müslüman olanlar baskılara maruz kalmış; Allah bu zahmeti kaldırınca öfke de kaybolmuştur. Bu sayede Müslümanlar, öfkeyle gerçekleşebilecek afetlerden korunmuştur.<sup>77</sup>

Mâtürîdî (öl. 333/944), bu âyetin tefsirinde “(Müminlerin) kalplerinin öfkesini giderdi” ifadesinde, öfkesi giderilenlerin kim olduğu ile alakalı iki ihtimalden bahseder. Birincisi öfkesi giderilenlerin müşrikler olmasıdır ki, önceleri Allah’ın âyetlerini ve resûlünü yalanlarken İslamiyet’i kabulle onlarla kardeş olmuşlardır. Böylece öfkeleri bitmiştir. İkincisi ise öfkesi giderilenlerin müminler olmasıdır. Müminler kendilerine düşmanlık besleyen kâfirlerle savaşmış, sonuçta onları mağlup etmiş, bu da öfkelerinin son bulmasına neden olmuştur.<sup>78</sup>

### 3.2. İbnü’l-A‘râbî’nin Görüşleri

İbnü’l-A‘râbî, herhangi bir konuda karşıt olanı defetmek üzere yaratılmış duyguya gazap nefis demekte ve bireyin bekasının buna bağlı olduğu fikrini savunmaktadır. Ona göre; gazap nefis, kişiyi hareket ettirici, “azaların telleri ve bağları arasına yayılmış bir kuvvet”tir.<sup>79</sup> Ona göre; gazap nefis hem insanda hem de hayvanda bulunan öfke, cesaret/cüret ve galip gelme isteğinden

<sup>73</sup> Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 2/38.

<sup>74</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîrû’l-Celâleyn*, 85.

<sup>75</sup> et-Tevbe 9/15.

<sup>76</sup> Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *ed-Dürrü’l-mensûr* (Beyrut: Dâru’l-fikr, ts), 6/137.

<sup>77</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 14/4-5.

<sup>78</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te’vilâtü’l-Şur’ân*, thk. Mecdi Basılm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1426/2005), 5/311.

<sup>79</sup> İbnü’l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 107.

kaynaklanan bir duygudur. İbnü'l-A'râbî, gazap nefsin şehvet nefisten daha güçlü olduğu düşüncesindedir. Eserlerinde, bu nefsin kişiye hâkim olması hâlinde ve hâkimiyeti altına aldığında şehvet nefisten daha zararlı ve yıkıcı olabileceğine dair uyarılarda bulunur.<sup>80</sup> Nedenini şöyle izah eder: “İnsan gazap nefsinin emrine girdiğinde çok öfkelenir, dehşeti ortaya çıkar. Kını çok şiddetli olur ve kendisinde ağırbaşlılık, vakar namına bir şey kalmaz. Küstahlığı, cüretkârlığı artar. Öfkelenildiği zaman hemen intikam almaya, öfkelenildiği kimseye zarar vermeye yeltenir. Hasmının üzerine atlar, cezalandırmada aşırısı gider, ölçüyü kaçıır. Öcünü alırken sınır tanımaz olur. Çok söver, sövmekte haddi aşar.” Bu açıklamanın devamında, bu alışkanlığı süreklilik kazanan insanları “yurtcu bir hayvana” benzetir. Çünkü bu karakterdeki kişiler öfkeyle bir kavmi silahlandırmaya, öfkelendikleri kimseleri öldürüp yaralamaya yönelebilirler.<sup>81</sup> Başka bir yerde gazap nefis sahibini “köpek tabiatlı”<sup>82</sup> olarak niteler.

İbnü'l-A'râbî, gazap nefsin eline düşmüş kişilerin özelliklerini de bize tanıtmaktadır. Bu karakterin ağır bastığı kişiler, kendilerine eziyet edenlerin başına yönetici olarak geçmek için fırsat kollarlar. Onlara lider olma arzusunu taşırlar. Normal yollardan emellerine ulaşmanın imkânsız olduğunu anladıklarında ise iğrenç hilelere, ayak oyunlarına başvururlar. İbnü'l-A'râbî, gazap nefsin eline düşmüş kişiyi, iktidar olmak için her türlü kötülüğü yapabilecek bir tabiata sahip olarak niteler.<sup>83</sup> Bu tabiatın özelliklerini kıskançlık, kindarlık, düşmanlık, zorbalık olarak sıralar. Böyle kimselerin galibiyet sevgisi ve başkanlık arzusu onları normal ve helal yolların dışında mal kazanmaya, zulümle galibiyet edinmeye sevk eder.<sup>84</sup>

İbnü'l-A'râbî, Felâk suresi 3. âyette geçen, “*Karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden*” ifadesindeki şerden maksadın gazap kuvveti olduğu kanaatindedir.<sup>85</sup> Karanlığın çöktüğü zamanı, insan aklının öfke anında kontrol dışı kalmasına benzetecek olursak, gecenin şerrini de öfke anında yapılabilecek her türlü feci davranışa benzetebiliriz ki, yorumunun yerinde olduğu rahatlıkla görülmektedir.

Âyetlerle ilgili yorumlara bakıldığında İbnü'l-A'râbî'nin işaret ettiği gibi gazap nefis sahibinin pek çok özelliğine vurgular dikkat çekmektedir. Öfkeye

<sup>80</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 45.

<sup>81</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 46.

<sup>82</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 323.

<sup>83</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 47.

<sup>84</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 48.

<sup>85</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 98.



kapılmış olan kişinin öfke nedenleri gelecek korkusu, hırs, güç ve iktidar sahibi olma isteği olduğu âyetlerle izah edilirken; İbnü'l-A'râbî de buna işaret etmektedir. Yine âyetlerde gazap nefsin psikolojisi hakkında ipuçları verilirken; İbnü'l-A'râbî'nin bu kişileri saldırgan ve yırtıcı hayvan olma özelliği nedeniyle “köpek” benzetmesi isabetli bir görüş olmuştur. Hem âyetlerde hem İbnü'l-A'râbî'de öfke sahibinin istediğini gerçekleştiremeyince öfkesinin artarak yakıcı hale geldiğine işaret açıktır. Tefsirlerde gazap nefis sahiplerinin yaptıkları feci işler ve başlarına gelen fena musibetlerden bahsedilirken İbnü'l-A'râbî de aynı minvalde açıklamalar yapmaktadır. Örneğin; âyetlerde öfkeye kapılanların kötü filleri nedeniyle dünya ve ahiret azabıyla cezalandırılacakları vurgulanırken, İbnü'l-A'râbî'nin gazap nefis sahibinin amacına ulaşmak için doğru olmayan yollara tenezzül etmesinin ona büyük felaketler yaşatacağı gâyet yerinde bir düşüncedir.

İbnü'l-A'râbî, gazap nefsi kontrol altına almanın imkânı ve öneminden de bahseder. Bu bağlamda, ancak gazap nefsinin idaresi altına alıp kontrol eden, eğiterek ezen, ağırbaşlı, vakur ve âdil olanların izledikleri yolu övgüye değer bulur. İnsanların kin ve öfkelerinin ölçsüzlüğü hususunda farklı tabiatlara sahip olmalarının nedenini, gazap nefislerinin durumunun farklı olması ile açıklayan İbnü'l-A'râbî'ye göre; gazap nefsi boyun eğdirilmiş, kontrol altına alınmış olan kişi ağır başlı ve vakur iken; gazap nefsi ihmal edilmiş, eğitilmemişse, dolayısıyla kişiyi kontrolü altına almışsa, kişi abartılı bir öfkeye, ölçsüz bir kızgınlığa ve sınıır tanımayan bir zorbalığa sahip olur.<sup>86</sup>

İnsana verilen fitrî bir duygu olması bakımından bireyin öfkesi orta halli ise kendisi de orta halli olur. Kuşkusuz bu nefsin de övülen erdemleri vardır. İbnü'l-A'râbî, aşağılık şeylere tenezzül etmemeyi, liderliği istemeyi, yüksek mertebelere talip olmayı övülen ahlakın birer unsuru olarak değerlendirip bunları gazap nefsinin fiilleri kapsamında ele almaktadır. Te'dib ve arındırma yöntemiyle gazap nefsinde hâkim olunup güzel işlerde kullanıldığında dehşet verici eylemlerden alıkonulduğunda hali güzelleşir ve yöntemi de övgüye değer olur.<sup>87</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî'den (öl. 297/909) “Açlık, Allah'ın yeryüzündeki yemeğidir” şeklinde bir alıntı yapan İbnü'l-A'râbî, sûfilerin halvetlerde oturmaya alışkanlık haline getirdiklerini, çöllerde dolaşmak suretiyle bedensel riyâzet yapmayı gelenekselleştirdiklerini belirtmektedir. Bundan maksadını şöyle

<sup>86</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 49.

<sup>87</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 50.

izah etmektedir: “Bedenin kuvvetleriyle mücadele etmek, nefsin şehvanî güneşlerini boğazlamak, gazabın kin develerini kesmek, böylece müşâhede ve muvâcehe köyüne yaklaşmak, mükâleme ve sözlü konuşma mertebesine ulaşmak.”<sup>88</sup> İbnü'l-A'râbî, şehvet ve gazap nefsi boyunduruk altına almak için güç aldığı şeylerden kısmak gerektiğine dair uyarılarda bulunmaktadır. Yemeği azaltmayı, bedensel riyâzet yapmayı ve bedenini her istediğini yapmayı nefsin kontrol altında tutulması için vazgeçilmez görmektedir.

Öfkenin mutedil olması durumunda iyi ve güzel işlere vesile olabileceği şeklindeki âyet ve onlarla ilgili yapılan yorumlar, İbnü'l-A'râbî'nin eğitilmiş gazap nefsin faydalı olabileceği tarzındaki görüşü ile uyum arz etmektedir. Âyetler büyük günahlara ve fuhşiyâta bulaşmamış bir kişinin nefsinin kontrol etmek konusunda zorluk yaşamayacağını, daha bağışlayıcı ve doğru kararlar almak konusunda daha başarılı olabileceğini göstermektedir. İbnü'l-A'râbî, konunun temelini inmekte, gazap nefsin eline düşülmemesi için alınması gereken tedbirleri hatırlatmaktadır. Maddi ve manevi riyâzatla kişinin kendini bu nefis tasallûtundan koruyabileceğine işaret ederken, tedbirin önemini ve gerekliliğini vurgulamaktadır.

Âyetler ve âyetlere yapılan yorumlar incelendiğinde gazap nefsi mutedil ve eğitilmiş kişilerin hallerinin İbnü'l-A'râbî ile aynı paralelde oldukları görülecektir. Gazap nefis aşırılığa kaçmadan değerlendirilirse, insanı ulvi değerlere ulaştırma konusunda çok faydalı olabilir. Şöyle ki âyetlerde öfkenin kontrol altına alınması Allah'ın sevgisini ve âhiret hayatını kazanmaya vesile olarak kabul edilir. Kuşkusuz bu, öfkenin doğru yönde kanalize edilmesi ve üstün ahlâk ürünü amellerin yapılmasıyla gerçekleşebilecek bir olgudur. Âyetler, bu kabiliyete sahip kişilerin müminler olduğuna dair bilgi vermektedir. İbnü'l-A'râbî'nin gazap nefsin kin develerinin kesilmesiyle, müşâhede ve muvâcehe köyüne yaklaşılabileceği, mükâleme ve sözlü konuşma mertebesine ulaşılacağı şeklindeki ifadeleri âyetlerle mutâbıktır.

İbnü'l-A'râbî'nin pek çok eserinde gazap nefsi ile şehvet nefsi arasında karşılaştırmalar yaptığı görülmektedir. Örneğin bir yerde şehvet gücünü insanın canının çektiği şeyi celbeden kuvvet, gazap gücünü de acı veren şeyi defetmeyi emreden kuvvet olarak tanımlar.<sup>89</sup> Hadiste “Melekler içinde köpek veya resim bulunan eve girmezler”<sup>90</sup> buyurulması ile ilgili ilginç yorumları

<sup>88</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 327.

<sup>89</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 316.

<sup>90</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Bed'ül-Halk”, 7.

vardır. Ona göre; köpek gazaptır, gazap aklı ısırır ve yaralar. Resim ise şehvettir. Şehvetin suret (resim) olarak isimlendirilmesinin sebebi ise, herkesin itaatle, boyun eğmekle ona yönelmesi, onun da onları istila edip kulları haline getirmesidir.<sup>91</sup> Yorumunda gazap nefsi aklı ısırın, yaralayan bir köpeğe, şehvet nefsi resme benzetirken, bu nefsin insanı tamamıyla istila eder hale gelebilecek potansiyelinden bahsetmesi son derece özgün bir düşüncedir. Dolayısıyla şehvet nefis ve gazap nefis güçleri birbirlerini destekleyici, daha büyük kötü davranışlara sevk edici olabilmektedir.

İbnü'l-A'râbî, A'râf süresi 176. ve 177. âyetleri<sup>92</sup> yorumlarken şunları ifâde eder: "Eşek şehvetin kulu, köpek de gazabın kuludur. Kur'an'ın sunduğu delil, şehvet ve gazabın kullarının örneklerini eşeklik ve köpeklik olarak tescil ediyor, sonra da örneğin ne kötü olduğunu vurguluyor. Bununla onların durumlarının eşeklerin ve köpeklerin durumlarından daha kötü olduğunu ima ediyor. Bu yüzden bunların ardından yer alan bir âyette *'İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkıncıdır'*<sup>93</sup> deniyor."<sup>94</sup> Örnekte görüldüğü gibi eşeği şehvet nefsin kulu olarak vasıflandıran İbnü'l-A'râbî, köpeği gazap nefsin kulu diye niteleyip bu duygulara yönelen kişilerin eşeklerin ve köpeklerin durumundan daha kötü olduğunu vurgulamaktadır.

Şehvet ve gazap nefisleri "Allah'ın, tutuşturulmuş, (yandıkça) tırmanıp kalplerin ta üstüne çıkan ateşidir"<sup>95</sup> şeklinde âyetle tarif eden İbnü'l-A'râbî, şehvetin esas güç olduğunu vurgular. Sebebini ise şöyle açıklar: "Çünkü saldırganlık, kan dökme, yaralama, vurma, kovalama ve savaş için gazap gücünü kölesi haline getiren şehvettir. Bütün bunların sebebi de içgüdü ve karşı konulmaz tutkudur. Dolayısıyla bu da gösteriyor ki gazap ve şehvetten asıl olan şehvet gücüdür." Şehveti ilah seviyesine çıkaranların varlığından hareketle görüşünü "Hevâsını kendisine tanrı edinen kimseyi gördün mü?"<sup>96</sup> âyeti ile de desteklemektedir.<sup>97</sup>

Daha önce gazap nefsin esas güç olduğunu belirten İbnü'l-A'râbî, burada ise şehvet nefsi incelemekte ve gazap nefse galebe gelme konusunda daha etkili olduğunu iddia ederek kendisiyle çelişiyor görünmektedir. Fakat zaman

<sup>91</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 287.

<sup>92</sup> "Onun durumu tıpkı köpeğin durumuna benzer: Üstüne varsan da dilini çıkarıp solur, bıraksan da dilini sarkıtıp solur. İşte âyetlerimizi yalanlayan kavmin durumu böyledir. Âyetlerimizi yalanlayan ve kendilerine zulmetmiş olan kavmin durumu ne kötüdür!" (el-A'râf 7/176-177)

<sup>93</sup> el-A'râf 7/179.

<sup>94</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 323.

<sup>95</sup> el-Hümeze 104/6-7.

<sup>96</sup> el-Furkân 25/43.

<sup>97</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 254.

ve mekâna göre bazen gazap nefsin bazen de şehvet nefsin insan davranışları üzerinde etkili olduğu muhakkaktır.

#### 4. Konuşan Nefis

İbnü'l-A'râbî'ye göre; insanı tüm hayvanlardan ayıran, farklı ve ayrıcalıklı kılan nefse nefis-i nâtika denir. İbnü'l-A'râbî, insan hayatındaki bütün işlerin yönetiminin bu güç sayesinde olduğunu belirtirken, nefis-i nâtıkayı “insan ruhu”,<sup>98</sup> “konuşan nefis” ve “akıl” diye de isimlendirir.<sup>99</sup>

#### 4.1. İlgili Âyetler ve Yorumları

İbnü'l-A'râbî'nin tarifine göre; Kur'an-ı Kerim'de “nefis-i nâtika” kavramıyla alakalı olarak akıl, aklîselim, tedebbür, tezekkür, lüb ve daha pek çok kavramın kullanıldığı görülür. Sadece akıl kelimesi farklı kalıplarıyla yetmiş beş yerde geçer. Bu, Kur'an'ın akletmeye verdiği değer en açık göstergesidir. Bu âyetler, belli başlı iki kısımda incelenebilir. Birinci grupta sahip olduğu akıl nimetini (nefis-i nâtika) yerli yerinde kullanıp ulvî makamlara ulaşan, insanlığın gerektirdiği bir hayat yaşayanlar, ikinci gruptakiler aklını kullanamayan veya kötü yönde kullananlardır. Şimdi örnek mahiyetinde ilk gruptan bahseden âyetleri inceleyelim.

Nefis-i nâtıkayı en güzel şekilde kullananlardan bahsedilen ve davranışları övülen örnek âyetlerden biri şudur: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, akıl sahipleri için gerçekten örnekler vardır.”<sup>100</sup> Kurtubî, bu âyetin herhangi bir iddia için bile olsa, delilleri ile düşünmeyi teşvik ettiğini vurgular. Aynı şekilde Allah'ın kadîr, kuddûs ve âlemlerden müstağnî olduğu da taklidî bir imanla değil ancak sağlam kanıtlarla ispatlanabilir. “Akıl sahipleri için âyetler vardır” ifadesindeki Allah'ın azâmetine dair âyetlerin görülebilmesini, aklın deliller üzerinde tefekkür etmesine bağlar. Kurtubî, bu âyetin nüzülü bağlamında şunları nakleder: Hz. Bilal, ezandan sonra namaz kıldırması için sevgili Peygamberimizin yanına geldiğinde onu ağlarken görür. Bilal, “Ey Allah'ın resûlü, Allah senin geçmiş ve gelecek tüm günahlarını bağışladığı halde niye ağlıyorsun” diye sorar. Allah resûlü “Ey Bilal, şükreden bir kul olmayayım mı?” cevabını verir. Devamında âyetin bu gece nazil oldu-

<sup>98</sup> İbnü'l-Arabî, *Mârifet ve Hikmet*, 62.

<sup>99</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 115.

<sup>100</sup> Âl-i İmrân 3/190.

ğunu belirten Kurtubî, Hz. Peygamber'in "Her kim ki bu âyeti okur ve üzerinde tefekkür etmezse ona yazıklar olsun" dediğini aktarır.<sup>101</sup>

İbn-i Kesîr, âyetin nüzul sebebi ile alakalı farklı bir görüşe sahiptir. O, İbn-i Abbas'tan rivâyetle, Kureyşlilerin önce Yahudi sonra Nasranî din adamlarının yanına gittiklerini belirtir. Din adamlarından Hz. Musa ve Hz. İsa'nın gösterdiği mucizeler hakkında bilgi edindikten sonra peygamberimizin yanına gelip ondan Allah'a dua edip Safa tepesini altına çevirmesini isterler. İbn-i Kesîr'e göre; yaşanan bu olaydan sonra âyet iner. "Akıl sahipleri" ifadesi için tam bir zekâyâ sahip, açık şekilde eşyanın hakikatini idrak edenler tanımlamasını yapar. Akıl sahiplerinin en önemli özelliği olarak ise âyetin devamında gelen "Onlar ki Allah'ı ayakta, otururken ve uzanırken zikrederler..."<sup>102</sup> ifadelerini kullanır.<sup>103</sup>

Bakara suresinin 269. âyetinde Allah şöyle buyurur: "Hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, muhakkak ona çok hayır verilmiştir. Olgun akıl sahiplerinden başkası düşünemez." Taberî, âyette geçen "hikmet" kelimesinin pek çok manasına değinir. Bunlardan birkaç tanesini Kur'an, Kur'an'ın içeriğini iyi bilme, kitap, fıkıh, söz ve fiilde doğruluk, dîni konuda bilgi, dîni konuda akıl, akıl, fehim, haşyet, nübüvvet ve hikmet şeklinde sıralayabiliriz. Kendisi hikmeti, Kur'an'ın nasih-mensûhunu, muhkem-müteşâbihini, mukaddem-muahherini, helal-haramını ve buna benzer konuları bilmek olarak tarif eder. Taberî "Olgun akıl sahiplerinden başkası düşünemez" ifadesi için, Allah'ın emir ve nehiyelerini anlayabileceklerin akıl sahipleri olduğunu beyan etmektedir. Allah'ın insanlara bildirdiği öğütlerin ancak anlayış sahipleri için fayda sağlayabileceğini vurgular.<sup>104</sup>

Zemahşerî, "hikmet verilmesi" ifadesini ilim ile amelin birbiriyle uyumlu olması şeklinde yorumlar. Zemahşerî'nin hikmeti salt bir bilgiden ibaret görmediği açıkça görülmektedir. Hikmeti âyetin bağlamıyla ilişkilendirmekte, hikmetin kişiyi infâk etmeye yönlendirmesi gerektiğini öne çıkarmaktadır.<sup>105</sup> Celâleyn tefsirinde de buna benzer bir yaklaşım görülür. Bu tefsirde "hikmet verilmesi" ifadesi, iyi amele götüren faydalı ilim olarak yorumlanmıştır. Ancak bu ilim ebedî saadete vesile olabilir ki, böyle bir ilmi de ancak akıl sahipleri elde edebilir.<sup>106</sup>

<sup>101</sup> Buhârî, "Teheccüd", 24; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 4/310.

<sup>102</sup> Âl-i İmrân 3/191.

<sup>103</sup> İbn-i Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/183.

<sup>104</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/576.

<sup>105</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/316.

<sup>106</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 60.

Kur'an'da akıl izafe edildiği halde akıllarını kullanmamaları nedeniyle kötülenenlerden de bahsedilir. Buna örnek şu âyet gösterilebilir: “Gerçekten de Allah katında, yeryüzünde yürüyen canlıların en kötüsü, akıllarını kullanmayan sağırılar ve dilsizlerdir.”<sup>107</sup> Taberî, âyetin iniş sebebi ve muhatapları ile ilgili birkaç görüşe sahiptir. Âyetin muhataplarının Kureyş veya Beni Abdüddâr kabilesinden bir grup veya münafıklar ve müşrikler olduğu yönünde rivâyetler vardır.<sup>108</sup> Begâvî (öl. 516/1122) âyetin yorumunda, yeryüzünde yürüyen canlıların en kötüsü olma vasfını taşıyan kişilerin bu kötü vasfı nasıl kazandıkları üzerinde yoğunlaşır. Ona göre; bu kişiler Allah'ın emirleri üzerinde yeteri kadar düşünmemekten kaynaklı, ilahî buyruklardan yeterli seviyede istifade edememeleri nedeniyle sağırılar ve dilsizler seviyesine düşmektedirler.<sup>109</sup> İbn-i Atiyye, “yaratılmışların en kötüsü” ifadesi ile yaptıkları kötülüklerle hayvanlardan bile aşağı seviyeye düşen fâsıkların kastedildiğini belirtir. “Sağırılar ve dilsizler” ifadesi için kalplerinde inşirah olmayan, akıllarının idrakinin azlığı bulunanların kastedildiğini ifade eder. Âyetin Beni Abdüddâr kabilesi hakkında nazil olduğunu ifade eden İbn-i Atiyye, umûmîliği nedeniyle aynı hal üzere bulunan herkes için hükmün geçerli olduğunu belirtir.<sup>110</sup>

Aklını kullanmayanların zemmedildiği başka bir âyet şudur: “Size de Allah'ı bırakıp taptıklarınıza da yuh olsun! Siz aklınızı başınıza almayacak mısınız?”<sup>111</sup> Bu âyet ve öncesi İbrahim ve kavmi arasında geçen diyaloglardan bahseder. Hz. İbrahim'in putperest müşriklerle mücadelesinde tüm delillere rağmen nefsi-nâtıkayı kullanmamaları ibret verici bir şekilde anlatılmaktadır. Beyzâvî, bu âyetten önce Allah'ın “İbrahim: Öyleyse dedi, Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar vermeyen bir şeye hâlâ tapacak mısınız?”<sup>112</sup> buyurmasını, Hz. İbrahim'in müşrik putperestlere karşı tüm akli deliller ile mücadele etmesine rağmen, müşriklerin inkara devam ettiklerinin ispatı olarak değerlendirir. Tüm delillere rağmen bozuk inançlarında ısrarcı olmaları “of” kelimesi ile anlatılmıştır. “Of” kelimesi ile tüm açık deliller gösterildiği halde, akıllarını kullanmamakta ısrar eden inatçı müşriklerin tutumu eleştirilmektedir.<sup>113</sup> Celâleyn tef-

<sup>107</sup> el-Enfâl 8/22.

<sup>108</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/459.

<sup>109</sup> Ebû Muhammed Muhyî's-Sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begâvî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr - Süleymân Müslim el-Harş (Beirut: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 4. Basım, 1417/1997), 1/334.

<sup>110</sup> İbn-i Atiyye, *el-Muḥarremü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 2/513; Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 230; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*, 7/388; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/470.

<sup>111</sup> el-Enbiyâ 21 /67.

<sup>112</sup> el-Enbiyâ 21 /66.

<sup>113</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 4/55.

sirinde “of” kelimesinin kullanılmasının nedeni, müşriklerin düşüncelerinin kokuşmuş ve çirkin olmasına bağlanır. Yüce Allah dışında ibadete layık hiçbir varlık yok iken müşriklerin faydası olmayan putlara tapmaya devam etmeleri, akıllarını kullanmamak olarak değerlendirilmektedir.<sup>114</sup>

#### 4.2. İbnü'l-A'râbî'nin Görüşleri

İbnü'l-A'râbî'nin eserleri incelendiğinde görülecektir ki düşünme, ayırt etme ve anlama yetisi, nefs-i nâtıkadan kaynaklanır. İnsanın üstünlük kaynağı, himmetinin büyüklük nedeni budur. İnsan bununla güzellikleri güzel, çirkinlikleri çirkin görür. İnsan bu yeteneğiyle diğer iki nefsini yani şehvet ve gazap nefislerini terbiye eder, arındırır, onları sınırlandırır, kontrol altına alır. Olayların sonunun nefs-i nâtika ile düşünüldüğünü ifade eden İbnü'l-A'râbî'ye göre; bu nefsin güzel erdemleri ile birlikte bunların zıddı kötü rezillikleri de vardır.<sup>115</sup> Bir yerde nefs-i nâtıkayı şöyle tarif etmektedir: “Cisimlerin eşyayı idrak etmeleri cismanî olmayan bir şeyden kaynaklanmaktadır. Bu da nefs-i nâtika dediğimiz şeydir. Kur'an'a göre; bu 'nefs-i mutmainne' ve 'emirden olan bir ruh'tur.”<sup>116</sup> Nefsi ikiye ayıran İbnü'l-A'râbî, beşerî olanı nefs-i nâtika, ikincisini ise hayvanî nefis olarak değerlendirir.<sup>117</sup>

Bütün şerefler kalp ve ruh sedefi içindeki melekutî nefs-i nâtika incisinde toplanmıştır.<sup>118</sup> İbnü'l-A'râbî'ye göre; nefs-i nâtikanın hayatı ebedidir.<sup>119</sup> Bâki kaldığına ilişkin birçok âyeti delil gösteren İbnü'l-A'râbî, bunlardan biri olarak Duhan suresindeki 56. âyeti gösterir. Âyet şöyledir: “İlk tattıkları ölüm dışında, orada artık ölüm tatmazlar.”<sup>120</sup> Nefs-i nâtikanın bedenle alakası bedene yerleştirilmiş bulunan araçlar vâsıtasıyla kemâlini elde etmesidir. Çünkü bu araçlar olmadan nefs-i nâtika kemale eremez.<sup>121</sup> Anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-A'râbî, nefs-i nâtıkayı ebedî ve sonsuz olarak görmektedir. Fakat bir bedende var olduğunda o bedendeki varlığı bedeninin varlığı ile hadîstir. Bedenin yok olması ile o birimdeki görünürlüğü sona ermekte ama yok olmamaktadır.

Nefs-i nâtikanın erdemlerini ilîm ve âdab yoluyla edindiğini belirten İbnü'l-A'râbî, bu nefsin faydalarını da sıralamıştır. Bu nefis sayesinde kişi

<sup>114</sup> Mahallî ve Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 426.

<sup>115</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 51.

<sup>116</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 89.

<sup>117</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 81.

<sup>118</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 339.

<sup>119</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 404.

<sup>120</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 349.

<sup>121</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 364.

alçaklıklardan, çirkin hayâsızlıklardan uzak durur. Gazap ve şehvanî nefsin doğru yola kanalize edilmesini sağlar. Kişiyi hayır işlemeye, sevmeye, acımayaya, iyi niyete, ağırbaşlılığa, utanmaya, ibadete, iffete, güzel yollardan liderlik talep etmeye teşvik eder.<sup>122</sup> İbnü'l-A'râbî, insanın nefs-i nâtıkasının güçlendirilmesinin ancak aklî ilimlerle olabileceğine işaret eder. Aklî ilimler incelenir, ahlâk ve siyaset kitapları okunur ve bu sürekli hale getirilse nefis uyanır, kendine gelir, uyusukluğundan silkinir, erdemlerinin farkına varır, rezilliklerinden yüz çevirir.<sup>123</sup>

İbnü'l-A'râbî, Tîn suresinin tefsirinde, inciri çekirdeksiz olması nedeniyle sezgi, zeytini ise çekirdekleri barındırmasından dolayı fikir olarak yorumlar. Tûr-i Sîna ise ona üflenen nefs-i nâtıkadır. “*Şu emin belde*”<sup>124</sup> kendisine yerleştirilen melekût sırlarının ve marifet hazinesinin emini, koruyucusu nefs-i nâtıkadır.<sup>125</sup> İbnü'l-A'râbî'ye göre; Allah tabiatla nur arasında bulunan “nefs-i nâtika”sı (ruhu) ile vermiş olduğu fikirle kendisini tanısin diye insanı seçerek (ihtiyâren minallahi) vekil kılmıştır. Akla da bilgileri kabul etme sıfatını vermiştir. Ayrıca, zâtına dair ilimleri istinbat etmesi ve ilahî kuvvetlerin akılda zuhûr etmesi için, aklı “düşünme duygusu”na âşik etmiştir.<sup>126</sup> En'âm suresinde Yüce Allah'ın “*Bir ölü iken kendisini dirilttiğimiz, ona insanların arasında yürüyeceği bir nûr verdiğimiz kimse; içinden çıkamaz bir hâlde karanlıklarda kalan kişi gibi olur mu?*”<sup>127</sup> buyurmasını şöyle izah eder İbnü'l-A'râbî: O nûr ilimdir. İlim, kulun nefs-i nâtıkasıyla kâim bir manadır. Ve bu mâna kulun eşyanın hakikatini algılamasına vesiledir. Meselâ; güneşin ışıklarının gözün görmesi için ne hassaları varsa, ilmin de basiret için aynı özellikleri vardır. Belki ilmin basiret için özellikleri, güneşin gözlerin görmesi için olan hususiyetlerinden daha kâmil ve üstündür.<sup>128</sup>

Daha önce belirtildiği gibi İbnü'l-A'râbî'ye göre; nefs-i nâtıkanın rezillikleri de vardır. Bunlar pislik, hile, aldatma, dalkavukluk, ayak oyunları, kıskançlık, kötülük ve riyâkarlıktır. Bu nefsin bütün insanlarda var olduğunu belirten İbnü'l-A'râbî, insanlarda farklı etki yaratmasının nedenini şöyle izah etmektedir: “Bazı insanlarda bu nefsin erdemleri baskındır bununla güzelliği fark eder ve kullanırlar. Bazılarında rezillikleri baskındır, bunları da alışkan-

<sup>122</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 52.

<sup>123</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 116.

<sup>124</sup> et-Tîn 95/4.

<sup>125</sup> İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, 114.

<sup>126</sup> İbnü'l-Arabî, *Mârifet ve Hikmet*, 62.

<sup>127</sup> el-En'âm 6/122.

<sup>128</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâki'u'n-nücûm*, 46.



lık haline getirerek sürdürürler. Kimi insanlarda ise bu nefsin hem erdemleri hem de bazı rezillikleri beraber bulunabilir.”<sup>129</sup>

İbnü'l-A'râbî, bu alışkanlıkların birçok insanda dışarıdan bir zorlama olmaksızın doğuştan gelen seciye ve tabiat mahiyetinde olduğunu ifade eder. Tabiatında kötü alışkanlıklar baskın olan kişinin durumu, nefs-i nâtıkasının zayıflığından cevherinin kötülüğünden kaynaklanır. Erdemlerle birlikte rezilliklere de sahip olan kişinin nefs-i nâtıkası orta hallidir. İnsanların büyük çoğunluğunun güzeli ve çirkiniyle bütün huyları kendi fiilleri sonucu edindiğini de iddia eder.<sup>130</sup> Ayrıca nefs-i nâtıkası kötü olup diğer iki nefsi ihmal edip salıverdiğinde kişi de kötü, pis bir câhil olur. Bu nedenle insanın düşünce gücünü kullanması, ahlâkını ayıklaması, iyi huylarını, güzel davranışlarını belirleyip koruması, kötü ve çirkin olan huylarını da terk etmesi, kendini iyilere benzetmeye çalışması, kötülerin alışkanlıklarından da kesinlikle uzaklaşması gerekir. Bunu yaptığı zaman insanlık erdemini gerçekleştirmiş ve özden gelen örnek önderliği de hak etmiş olur.<sup>131</sup>

Âyetlerde akıl sahiplerinin mükemmel düşünme potansiyelleriyle açık şekilde eşyanın hakikatini idrak edebildiklerine işaret edilmektedir. İbnü'l-A'râbî ise nefs-i nâtıka aracılığı ile insanın güzeli güzel, çirkini çirkin olarak görebildiğine işaret etmektedir. Yine aklın (nefs-i nâtıka) gerektiği şekilde kullanılmadığında insanı uğratacağı felaketleri de açıkça ortaya koymuştur.

### Sonuç

İbnü'l-A'râbî'nin nefsin güçleri sınıflandırmasıyla insan karakterinde baskın olan güçleri fark ettirmesi önemli bir husustur. Her ne kadar insanda pek çok duygu ve his olsa da şehvet nefsi, gazap nefsi ve konuşan nefis diğer tüm insanî güçlere galebe edebilen kuvvelerdir. Nefsin güçleri kişinin karakterine bağlı olarak herkeste değişkenlik göstermektedir. Bazı insanlarda şehvet nefsi öncelikli iken, bazısında gazap nefsi, davranış ortaya konurken daha etkin olabilmektedir. Şehvet ve gazap nefis güçlerini kontrol altına alıp dizginleyemeyenler, Allah'a isyan etme konusunda haddi aşabilmektedir. Esas olan insanın bunlardan sıyrılıp sağlıklı bir zihin yapısıyla düşünmeye başlaması ve nefs-i nâtıka yetisiyle hareket etmesidir.

İbnü'l-A'râbî, şehvetin kişiye ve topluma zararları üzerinde durmaktadır. Âyetlerde de şehvet nefsin kontrolü altına girmiş insanların yaptıkları kötü

<sup>129</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 52.

<sup>130</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 53.

<sup>131</sup> İbnü'l-Arabî, *Üstün Ahlâk Risalesi*, 56.

davranışlardan örnekler verilir. Ayrıca yapılan kötülüklerin normal görülmesi durumunda, bunun sıradanlaşacağı ve yaygınlaşacağına dair uyarılarda bulunulur. Toplumun ve devletin tedbir alması gerektiği, aksi halde bunun toplumun yıkımına sebep olacağı, Kur'an'da Lût kavminin helâkı özelinden anlatılırken, İbnü'l-A'râbî de bu yönde bazı uyarılar yapar. Şehvet nefsin kontrol altında tutulması gerektiğine işaret eden İbnü'l-A'râbî, kişinin yediklerine ve yaşadığı çevreye dikkat etmesi gerektiğini vurgular. Kur'an da şehvetin galebe gelme nedenini namazı terk etmek, haddi aşmak ve dünyevî amaçlar peşinde koşmak olarak belirtilir.

İbnü'l-A'râbî, şehvet nefsi baskın kişileri “eşek tabiatlı”, gazap nefsi baskın olanları da “köpek tabiatlı” olarak nitelemektedir. Bu nitelemelerden, insana Allah (c.c.) tarafından nimet olarak verilen maddi ve manevi donanımları yerli yerinde kullanmanın çok önemli olduğunu anlamaktayız. Çünkü insanın aşırılığa kaçması durumunda âyette bildirilen “aşağuların aşağısına düşme”si kuvvetli ihtimaldir. Yani eşek eşek olarak, köpek de köpek olarak vazifesini yapmaktadır. Yüce Allah'ın uyarısı burada insanadır. İnsan, insanlığının gereğini yapmakla mükelleftir. Sahip olduğu üstün meziyetleri kullanmayan kişi, en üstün olma potansiyelini değerlendiremediğinden en aşağıya düşmeyi de hak etmektedir.

Kur'an'da öfkenin mütedil olması durumunda iyi ve güzel işlere sebebiyet verebileceği vurgulanır. İbnü'l-A'râbî de terbiye edilmiş gazap nefsin faydalı olabileceğine işaret eder. Kur'an'da büyük günahlara ve fuhşiyâta bulaşmış bir kişinin, nefsin kontrol etmek konusunda zorluk yaşamayacağı vurgulanır. İbnü'l-A'râbî'nin maddi ve manevi riyâzatla kişinin nefis tasallûtundan korunabileceğine dair düşünceleri de son derece isabetlidir. Aşırıya kaçması önlenip iyi yönde değerlendirilirse gazap nefsi, insanı ulvî değerlere ulaştırabilir. Âyetlerde öfkenin kontrol altına alınması, Allah'ın sevgisini ve âhîret hayatını kazanmaya vesile olarak değerlendirilir. Kuşkusuz öfkenin doğru yöne kanalize edilmesiyle, üstün ahlâk ürünü ameller gerçekleşebilecektir. İbnü'l-A'râbî'nin gazap nefsin kontrol altına alınmasıyla, müşâhede ve muvâcehe köyüne yaklaşılabileceği, mükâleme ve sözlü konuşma mertebesine ulaşılacağı şeklindeki ifadeleri âyetlerle uyumludur.

Âyetlerin verdiği mesajlar ve İbnü'l-A'râbî'nin nefsi nâtika veya akıl ile ilgili düşünceleri incelendiğinde, nefsin bu gücünün iyi veya kötüye kullanımının mümkün oluşuna dair benzerlik görülmektedir. Âyetlerde ve İbnü'l-A'râbî'de ayrıntılı şekilde nefsi nâtikanın ihmal edilmemesi gerektiğine işaret edilmektedir. Nefsi nâtika insanı insan yapan güç olduğu halde

beslenmezse ya da kötü amaçlar için kullanılırsa bunun insanın felâketine neden olacağı ortadadır. Âyetlerde sıklıkla akılla hikmet yan yana zikredilir. İbnü'l-A'râbî de nefs-i nâtıkayı nûr olarak değerlendirir. Dolayısıyla eşyanın hakikatinin anlaşılması ve bilinmesi, nefs-i nâtıkanın Kur'an'ın açık delilleri eşliğinde tefekkürü ile mümkündür. İnsanın eşya hakkında doğru bir fikre sahip olması, görünenin ardındaki görünmeyeni fark etmesine bağlıdır. Âyetler pek çok yerde bunu akletmek olarak vurgularken, İbnü'l-A'râbî nefs-i nâtıkanın doğru kullanımı olarak yorumlamaktadır.

### Kaynakça

- Begâvî, Ebû Muhammed Muhyi's-Sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Süleyman Müslim el-Harş. 8. Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 4. Basım, 1417/1997.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Mera'sîli. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Çağrı, Mustafa. "Gazap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/436. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- İbn-i Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Gırnâtî el-Endelûsî. *el-Muħarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn-i Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn-i Manzûr, Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- İbnü'l-A'râbî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1438/2017.
- İbnü'l-A'râbî, Muhyiddin. *Hikmette Son Nokta*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2008.
- İbnü'l-A'râbî, Muhyiddin. *İlâhi Aşk*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- İbnü'l-A'râbî, Muhyiddin. *Mârifet ve Hikmet*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

- İbnü'l-A'râbî, Muhyiddin. *Mevâkı'u'n-nücûm*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- İbnü'l-A'râbî, Muhyiddin. *Üstün Ahlâk Risalesi*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2010.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Muhyiddin İbnü'l-A'râbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/493-515. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali*. çev. İsmail Hakkı Bursevî. İstanbul: Damla Yayınevi, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li aḥkâmî'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Berdunî - İbrahim 'Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyid İbn-i Abdullah İbn-i Abdurrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmut Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1423.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakaiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-Tayyibe, 1419/1998.
- Nîsâbü'rî, Nizâmeddin. *Garâ'ibü'l-Ḳur'ân ve regâibü'l-furḳân*. thk. Şeyh Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtiḥu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.
- Semerkandî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Mecdi Basilum. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *Fethu'l-ḳadîr*. Dimaşk: Dâru İbn-i Kesir, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân*. thk. Abdullah İbn-i Muhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/526. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmiḍi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1407.



## 3. ve 4. Yüzyıllar Arası Mu'tezile ve Mâverâünnehir Hanefiliği İlişkisi

The Relationship of Mu'tazila and Transoxiana Hanafism between  
3<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> Centuries

### Ahmet Ateşyürek

Dr., Hitit Üniversitesi | Dr., Hitit University  
Sosyal Bilimler Enstitüsü | Graduate School of Social Sciences  
İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı | Department of History of Islamic Sects  
Çorum | Türkiye | Çorum | Turkey  
atesyurek77@gmail.com | orcid.org/0000-0001-9346-0725

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 18 Şubat 2020 | Received | 18 February 2020  
Kabul Tarihi | 07 Mayıs 2020 | Accepted | 07 May 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 | Published | 30 June 2020

Bu makale, 2019 yılında | This article, was produced from the  
tamamlanan Ebû | doctoral dissertation completed in  
Mansûr el-Mâtürîdî'nin | 2019 entitled Abû Mansûr al-Mâtürîdî's  
Fikri Arka Planı isimli | Intellectual Background.  
doktora tezinden | (Çorum: Hitit University, PhD Disserta-  
üretilmiştir. | tion, 2019).

#### Atıf | Cite as

Ateşyürek, Ahmet. "3. ve 4. Yüzyıllar Arası Mu'tezile ve Mâverâünnehir Hanefiliği  
İlişkisi [The Relationship of Mu'tazila and Transoxiana Hanafism between 3th and  
4th Centuries]". *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 381-401.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3876164>

#### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### 3. ve 4. Yüzyıllar Arası Mu'tezile ve Mâverâünnehir Hanefiliği İlişkisi

**Öz:** Bu çalışma, 3.-4./9.-10. yüzyıllar arasında, Mu'tezile ve Mâverâünnehir Hanefiliğinin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki ilişkilerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Mu'tezile ve Mâverâünnehir Hanefiliği, fıkhıta aynı mezhebe mensup iki ayrı kelâmî okuldur. Horasan'ın Mâverâünnehir'e yakın bölgeleri ile Mâverâünnehir'de Mu'tezilî bir topluluğun varlığından bahsetmek zordur. İ'tizâl düşüncesine uzak duran Hanefî anlayış ise başından beri bölgedeki en yaygın mezhep olmuştur. İki kelâmî okul arasındaki en eski farklılık iman tanımından kaynaklansa da, Mihne döneminde yaşananlar, özellikle halku'l-Kur'ân meselesi üzerinden iki kelâmî okul arasındaki görüş ayrılıklarını artırması gözükmektedir. Bundan olsa gerek, 3./9. yüzyılın ortasından sonra Mâverâünnehir Hanefiliği için en önemli fikri rakip Mu'tezile olmuştur. Bu sebeple Mâverâünnehir Hanefileri İ'tizâl düşüncesine karşı her zaman tedbirli olmaya çalışmışlardır. Bu karşı duruş sadece kelâm sahasıyla sınırlı değildi. 4./10. yüzyıla gelindiğinde, batıdaki Mu'tezilî Irak Hanefiliğinin fıkıh usûlünde ileri seviyeye gelmesi doğudaki İ'tizâl karşıtı Mâverâünnehir Hanefiliğini zor durumda bırakmıştır. Bu dönemde Mu'tezile'nin bölgedeki etkili ismi olarak Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî (öl. 319/931) öne çıkmaktadır. Ka'bî, Belh ve Nesef'te birkaç yıl ikamet etmiştir. Onun bölgedeki varlığı karşıt görüşlü Hanefileri rahatsız etmiştir. Bu rahatsızlık bölge Hanefilerinin önemli bir temsilcisi olan Mâtürîdî'de kendisini açıkça belli etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Mâverâünnehir, Mu'tezile, Hanefilik, Halku'l-Kur'ân.

### The Relationship of Mu'tazila and Transoxiana Hanafism between 3<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> Centuries

**Abstract:** This study aims to put forward the relationship Mu'tazila and Hanafism in Khorasan and Transoxiana between 3<sup>th</sup>-4<sup>th</sup>/9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> century. Mu'tazila and Transoxiana Hanafism are two separate theological schools belonging to the same sect in fiqh. It is difficult to talk about Khorasan regions close to Transoxiana and a population of Mu'tazila in Transoxiana. Hanafism, who stayed away from the idea of İ'tizâl, was the most common sect in the region from the beginning. It seems that the events in Mihna have increased the disagreements between the two theological schools, especially on the issue of Khalq al-Qur'ân. For this reason, after the middle of the 3<sup>th</sup>/9<sup>th</sup> century, the most important opponent for Transoxiana Hanafism was Mu'tazila. The Transoxiana Hanafism always tried to be cautious against the idea of İ'tizâl. This stance against was not only in the area of Islamic theology. In 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century, the advanced level of Mu'tazilî İraqî Hanafism in Uşûl al-Fıqh left Transoxiana Hanafism in the difficult situation. In this period, Abû al-Qâsim al-Ka'bî (d. 319/931) stands out as the influential name of Mu'tazila in the region. Ka'bî lived in Balkh and Nasaf for a few years. His presence disturbed the dissident Hanafis in the region. This discomfort clearly shows itself in Mâtürîdî, an important representative of the Hanafis of the region.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Transoxiana, Mu'tazila, Hanafism, Khalq al-Qur'ân.

## Giriş

Mu'tezile, Horasan ve Mâverâünnehir'de Hanefî kimlikle var olmuş itikâdî bir mezheptir. 3./9. yüzyılın ortalarından itibaren Mâverâünnehir Hanefiliğinin şekillenmesinde bu mezhebin önemli derecede etkisi olmuştur.

Mu'tezile'nin Horasan ve Mâverâünnehir'deki varlığına dair rivayetler, kurucusu olan Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) dönemine kadar gitmektedir. Buna göre Vâsıl, Hafs b. Sâlim adındaki öğrencisini bölgeye göndermiştir.<sup>1</sup> Hafs, Tirmiz merkez mescidinde faaliyetlerde bulunmuş ve burada Cehm b. Safvân ile tartışarak ona galip gelmiştir.<sup>2</sup>

Mezhebin bölgedeki ilk faaliyetlerine dair bu malumatın dışında bir kaynak zenginliğine sahip değiliz. Bölgede Mu'tezilî varlığına dair bilgi edinebileceğimiz yegâne önemli kaynak, 4./10. yüzyılın başında vefat etmiş, Bağdat ekolüne mensup bir Mu'tezilî olan Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bi'nin (öl. 319/931) *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eseridir. Eser bize mezhebin bölgedeki durumuna dair dikkate değer fikirler vermektedir.

Hayatının belli bir kısmını Belh'te geçiren Ebü'l-Kasım el-Ka'bi, eserinde Mu'tezile'yi Horasan ve Mâverâünnehir'de toplumsal tabanı olan bir mezhep olarak göstermektedir. O, eserinde, i'tizâl düşüncesinin yoğunlukta olduğu yerleşim yerlerini sayarken, Basra Körfezi'nin çevresi ile İran'ın batısında kalan bazı bölgeleri buraya dâhil etmektedir.<sup>3</sup> Ka'bî, Horasan'ın Mâverâünnehir'e komşu Merv, Nişâbur ve bir müddet kendisinin de ikamet ettiği Belh gibi Horasan'ın büyük şehirlerinde ve Mâverâünnehir'de mevcut Mu'tezilî bir topluluktan ise bahsetmemektedir.<sup>4</sup>

Horasan ve Mâverâünnehir'deki mezhebi dağılıma dair 3./9. ve 4./10. yüzyıldaki en kapsamlı bilgiyi sunan Mukaddesî de (öl. 390/1000), sadece Nişâbur'daki küçük bir Mu'tezilî topluluktan bahsetmektedir.<sup>5</sup> İlginç bir şe-

<sup>1</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1986), 67.

<sup>2</sup> el-Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahyâ ibnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l-emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 52.

<sup>3</sup> Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer, 2018), 193-195; Şükrü Özen, Ka'bî'nin listeye dâhil ettiği yerlerden bir kısmının halkının Hâricî ve Şîf olduğu halde, onun bu yerleri Mu'tezilî olarak sunduğu kanaatindedir. "4./10. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 9 (2003), 52.

<sup>4</sup> Ka'bî, eserini 290 yılında yazmaya başladığını ifade etmektedir. Bk. *Makâlât*, 4. O, muhtemelen bu süreçte Horasan'da değildi. Hüseyin Hansu vd., "Mukaddimetü't-Tahkîk", *Makâlât*, 6.

<sup>5</sup> Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Leiden, Beyrut ve Kahire: Dâru Sadr ve Mekettebü Medbûlî, 1991), 323.



kilde Barthold, Semerkant'ta 4./10. yüzyılın başlarında Mu'tezile'nin ders okuttuğu medreselerin varlığından söz etmektedir.<sup>6</sup> Fakat Semerkant'ta aktif Mu'tezilî varlığına işaret eden bu iddiayı destekleyecek başka bulgular elde mevcut değildir.

Mu'tezile'nin Horasan ve Mâverâünnehir'de var olması ve varlığını sürdürmesi açısından dönemin devlet politikalarının incelenmesi önem arz etmektedir. Ancak bölgede Mu'tezile'nin takibinin, görünür durumda olan Hanefî üst kimliği üzerinden yapılması gerekmektedir. Bu noktada bölgede görevlendirilen Hanefî kadılar akla gelmektedir.

Ebû Yusuf'un 170/786 yılından itibaren adalet sisteminin başına geçmesi, Horasan da dâhil olmak üzere kadı atamalarını etkilemiştir.<sup>7</sup> Bu durum, süreçte Hanefî kadıların oranını artırmış olmalıdır. Me'mûn'un (198-218/813-833) vefatına yakın bir dönemde Mihne sürecinin başlamasıyla birlikte bu politikaya muhalefet eden kadılar azledilmiştir.<sup>8</sup> Merkezde olduğu gibi Horasan'da da merkezin politikasını uygulayan kadılar göreve getirilmiştir. Mihne politikasını en sert bir şekilde uygulayanlardan birisi de Tirmiz kadısı Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî (öl. 239/853) olmuştur. Tirmizî'nin "Halku'l-Kur'an" düşüncesini kabul etmeyen kişileri sokak ortasında dövürecek kadar sert bir tavır sergilemesi, özellikle Ehl-i Hadis çevrelerince, Mekke'de dahi bu olayların konuşulmasına neden olmuştur<sup>9</sup>

Mihne döneminin sona ermesinin ardından yaşananlar, Mu'tezile açısından son derece olumsuz bir sürece evrilmiştir. İktidarın politikasını tersine çevirmesiyle doğrudan karşısına aldığı Mu'tezile, Mihne dönemi mağdurlarının bedel ödetme taleplerine karşı savunmasız duruma düşmüştür. Zira rüzgâr artık ters dönmüş, devlet bu sefer Mihne mağdurlarını desteklemeye başlamıştır. Söz konusu mağdurlar, intikam almak için devletin yaptırım gücünü kullanmaktan, ilke ve anlayışlarına saldırmaktan geri durmamışlardır.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> W.V. Barthold, *Turkestan v Epoxu Mongolsko Naşestviya* (St. Peterburg: Çast Prevaya Textu, 1898), 50.

<sup>7</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir el-Makrîzî, *El-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/149.

<sup>8</sup> Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 101-130.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: y.y., 1963), 2/300-301.

<sup>10</sup> Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolu, Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 122.

Mihne sürecinden olumsuz etkilenen kesim sadece Mu'tezile olmamıştır. Onlarla birlikte üst kimlik olarak ifade edebileceğimiz Hanefîlik de, hem batı bölgelerinde hem de Horasan'da düşüş sürecine girmiştir. Artık Ebû Yusuf döneminden itibaren devam edegelen işleyiş tersine dönmüş, kadılık görevleri Hanefîlere verilmemeye başlanmış, etkinlikleri azaltılacak şekilde politikalar uygulanmıştır. Merv gibi merkezden uzak şehirlerde dahi bu durum kendini hissettirmiştir. Horasan'da yönetimi elinde bulunduran Tâhîrî sarayı da merkezin politikalarını desteklemiş, buna bağlı olarak Ehl-i Hadis âlimler saraya yakın olmaya başlamış ve Hanefîlik karşıtı bir tavır takınılmıştır.

Merkezin politikalarının Horasan'ın önemli şehirlerinde güçlü yansımalarının olduğu, ancak daha doğuda Toharistan ve Mâverâünnehir söz konusu olduğunda aynı durumun yaşanmadığı anlaşılmaktadır. Bu bölgelerde yapılan antlaşmalarda hakemlik, elçilik, ordu komutanlığı gibi görevlere getirilen bazı kişiler, fetih sürecinin hemen ardından bölgede adalet sisteminin sorumluları olmuşlardır. Merkez, bölgede bu kişilere alternatif bulmakta zorlanmıştır.<sup>11</sup>

Siyasi yönetimin baskısının hissedildiği son dönem ise on yıl kadar Horasan valiliği yapan Alî b. İsâ b. Mâhân'ın (öl. 195/811) iktidar dönemi olmuştur. Halkın nefret ettiği vali, bölgede Hanefî kadıları görevden almakla kalmamış, onları çeşitli kovuşturma ve sıkıntı verici yöntemlerle baskı altına almıştır. Valinin halka karşı olumsuz tutumu Halifeye bildirilse de sonuç alınamamıştır. Nihayet halk ayaklanmış, vali Merv şehri dışına kadar kovalanmıştır.<sup>12</sup> Bu dönemden itibaren Belh başta olmak üzere Semerkant ve Buhâra gibi şehirlere sadece Hanefî kadılar atanmıştır.

O döneme ait kadı atamalarına bakıldığında, genelde bu bölgede doğmuş ve eğitimini burada almış kişiler oldukları görülmektedir. Bu kişiler Mu'tezile karşıtı Mâverâünnehir Hanefîlerindedir. Bu durum Mihne döneminde de aynı şekilde devam etmiştir. İdari merkezin Horasan'a yö-

<sup>11</sup> Ebû Bestâm Mukâtîl b. Hayyân en-Nudabî (öl. 150/767'den sonra), Ebû Ali Ömer b. Muhammed b. Meymûn er-Remmâh (öl. 171/787), Abdullah b. Ömer gibi şahsiyetlerin bölgenin İslamlaşması sürecindeki sosyo-politik ve dini önemine dair bk. Ebû Bekr Muhammed b. Câfer en-Nerşahî, *Târîhî Buhârâ*, çev. Erkan Göksu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 76, 87; İbn Ebi'l-Vefâ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.), 1/279, 399, 2/4, 555.

<sup>12</sup> Safiyyüddin Ebû Bekr Abdullah b. Ömer Vâiz el-Belhî (7/13. yüzyıl), *Fedâilü Belh*, çev. Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî el-Belhî (Tahran: İntişarat-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1931), 146-154.

nelik politikaları bunları uygulayacak kadro yetersizliği nedeniyle etkisiz kalmıştır. Bu yaşananlar, Belh, Semerkant ve Buhâra gibi şehirlere devlet eliyle Mu'tezilî kadıların gelişini de engellemiştir.

Bu dönemde Mihne politikasının tersine dönmesiyle birlikte, kelâmi konularla ilgilenen Irak Hanefilerinin etkisinin azaldığını söylemek mümkündür.<sup>13</sup> Ancak 3./9. yüzyılın sonunda Bağdat'ta kendini belli eden bir fıkıh mektebi, önce Horasan, daha sonra Mâverâünnehir Hanefilerinin dikkatini çekmeye başlamıştır.

Mâverâünnehir Hanefiliği, Mu'tezile ile etkileşime girmiş Iraklı Hanefilerden farklı olarak başından beri i'tizâl düşüncesine mesafeli olmuşlardır. Bu mesafenin belirginleşmesinde Mihne sürecinde yaşananlar önem arz etmektedir.

### 1. Halku'l-Kur'an Meselesinin Mâverâünnehir Hanefiliği-Mu'tezile Ayrışmasına Etkisi

Hanefilik, kendisini geniş bir coğrafyada hissettirmiş büyük bir mezheptir. Fıkıh ortak noktasında birleşilse de; süreçte farklı fikrî ve sosyo-politik değişkenler mezhep içi ekolleşmelere kapı aralamıştır. Bu durumun oluşmasında en mühim rol ise Mihne dönemine aittir.

Müslümanların düşünce dünyalarının zenginleştiği 2./8. yüzyılın sonları ile 3./9. yüzyılın başlarında, birçok mesele gibi Kur'an'ın yaratılmışlığı konusu da tartışılmaya başlanmıştır.<sup>14</sup> Bu hususta sadece diğer bazı gruplar değil Hanefiler de bütüncül bir düşünceye sahip değillerdi.<sup>15</sup> Dolayısıyla Mihne süreci, Hanefiler içerisinde de Kur'an'ın yaratılmışlığı üzerinden kopmaların yaşanmasına sebep olmuştur.<sup>16</sup>

Ebü'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115), i'tizâl karşıtlığını Mâverâünnehir

<sup>13</sup> Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 125.

<sup>14</sup> Ka'bî, Mu'tezile'nin ortaya çıkışında temel düşüncenin imana dair duruşu olduğunu söylemektedir. *Halku'l-Kur'an* meselesinin kaynağı olan sıfatlarla ilgili tevhid ve adalet gibi meseleler sonradan Mu'tezile ile anılır olmuştur. Bk. Ka'bî, *Makâlât*, 195-196.

<sup>15</sup> Hanefiler'in Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinde bütüncül bir yapı oluşturmadığı, Mihne Dönemi'nde iyice ortaya çıkmıştır. O dönemde görev yapan İsa b. Ebân, Muhammed b. Semmâ'a, Gassân b. Muhammed el-Mervezî, Muhammed b. Ebî Leys, Abdurrahman b. İshâk, Abdullah b. Muhammed el-Hâlecî, Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib, Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî gibi tanınmış Hanefiler, Mihne'de aktif görev alanlardandı. Ancak, Ebû Hassân ez-Ziyâdî (öl. 242/856), Bişr b. Velîd el-Kindî (öl. 238/852), Hassân b. Hammâd Seccâde (öl. 241/855), Ali b. el-Ca'd (öl. 230/844) ve Fadl b. Ganîm gibi o dönemde aktif kadılık görevinde olan Hanefî kadılar, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini benimsemedikleri için soruşturma geçirilmişlerdir. Bk. Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 114-123.

<sup>16</sup> Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi*, 126.

Hanefliğinin ayrıcı bir özelliği olarak sunmakta ve ekolün Ebû Bekir el-Cüzcânî'den itibaren bölgede bu yönüyle öne çıktığını ifade etmektedir.<sup>17</sup> Ancak Mâverâünnehir Hanefliğinin bu karşıtlığı, kanaatimizce Ebû Bekir el-Cüzcânî'den daha önceye dayanmaktadır. Ebü'l-Muîn en-Neseî, Cüzcânî ismini bilinçli bir şekilde, Mu'tezile'nin fikri çerçevesinin netleştiği 3./9. yüzyılın ortalarında yaşadığı için zikretmiş olmalıdır. Cüzcânî bir müddet Bağdat'ta yaşamıştır. Muhtemelen Mu'tezilî Hanefîlerin görüşlerini biliyor ve Mâverâünnehir'deki Hanefîlere onların bu "bâtıl" görüşlerine karşı uyarıyordu. Bunu görebilmek için daha önceki tartışmalara gitmek gerekmektedir.

Tahmin edileceği üzere söz konusu karşıtlığın temelinde, büyük günah ile imanın tanımı meselesi yatmaktadır. Bu tartışmada Mu'tezile'nin görünürlüğü "el-menziletü beyne'l-menzileteyn" prensibine dayanmaktadır.<sup>18</sup> Mihne dönemi ve sonrasında yaşananlar da Mu'tezile-Mâverâünnehir Hanefliği arasındaki çatışma zeminini genişletmiş görünmektedir.

Mâverâünnehir Hanefîleri, Kur'ân'ın yaratılmışlığı düşüncesine başından beri karşı çıkmışlardır. Ekol mensuplarının bu konudaki tavırlarını görebileceğimiz bazı örnekler mevcuttur. Mâverâünnehir Hanefliği içerisinde, Semerkant ehli bir kelâmcı olarak i'tizâl karşıtlığının belirginleşmesinde Ebu Bekir el-Cüzcânî (öl. 3./9. yüzyılın ikinci yarısı) önemli bir isimdir.<sup>19</sup> Cüzcânî'nin hocası Ebû Süleyman el-Cüzcânî de (öl. 200/816) *halku'l-Kur'ân* fikrini kabul etmemiş hatta bu düşüncede olanları tekfir etmiştir.<sup>20</sup> Ekolün Buhâra'daki ilk temsilcilerinden Ebû Hafs el-Kebîr (öl. 217/832), kişinin kadere iman etmeden ölmeyeceğine dair bir rivayette bulunmaktadır.<sup>21</sup> Yine Belh meşâyihinden, Ebû Hanîfe ashabından İbrahim b. Yusuf b. Meymun el-Belhî de (öl. 239/853),<sup>22</sup> ekolün erken dönem

<sup>17</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebşirâtü'l-edille fi usûli'd-dîn alâ tarikâti'l-ıman ebî Mansûr el-Mâtürîdî*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2011), 1/553.

<sup>18</sup> Ka'bî, *Makâlât*, 169.

<sup>19</sup> Neseî, *Tebşıra*, 1/553.

<sup>20</sup> Şihâbüddin Ahmed b. Yahya İbn Fadlullah el-Ömerî, *el-Mesâlikü'l-ıbsâr fi memâliki'l-ımsâr*, thk. Kâmil Süleyman el-Cebûrî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2010), 6/46; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 8/333; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümemi ve'l-mülâk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 10/246.

<sup>21</sup> Zehebî, *Siyer*, 8/314.

<sup>22</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/52; Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1906), 12-13.

Mu'tezile karşıtlığına örnek olabilecek şahsiyetler arasında yer almaktadır.

Yine aynı yaklaşım doğrultusunda İbrahim b. Yusuf, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir olacağını, nikâhının düşeceğini, namaz için arkasında durulmayacağını ve cenazesinin de kılınmayacağını savunmaktadır.<sup>23</sup> Bu konuda Semerkant ehli kelâmcıların seleflerinden Nusayr b. Yahyâ'nın (öl. 268/881) Ebû Mutî el-Belhî'den yaptığı bir rivayet de dikkat çekicidir. İşbu rivayette, Hz. Peygamber döneminde "asha-bın kader konusunda tartıştığı" ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Bu bilgi, Nusayr b. Yahyâ'nın 3./9. yüzyılın ortasında vefat ettiği düşünüldüğünde, ekolün Mu'tezile'ye karşı o dönemdeki tavrını göstermesi açısından zikretmeye değerdir.

## 2. Irak Hanefiliğinin Fıkıh Usûlü Üzerinden Mâverâünnehir Hanefilerini Zorlaması

Mâverâünnehir Hanefileri, kelâm söz konusu olduğunda batıdaki Irak Hanefiliğinin tam karşısında dururken, mesele fıkıh olduğunda ise farklı tavır takınmışlardır. Bölgede takip ettiğimiz itizâl karşıtı Hanefilerin, 3./9. yüzyılın sonlarına doğru Bağdat'ta kendini belli etmeye başlayan bir fıkıh medresesine ilgisiz kalamadıkları görülmektedir.

Iraklı Mu'tezilîlerin fıkıh konusunda Hanefilikle olan bağlantısı bilinen bir husustur. Irak Hanefiliğinin İsa b. Ebân'a kadar dayandırılan Mu'tezile ilişkisi daha sonraki dönemlerde gelişim göstermiştir.<sup>25</sup>

Irak Hanefî medresesinin kurucusu, Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrüşenî el-Berdaî'dir (öl. 317/930). Berdaî, Ebû'l-Fadl el-Keşşî ve Ebû'l-Fadl el-Cühendî ile birlikte Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Ali ed-Dekkâk er-Râzî'nin<sup>26</sup> Horasanlı öğrencilerindendir.<sup>27</sup> O Hanefî-Mu'tezilî geleneğe

<sup>23</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/52.

<sup>24</sup> Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Herevî, *Zemmü'l-keîâm ve ehluhû* (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1998), 1/54.

<sup>25</sup> Bağdat çevresinde ortaya çıkan bu etkileşimin daha sonra Horasan ve Mâverâünnehir'e uzanan gelişimi için bk. İbrahim Arslan, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi* 27 (2016), 78-89; Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 137-147; Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

<sup>26</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 165.

<sup>27</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 105; Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 211.

mensup ilk nesil içerisinde zikredilmektedir.<sup>28</sup> Bağdat'ta zayıf durumda olan Hanefiliği tekrar kuvvetlendirmek için burada kalmaya karar verdiği ifade edilmiştir.<sup>29</sup>

Berdaî'nin kurduğu medreseyi, onun ardından Ebû'l-Hasen el-Kerhî (öl. 340/952) devralmıştır. Kerhî'nin Mu'tezile'ye mensubiyeti tartışma konusu olmuştur.<sup>30</sup> Ancak Mu'tezile-Hanefilik ilişkisine dair yapılan çalışmalar Kerhî'nin Mu'tezilî düşünceyle olan münasebetini ortaya koyacak düzeydedir.<sup>31</sup> Öğrencilerinin onun fikhî yönünden istifade etmiş olmaları,<sup>32</sup> diğer Hanefî ekollere mensup usûlcülerin en çok atıfta bulunduğu kişinin o oluşu, Hanefî usûlünün oluşumundaki etkisi,<sup>33</sup> onun Mu'tezilî olmayan Hanefîlerce de sahiplenilmesine sebep olmuştur. Kerhî'nin temsil ettiği okul, belki de Mihne sonrası dönemin koşulları sebebiyle Mu'tezilî bir duruş sergilememiştir. Bu durumla uyumlu olarak Kerhî, Mu'tezilî tabakata dâhil bir mütekellim olarak değil, Ebû Hanîfe ashâbından fukahâ arasında bulunan bir âlim şeklinde zikredilmektedir.<sup>34</sup>

Kerhî'nin medresesi, Şeybânî'ye kadar dayanan fıkıh odaklı bir yapı olduğu için, sadece Mu'tezilî Hanefîlerin tercih ettiği bir yer olmamıştır. Mu'tezilî olmadığını bildiğimiz Tahavî'nin öğrencilerinin de Kerhî'nin ilim

<sup>28</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *el-İber fi haber men gaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sâid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/475.

<sup>29</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 166; Ebû Bekr Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 5/160.

<sup>30</sup> Kerhî vefat ettiğinde onun merasimi ile Mu'tezilî âlimlerin ilgilenmiş, cenaze namazını Mu'tezile'den Ebû Abdullah b. ed-Dâî'nin kıldırması istemiş ancak buna izin verilmemiştir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 167-168; Zehabî, *Siyer*, 12/38; el-Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer (Beyrut: en-Neşerâtü'l-İslâmiyye, 1961), 130; Zehabî kendisinden Mu'tezile'nin önemli bir ismi olarak bahsetmektedir. Zehabî, *Siyer*, 12/38. Kerhî-Mu'tezile ilişkisine dair ayrıca bk. H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Mart.2019); Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 140-142.

<sup>31</sup> Bu konuda İbrahim Arslan'ın "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine" makalesi, Osman Aydın'ın *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi* adlı kitabı yanında özellikle Fatmanur Alibekiroğlu'nun Hanefî kimliğe mensup Ashâbu Ebî Hanîfe ve Mu'tezile arasındaki etkileşimi farklı açılardan ele alan *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* adlı doktora tezini zikretmek gerekir. Bu çalışmada Kerhî "Fakih Kimlikleri Belirgin Olup İtikatta Mu'tezile'yi Benimseyenler" kısmında zikredilmektedir. Bk. Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 215.

<sup>32</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 109, 111.

<sup>33</sup> Apaydın, "Kerhî".

<sup>34</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 258.

halkasına katıldığını biliyoruz.<sup>35</sup> Kerhî'nin halefi Ebû Bekr ed-Dâmeğânî,<sup>36</sup> ilk olarak Tahâvî'nin meclisinde uzun süre kalmış<sup>37</sup> ve ondan rivayette bulunmuştur.<sup>38</sup>

Horasan ve daha sonra Mâverâünnehir Hanefileri, Şeybânî'nin (öl. 189/804) usûlünü devam ettiren ve Kerhî gibi it'izâl düşüncesinde olan, fakat fakihlik yönleriyle öne çıkmış<sup>39</sup> Hanefilerden istifadede bir beis görmemişlerdir.

Irak Hanefiliği ile Mâverâünnehir Hanefilerinin temasa geçtiği yer, Nişâbur'dur. Nişâbur, Kerhî'nin öğrencileri sayesinde Hanefî fıkında bölgenin merkezi olmaya başlamıştır. Onlar arasında bu anlamda dikkatimizi çeken ilk isim, Ebû Bekr Ahmed b. Ali'dir. Ahmed 325/936 yılında yirmi yaşında iken Bağdat'a Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin medresesinde eğitim almaya başlamıştır. Tahsilini tamamladıktan sonra hocasının isteğiyle Nişâbur'a dönmüş ve burada faaliyetlerine devam etmiştir. Kerhî'nin vefatından bir müddet sonra ise 344/955 yılında Bağdat'a dönerek, hocasının boş bıraktığı ders halkasının başına geçmiştir.<sup>40</sup>

Kerhî'nin öğrencilerinden, bölgede en etkili isim olarak Ebû Sehl ez-Zücâcî (4./10. yüzyıl) öne çıkmaktadır. Zücâcî, Ebû Saîd el-Berdâ<sup>41</sup> ve Kerhî'den ilim tahsil ettikten sonra memleketi Nişâbur'a dönmüştür.<sup>42</sup> Zücâcî ve arkadaşı Ebû'l-Hüseyn el-Kâzî, şehirde Kerhî'nin temsilcileri idiler. Tüm fukahânın kendilerini bu iki isme nispet ettiği ifade edilmiştir.<sup>43</sup>

Anladığımız kadarıyla Zücâcî, mesele fıkıh usûlü olduğunda, bölgedeki Hanefiler açısından alternatifi olmayan birisi olarak öne çıkmaktadır. Çünkü o, Hanefî fıkıh usûlünde otorite olan Kerhî'nin Horasan'daki önemli bir temsilcisi idi. Bu anlamda Rüstüfağnî'nin, Mâtürîdî'nin vefatından

<sup>35</sup> Meseleye dair ayrıntılı bir değerlendirme için bk. İhsan Timur, *Tahavî'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 92-98.

<sup>36</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 169; Leknevî, *el-Fevâid*, 41.

<sup>37</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 170; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye* 1/121.

<sup>38</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 163.

<sup>39</sup> Aron Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezililik ve Matürîdîlik", çev. Süleyman Aydın, *Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı 2/4* (Temmuz-Aralık 2009), 148.

<sup>40</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 172.

<sup>41</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, 81.

<sup>42</sup> Rey doğumlu Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (Cessâs) (öl. 370/981) de, Nişâbur'da ikamet etmiş ve Ebû Sehl ez-Zücâcî'den ders almıştır. Bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 171; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1970), 144; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/254.

<sup>43</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 171; Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 144; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/254.

sonra ilim tahsili için Kerhî'nin öğrencisi ve Ka'bî ile de yakın ilişkisi olan Mu'tezilî Ebû Sehl ez-Zücâcî'ye<sup>44</sup> gitmeye niyet etmesi de,<sup>45</sup> Nişâbur'un fıkıh konusundaki önemini göstermektedir. Oysa Rüstüfağnî, Mu'tezilî bir kişiye nikâh düşmeyeceğini, çünkü onların kâfir olduklarını söyleyecek kadar i'tizâl karşıtıdır.<sup>46</sup> Ancak fikhî bir meselede, Mu'tezilî olan Kerhî'nin bir eserine atıf yapmaktan çekinmemiştir.<sup>47</sup>

Mesele fıkıh usûlü olduğunda, bölgenin Bağdat'taki Kerhî medresesine ihtiyaç duyduğu düşüncesini kuvvetlendirecek bir örnek daha mevcuttur. Ahmed b. el-Hasan b. Ali Ebû Hâmid el-Fakîh el-Mervezî (öl. 376/986-987), usûl ve fûrûda ileri derece biri olarak zikredilmektedir. Hadis hafızı olan Ebû Hâmid, Bağdat'ta Kerhî'den istifade ettikten sonra Belh'te Mâverâünnehir Hanefîlerinin seleflerinden Nusayr b. Yahyâ'nın öğrencisi Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'dan (öl. 326/937-938) ders almıştır.<sup>48</sup>

Yukarıda değinilen isimler dışında Horasan ve Mâverâünnehir'de faaliyet göstermiş bir grup Hanefî âlim de dikkat çekmektedir. Bunlar, Irak'ta Mu'tezilî kelâmcılar olarak öne çıkmış<sup>49</sup> Ebû'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî (öl. 319/931), Ebû Abdullah b. ed-Dâî (öl. 360/971) ve Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali el-Basrî (öl. 369/979-980) gibi kişilerdir.<sup>50</sup> Bildiğimiz kadarıyla Ka'bî hariç bu şahıslar, Mâverâünnehir Hanefîleri için referans sayılan Kerhî'nin öğrencileridir.

Kerhî'nin öğrencilerinden Deylem'li Ebû Abdullah b. ed-Dâî (öl. 360/971), Zeydî kökenli bir fakihdir. Kerhî'den Hanefî fikhını öğrenmiş olup,<sup>51</sup> daha ziyade Büveyhîler döneminde etkili olmuştur.<sup>52</sup>

Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali el-Basrî (öl. 369/979-980) de

<sup>44</sup> Bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 171; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, 379; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 109-110, 130; Kureşî, *el-Cevahirü'l-mudiyye*, 2/254.

<sup>45</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu cümeli usûli'd-din li Ebî Seleme es-Semerkindî* (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, 1648), 161a-161b.

<sup>46</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Saîd er-Rüstüfağnî, *Fevâidü's-şeyh el-imâm el-ecel Ebü'l-Hasen Saîd er-Rüstüfağnî* (el-Keşşi, *Mecmû'u 'n-nevâzil ve'l-havâdis* içinde) (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, 547), 288b.

<sup>47</sup> Rüstüfağnî, *Fevâid*, (Yenicami, 547), 290b.

<sup>48</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, 18, 26.

<sup>49</sup> Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 223-230.

<sup>50</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 113-114; İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 109.

<sup>51</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 113-114; İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 110.

<sup>52</sup> Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 228.



Kerhî'nin öğrencisidir.<sup>53</sup> Seyfûddevele (333/356-944/967)<sup>54</sup> tarafından, Mâverâünnehir Hanefîliği ile Mu'tezilî fukahâ arasındaki temel tartışmalardan birisi olan “musavvibe-muhattie”<sup>55</sup> meselesini tartışmak üzere davet edilmiştir.<sup>56</sup> Muhtemelen bu kişilerin Zeydî kimlikleri ve Deylem gibi Horasan'ın batısına tekabül eden bir bölgede yaşamaları, Mâverâünnehirli Hanefîlerle fikhî bir bağ kurmalarına muhtemelen engel teşkil etmiştir.

Ka'bî, İsfahan, Belh ve Nesef'te faaliyetlerde bulunan, Mâtürîdî'nin muasırı önemli bir kişidir. Ancak o, gerek Mâtürîdî gerekse Semerkant fukahâsı tarafından Hanefî bir fakih olarak anılmamaktadır. Hatta Mâtürîdî sonrası dönemde de ekolün kendisinden istifade ettiği bir Hanefî değildir. Bu durum muhtemelen kendisinin fıkhıtan ziyade kelâmda öne çıkan bir şahsiyet olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>57</sup> Bu düşünceyle paralel olarak, onun Horasan'da yetiştirdiği öğrencilerin kelâmda öne çıkmış olmaları örnek gösterilebilir. İbnü'l-Murtezâ, bunlar arasında, Nişâburlu Mu'tezilî Ebû Ahmed el-Abdekî'nin (öl. 347/958) Ka'bî'nin Horasan'daki meclisine katıldığını aktarmaktadır.<sup>58</sup> Ayrıca, Mu'tezile'nin sekizinci tabakasından olan Ebû Züfer b. Ali el-Mekkî, Nişâbur'da dönemin öncüsü olarak ifade edilmektedir.<sup>59</sup>

Mâverâünnehirli Hanefîlerin, Mâtürîdî'den hemen sonra fıkıh usûlü konusunda Bağdatlı Hanefî-Mu'tezilîlere olan olumlu ilgileri, kanaatimizce bir paradoks içermektedir. Yaşanılan bu çelişkiye Alaaddîn es-Semerkandî'nin (öl. 539/1144) bazı ifadeleri ışık tutmaktadır.

Alaaddîn es-Semerkandî, fıkıh usûlü eserlerinin çoğunun, itikâdî konularda muhalifleri olan Mu'tezile tarafından tasnif edildiğini, bundan dolayı temelde i'tizâle dayanan bu eserlere itimad edilemeyeceği-

<sup>53</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 215; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 105; İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 109.

<sup>54</sup> Abdülkerim Özyayın, “Seyfûddevele El-Hamdânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 28 Mart 2019).

<sup>55</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 38; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâicü'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdilberr (Katar: Medâihu't-Dûha, 1984), 753; Ebû Hanîfe'nin musavvibe-muhattie meselesindeki duruşuna dair bk. M. Rahmi Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi Çözümlerinde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 89-91.

<sup>56</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 109.

<sup>57</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alf b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.), 3/101.

<sup>58</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 113.

<sup>59</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 98.

ni ifade etmektedir.<sup>60</sup> Zira fıkıh usûlü arka planında itizâl düşüncesinin Mâverâünnehir Hanefiliğinin dini anlayışına sızma riski söz konusudur. Ekolün Ebû Mansûr el-Mâtürîdî dönemine kadar adı konulmuş bir fıkıh usûlü, o dönemdeki anlayış gereği zaten mevcut değildi. Ancak onlar fûrû'a dair görüşlerini önceden beri Mu'tezile'den farklı bir usûle dayandırmaktaydılar.<sup>61</sup> Bu konuda Mâverâünnehir Hanefiliği en başından beri hassasiyetini korumuştur. Bu bağlamda ekolün fıkha dair müçtehidin verdiği kararda isabet etmesini ifade eden musavvibe-muhattie meselesi, haberin amm-hass oluşu,<sup>62</sup> illetin özelleştirilmesi gibi fıkha dair meselelerde başından beri Mu'tezile ile tartışmaları olmuştur.<sup>63</sup>

Mâverâünnehir Hanefiliği, dini anlayışları gereği fıkıh veya kelâm ayırımına gitmedikleri için bunun bir yansıması olarak, eserlerinde de fikhî ve itikâdî konuları iç içe işlemişlerdir.<sup>64</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî döneminde Bağdat'ta, Mu'tezilî Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrüşenî el-Berdâî (öl. 317/930) ile birlikte Hanefî fıkıh usûlü sahasında önemli bir medrese oluşmaya başlamıştır. Batı Hanefiliği, Mu'tezile'nin mihne sonrası aldığı darbe neticesinde kelâmî anlamda ciddi bir mevzi kaybına uğrasa da Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin temsil ettiği fıkıh okulu, en batıdan en doğuya Hanefî fikhında merkez olma hüviyetini devam ettirmiştir. Her ne kadar Mâtürîdî öncesi Mâverâünnehir'de izlerine rastlamasak da, Merv ve Nişâbur gibi Horasan eyaletlerinde Kerhî'nin yetiştirdiği Mu'tezilî kimlikli fukahânın ön planda olduğu görülmektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hemen ardından fıkıh usûlünde hissedilen eksiklik, Semerkant ehli bazı kişileri Horasan'daki Kerhî'nin Mu'tezilî öğrencilerine yönlendirmiş gözükmektedir. Bununla birlikte Semerkant

<sup>60</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâciü'l-ukûl*, 1-2.

<sup>61</sup> Aydınlı, *Mu'tezile Ekolu, Tarihi ve Öğretisi*, 148.

<sup>62</sup> İbn Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekil (Kahire: Dâru'l-Beşîr es-Sekâfe ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1998), 3/374.

<sup>63</sup> Meseleye dair ayrıntılı bilgi için bk. Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matürîdîlik", 151-169; Aydınlı, *Mu'tezile Ekolu, Tarihi ve Öğretisi*, 148-151.

<sup>64</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî Mâverâünnehir Hanefiliğinin seleflerini "usûlde ve fûrûda Ebû Hanîfe'yi takip eden imamlar" şeklinde tanımlamaktadır. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, 552; Abdülcelil el-Kazvîni de eserinde Kerrâmiyye, Neccâriyye ve Mu'tezile'yi saydıktan sonra, "Ebû Hanîfe'yi usûlde ve fûrûda takip eden mutlak başka Hanefiler" şeklinde Mâverâünnehir Hanefiliğinden bahsetmektedir. Bk. Ebû'r-Reşid Nasîrüddin Abdülcelil İbn Ebû'l-Hüseyin Kazvîni, *Kitabü'n-Nakz*, thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseyinî el-Urmevî (b.y.: Payan, 1952), 74. Bu bağlamda gelenekte fıkıh ve kelâma dair meselelerin beraber işlendiği örnek bir eser için bk. Rüstüfağnî, *Fevâid* (Yenicami, 547), 286a-309b. Ayrıca Hanefî-Mâtürîdî gelenekte fikh kavramının itikad ve ameli kapsayan anlamına dair bk. İsmail Şık, "Hanefî-Mâtürîdî Düşüncede Kelâm ve Usûlü'l-Fıkıh İlişkisi", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (2016), 344-352.

ehli, Bağdat kaynaklı fıkıh usûlünü yok saymasa da, içerdiği i'tizâl imaları-na karşı her zaman teyakkuzda olmuştur. Dolayısıyla Mâverâünnehir'de iki ekol arasındaki sosyal tabanı olan bir mücadeleden ziyade, fıkıh usûlü temelli kavramsal boyutta bir mücadeleden bahsetmek daha doğru gö-zükmetedir.

### 3. Kâ'bi'nin Bölgedeki Faaliyetleri ve Ebû Mansûr El-Mâtürîdî ile Muhtemel Etkileşimi

Mâverâünnehir'de bir müddet ikamet ettiğini bildiğimiz Ka'bi konu-muz açısından önem taşımaktadır. Zira o, Mâverâünnehir Hanefîlerinin Mu'tezile ile etkileşimine dair öne çıkarılabilecek muhtemel tek isimdir. Bölge Hanefîlerinin önemli bir temsilcisi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, eser-lerinde en çok Mu'tezile'yi Mu'tezile'de de en çok Ka'bi'yi eleştirmiştir.

Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi (öl. 319/931) Bağdat Mu'tezilesinin ileri gelenlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (öl. 300/913) öğrencisidir.<sup>65</sup> Dönemin Bağdat Mu'tezilesinin ön-deri olarak kabul edilmektedir.<sup>66</sup> Genç yaşta (287/900 yılından itibaren) bir müddet Taberistan'daki Zeydî yönetimin emiri Muhammed b. Zeyd'e vezirlik etmiştir.<sup>67</sup> Bir süre de Sâmnî yönetiminin Horasan valisi Ahmed b. Sehl el-Mervezî'nin yardımcılığını yapmıştır.<sup>68</sup> Bu şekilde belli dönem-lerde yöneticilere yakınlık kuran Ka'bi'nin, daha sonra bu işlerden tövbe ettiği ve daha faydalı şeylere yöneldiği ifade edilmektedir.<sup>69</sup>

Ka'bi, Horasan ve Mâverâünnehir'de farklı yerlerde ikamet etmiş-tir. İkamet ettiği yerlerden birisi de, Semerkant'ın komşu memleketi olan Belh şehridir. Burada Mu'tezilî bir Hanefî olarak fikirlerini gizle-me ihtiyacı duymadan faaliyetlerde bulunmuş, öğrenciler yetiştirmiştir. Müstağfirî, Ka'bi'nin bir müddet Mâverâünnehir'in Nesef şehrinde ika-

<sup>65</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fazlül-i'tizâl*, 44.

<sup>66</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, 3/101.

<sup>67</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, 14/298; Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, thk. Ahmed el-Arnaud ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs, 2000), 6/253.

<sup>68</sup> Adil Bebek, "Kâ'bi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Ekim 2019).

<sup>69</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 94. Burada Horasan ve Mâverâünnehir yönetici-lerinin, sosyo-politik dengeler adına i'tizâl karşıtı, felsefeye yakın durmayan Mâverâünnehir Hanefîlerine yakın gözükseler de; saray çevresi ve devlet yönetimi söz konusu olduğunda farklı bir tavır takındıkları gözlemlenmektedir. Bu husus, aynı dönemde yaşayan Mu'tezilî Ka'bi, Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî (öl. 322/934) ve onun öğrencisi feylesof bir Hanefî olan Ebü'l-Hasen el-Âmirî (öl. 381/992) örneklerinde açıkça görülmektedir. Sâmnî sarayı ta-rafından zaman zaman kendilerine bu zevata iltifat edilmiştir.

met ettiği bilgisini vermektedir. Burada genel olarak saygıyla karşılanmıştır. Ancak Hanefî karşıtlığıyla tanınmış bir zat olan Nesefli Şâfiî Ehl-i Hadis Hâfız Abdülmü'min b. Halef tarafından tekfir edilmiştir.<sup>70</sup> Memleketi olan Belh'te yıldızı parlamamış, ancak Nesef şehrinde fikirleri kabul görmüş ve önemsenmiştir.<sup>71</sup> Ancak kendisini takip eden çevrenin daha çok Horasan'ın batısı ile Isfahan'da yoğunlaştığı görülmektedir.<sup>72</sup>

Ka'bî, yetkin bir âlim olarak yaşadığı Belh ve çevresinde toplumsal bir etki oluşturmaya da, entelektüel çevreyi etkilemiş gözükmektedir. Örneğin o, Kelâmla ilgili meselelere ilgi duyup kendisiyle iletişime geçen Cafer b. Muhammed adlı bir gençten övgüyle bahsetmektedir.<sup>73</sup> Yetiştirdiği öğrenciler arasında; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, İbn Şihâb el-Belhî, Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin ve Ebü'l-Hasan el-Ahdeb gibi isimler bulunmaktadır.<sup>74</sup> Bu bilgiler dışında bölgede Mu'tezilî bir medrese ve onun faaliyetlerine dair eldeki kaynaklar itibarıyla başka bir malumat bulunmamaktadır.

Yukarıdaki bilgilerden 3./9. yüzyılın sonlarında Belh ve Mâverâünnehirde Mu'tezile'nin toplumsal bir tabanı olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak bu dönemde bölge Hanefîlerinin Mu'tezile'yi hedef aldığı da bilinmektedir. Bu noktada akla toplumsal bir tabana sahip olmayan Mu'tezile'nin neden bu kadar ciddiye alındığı sorusu gelmektedir. Kanaatimizce bu rahatsızlık Mu'tezile'nin toplumsal karşılığından ziyade fikrî tehdidinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Bu açıdan bakıldığında Mâverâünnehir Hanefiliğinin temsilcisi Mâtürîdî'nin, muasırı ve Mu'tezile'nin önde gelen bir âlimi olan Ka'bî'yi muhatap almasını daha anlaşılır olmaktadır.

Mâtürîdî'nin Ka'bî için kullandığı bazı ifadeler onun şahsında aslında Mu'tezile'yi hedef aldığını doğrulamaktadır. Mâtürîdî'nin ifadesiyle, Mu'tezile'nin “yeryüzü sakinlerinin imamı!” Ka'bî, “deliler ve çocuklardan başka kimsenin örnek almadığı” aciz birisidir. Ona göre “bu şaşkın adam”ın anlattıkları ahmaklıktır. Onun sıfat, mevsuf, mecaz, hakikat konularındaki fikirlerini temellendirmedeki acizliği ortadadır. Mâtürîdî,

<sup>70</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Dâiratü'l-Ma'rife en-Nizâmiyye (Beyrût: Müessesetü'l-İ'lâmi li'l-Matbûâtı, 1971), 4/429; Zehebî, *el-İber fi haber men gaber*, 2/73; 4/13; Zehebî, *Siyer*, 22/71.

<sup>71</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, 44.

<sup>72</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, 320-322.

<sup>73</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd., 71.

<sup>74</sup> Bebek, “Kâ'bî”.

kavminin (Mu'tezile'nin) lideri Ka'bî'nin ahiret günü takipçilerini ancak cehenneme götüreceğini ileri sürmektedir.<sup>75</sup>

Mâtürîdî'nin Ka'bî ile görüştüğüne veya münazara ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Ancak eserlerinde birçok konuda Ka'bî'ye odaklanmış, onun yöntem ve yaklaşımlarını eleştirmiştir. Mâtürîdî'nin bunu yaparken Ka'bî'nin hangi eserlerinden yararlandığını bilmiyoruz. Mâtürîdî, günümüze ulaşmayan kimi çalışmalarıyla Ka'bî'nin eserlerine reddiyeler yazmıştır.<sup>76</sup> Bunlardan *Kitâbu Redd evâilî'l-edilleti li'l-Ka'bî* adlı eseri, muhtemelen Ka'bî'nin büyük günah konusunda kaleme aldığı bir esere karşılık yazmıştır.<sup>77</sup> Bununla birlikte Kâtip Çelebi, Ka'bî'nin *e't-Tehzîb fi'l-cedel* adlı eserinin Mâtürîdî'nin fıkıh usûlüne dair *Kitâbu'l-Cedel* adlı eserine reddiye olarak kaleme alındığını aktarmaktadır. Bu bilgiyi doğru kabul ettiğimizde, Mâtürîdî'nin *Kitâbu'r-Redd tehzîbî'l-cedel li'l-Ka'bî* adlı eseri de, Ka'bî'nin reddiyesinin reddiyesi olacaktır.<sup>78</sup> Bu malumat, Ka'bî'nin fikirlerinin henüz hayattayken Mâverâünnahir'de dolaşımında olduğunu gösteren değerli bir bilgidir. Konumuz açısından daha önemli olan muhtemel sonuç ise, Mâtürîdî'nin Ka'bî'yle etkileşime girdiği bilgisini vermiş olmasıdır.

### Sonuç

Mihne, İslam düşünce tarihinde önemli sonuçları olan bir süreçtir. Hanefiliği etkileyen sonucu ise mezhep içi ekolleşmeleri hızlandırmış olmasıdır. Ehl-i Rey'i temsil eden ve aslında zaten homojen olmayan bu ekol, farklı itikâdî eğilimlere sahip olmuştur. En başında i'tizâl ile ircâ taraftarı Hanefîlerin imanını tanıması üzerinden yaşadıkları ilk ayrılık, Mihnenin ardından yerini halku'l-Kur'ân meselesine bırakmış gözükmektedir.

Ebû Hânîfe'nin ircâ düşüncesini devam ettiren Mâverâünnahir Hanefiliği, i'tizâlî benimseyen Hanefîlere karşı başından beri tavırlı olmuştur. Mihne sürecinde Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân fikrine sahip çıkması iki eğilim arasındaki çatışmayı artırmış görünmektedir. Mâverâünnahir

<sup>75</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 104, 110, 112, 113.

<sup>76</sup> Neseî bu eserleri *Reddü evâilî'l-edille li'l-Ka'bî*, *Reddü tehzîbî'l-cedel li'l-Ka'bî*, *Reddü va'dî'l-fussâk li'l-Ka'bî* şeklinde kayda geçirmiştir. Bk. Neseî, *Tebsratü'l-edille*, 1/556.

<sup>77</sup> Mâtürîdî, Ka'bî'nin büyük günah konusunda tutarsızlığını göstermek için bir eser kaleme aldığı ifade etmektedir. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 470.

<sup>78</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunân an esâmî'l-kütüp ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut 1941, 1/518; Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 307-308.

Hanefilerinin 3./9. yüzyılda yaşamış temsilcilerinin meseleye yaklaşımları bu durumu teyit eder niteliktedir.

Mâverâünnehir Hanefileri, 3./9. yüzyıl boyunca fıkıh ve kelâm ayrımına gitmeyen geleneksel anlayışı devam ettirmişlerdir. Ancak geçen zamanda batıda artık diğer ilimlerde olduğu gibi fıkıh da ayrı bir ilim olarak belirginleşmeye başlamıştır.

İki ekolün usûlde birbirlerine olan muhalefetleri ortadadır. Daha açık bir ifade ile Mâverâünnehir Hanefiliği Mu'tezile karşıtlığını özellikle öne çıkarmış görünmektedir. Kelâmda durum böyle iken, fıkıh söz konusu olduğunda farklı bir durumla karşılaşmaktadır. 4./10. yüzyıla gelindiğinde Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin önderliğindeki Irak fıkıh okulu İslam dünyasındaki tüm Hanefilerin çekim merkezi haline gelmiştir. Bu durum Mâverâünnehir Hanefileri için de geçerli olmuştur. İ'tizâl düşüncesi taşıdıkları için Irak Hanefilerine karşı ihtiyatlı da olsalar onlarla bağlantı kurmaktan geri durmamışlardır. Ancak fıkıh usûlü içerisinde İ'tizâl düşüncesine meyl eden konularda Irak Hanefilerine karşı mesafelerini korumuşlardır.

Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin öğrencileri, Mâtürîdî'nin ömrünün son çeyreğine tekabül eden 4./10. yüzyılın başından itibaren, Nişâbur'da itibar görmeye başlamışlardır. Bu isimlerden en dikkat çeken Ebû Sehl ez-Zücâcî'dir. Zücâcî Mâverâünnehir Hanefileri'nin de dikkatini çekmiştir. Bu durum, Ebü'l-Hasen er-Rüstüfağnî'nin hocası Mâtürîdî'nin vefatının ardından Zücâcî'den ders almayı planlamasından anlaşılmaktadır.

Horasan'da fıkıh konusunda yetkin başka önemli Mu'tezilî Hanefî kişiler de olmuştur. Bu kişiler, muhtemelen Zeydî kimlikleri ve Deylem gibi Horasan'ın batısına tekabül eden bir bölgede yaşamalarından dolayı Mâverâünnehirli Hanefilerle etkileşime girmemişlerdir.

Bölgede bulunmuş başka bir Mu'tezilî Hanefî daha dikkat çekmektedir. Bu şahıs Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'dir. 4./10. yüzyılın başı itibarıyla Bağdat Mu'tezilesinin lideri olarak kabul edilen Ka'bî, Mâverâünnehir'de de ikamet etmiş fıkıh ve kelâm konusunda yetkin bir isim olarak öne çıkmaktadır. Mâverâünnehir Hanefileri eserlerinde fıkıhla ilgili konularda Mu'tezilî de olsa Kerhî medresesi mensubu şahıslara atıfta bulunmuşlardır. Ancak, aynı coğrafyada bulunsalar da Mâverâünnehir Hanefileri Ka'bî'ye veya onun bölgede yetiştirdiği öğrencilerine ise atıfta bulunmamışlardır.

Elde edilen bilgilerden Mu'tezile'nin Deylem ve Isfahan gibi Horasan'ın

batı bölgelerinde daha aktif olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma bölgedeki Zeydî topluluğun Irak Hanefiliği ile itikâdî noktada yakınlığı etkili olmuşa benzemektedir. Ka'bî, Nesef ve Belh'te bir müddet ikamet etmiş, ilmi faaliyetlerde bulunmuştur. Ancak onun faaliyetleri daha çok entelektüel bir kesimle sınırlı kalmış görünmektedir. Ka'bî'nin bölgedeki varlığı Mâverâünnehir Hanefîlerini rahatsız etmiştir. Bu rahatsızlık kendisiyle muasır Mâverâünnehir Hanefîlerinin önemli bir âlimi olan Mâtürîdî'de açıkça görülmektedir. Mâtürîdî, Ka'bî'nin eserlerine reddiyeler kaleme almış, eserlerinde Ka'bî'yi sert bir şekilde eleştirmekten geri durmamıştır.

### Kaynakça

- Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne". *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 27-71. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Apaydın, H. Yunus. "Kerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Mart 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerhi>.
- Arslan, İbrahim. "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine". *İslami Araştırmalar Dergisi* 27 (2016), 78-89.
- Askerî, İbn Hilâl. *el-Evâil*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekil. Kahire: Dâru'l-Beşîr es-Sekâfe ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1998.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolu Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Barthold, W. V.. *Turkestan v Epoxu Mongolsko Naşestviya*. St. Peterburg: Çast Prevaya Textu, 1898.
- Bebek, Adil. "Kâ'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Ekim 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabi>.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed. *Zemmü'l-kelâm ve ehluhû*. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Dâiratü'l-Ma'rife el-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-İlâmî li'l-Matbûâtı, 1971.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târîhi'l-ümemi ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ab-

- dükkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed. *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahyâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l-emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald Wilzer. Beyrut: en-Neşerâtü'l-İslâmiyye, 1961.
- İbnü'n-Nedîm. Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Yahyâ, *Şerhu cümeli usûli'd-din li Ebî Seleme es-Semerkandî*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, 1648, 18a-168b.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şâhfûr b. Tâhir. *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbu'l-makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kabûlu'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdurrahim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid, Tunus: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1986.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (öl. 1067/1657). *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1941.
- Kazvînî, Ebü'r-Reşid Nasırüddin Abdülcelil İbn Ebü'l-Hüseyn (öl. 585/1189). *Kitabü'n-Nakz*. thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî, b.y.: Payan Yayınları, 1952.
- Kureşî, İbn Ebi'l-Vefâ Ebü Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Küttüphâne, ts.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1906.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir. *El-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutât ve'l-âsâr*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.



- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2016.
- Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Leiden, Beyrut ve Kahire: Dâru Sadr ve Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Nerşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Câfer (öl. 348/949). *Târîhî Buhârâ*. çev. Erkan Göksu, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (öl. 508/1115). *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2011.
- Özaydın, Abdülkerim. "Seyfüddevele El-Hamdânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Mart 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyfuddevele-el-hamdani>.
- Özen, Şükrü. "4./10. Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 9 (2003), 49-85.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yay. 2016.
- Rüstüfağnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Saîd. *Fevâidü'ş-şeyh el-imâm el-ecele Ebû'l-Hasen Saîd er-Rüstüfağnî* (el-Keşşi, *Mecmû'u 'n-nevâzil ve'l-havâdis* içinde). İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, 547, 286a-309b.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaud - Türki Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdilberr. Katar: Medâihu't-Dûha, 1984.
- Şık İsmail. "Hanefi-Mâtürîdî Düşüncede Kelâm ve Usulü'l-Fıkh İlişkisi". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (2016), 344-352.
- Şirâzî, Ebû İshâk (öl. 476/1083). *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, ts.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi Çözümlemlerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

- Timur, İhsan. *Tahavî'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2016.
- Ömerî, Şihâbüddin Ahmed b. Yahya İbn Fadlullah (öl. 749/1349). *el-Mesâlikü'l-ıbsâr fî memâlikü'l-ımsâr*. 17 Cilt. thk. Kâmil Süleyman el-Cebûrî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefîler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010/1), 101-130.
- Vâiz el-Belhî, Safiyyüddin Ebû Bekr Abdullah b. Ömer, *Fedâilü Belh*, çev. Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî el-Belhî. Tahran: İntişarat-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan, 1931.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fî haber men gaber*. thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zysow, Aron. "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matürîdîlik". çev. Süleyman Aydın. *Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı* 2/4 (Temmuz-Aralık 2009), 147-178.



# Makrososyolojik Perspektife Göre İslam Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri

Religion and State Relationship Models in Islamic History  
According to the Macrosociological Perspective

## İsmail Kaya

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Sosyal Bilimler Enstitüsü | Graduate School of Social Sciences  
Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı | Department of Sociology of Religion  
Ankara | Türkiye | Ankara | Turkey  
ikayatr@gmail.com | orcid.org/0000-0001-6920-7358

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 12 Mayıs 2020 | Received | 12 May 2020  
Kabul Tarihi | 07 Haziran 2020 | Accepted | 07 June 2020  
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2020 | Published | 30 June 2020

### Atıf | Cite as

Kaya, İsmail. "Makrososyolojik Perspektife Göre İslam Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri [Religion and State Relationship Models in Islamic History According to the Macrosociological Perspective]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 403-428.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3894605>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Makrososyolojik Perspektife Göre İslam Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi Modelleri

**Öz:** Bu çalışmada İslam siyasi tarihinde devlet ve din ilişkileri genel bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Bilindiği gibi Müslümanlar ilk kez Mekke'den Medine'ye hicretle birlikte devlet sahibi olmuştur. Bu devletin ilk devlet başkanı da Hz. Muhammed idi. Daha sonraki tarihi süreçte ise halifeler yönetime gelmiştir. Her dönemin kendine özel bazı şartları vardı. Mesela ilk dört halifenin belirlenmesinde izlenen yöntemle Emeviler'den itibaren izlenen yöntem farklıydı. Emeviler'den itibaren saltanat yönü ağır basan bir yaklaşım esas alınmıştı. Bu yaklaşım daha sonra Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlılar'da da görülmüştür. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in insanlara ulaştırdığı dinin siyasi bir boyuta sahip olup olmadığı ve vefatından sonrası için de bir devlet düzeni bırakıp bırakmadığı ele alınmıştır. Çalışmada din ile devlet arasındaki ilişkiler tarihî veriler çerçevesinde ele alınmış ve bu verilerin İslam toplumuna yansıma durumları makro sosyolojik bir açıdan teorik bir kalıba oturtulmaya çalışılmıştır. Bu çerçeve bağlamında da Batı Dünyası'nda yaşanan din ve devlet ilişkilerinin tarihinden hareketle bir sınıflandırma yapan Maurice Barbier'in yaklaşımları dikkate alınmıştır. Böylece İslam Tarihinde yaşananlar bir sınıflandırmaya tabi tutulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Din-Devlet ilişkisi, Halifelik, Saltanat, Biat.

### Religion and State Relationship Models in Islamic History According to the Macrosociological Perspective

**Abstract:** In this study, the relations of state and religion in Islamic political history were tried to be examined from a general perspective. As it is known, for the first time, Muslims became a state owner with the Hijra from Makkah to Madinah. The first president of this state was Prophet Mohammed. In the next historical period, the caliphs came to the presidency. Each period had its own conditions. For example, the method followed in the determination of the first four caliphs was different from the Umayyad method. From the Umayyads, an approach dominating the sultanate direction was based. This approach was later seen in the Abbasids, Seljuks and Ottomans. In this context, it is discussed whether Prophet Mohammed the religion brought to people has a political dimension and he left a state order after his death. In the study, the relations between religion and state were discussed within the framework of historical data and the reflection of these data on Islamic society was tried to put into a theoretical pattern from a macrosociological perspective. In the context of this framework, the approaches of Maurice Barbier, who made a classification based on the history of the relations between religion and state in the Western world, were taken into consideration. Thus, the events in the history of Islam were tried to be classified.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religion-State Relationship, Caliphate, Sultanate, Allegiance.

## Giriş

**D**in ile devlet arasındaki ilişkiler; fonksiyonel bir biçimde, insanlık tarihi boyunca biri diğerinden ayrılmayacak bir durum olarak karşımıza gelmektedir.<sup>1</sup> Dinin temel işlevlerinden birisinin “meşruiyet”, siyasetin ise “güç” olması durumuna dikkat edilirse bu iki kurum arasındaki ilişkiyi anlamak kolaylaşacaktır.<sup>2</sup> Aslında iki kurum da diğerinin fonksiyonuna ihtiyaç duymaktadır. Yani din, hareket alanını genişletebilmek adına belirli bir güce sahip olabilmek için siyasete; siyaset ise kendisi açısından gereksinim hissettiği meşruiyeti elde edebilmek için dine önem vermiş<sup>3</sup> ve böylece din ile siyaset arasında her iki kurumun birbirlerine ihtiyaç duydukları bir ilişki tarzı ortaya çıkmıştır.

Dinin doğası gereği siyasetle ilgili işlevlerinden birisi meşruiyet sağlayıcılığıdır. Meşrulaştırım, toplumsal ve politik boyutta dinin önemli ve etkin işlevlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>4</sup> Bu bağlamda dini meşrulaştırım, siyasal hayatta yaşanan çalışmaların niçin öyle yapıldıkları çerçevesinde ele alınabilecek olan sorular kapsamında dini bir cevap mahiyetindedir. Yani bu yönüyle dini meşrulaştırım, bir nevi sosyal ve siyasal gerçekliği muhafaza etmektedir.<sup>5</sup> Bu anlamda da siyaset dinin meşrulaştırım işlevinden faydalanmaktadır.

Siyaset, din ile ilişkili olarak ele alındığında din sosyolojisinin temel konularından biri ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, dinin birey ve toplum üzerindeki etkileme gücü ve bu gücün sınırlarının zaman zaman diğer toplumsal kurumların yapısal ve işlevsel alanlarını da içine alıyor olması önem taşımaktadır.<sup>6</sup> Siyaset de bu etkinin büyüklüğünden dolayı dine önem vermektedir.

Din sosyolojisi bağlamında din-devlet ilişkilerine dair çok farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte bu çalışmada temel olarak Maurice Barbier’in tasnifi dikkate alınarak İslam tarihinde ortaya çıkan devlet modelleri tartışılacaktır. Çünkü evrensel bir din olan İslamiyet’te siyaset ile devlet

<sup>1</sup> Ahmet N. Yücekök, *Siyasetin Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1987), 16-17; Osman Zahid Çifçi, “Batı’da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler”, *İstem Dergisi* 10/19 (Aralık 2012), 195.

<sup>2</sup> Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Kitapları-Özgü Yayıncılık, 2005), 44.

<sup>3</sup> Ali Rıza Kılıç, *Din-Devlet İlişkisi Açısından Menzil Cemaati Örneği* (Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 32-33.

<sup>4</sup> Osman Zahid Çifçi, *Maverdi’ye Göre Din Devlet İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 127-130.

<sup>5</sup> Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, 63.

<sup>6</sup> Selim Eren, “Din, Devlet ve Siyaset”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 615.

arasında sıkı bir iletişim bulunagelmiştir. Hem Hz. Muhammed'in sevk ve idaresinde bulunan Medine toplumsal yapısında, hem ilk dört halife döneminde ve hem de saltanat devirlerinde bu durum bariz bir şekilde kendisini göstermektedir.<sup>7</sup>

Bu yönüyle çalışmanın hedefi; din-devlet ilişkileri çerçevesinde İslam tarihi içerisinde yaşanan siyasi gelişmeleri özet olarak vermek ve bu bağlamda İslam toplumsal yapısını farklı bir yaklaşımla yeniden yorumlamaktır. Bu yapılırken de toplumsal yapının doğasında yer alan açıklayıcı değişkenleri vurgulayan<sup>8</sup> makro sosyolojik perspektif esas alınacaktır. Makro sosyolojik perspektif, temel olarak sosyal yapının statüler dizisinden meydana geldiğini, bireyin çevresiyle ilişki içerisinde bulunduğunu ve normatif bir tarza sahip olduğunu dile getirmektedir.

### 1. Din-Devlet İlişkisi Modelleri

Din-devlet ilişkilerinde farklı modellerden söz edilebilir. Siyasal hayat açısından dinin işlevi, kanun çalışmalarında dini referans ve otoritelerin etkisi bakımından ele alındığında en genel boyutuyla iki yaklaşım dile getirilebilir:<sup>9</sup>

1- Laik Devlet Modeli: Bu yaklaşım tarzına göre din ile devlet birbirlerinden ayrıştırılmıştır. Özellikle din adamlarının siyasi ve hukuki düzenlemeler yapılırken rol almadıkları göze çarpar. Ruhani ve cismani kuvvetlerin birbirinden ayrıldığı laik devlette, bunların her biri kendi alanında, yani din ferdî vicdanlarda, devlet de siyasi ve idari sahada egemenlik hakkını kullanmaktadır.<sup>10</sup>

2- Meşruiyet Kaynağının Din Olduğu Model: Bu modelde dini yapı ve otoriteler, siyasi ve hukuki düzenlemelerin yapılmasında belirleyicidir ve din en önemli yasama kaynağıdır. Meşruiyetin kaynağını dine dayandıran bu tip teokratik devletlerin ortak özelliği dinin kutsallaştırıcı vasıflarından yararlanmalarıdır.<sup>11</sup>

Burada meşruiyet kavramını açmak gerekirse; Okumuş meşruiyeti,

<sup>7</sup> Ejder Okumuş, "Din ve Siyaset", *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyığıt (Konya: Palet Yayınları, 2013), 208-209.

<sup>8</sup> Mehmet Cüneyt Birkök, "Sosyolojik Düşünme ve Yöntemi", *Journal of Human Sciences* 15/4 (2018), 39.

<sup>9</sup> Talip Küçükcan, "Din ve Devlet İlişkileri", *Din Sosyolojisi*, ed. Talip Küçükcan (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, 2019), 92.

<sup>10</sup> Halil İbrahim Aşgın, *Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Millî Görüş Hareketi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 66.

<sup>11</sup> Kılıç, *Din-Devlet İlişkisi Açısından Menzil Cemaati Örneği*, 33.

yönettiği insanlar üzerinde yönetim tasarrufuna sahip olduğu düşünceyle otoritesini oluşturan, kurulan yapının yönetilen halk kesimlerince onaylanması ve tanınması biçiminde ortaya çıkan yönetim gücüdür şeklinde tanımlar.<sup>12</sup> Yani genel olarak var olan veya ortaya çıkan bir durumun insanlar katında makullük, geçerlilik ve haklılığını ifade eden meşruluk, hayatın neredeyse bütün alanlarıyla ilgilidir.<sup>13</sup> Bu çerçevede meşruiyet kazanarak geçerlilik elde etmiş olan yapı veya güç odağı sosyolojik olarak meşru sistem ya da meşru otorite olarak düşünülebilir. Düzenin meşru görülmesi ise geçerliliğini ortaya koymaktadır.<sup>14</sup>

Din ve devlet ilişkileri arasında farklı tipolojiler ile ilgili olarak İbn Haldun, Jacques Robert, A. P. Stokes ve Gustav Mensching gibi sosyal bilimcilerin tiplendirmeleri dile getirilebilir. Ayrıca Batı siyaset felsefeleri çerçevesinde yapılan din-devlet ilişkisi tipolojisi de söz konusu edilebilir.<sup>15</sup> Bu bağlamda din-siyaset ilişkisini dört şekilde ele alabiliriz. Bu şekillerden ilki; Calvin, Luther, Bossuet gibi ilahiyatçı ve düşünürlerin görüşlerinde ortaya konulan Kilise Devleti modelidir. İkinci model, devlet dini diyebileceğimiz, dini yapının, devlet kontrolünde bulunduğu, Machiavelli, Hobbes ve Rousseau'nun dile getirdiği modeldir. Üçüncü model, J. Locke ve Tocqueville'in yer aldığı, din ile siyasetin, birbirlerinden ayrı olduğu modeldir. Dördüncü model ise A. Comte'un geliştirdiği insanlık dinine göre şekillenmiş bir modeldir.<sup>16</sup>

Din-devlet ilişkilerinde üçlü bir sınıflandırmadan da bahsedilebilir. Bu anlayış; dine bağlı devlet düzeni olarak teokrasi, devlete bağlı dini yapı olarak nim teokrasi (yarı dini sistem) ve din ile devletin birbirlerinden tamamen ayrıldığı devlet biçimi olarak laik sistem şeklinde bir tasniftir.<sup>17</sup>

Bu eğilimlerin dışında genel anlamda ikili bir tipoloji yapılabilir: Bu tipolojilerden ilki, meşruiyetini dinden alan devlet, ikincisi ise meşruiyetini dinden almayan devlettir. Bu bağlamda ilk tipolojiye uygun düşen dört devlet modeli aşağıdaki gibi dile getirilebilir:

<sup>12</sup> Ejder Okumuş, "Din - Toplum İlişkilerinde Dini Meşruiyet ve Dini Meşruiyet Bağlamında Geçen Yüzyılın Sosyal Görünümü", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2001), 82.

<sup>13</sup> Ejder Okumuş, *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 13.

<sup>14</sup> Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 219.

<sup>15</sup> Ejder Okumuş, "Din ve Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 1/3 (2002), 21-22.

<sup>16</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, "Din ve Devlet İlişkileri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 13/38 (1977), 588-589.

<sup>17</sup> Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*, 222-223.



1- Din ve Devlet Yönetiminin Aynı Olduğu Devlet: Bu modelde din ve din-dışı; din ve dünya işleri şeklinde bir ayrım söz konusu değildir. Din ile devletin, din ile siyasetin birbirinden farklı iki yapı olarak ele alınmadığı bu tip devletlere örnek olarak birtakım ilkçağ devletlerini, Hz. Muhammed'in kurduğu Medine İslam Devleti'ni ve ilk dört halife dönemi yönetimlerini verebiliriz.<sup>18</sup>

2- Dine Tabi Devlet (Din Devleti): Bu model, teokratik düzen ve hilafet-saltanat devleti şeklinde iki biçimde düşünülebilir. Teokratik devlette din ve yönetim iç içedir; ancak din ve dünya diye iki ayrı gücün, yani "din ve devlet", "ruhani ve cismani", "Tanrı ve Sezar" diye iki ayrı yapının bulunduğu bu sistemde, "ruhani" olan "cismani" olana üstün gelmiş ve siyasi yapıyı kendisine bağlı hale getirmiştir. Bu modele örnek olarak Batı Roma Kilise Devleti'ni, Konfüçyanizmi, Vatikan Site Devleti ve İsrail'i<sup>19</sup> verebiliriz. Hilafet-saltanat devlet modeline örnek olarak İslam'ın tarihi geçmişinde ortaya çıkan Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Klasik Osmanlı gibi devletleri verebiliriz.<sup>20</sup>

3- Dinin Devlete Bağlı Olduğu Devlet: Devlet dini veya devlet kilisesi adı verilebilecek olan bu yaklaşıma, Bizantinizm veya Sezaro-papizm de denilmektedir. Bu modelde yönetim, kendi meşruiyetinin sorgulanmadan kabulü için dini kullanmaktadır.<sup>21</sup> Bu tipte din-devlet ilişkisini düzenleyen şekil, dini siyasi otoriteye bağlı hale getirmiş ve devlet dini ya da devlet kilisesi meydana gelmiştir. Bu yapıda Patrik, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi kabul edilmekte ve siyasi otoritenin başında bulunan imparatorun güç ve kararlarını desteklemektedir. İmparator da dini sahiplenmekte ve kiliseyi korumaktadır.<sup>22</sup> Bu model, siyasetin dine hâkim olduğunu, onu kendi çıkarlarına göre yönlendirdiğini yani dinin bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.<sup>23</sup>

4- Siyasetin Dinden Ayrıldığı/Laik Devlete Geçiş (Şibih-Laik/Quasi-Laik) Devlet: Bu tipin diğer modellerden ayrıldığı nokta, kendisi laik olmadığı

<sup>18</sup> Okumuş, "Din ve Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", 22-23.

<sup>19</sup> Hafize Şule Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 63.

<sup>20</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 214.

<sup>21</sup> Özkan Leblebici, "Devlet ve Din İlişkileri Bağlamında Devletin Din Üzerinden Neo-Liberal Dönüşümü", *Memleket Siyaset Yönetim Dergisi* 9/22 (Temmuz 2014), 360.

<sup>22</sup> Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, 155.

<sup>23</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 202-203.

halde laikliğe basamak teşkil ediyor olmasıdır. Bu tip devlete, en uygun örnek, 1839 - 1924 yılları arasındaki uygulamaları ile Osmanlı Devleti'dir.<sup>24</sup>

İkinci tipoloji, meşruiyetini dinden almayan devlet veya laik devlet olarak ortaya çıkmaktadır. Din ve devlet bu yapıda kurumsal olarak ayrıştırılmıştır. Dini aidiyet belirtmekten uzak duran seküler devlet modelinde, devlet, baskın din veya kiliseyle bağlarını kopartmış ve inanç konularında tarafsız kalmıştır.<sup>25</sup> Laikliği; dinin devlet yönetimine müdahil olmadığı sosyal sistem, yani devletin dini kendi işleyişine karıştırmadığı ve dine belirli alanlar ayırarak müdahalede bulunduğu, dini politikanın dışında tutmaya çalıştığı siyasi yapı olarak ifade edebiliriz.<sup>26</sup> Dinin devlete bağlandığı ikinci sistemde siyaset ve idare hükümet adamlarının elindedir. İktidarı elinde bulunduranlar dinin yönünü de tayin etmektedir.<sup>27</sup>

Bu tipolojiyi biraz daha genişleterek din ve devlet arasındaki ilişki açısından genel olarak birkaç farklı laiklik modelinden söz edilebilir. Bunlardan birincisi Amerika<sup>28</sup>, Fransa<sup>29</sup> ve bazı Avrupa ülkelerinde uygulamada bulunan ve kilise ile devletin ayrılık ilkesine dayalı olan laik modeldir. Aslında bu model her ülkede kendi tarihsel geçmişleri çerçevesinde farklı bir uygulama şekline bürünmüş olsa da<sup>30</sup> genel olarak dinle devletin birbirinden ayrılışını öngören bir sistemdir.

İkinci model yaygın olarak Avrupa'da uygulamada bulunan dinle devletin birlikteliğine dayanan karma modeldir. Karma modelde sistem laik olmasına rağmen devletin resmi bir dini söz konusudur ve devlet yöneticileri aynı zamanda dini kurumun da başıdır. Bu model özellikle İngiltere<sup>31</sup> ve Yunanistan'da<sup>32</sup> göze çarpmaktadır.

Üçüncü modelde ise devletle din iç içe geçmiş ve devlet yönetiminde dini kurullar belirleyici rol oynamaktadır. Genel olarak bu modelin karma modelden farkı bu modelde laik bir anlayışın göze çarpmamasıdır. Bu yaklaşımın da iki farklı biçimi vardır. Bunlardan ilki İran ve Vatikan gibi ülke-

<sup>24</sup> Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*, 225-227.

<sup>25</sup> Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz*, 65.

<sup>26</sup> Okumuş, "Din ve Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", 25.

<sup>27</sup> Murat Aygen, "Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/18 (Haziran 2019), 528.

<sup>28</sup> Hafize Şule Albayrak, "Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)* 48 (Temmuz 2015), 189.

<sup>29</sup> Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz*, 65.

<sup>30</sup> Eren, "Din, Devlet ve Siyaset", 624.

<sup>31</sup> Albayrak, *Amerika Birleşik Devletleri'nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz*, 44.

<sup>32</sup> Albayrak, "Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği", 190.

lerde görülen teokratik model; ikincisi ise Suudi Arabistan, Yemen, Pakistan, İsrail gibi ülkelerde uygulamada bulunan yarı teokratik modeldir.<sup>33</sup>

Bu genel yaklaşımların dışında anayasa sistemleri çerçevesinde durumu ele aldığımızda ise temel olarak beş modelden söz edilebilir<sup>34</sup>:

1- Anayasada Laikliğin Dile Getirildiği Model: Din ile devlet yönetiminin açık bir biçimde birbirinden ayrıldığı bu modeli benimseyen ülkeler, anayasa metinlerinde net bir şekilde laikliği vurgular, herhangi bir din veya mezhebi kabul etmez ve koruma altına almaz. Fransa<sup>35</sup>, Türkiye ve Portekiz<sup>36</sup> gibi devletleri bu modele örnek olarak gösterebiliriz.

2- Anayasada Laikliğin Net Olarak Belirtilmediği Model: Bu yaklaşımı kabul eden devletlerin anayasa metinlerinde, laikliğin, devletin temelini meydana getirdiği ifade edilmemiştir. Bununla birlikte din ve devlet arasında karşılıklı karışmazlık ilkesi kabul edilmekte ve yürürlükte bulunmaktadır. Almanya<sup>37</sup>, Avusturya<sup>38</sup>, ABD<sup>39</sup> ve Hollanda<sup>40</sup> bu modele örnek olarak gösterilebilir.

3- Anayasada Devlet Dininin Kabul Edildiği Ancak Uygulamada Laik Olan Model: Devletin hukuki bir din ya da mezhebinin bulunduğu fakat kanun yapma çalışmalarında dinin ağırlığının gözlemlenmediği bu yaklaşımda, yasal olarak kabul edilen din veya mezhebin diğer din ve mezheplere göre kimi ayrıcalıkları dile getirilebilir. İngiltere<sup>41</sup>, Danimarka<sup>42</sup>,

<sup>33</sup> Ömer Çaha, "Din ve Siyaset", *Din ve Toplum*, ed. Yasin Aktay (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, 2019), 42.

<sup>34</sup> Küçükcan, "Din ve Devlet İlişkileri", 93-94.

<sup>35</sup> Ahmet Yükleyen - Ahmet T. Kuru, *Avrupa'da İslam, Laiklik ve Demokrasi Fransa, Almanya ve Hollanda* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı Yayınları, 2006), 21.

<sup>36</sup> Hudai Şencan, *Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi* (Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Araştırma Merkezi, 2011), 71.

<sup>37</sup> Mehmet Kahraman, "Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye'de Laiklik", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (Ocak 2008), 64.

<sup>38</sup> Richard Potz, "Avusturya", çev. Heyet, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri*, ed. Ali Köse - Talip Küçükcan (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2016), 81.

<sup>39</sup> Orçun İmga, *Amerika'da Din ve Devlet Tarihi ve Felsefi Temeller*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2010), 21-22.

<sup>40</sup> Kahraman, "Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye'de Laiklik", 65.

<sup>41</sup> Grace Davie, "İngiltere", çev. Heyet, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri*, ed. Ali Köse - Talip Küçükcan (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2016), 152-153.

<sup>42</sup> Albayrak, "Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği", 190.

Finlandiya<sup>43</sup>, Norveç<sup>44</sup> ve Yunanistan<sup>45</sup> bu modelin örnekleri olarak gösterilebilir.

4- Anayasada Devlet Dini veya Mezhebinin Kabul Edildiği ve Dinin Yasama Kaynağı Olduğu Model: Bu yaklaşımda yasal bir şekilde kabul edilen din, kimi zaman kısmen kimi zaman ise tamamen yasamanın kaynağıdır. Bu açıdan din, devlet yönetimi ile ilgili kararlarda belirleyici pozisyonundadır. Bu modele örnek olarak; İran, Afganistan, Suudi Arabistan, Bahreyn, Mısır ve Pakistan gösterilebilir.<sup>46</sup>

5- Dine Karşı Olan Model: Anayasasında laikliğe bariz bir şekilde vurgu yapsın ya da yapmasın dine olumsuz bakan, dini özgürlükleri yasaklayan bu modele örnek olarak Çin, Küba, Vietnam ve Kuzey Kore gösterilebilir. Bu model, din karşıtı bir anlayışa dayanmakta ve bu doğrultuda politikalar izlenmektedir. Devletin dine karşı düşmanca bir tavır aldığı, dini baskı altında tuttuğu hatta bazı örneklerinde dini yasakladığı bir modeldir.<sup>47</sup>

Bu çalışmada ise Maurice Barbier'in dile getirdiği tasnif ve tipoloji göz önünde bulundurulacak ve özelde İslam tarihinin dönemlerinin bu tipolojideki konumu belirlenmeye gayret edilecektir.

## 2. Barbier'in Tasnifi

Yukarıda bahsi geçen tipolojilerin dışında Maurice Barbier'in tasnifine göz atmak gerekirse<sup>48</sup>; Barbier'in din ve siyaset arasındaki ilişkilere dair yaklaşımını dört şekilde ele alabiliriz. Birincisi dinin siyaset üzerinde mutlak üstünlüğünü ilan eden ve sonuç itibarıyla de siyaseti dine sıkı bir şekilde bağlı kılan tiptir.<sup>49</sup> Ortaçağ Hristiyanlığı'na ait olan bu tasavvuru dinsel olarak nitelendirebiliriz.<sup>50</sup>

İkinci yaklaşım, siyasetin din üzerindeki ağırlığını ve dolayısıyla dinin siyasete bağlılığını ileri sürer. Bu yaklaşımı araçsal olarak değerlendirebiliriz. Çünkü bu yaklaşıma genellikle, dini farklı gerekçelerden ötürü, ol-

<sup>43</sup> Şencan, *Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi*, 31.

<sup>44</sup> Şencan, *Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi*, 63.

<sup>45</sup> Charalambos Papastathis, "Yunanistan", çev. Heyet, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri*, ed. Ali Köse - Talip Küçükcan (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2016), 275.

<sup>46</sup> Küçükcan, "Din ve Devlet İlişkileri", 94.

<sup>47</sup> Özlem Ülker, *Sosyolojik Bir Bakış Açısıyla Din-Siyaset İlişkileri: ABD-Fransa Karşılaştırması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 11.

<sup>48</sup> Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999).

<sup>49</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 23-24.

<sup>50</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 15.

duğu gibi ele almaktan ziyade siyaset ve iktidarın bir aracı olarak telakki eden düşünürlerde rastlarız.<sup>51</sup> Bu anlayışta, hem dini onun öz değerini reddetmeksizin doğrudan doğruya toplumun ve devletin hizmetine koşmak söz konusudur hem de daha radikal bir tarzda dinin siyaset tarafından bütünüyle soğurulmasına imkân verecek derecede dini siyasete tabi kılmak çabası göze çarpmaktadır.

Aşırı ve tehlikeli olarak yargılanan bu eğilime tepki olarak bütün alanlarda bilhassa siyasal ve dinsel alanlarda özgürlüğü sıkı bir şekilde savunma kaygısının belirlediği bir üçüncü yaklaşım biçimi ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım din ve siyaseti iyice birbirinden ayırmaya, bunların birbirlerine nazaran bağımsızlıklarını ileri sürmeye ve her birini diğerinin vesayetinden kurtarmaya yönelmiştir. Liberal olarak değerlendirilen bu yaklaşım çoğu kez dinin öz değerine duyarlı olan düşünürler tarafından geliştirilmiştir.<sup>52</sup>

19. yüzyılla beraber dinin toplumsal hayattaki yeri açısından dördüncü yaklaşım şekli ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım ılımlı ya da radikal tavra göre daha eleştireldir. Bu çerçevede geleneksel dinsel formlar eleştiriye tabi tutulmaktadır. Çünkü bu formlar modern toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek mahiyette değildir.<sup>53</sup> Sonuç itibariyle bu ihtiyaçları karşılamak için seküler kaynaklı yeni bir din inşa edilmeye çalışılmıştır.<sup>54</sup> Diğer yandan devletle kiliselerin birbirinden ayrılmasının yetersizliği ve dinsel formları yenilemenin işe yaramazlığı ortaya çıktığı için eleştiri daha radikal bir hal almış ve insan için yabancılaştırıcı ve bütünüyle ortadan kalkması mukadder olarak telakki edilen dine, dinin kendisine cephe alınmış ve hatta din yasaklanmıştır.<sup>55</sup>

Ayrı ayrı dinsel, araşsal, liberal ve eleştirel olarak isimlendirilebilen bu yaklaşımlar birbirini zaman içerisinde kronolojik olarak takip etmez fakat topluca bakıldığında aralarında zaman dizimsel bir art ardalık bulunsa da geniş ölçüde birbirinin üzerine binışerek kesişir.<sup>56</sup>

## 2.1. Dinsel Yaklaşım

Ortaçağ'da ruhani iktidar ile cismani iktidar, yani Papa ile İmparator

<sup>51</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 202.

<sup>52</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 16.

<sup>53</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 205-206.

<sup>54</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 17.

<sup>55</sup> Ülker, *Sosyolojik Bir Bakış Açısıyla Din-Siyaset İlişkileri: ABD-Fransa Karşılaştırması*, 11.

<sup>56</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 17.

ve bu iki gücün taraftarları arasında sık sık zorlu mücadeleler yaşanmıştı.<sup>57</sup> Özellikle iki kılıç kuramı olarak ele alınan bu yaklaşımda, iki iktidar - ruhani ve cismani - ayırımına gidilmiş ve her ikisi de Papa'ya izafe edilmiştir. Birincisi bizzat Papa tarafından, ikincisi ise yine Papa'nın otoritesi altında olmak üzere hükümdarlar tarafından icra ediliyordu. Neticede siyasal alan ruhani alana tabi kınılıyordu.<sup>58</sup> Bazı itiraz ve eleştirilere rağmen bu öğreti Ortaçağ Hristiyanlığı'na kendini kabul ettirmeyi ve din ve siyaset arasındaki ilişkileri sabitleştirmek suretiyle bunu temel kural olarak ortaya koymayı başarmıştı. 16. yüzyıl reformcularıyla birlikte ruhani olanın mutlak üstünlüğü ilkesi yeniden bir canlanma dönemi yaşamıştır.<sup>59</sup>

Bu yaklaşımın savunucuları arasında Luther, Calvin, Bodin, Bossuet<sup>60</sup> ve De Maistre gösterilebilir. Bu düşünürler dinin, siyaset ve ruhani olanın cismani olan üzerindeki üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmışlardır.<sup>61</sup> Ancak birbirleriyle zıtlastıkları birçok önemli nokta da söz konusudur. Luther, iki krallık kuramını; Calvin, iki rejim kuramını; Bodin, din ile siyasetin uzlaştırılmasını; Bossuet, din ile siyasetin ittifakını; De Maistre ise din ve siyasetin birliğini savunmuşlardır.<sup>62</sup>

## 2.2. Araçsal Yaklaşım

16. yüzyıldan 19. yüzyıla dek pek çok düşünür değişik biçimlerde ruhani olanın üstünlüğünü koruyup sürdürmeye ve siyaseti de onun gereklerine boyun eğdirmeye çalışmışken, aynı zaman dilimine mensup bazı kuramcılar ise buna zıt bir tez ileri sürdüler ve dini siyasetin basit bir aracı olarak telakki edecek derecede onu siyasete bağımlı kılmayı çalıştılar.<sup>63</sup> Bu araçsal yaklaşıma bilhassa devlete özgül bir önem atfeden ve din dâhil her şeyi onun hizmetine sunan filozoflarda veya siyaset düşünürlerinde rastlanır. Bu düşünürler dini, toplum için gerekliliğini sürdüren ve siyasete esin vermeye devam eden biçimiyle muhafaza ederek devleti dinden hiçbir surette azat etmediler.<sup>64</sup>

Bunun aksine, siyasal gerekliliklere manevi değerlerden daha fazla

<sup>57</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 202.

<sup>58</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 214.

<sup>59</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 24.

<sup>60</sup> Fığlalı, "Din ve Devlet İlişkileri", 588-589.

<sup>61</sup> Nurullah Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 38.

<sup>62</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 25-100.

<sup>63</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 30.

<sup>64</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 103.

duyarlı diğer düşünürler dini, siyasetin hizmetine sunmayı ve dolayısıyla da onu devlete bağlı kılmayı önerirler.<sup>65</sup> Onlar dinin toplumsal önemini tanımamak bir yana dinin devletin istikrarı ve iktidarın icrası için nasıl bir yararlılık arz edebileceğini bilirler. Tam da bu sebeptendir ki dini siyasetin bir aygıtı ve bir yönetim aracı kılmak isterler.<sup>66</sup> Bu pozitif nedene çoğu kez negatif karakterde bir diğeri eklenir: Din kavga ve çatışma kaynağı olageldiğinden devlete zarar veren bu tehlikelerden sakınmak için dini devletin hizmetine<sup>67</sup> tabi kılmak yerinde olur.

Araşsal yaklaşım biri ılımlı diğeri radikal olmak üzere iki biçim altında kendini ifade eder. Birincisi dinin toplumsal ve siyasal yararlılığını vurgulamakla yetinir, onun öz değerleriyle ilgilenmez ama dini devletin iktidarına hizmetkâr kılmaya da çalışmaz. Dinin doğrudan denetimini ele almaksızın devleti koruyup sürdürmek ve yönetmek üzere dini kaynakların kullanmasını bilmek söz konusudur artık. Bu anlayışın savunucuları arasında yer alan Machiavelli, devlet hizmetinde bir dini yaklaşımı dile getirirken Montesquieu ise dinin siyasal ve toplumsal işlevleri üzerinde durmaktadır.<sup>68</sup>

İkinciler ise daha ileri giderek dini bütünüyle siyasal iktidara tabi kılmak istemişlerdir. Çünkü dini devletin ve yönetimin hizmetine seferber etmeyi ummakta ve mezhep farklılıklarının lüzumlu siyasal birliği yıkma uğratacağından korkmaktadırlar. Kuramsal olarak ruhani ve dünyevi alanları birbirinden ayırt etseler de, bunları ayırmayı reddederek dini bütünüyle siyasete bağımlı kılmaya çalışmışlardır. Bu anlayışı yansıtan düşünürler içinde Hobbes, Spinoza ve Rousseau sayılabilir. Hobbes, kilise ile devletin iç içeliğini; Spinoza, dinin siyasete tabi kılınmasını ve Rousseau da sivil bir din kuramını savunmuştur.<sup>69</sup>

### 2.3. Liberal Yaklaşım

Din ve siyasetin ayrılığı kuramının gelişmesi ancak Fransız Devrimi'nden sonra siyasal liberalizmin atılım göstermesiyle birlikte gerçekleşmiştir. Bu yaklaşım dinin toplum için olduğu gibi birey için de arz ettiği öz değeri yeniden keşfederek onu devletin nüfuzundan kurtarmak

<sup>65</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 176.

<sup>66</sup> Karakaş, *Gazâli'de Din ve Devlet İlişkisi*, 38.

<sup>67</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 204.

<sup>68</sup> Fiğlalı, "Din ve Devlet İlişkileri", 589.

<sup>69</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 104-105.

ister. Tam bir din özgürlüğünü ve dinin, din alanında yetkin olmadığına hükmettiği, siyasal iktidardan mutlak bağımsızlığını öne sürer.<sup>70</sup> Liberal yaklaşımın içerisinde ele alınabilecek düşünürler olarak ise Locke, Constant, Lamennais ve Tocqueville zikredilebilir.<sup>71</sup> Devlet ile kilisenin ayrılması düşüncesinde bulunan Locke ile başlayan bu süreç birçok farklı biçim almıştır. Din ile siyasetin birbirinden tamamen bağımsızlığı üzerinde Constant kafa yorarken Lamennais ise Hristiyanlığın toplumsal yapı üzerindeki etkileri üzerinde durmuştur. Tocqueville ise Hristiyanlıkla demokrasiyi uzlaştırmaya gayret etmiştir. Böylece Hristiyanlık, modern toplumdaki etkinliğini daha iyi temin edebilecektir.<sup>72</sup>

#### 2.4. Eleştirel Yaklaşım

Kuşkusuz Aydınlanma Çağı'nda pek çok filozof Hristiyanlığı ve özellikle de Katolikliği tartışma konusu etmiştir.<sup>73</sup> Ne var ki din ancak 19. yüzyıldan itibaren sistematik bir eleştirinin konusu yapılmış ve onun toplumdaki yeri yeni bir tarzda ele alınmıştır.<sup>74</sup> Bu eleştiri başlıca iki biçimde karşımıza çıkmaktadır: İlimli ve radikal.

İlk olarak geleneksel din reddedilmiştir. Çünkü din sanayi toplumunun yeni ihtiyaçlarına artık cevap verememektedir. Dolayısıyla onun yerine bu ihtiyaçlara cevap verebilecek mahiyette yeni bir din getirilmesi önerilmiştir.<sup>75</sup> Aslında sanayi toplumunda bile dinin gerekliliğine inanılmaktadır. Bununla birlikte bu toplumu çekip çevirmek ve ona bir ruh vermek için rasyonel doğada ve laik karakterde yeni bir dine<sup>76</sup> ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Marxist olmayan sosyalistler olarak ele alınabilecek ilk grup içinde Saint-Simon, Robert Owen ve Pierre Leroux gösterilebilir. Bu düşünürler yenilenmiş bir Hristiyanlığı dile getirirlerken yeni bir insanlık dini düşüncesinde bulunan Auguste Comte de ilk grup içinde ele alınabilir. Dine karşı daha güvensiz olan ve toplumsal faydası konusunda şüpheler taşıyan Proudhon da bu grupta zikredilebilir.<sup>77</sup>

Dinin eleştirisi sonradan Marx ve Engels ile birlikte radikal bir biçim

<sup>70</sup> Fıçlalı, "Din ve Devlet ilişkileri", 589.

<sup>71</sup> Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi*, 38.

<sup>72</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 184.

<sup>73</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 289.

<sup>74</sup> Çifçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", 205.

<sup>75</sup> Fıçlalı, "Din ve Devlet ilişkileri", 590.

<sup>76</sup> Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi*, 38.

<sup>77</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 290.



almıştır. Dinin sosyo-ekonomik koşulların bir yansıması olduğunu dile getirerek din ve siyaset ayrımının yetersiz olduğu ve yeni dinsel biçimlerin sanayi toplumunun sorunlarını çözemeyeceği saptamasında bulunmuşlardır. Dinin insan için yabancılaştırıcı olduğunu<sup>78</sup> ve komünist toplumda tamamen ortadan kalkacağını öngörmüşlerdir. Onlara göre dinin devletle ilişkileri klasik sorunu böylece çözülmüş olacaktır. Dinin ideolojik işlevi üzerinde duran Gramsci ise Hristiyanlık ve Katolik Kilisesi'nin tarihi ile ilgilenmiştir.<sup>79</sup>

Barbier'in çizmiş olduğu çerçeve bağlamında 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar din ve siyaset ilişkileri büyük bir çeşitlilik ve kayda değer bir evrilme yaşamıştır. Ancak Barbier'in ortaya koymuş olduğu bu şablon belirli bir bölge ve dönemi içine almaktadır: 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Batı Avrupa ve temelde de Hristiyanlıkla ilgilidir. Buna karşılık İslam toplumlarında yönetim ve din arasındaki ilişkiler Batı toplumlarından farklı özellikler göstermekle<sup>80</sup> birlikte bu tasnifi tamamen görmezden gelmek de mümkün değildir. Özellikle din ve devlet ilişkilerinin tasnifi açısından taşıdığı önem dolayısıyla ve böyle bir tasnife de duyulan ihtiyaç sebebiyle aşağıda İslam Tarihi bazında bu şablonun boyutları ele alınmaya çalışılacaktır.

### 3. İslam Tarihinde Görülen Devlet Modelleri

Barbier'in geliştirdiği tasnif, İslam devletinin hicretten sonra kuruluşundan halifeliğin kaldırıldığı döneme kadar geçen zaman dilimi içerisinde yaşanan gelişmeler bağlamında bu başlık altında ele alınacaktır. Bu çerçevede özellikle tasnifin ilk iki kısmı belirleyici olmuştur ki bunlar da "dinsel" ve "araçsal" yaklaşımlardır. Hz. Muhammed dönemi ile ilk dört halife devri daha çok "dinsel" olarak ele alınabilecek bir dönem iken Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı dönemleri daha ziyade "araçsal" olarak adlandırılacak olan dönemlerdir. Bu açıdan baktığımızda nispeten laiklik uygulamaları bağlamında "eleştirel" yaklaşımın izleri görülebilirken "liberal" yaklaşıma geçildiği tam anlamıyla dile getirilememektedir.

Toplumlar yönetici otoriteye kendi yapılarına uygun olarak klandan imparatorluğa kadar çeşitli şekillerde vücut vermişlerdir. Bu otorite bir tek şeften örgütlü kurumlara kadar farklı yapılarda görülmüştür.

<sup>78</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 33.

<sup>79</sup> Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 290.

<sup>80</sup> Davut Dursun, *Yönetim - Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 55.

Aşiret ve kabile boyutunu aşan toplumlarda devlet adı verilen teşkilatlı bir otoritenin oluştuğu tarihi bir vakıdır.<sup>81</sup> Bu çerçevede örneğin Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretiyle birlikte yaptığı ilk işin, Medine'de yaşayan kabileleri, Medine Vesikası denilen ve anayasa olarak nitelendirilebilecek ortak bir sözleşme üzerinde birleştirmiş olması<sup>82</sup> da devletin doğal ve vazgeçilmez bir kurum olduğunu doğrulamaktadır.

İslamiyet açısından devletin varlığı tartışma konusu yapılamaz; zira Kur'an'da zalim ve adil krallardan söz edilir. Bu çerçevede Kur'an'ın önem verdiği husus yönetimin şekli olmayıp toplumun adaletle yönetilmesidir. Kur'an'da yönetimde egemen olması gereken prensipler iki temel ilkeye indirgenebilir: Meşveret (eş-Şûra 42/38 ve Âl-i İmrân 3/159) ve adalet (el-Mâide 5/8 ve el-Mümtehine 60/8). Bu iki temel ilkeye riayet edilmesi büyük bir önem taşımaktadır. Bu anlamda konuyla ilgili hükümlerin azlığı hükümlerin esnek olması meselesiyle de ilgilidir. Temel esaslar belirlendikten sonra bu esasların uygulanabilme ve gerçekleşme özellikleri ön plana çıkmaktadır. Böylece ilerleyen zaman dilimlerinde de bu hükümler uygulanabilir olmuştur. Bunun yanı sıra emanetin ehline verilmesi (en-Nisâ 4/58) ve yöneticilerin Müslüman olması (en-Nisâ 4/59) ilkeleri de dile getirilebilir.<sup>83</sup> Bu bağlamda Kur'an'da net bir şekilde tanımlanmış, çerçevesi tespit edilmiş bir devlet modeli bulunmadığı gibi genel ilkeler dışında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş bir siyaset şekli de mevcut değildir.<sup>84</sup> Aslında kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş, esnekliği bulunmayan statik bir siyasetin devam ettirilebilmesi de söz konusu değildir.<sup>85</sup>

Tarihsel çerçevede baktığımızda Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicreti, henüz Mekke'de organize olamamış bir cemaat yapısında bulunan Müslümanların, Medine'de inançları çerçevesinde bir dev-

<sup>81</sup> Hamza Aktan, "Kur'an ve Ehli Sünnet Kaynaklarına Göre Hazret-i Peygamber Örneğinde Siyaset", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, ed. Mahmut Kaya vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 313.

<sup>82</sup> Ali Bulaç, *Din ve Siyaset* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2014), 374.

<sup>83</sup> Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 48.

<sup>84</sup> Aygen, "Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", 521.

<sup>85</sup> Osman Zahid Çifçi - Hüsamettin Erdem, "İslam Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi", *İstem Dergisi* 11/22 (Aralık 2013), 121; Süleyman Uludağ, "Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, ed. Bedreddin Çetiner vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 114.

let kurmalarını sağlamıştır.<sup>86</sup> Bu devletin yönetimi ise Hz. Muhammed'e bırakılmıştır.<sup>87</sup>

H. Muhammed'in Medine'de kurulan devletin başkanı olmasını tabii karşılamak gerekir. Allah'ın elçisi olarak kendisine nazil olan Kur'an ahkâmını tebliğ ve tatbik etmekle görevli olan Hz. Muhammed'in teşri, icra ve kaza yetkilerine sahip olan kişi olarak devletin reisi olması doğaldır.<sup>88</sup> Doğal olarak Hz. Peygamber'in Medine hayatı, kendine özgü şartları olan müstesna bir dönemdir. Bu dönemde Hz. Muhammed hem din önderi hem de devlet başkanı sıfatını taşıyordu. Mescidini hem devlet merkezi hem başkomutanlık hem de ibadethane olarak kullanıyordu.<sup>89</sup> Müslümanların gerek dini ve gerekse dünyevi işlerinde son söz peygamberindi. Bu anlamda bir muhalefet ya da gruplaşma söz konusu değildi. Yaşanan sorunlar ve hukuki davalar sonuç itibarıyla Hz. Muhammed tarafından çözüme kavuşturuluyordu.<sup>90</sup>

H. Muhammed'in yönetim anlayışını ele aldığımızda şu sonuca ulaşmak olasıdır: Hz. Muhammed devleti vahiy ekseninde ve tevhit inancıyla yönetiyordu.<sup>91</sup> Bu idare şekli, ırkçı bir anlayıştan ziyade ümmet yaklaşımını öne çıkaran, fakat farklı toplum ve dinlere bağlı olanlarla da bir arada bulunma anlayışını tatbik eden bir sosyal bilince yaslanıyordu. Bu sebeple farklı Arap toplumları İslamiyet'in otoritesini zamanla benimsemiştir. Böylece daha önceden sistemli bir devlet teşkilatının görülmediği Arabistan'da Hz. Muhammed vefat ettiğinde kurulu bir devlet düzeni bırakmıştı.<sup>92</sup>

Kısaca Hz. Muhammed döneminde din ile siyaset hiç karşı karşıya gelmemiştir.<sup>93</sup> Doğal olarak bu durumun temel nedeni; hem dini hem de siyasi olmak üzere iki liderliğin de Hz. Muhammed'in uhdesinde bir araya gelmiş bulunmasıdır. Farklı bir şekilde söylemek gerekirse Hz. Muhammed öncelikli olarak Allah'tan aldığı vahyi insanlara iletirken bu vahiy çerçe-

<sup>86</sup> Mehmet Çelik, "İslam Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (Aralık 1999), 30.

<sup>87</sup> Mehmet Salih Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", *Universal Journal of Theology* 1/1 (2016), 33.

<sup>88</sup> Mehmet Şimşir, "İslam Devletinin İlk Kuruluş ve Kurumsallaşma Süreci", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (2017), 275.

<sup>89</sup> Çelik, "İslam Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri", 30.

<sup>90</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 45.

<sup>91</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 176.

<sup>92</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 34.

<sup>93</sup> Fıçlalı, "Din ve Devlet İlişkileri", 590.

vesinde, liderliğini yaptığı devleti yönetmekte idi.<sup>94</sup> Hz. Muhammed'in ölümüyle dini görevi bitmiştir ancak siyasi liderlik pozisyonu daha sonra diğer Müslümanlar tarafından sürdürülmüştür.

Hz. Muhammed, vefatından sonra yönetimi kimin veya kimlerin hangi usulle devralacağı konusunda bir açıklama ve tavsiyede bulunmamıştır. Nitekim Hz. Muhammed'den sonra devletin başına kimin geçeceği meselesine Kuran'da da hiç temas edilmediği tarihi bir gerçektir. Keyfiyet bu olunca Müslümanlar bu konuda Kitap ve Sünnet'in prensipleri ile hareket etmiş ve ehliyet prensibine tabi olarak başkanlarını seçmişlerdir.<sup>95</sup> Böylece Hz. Muhammed kurmuş olduğu devlet yapısında asgari gereklilikleri temin etmişken, bütün zamanlar için sabit ve geçerli olan katı bir yönetim yapısı ortaya koymamış, aksine kendisinden sonrakilere; değişen şartlara uygun olarak dinamik bir yönetim kurmalarını sağlayacak bir rehberliğin ana hatlarını vermiştir.<sup>96</sup>

Halife seçimi sırasında Ensar ve Muhacir'in adaylar konusunda farklı bakış açıları olmuştur. Bu farklılık, Hz. Peygamber'in kimin halife olacağı konusunda açık bir vasiyette bulunmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>97</sup> Ancak Hz. Muhammed, Müslümanları, "şûra" ilkesine yönlendirmiştir. Bu şekilde Müslümanlar, istedikleri kişiyi devlet başkanı olarak seçebilme imkânını elde etmiştir. Böylece yaşanan kısmi görüş ayrılıkları kısa sürede çözülmüş<sup>98</sup> ve sahabe biat usulüne dayanan seçimli sistemi benimseyerek Hz. Ebubekir'i halife seçmiştir.

Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesiyle başlayan ve ilk dört halifeyi kapsayan süre içerisinde bazı şekil farklılıklarına rağmen halkın onayladığı kişiler biat usulü ile yönetime getirilmişlerdir.<sup>99</sup> Nitekim İslamiyet'in devlet yönetimiyle ilgili olarak dile getirdiği ana prensiplerden, şura ve biat usulü ön plana çıktığında; devlet başkanının hata yapabileceği, halktan kopuk olmadığı ve ilahi bir görev yerine getirmediği, toplumun biatı ile yönetime gelerek onun adına görevini yürüttüğü realitesiyle karşılaşırız.<sup>100</sup>

Dört Halife de Hz. Peygamber'in tasarruflarının hangi nitelikte oldu-

<sup>94</sup> Hüseyin Algül, "Asr-ı Saadette İdari Hayata Bir Bakış", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Osman Tunç (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 98.

<sup>95</sup> Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 72.

<sup>96</sup> Şimşir, "İslam Devletinin İlk Kuruluş ve Kurumsallaşma Süreci", 277.

<sup>97</sup> İlyas Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis* (İstanbul: Medrese Yayınları, 2006), 49.

<sup>98</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 35.

<sup>99</sup> Çelik, "İslam Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri", 31-32.

<sup>100</sup> Çifçi - Erdem, "İslam Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi", 123.

ğunu çok iyi takdir etmiş ve bir devlet başkanı olarak değişen şartlara ve Müslümanların yararına olan en uygun düzenlemeleri yapmışlardır.<sup>101</sup> Bu çerçevede ilk halifeler dönemin şartlarını göz ardı etmeden davranmışlar, Kur'an'ın temel ilkeleri çerçevesinde toplumun ihtiyaçlarına cevap ararken kendilerini rahat hissetmişler, bunu yaparken de dinin özüne uygun davrandıklarına inanmışlardır.<sup>102</sup>

Bu dönemde devlet yönetiminde dini ve dindışı olan, din ve dünya işleri gibi bir ayırım söz konusu değildir. Din ve devletin birliği anlayışına yaslanan bu devlet yönetim anlayışında din ve siyaset şeklinde birbirinden ayrı iki alan söz konusu edilmediği gibi yöneten ve yönetilenler de birbirlerinden ayrı bir şekilde düşünülmemiştir. Bu modelde ruhani ve cismani biçiminde ayrı iki sınıf ya da otorite yoktur.<sup>103</sup> Bu yönüyle peygamberimizin başında bulunduğu toplum düzenine Nebevi Model, ilk dört halifenin iş başında olduğu döneme ise Hilafet Modeli denilebilir. Burada toplum düzeni veya devlet, meşruiyetini genel olarak İslami prensiplerden almaktadır.<sup>104</sup>

Hz. Muhammed ve ilk dört halife dönemlerini Barbier'in tasnifi doğrultusunda değerlendirecek olursak; Nebevi Model ve Hilafet Modeli olarak adlandırılabilir olan bu dönemde "dinsel" yaklaşımın varlığından söz edebiliriz. Zira din siyaset üzerinde mutlak bir üstünlüğe sahiptir ve siyaset dine sıkı bir şekilde tabidir.

İslam'ın siyasal olarak ilk örgütlenme döneminden sonra Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı yönetimlerinde tek iktidar pratiği giderek bölünmüş ve siyasal iktidar nispeten dünyevi gücün yani sultanın elinde şekillenmiştir. Böylece Emevi siyaset anlayışının bir ürünü olan saltanat ideolojisi<sup>105</sup> pratiği söz konusu olmuştur.

İslam tarihinde Emeviler ile birlikte siyasi yapı tamamıyla saltanata dönüşmüştür. Emeviler döneminde din yerine "devlet menfaatleri" kavramı ön plana çıkmış ve din ile ilgili meseleler daha çok ikinci planda kalmıştır. Din kurumu özellikle adalet, eğitim, dini bilgi ve danışma ile

<sup>101</sup> Akif Köten, "Hz. Peygamberin İmamet Tasarrufu", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Osman Tunç (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 108-109.

<sup>102</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 57.

<sup>103</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 214.

<sup>104</sup> Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, 152-153.

<sup>105</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 57.

ibadetlerin yönetimi gibi hizmetleri görmek için siyasal iktidara bağımlı şekilde ve kamu yönetimi içinde örgütlenme imkânı bulmuştur.<sup>106</sup>

Dört halife döneminde her alanda belirgin olan din, Muaviye'nin hilafeti saltanata dönüştüren siyasi operasyonu ile devletin siyasi erkine terkedilmiştir. Devlet otoritesi, dini, tekeline alarak istediği gibi yorumlamış ve bu yorumunu da kimi zaman “resmi din” görüşü olarak halka dayatmıştır. Emevi, Abbasi ve sonraki İslam toplumlarındaki uygulamalar bu noktada benzerlik arz eder.<sup>107</sup>

Hilafetin saltanata dönüştüğü Emevi ve Abbasiler dönemlerinde biat müessesesi şeklen korunmuş ancak halkın biate iştirakine imkân verilmeyerek çerçevesi daraltılmış bir anlamda içi boşaltılmıştır.<sup>108</sup> Nitekim İbn Haldun da hilafet rejiminin Dört Halife Devri ile sona erdiğini ve yerini güce ve fethetmeye dayanan iktidarla yürütülen ve daimi ordu ile desteklenen mülke bıraktığını öne sürmektedir.<sup>109</sup>

Bu çerçevede zorla biat alma,ırka dayalı yönetim düzeni, Kayser ve Kisra tarzı yöneticileri anımsatan hayat biçimi, toplumun yöneticilerden çekinmesi, hazine üzerinde görülen sorumsuzluk ve yolsuzluklar, yönetimin bireysel ve ailevî tutkular için temel prensiplerden sapması, istişare geleneğinin bırakılması, yani neredeyse tüm yaklaşımlarda nebevi anlayış ve İslamiyet'in yönetimle ilgili genel ilkelerine ters bir yönetim şekliyle hareket edilmesi siyasal alanda etkin unsurlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>110</sup>

Emevi yönetimiyle birlikte halifelik makamının dini yanına pek önem verilmeyerek daha çok siyasal tarafı ile ilgilenilmiş, yönetim merkezi Medine'den Şam'a taşınmıştır. Bir yönüyle Emevi Yönetimi, İslam'da dini otorite ile siyasal otoritenin birbirinden ayrılması yönünde ilk işaretlerin görülmeye başlandığı bir dönem olarak değerlendirilmektedir.<sup>111</sup>

Emevilerin; Arapları, özelde Emevi Ailesini üstün tutarak Müslümanları ayırıştırması, başta Acemler olmak üzere toplumun büyük bir kesimine ikinci sınıf insan (mevali) muamelesi yapmaları ve bu kesimlerdeki

<sup>106</sup> Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi*, 42.

<sup>107</sup> Osman Tunç, “Sunuş”, *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Osman Tunç (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 8.

<sup>108</sup> Aktan, “Kur'an ve Ehli Sünnet Kaynaklarına Göre Hazret-i Peygamber Örneğinde Siyaset”, 315.

<sup>109</sup> Ünver Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332 – 1406)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 1986), 103.

<sup>110</sup> Geçit, “İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış”, 43.

<sup>111</sup> Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi*, 46.

rahatsızlığı dile getirerek onların desteklerini kazanan Haşimoğulları'nın iktidarı ele geçirmek için her türlü fırsatı değerlendirmeleri, Emeviler'in çöküşüne neden olmuştur.<sup>112</sup>

750 yılında halifelik Emeviler'den, Abbasilere geçmiş ve devlet yönetiminin merkezi de Şam'dan Bağdat'a taşınmıştır. Abbasi yönetiminde merkezde bulunan halifenin siyasi ve idari gücü zamanla azalmış, siyasi otoritenin gücü dini otoritenin üstüne çıkmış ve adeta dini kendine bağlamıştır.<sup>113</sup>

Abbasi Devleti'nin merkezi otoritesinin zayıflaması; halifeler tarafından atanan valilerin, önce iç işlerinde özerkliklerini daha sonra da bağımsızlıklarını ilan etmelerine ve Tevaif-i Mülük denilen devletlerin kurulmasına neden olmuştur.<sup>114</sup> Siyasi bağımsızlıklarını kazanan valiler; halifenin Müslümanlar üzerindeki manevi etkisinin farkında olduklarından, iktidarlarına meşruiyet kazandırmak için, baskı altına aldıkları halifeden onay almayı da ihmal etmemişlerdir. Siyasi iktidarlarını kaybetmeye başlayan Abbasi halifeleri de; merkezin çevre üzerindeki gücünün zayıf olduğunu görüp, siyasi bağımsızlık ilan eden valilere, dini lider olarak halifeye bağlılıklarının devamını sağlamak için, bağımsız devlet olduklarını kabul anlamına gelen beratlar vermişlerdir. Bu durum; hilafetin yaptırım gücü olmayan, sembolik bir hale doğru dönüşmesine neden olmuştur.<sup>115</sup>

Hilafet, saltanat anlayışı biçimini aldıktan itibaren saltanat, hükümdarın karizmasını arttırmak dışında bir fonksiyona sahip olamamıştır. Hz. Muhammed'den sonra onun devlet başkanlığı görevini devralan ilk dört halife döneminde, Hz. Muhammed'in halifesi, onun halifesinin halifesi gibi tamlamalarda kullanılan "halife" unvanı, Emevi ve Abbasi dönemlerinde "Allah'ın halifesi" ve "O'nun yeryüzündeki gölgesi" şekline dönüşmüş ve başa gelenlerin meşruiyetinin temeli olmuştur.<sup>116</sup>

Artık hilafetin eski karizması ve toplum nezdindeki değeri zayıflamış, öyle zamanlar yaşanmış ki, tüm Müslümanların lideri durumundaki halife farklı başka güçlerin himayesi altında hayatını sürdürmek durumunda kalmıştır.<sup>117</sup> Zamanla da İslam Dünyası'nda üç ayrı halife ortaya çıkmıştır.

<sup>112</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 59.

<sup>113</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 42.

<sup>114</sup> Bahriye Üçok, *İslam Tarihi Emeviler Abbasiler* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 105-112.

<sup>115</sup> Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din Devlet İlişkisi*, 60-61.

<sup>116</sup> Bulaç, *Din ve Siyaset*, 373.

<sup>117</sup> Üçok, *İslam Tarihi Emeviler Abbasiler*, 105.

Bunlardan ilki Abbasi Halifesi (Bağdat) iken ikincisi Endülüs Halifesi ve üçüncüsü de Şii Halife (Kahire) olmuştur.<sup>118</sup> Böylece hilafetin birleştirici rolü sona ermiştir.

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde ise İslam inancı bağlamında hem dini lider hem de hükümdar olan halifenin yetkileri daraltılmış, dünya işlerinin yönetimi Türk Sultanlarına bırakılmıştı. Özellikle Osmanlılar döneminde birbirinin işlerine karışmayan biri dini lider (şeyhülislam), diğeri sultan olmak üzere iki baş bulunmakta idi.<sup>119</sup>

Bu durumun bir devamı olarak hilafet, Osmanlı Padişahı I. Selim'in Mısır seferinden sonra kutsal emanetler ile birlikte Osmanlı başkentine nakledilene kadar sadece ismen varlığını devam ettirmiştir. Osmanlı Devleti'ne geçtiğinde de "saltanatla uyum halinde bir sistem"e dönüşmüştür. Yani Osmanlı Devleti'nde de halifenin seçilmesi "şûra" prensibi ile gerçekleşmemiş, "ırsiyet" hala temel yaklaşım olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>120</sup>

Ancak şeyhülislamlık müessesesiyle sultanın uygulamaları dini hukuk ile sınırlandırılmıştı. Daha da ötesi bazı güçlü şeyhülislam zamanla "padişahı azletme" pozisyonuna da çıkabilmiştir. Fakat genel olan yaklaşım çerçevesinde pek çok şeyhülislam, padişah tarafından azledilmiştir. Bununla birlikte şeyhülislamın siyaseten katledilmeleri yasaktı.<sup>121</sup>

Bu gelişmeler, genel olarak yöneticilerle din adamları arasında belirgin bir açıklığın olduğunu, sultanın bazen padişah unvanıyla, bazen de halife unvanıyla hareket ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda saltanat ve hilafetin bir arada bulunduğu Osmanlı Devleti'nde kimi zaman "dini yetki" ile "yönetim yetkisi" alanında problemler yaşanabilmiştir.<sup>122</sup>

Hilafet-saltanat tipi devlet olarak adlandırılabilir olan bu devlet modeline Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Klasik Osmanlı gibi devletleri örnek olarak göstermek mümkündür. Zira bu dönemlerde hem mülk yani saltanat hem de hilafet kurumlarının bir aradalığı söz konusudur.<sup>123</sup>

Bu bağlamda İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan ve Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar yürürlükte olan bu modelde din-devlet, din-dünya çatışması şeklinde bir sorun çok fazla göze çarp-

<sup>118</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 43.

<sup>119</sup> Aygen, "Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", 522.

<sup>120</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 44.

<sup>121</sup> Aygen, "Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", 522.

<sup>122</sup> Geçit, "İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış", 44.

<sup>123</sup> Okumuş, "Din ve Siyaset", 214.



mamaktadır. Ancak 19. yüzyıldan itibaren siyasal-toplumsal sistemde geleneksel-dinsel yapılar değişmeye başlamış ve bu çerçevede Tanzimat Fermanı ile başlayan Tanzimat Dönemi'nde laikleşme süreci hızlanmıştır. Bu süreç, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve halifeliğin kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>124</sup>

Bulaç, saltanat sistemine geçişle beraber İslam siyasi tarihinde şu değişimlerin yaşandığını dile getirmektedir:

“1- Halifeler döneminde yönetim seçim, biat ve şura ile meşruiyet kazanırken saltanatla beraber babadan oğula geçen bir mülke dönüşmüş seçim ve şura devre dışı kalırken biat göstermelik olarak alınmıştır.

2- Hilafet modelinde mezhep anlamında bir görüş yok iken saltanat modelinde mezhepler şekillenmiş bazıları ise resmi mezhep haline gelmiştir.

3- Halifeler kendilerini işbaşına getiren toplumun temsilcileri olarak “Resulün Halifesi” veya “Müminlerin Emiri” gibi unvanlar kullanırken saltanat döneminde “Allah’ın Halifesi” veya “Allah’ın Yeryüzündeki Gölgesi” unvanları benimsemişlerdir. Böylece ümmet nezdinde meşruiyet bulamayan sultanlar ilahi ve kutsal bir kaynaktan meşruiyet bulmaya yönelmişlerdir.

4- 11. Yüzyılın ikinci yarısına kadar toplumsal resmiyet halifede iken Tuğrul Bey’in Bağdat Seferi ile dini ve siyasi liderlik ikilemi ortaya çıkmıştır.

5- Osmanlılar halifenin temsil ettiği dini otoriteyi şeyhülislamlık düzeyine indirmiştir. Ayrıca “yasağ-ı sultani” adıyla örfi hukuku şekillendirilmişlerdir. Şeri hukuk yine varlığını devam ettirmekle beraber toplumun kamu hukuku üzerinde etkili olamamıştır.

6- Şeriatın geçerli olduğu sivil hayatın resmi yapı tarafından zapt edilerek çok hukuklu düzenden tek hukuk sistemine geçişin ilk örnekleri Tanzimat Dönemi'nde yaşanmaya başlamış ve bu süreç Cumhuriyet'in ilanı ile de nihayete ermiştir.”<sup>125</sup>

Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı dönemleri Barbier'in tasnifi açısından “araçsal” yaklaşım modeli ile açıklanabilir. Yani bu dönemler çerçevesinde siyaset din üzerinde belirli bir ağırlığa sahiptir ve din siyasete bağımlıdır. Burada din olduğu gibi ele alınmamış siyaset ve iktidarın bir

<sup>124</sup> Geçit, “İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış”, 45.

<sup>125</sup> Bulaç, *Din ve Siyaset*, 372-373.

aracı olarak düşünülmüştür. Yukarıda da belirtildiği gibi İslam tarihinde özellikle dile getirilebilecek olan “eleştirel” ve “liberal” yaklaşımlar belirgin bir şekilde göze çarpmamakta ancak bazı dönemsel uygulamalarda izlerini belli etmektedir.

### Sonuç

Din ve siyaset toplumsal hayatın yadsınamaz boyutları arasında yer almakta ve birbirleriyle ilişki biçimleri de farklı model ve tasniflerin doğmasına yol açmaktadır. Çalışmada da görüldüğü gibi gerek Batı’da gerekse İslam dünyasında yaşanan din ve devlet ilişkisi modelleri bazı yönleriyle birbirinden ayrılmaktadır. Nitekim Batı’da yaşanan din-devlet ilişkileri için bu modelleme tarzlarından birisini Maurice Barbier yapmış ve din-devlet ilişkilerini; dinsel, araçsal, liberal ve eleştirel olarak dört ana başlıkta toplamıştır.

İslam, yapısı itibariyle ideolojik bir yaklaşıma sahip olmamıştır. Bu yüzden tanımı yapılmış bir devlet düzeni Kur’an-ı Kerim’de yer almamıştır. Sonuç itibariyle tarihsel süreç içerisinde Müslümanlar dönemlerinin özellikleriyle örtüşen, farklı siyasi yaklaşımları kabullenmiştir. Bu yüzden İslam dünyasında Hz. Muhammed’in Medine’ye hicretiyle birlikte temelleri atılan devletin tarihi seyri dönemsel olarak farklılıkları içinde barındırmaktadır.

Tarihsel süreçte belirginlik kazanan yönetim modelleri, genel anlamda dini kurallara dayandırılmıştır. Fakat bu kurallar, şartlara ve kültürel gelişmelere paralel olarak ele alınmıştır. Böylece yapılan içtihatlar bir yandan dini ilkeleri göz önünde tutuyorken, diğer taraftan içtihadın yapıldığı sosyal yapının hususi konularıyla da ilgili olmuştur. Müslümanlar yaşadıkları zaman dilimine, toprak parçasına, sosyo-politik ve kültürel şartlara göre bir yönetim modeli kurmaya gayret etmişlerdir.

Yaşanan farklılıklar bağlamında Barbier’in tasnifi esas alınarak İslam Tarihine bakıldığında özellikle birinci ve ikinci modelin ağırlık kazandığı görülmektedir. Birinci model daha çok Hz. Muhammed ve ilk dört halife döneminde etkin olurken ikinci model ise saltanat devri olarak ele alabileceğimiz Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı iktidarları döneminde göze çarpmaktadır. Bu dönemler içerisinde Barbier’in tasnifinde yer alan diğer iki tarzın belirgin bir şekilde göze çarpmadığı belirtilebilir.

### Kaynakça

- Aktan, Hamza. “Kur’an ve Ehli Sünnet Kaynaklarına Göre Hazret-i Peygamber Örneğinde Siyaset”. *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*. ed. Mahmut Kaya vd. 313-344. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı, 2006.
- Albayrak, Hafize Şule. *Amerika Birleşik Devletleri’nde Din-Devlet İlişkileri: Sosyolojik Bir Analiz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Albayrak, Hafize Şule. “Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Temmuz 2015), 185-198. <https://doi.org/10.15370/muifd.09719>
- Algül, Hüseyin. “Asr-ı Saadette İdari Hayata Bir Bakış”. *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Osman Tunç. 83-98. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Baskı, 1996.
- Aşgın, Halil İbrahim. *Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Millî Görüş Hareketi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aygen, Murat. “Din, Devlet ve Siyaset İlişkisi Üzerine”. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/18 (Haziran 2019), 516-536. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.595741>
- Barbier, Maurice. *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. çev. Özkan Gözel. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 1999.
- Birkök, Mehmet Cüneyt. “Sosyolojik Düşünme ve Yöntemi”. *Journal of Human Sciences* 15/4 (2018), 1-149.
- Bulaç, Ali. *Din ve Siyaset*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1. Baskı, 2014.
- Canikli, İlyas. *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*. İstanbul: Medrese Yayınları, 1. Baskı, 2006.
- Çaha, Ömer. “Din ve Siyaset”. *Din ve Toplum*. ed. Yasin Aktay. 34-60. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, 2019.
- Çelik, Mehmet. “İslam Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (Aralık 1999), 29-49.
- Çifçi, Osman Zahid. *Maverdi’ye Göre Din Devlet İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Çifçi, Osman Zahid. “Batı’da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler”. *İstem Dergisi* 10/19 (Aralık 2012), 195-208.
- Çifçi Osman Zahid – Erdem, Hüsamettin. “İslam Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi”. *İstem Dergisi* 11/22 (Aralık 2013), 117-129.
- Davie, Grace. “İngiltere”. çev. Heyet. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi Hu-*

- kuki Yapı/*Din Eğitimi/Din Hizmetleri*. ed. Ali Köse – Talip Küçükcan. 187-215. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Dursun, Davut. *Yönetim – Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Baskı, 1992.
- Eren, Selim. “Din, Devlet ve Siyaset”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz – İhsan Çapçioğlu. 615-630. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Baskı, 2012.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Din ve Devlet İlişkileri”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 13/38 (1997), 581-611.
- Geçit, Mehmet Salih. “İslam Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış”. *Universal Journal of Theology* 1/1 (2016), 31-50.
- Günay, Ünver. “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332 – 1406)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 1986), 63-104.
- Hatiboğlu, Muhammed Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- İmga, Orçun. *Amerika’da Din ve Devlet Tarihi ve Felsefi Temeller*. Ankara: Liberte Yayınları, 2010.
- Kahraman, Mehmet. “Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye’de Laiklik”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/9 (Ocak 2008), 57-77.
- Karakaş, Nurullah. *Gazâlî’de Din ve Devlet İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kılıç, Ali Rıza. *Din-Devlet İlişkisi Açısından Menzil Cemaati Örneği*. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Köten, Akif. “Hz. Peygamberin İmamet Tasarrufu”. *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Osman Tunç. 99-110. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Baskı, 1996.
- Küçükcan, Talip. “Din ve Devlet İlişkileri”. *Din Sosyolojisi*. ed. Talip Küçükcan. 86-104. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayınları, 2019.
- Leblebici, Özkan. “Devlet ve Din İlişkileri Bağlamında Devletin Din Üzerinden Neo-Liberal Dönüşümü”. *Memleket Siyaset Yönetim Dergisi* 9/22 (Temmuz 2014), 349-376.
- Okumuş, Ejder. “Din – Toplum İlişkilerinde Dini Meşruiyet ve Dini Meşruiyet Bağlamında Geçen Yüzyılın Sosyal Görünümü”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2001), 81-94.
- Okumuş Ejder. “Din ve Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım”. *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 1/3 (2002), 7-29.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları-Özgü Yayıncılık, 1. Baskı, 2005.

- Okumuş, Ejder. *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı, 2010.
- Okumuş, Ejder. “Din ve Siyaset”. *Din Sosyolojisi*. ed. Mehmet Bayyığıt. 199-224. Konya: Palet Yayınları, 1. Baskı, 2013.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Toplumsal İnşası*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Papastathis, Charalambos. “Yunanistan”. çev. Heyet. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri*. ed. Ali Köse – Talip Küçükcan. 275-296. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Potz, Richard. “Avusturya”. çev. Heyet. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet ilişkisi Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri*. ed. Ali Köse – Talip Küçükcan. 81-96. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Şencan, Hudai. *Bazı Avrupa Ülkelerinde Din ve Devlet İlişkisi*. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Araştırma Merkezi, 2011.
- Şimşir, Mehmet. “İslam Devletinin İlk Kuruluş ve Kurumsallaşma Süreci”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38 (2017), 273-286.
- Tunç, Osman. “Sunuş”. *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Osman Tunç. 7-10. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. “Kur’an’da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları I*. ed. Bedreddin Çetiner vd. 111-117. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Baskı, 2000.
- Üçok, Bahriye. *İslam Tarihi Emeviler Abbasiler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Ülker, Özlem. *Sosyolojik Bir Bakış Açısıyla Din-Siyaset İlişkileri: ABD-Fransa Karşılaştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yücekök, Ahmet N. *Siyasetin Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1987.
- Yükleyen, Ahmet – Kuru, Ahmet T. *Avrupa’da İslam, Laiklik ve Demokrasi Fransa, Almanya ve Hollanda*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı, 2006.

# Kitap Değerlendirmesi

Book Review

tokat  
ilmiyat  
dergisi



## *Tasavvuf ve Menâkıb*

yazar Mehmed Bahâeddin Efendi,  
nşr. Halil İbrahim Şimşek  
(Ankara: Nasihat Yayınları, 2017)

*Sûfism and Legend* written by Mehmed Bahâeddin Efendi, published  
by Khalil Ibrahim Shimshek (Ankara: Nasihat Publishing, 2017)

Değerlendiren | Reviewed by

**Hamit Demir**

Arş., Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Res. Asst., Sivas Cumhuriyet University  
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology  
Tasavvuf Ana Bilim Dalı Department of Sûfism  
Sivas | Türkiye Sivas | Turkey  
hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr orcid.org/0000-0002-5930-0249

### **Atıf | Cite as:**

Demir, Hamit. "*Tasavvuf ve Menâkıb*, yazar Mehmed Bahâeddin Efendi, nşr. Halil İbrahim Şimşek (Ankara: Nasihat Yayınları, 2017) [*Sûfism and Legend* by Mehmed Bahâeddin Efendi, published by Khalil Ibrahim Shimshek (Ankara: Nasihat Publishing, 2017)]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 431-438.

### **Copyright ©**

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>





“Muhabbetten daha yakın bir yakınlık, adâvetten daha uzak bir uzaklık yoktur”.

Tam künyesi *Tasavvuf ve Menâkıb-ı Kibâr-ı Meşâyih-ı Silsile-i Nakşbendiyye-i Müceddidiyye-i Hâliidiyye* olan eser, Tokatlı Mustafa Hâkî Efendi'nin oğlu Mehmed Bahâeddin Efendi tarafından kaleme alınmış, Mustafa Hâkî Efendi'ye kadar ulaşan Nakşbendiyye silsilesindeki meşâyihün biyografilerini ve menkabelerini içeren Osmanlı Türkçesiyle yazılmış bir risaledir. Eserin iki nüshası olup ikinci nüsha birinci üzerinde yapılan tashih ve düzenleme neticesinde vücuda gelmiştir. Halil İbrahim Şimşek'in verdiği bilgiye göre bahsi geçen orijinal nüsha, silsilenin muasır temsilcisi H. Hamidettin Ateş Efendi'ye Bahâeddin Efendi'nin oğlu Nureddin Efendi tarafından, muhafaza ve neşredilmesi amacıyla hediye edilmiş olup, şu anda Darendede H. Hulûsi Ateş Şeyhzâdeoğlu Özel Kitaplığı'ndadır.

Müellif Bahâeddin Efendi'nin kendi hayatından bahsetmesi eserin bir tür otobiyografi hüviyetine bürünmesini sağlamıştır. Buna göre Bahâeddin Efendi 1902 yılında Tokat'ta doğmuş, 1908 yılında babası Mustafa Hâkî Efendi'nin Meclis-i Meb'ûsan'a seçilmesiyle İstanbul'a yerleşmiş, babasından ve halifesi Mustafa Takî Efendi'den manevi eğitimini tamamlamış bir şahsiyettir. Pederinin irtihalinden sonra Anadolu'daki ihvan kitlesinin bölünmemesini arzu ederek Şam'a taşınmış olan Bahâeddin Efendi orada irşâd faaliyetlerini sürdürmüş ve 1964 yılında vefat etmiştir.

Eser, Nakşbendîlik, Müceddidîlik ve Hâlidîlik alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Halil İbrahim Şimşek tarafından günümüz Türkçesine aktarılmış ve yayınlanmıştır. Her ne kadar ilmî açıdan bu tarz eserlerin asıl haliyle Latin harflerine aktararak yayınlanması esas ise de okuyucu kitlenin istifadesini kolaylaştırmak amacıyla böyle bir tercihte bulunulmuştur.

Bahâeddin Efendi, bir mukaddime ve Nakşibendiyye şeyhlerinin menkabe ve sözlerini içeren bir ana bölümden oluşan esere kadim geleneğe uyarak Besmele, Hamdele ve Salvele ile başlamaktadır. Sonrasında ise velâyet tasnifi, takva, Allah dostlarının bâtinî halleri, dindarlık ve manevî tecrübe bağlamında insanların tabakaları, ilim ve âlimlerin mertebeleri, mahviyet ve fenâ, keramet ve istidrâc, tasavvufun ortaya çıkışı, muhabbet ve nisbet, menkabelerin faydaları, manevi kabulün alameti, bâtin ilmi gibi tasavvuf tarihine, ıstılahına, tartışmalı meselelerine, varlık ve bilgi nazariyesine taalluk eden bazı konuları ele almaktadır.

Menkabe anlatmak tasavvuf tarihinde insanları ideale teşvik etmek bakımından kullanılan bir yöntem olagelmıştır. Bahâeddin Efendi'ye göre

de menkabe anlatmanın faydası sâlike hakiki sûfi prototipleri sunarak kendisini değerlendirmesini sağlamaktır. “Bir kavmin hikayesini iştirmekteki en basit fayda insanın kendi halleri ve fiillerinin onlarınki gibi olmadığını bilmesidir. Bu suretle kendi kusurlarını itiraf etmiş olur ve ki-birden kurtulur.” Şu halde Bahâeddin Efendi’ye göre menkabe dinlemek, muhâsebe-i nefis vesilesi ve bir tür manevî terbiye yöntemidir.

Eserde insanlar sûfiler ve sâlikler şeklinde genel iki gruba ayrılmış, sûfiler de kendi içinde iki grupta ele alınmıştır. Hz. Peygamber’e (sav) tam bağlılıkla manevî vuslata erişip irşad vazifesini alanlar ve cem ve fenâyı tecrübe etmiş ancak fark ve bekâya erişemedikleri için irşada ehil olmayanlar sûfi olarak değerlendirilmiştir. Sâlikler de kendi içinde mutasavvıflar ve melâmîler şeklinde ikiye ayrılmış, melâmîler ise zâhidler, âbidler, fakirler, hâdimler, muhibler şeklinde beş başlıkta incelenmiştir. Şu haliyle bu tasnif özgün bir yapı arz etmektedir. Bahâeddin Efendi her bir gruba dair açıklamalarında yer yer ayetlere, hadislere, tasavvuf klasiklerine müracaat etmiş, zümreler arasındaki farkları ortaya koymaya çalışmıştır. Söz gelimi melâmî ile sûfi farklı kavramlar olup ihlas ve sıdkı elde etmeye çalışana melâmî, ilâhî cezbe ve inayet vesilesiyle benlik perdelerinden tamamen sıyrılmış olana da sûfi denmiştir. Başka bir deyişle melâmî ihlası talep eden (muhlis), sûfi ise ihlası elde eden (muhtas) kimsedir. Bir diğer ıstılah tahlil ise ârif ve muhtas kavramları arasındadır. Buna göre Hakk’ın kendini müşâhede ettiğini bilerek amel eden muhtas, Hakk’ı müşâhede ederek amel eden ârifdir.

Mukaddimede mahiyet ve fenâ haline erişen bazı şeyhlerin istemsizce konuştukları, bunların ilâhî sarhoşluktan dolayı mazur görüldüklerinden söz edilir. Bazı şeyhler de sâlikleri teşvik ve hakikati iddiacıların tasvirlerinden ve batıla sevk eden şüphelerden korumak maksadıyla kendilerine açılan manaları bilinçli olarak izhar ederler. Bahâeddin Efendi bu açıklamaları ile sûfilere mahsus bilgi kaynaklarını ve sûfilerden sadır olan sözleri mutlak doğru kabul etmediğini zımnen ifade etmektedir. Bununla birlikte tasavvuf literatüründe yer alan “keşfinde yanıldı” ifadesi keşfin ve keşfin kaynaklığında ortaya atılan yorumların diğer sûfiler tarafından da mutlak ve yegâne kabul edilmediğini gösteren bir delildir. Şunu da belirtmeliyiz ki tasavvuf tarihinde keşfinde yanılmış şeyhler olduğu kadar onları düzelten musahhihler de vardır. Bahâeddin Efendi’ye göre İmâm-ı Rabbânî *Mektûbât*’ı bu konuda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Bahâeddin Efendi mukaddimesine son verirken Nakşbendiyeye tarika-

tının karakteristik özelliklerinden bahseder. Uzlet, riyazet ve semâ' gibi uygulamaların, vecd ve tevâcüd gibi hallerin Nakşbendiyye tarikatında yer almadığını belirtir. Zira ona göre bütün bu ritüeller sünnet dışı olup Nakşîlik ehl-i sünnet itikadı, sünnet-i seniyyeye ittiba, zâhirî ve bâtinî edeplere riayet, hafî zikre devam, muhabbet ve murakabe esasları üzerine kuruludur. Bahâeddin Efendi'nin bu görüşleri Nakşîliğin aşk esasına dayalı tarîk-i şüttâr sınıfında olduğunu göstermektedir. Bir diğer göze çarpan husus ise eserin diğer bölümlerinde de sık sık vurgulandığı gibi Bahâeddin Efendi'nin aidiyet duyduğu tasavvuf geleneğini, İmâm-ı Rabbânî fikirleri ekseninde anladığı ve anlatmaya çalıştığıdır. Nitekim açık bir ifade ile Nakşbendî-Müceddidî geleneğin tasavvuf anlayışını anlamak isteyenlerin Mektûbât-ı Rabbânî'yi dikkatlice okumalarını tavsiye etmektedir. Müceddidî geleneğe göre şeriat iman, amel ve ihlas cüzlerinden oluşmakta, tarikat ise ihlası elde etmenin mektebi olarak görülmektedir. Ayrıca sünnet-i seniyye ve ashabin tatbikatı amelin kiblesi olarak tavsif edilmiştir. Özetle ifade etmek gerekirse Bahâeddin Efendi'nin de benimsediği görüşe göre şeriatsız tarikat batıl, sünnete uygun olmayan amel atıldır.

Eserde Nakşbendî-Müceddidî-Hâlidî geleneğin kurucu pirleri olarak kabul edilen Muhammed Bahâeddin Nakşbendî, İmâm-ı Rabbânî ve Mevlana Hâlid-i Bağdâdî detaylıca konu edilmiştir. Ayrıca Nakşî silsilesinin dayandırıldığı isim olması hasebiyle Hz. Ebu Bekir, Şah-ı Nakşbend'in üveysî yolla istifade ettiği ve tarikatın esaslarını belirleyen Abdulhâlık Gücdevânî, İstanbul'un fethinde manevî rolünden söz edilen Ubeydullah Ahrar, mektûbâtıyla geleneğe damgasını vurmuş olan Muhammed Masum ve müellifin babası olan Mustafa Hâkî Efendi'ye dair bilgiler oldukça geniş bir şekilde ele alınırken sair meşâyîha dair bölümler son derece kısa ve temel bilgileri ihtiva eder şekilde aktarılmıştır.

Eserin bir diğer özelliği Nakşbendî olmayan şeyhlerin sözlerine de yer vermesidir. Dolayısıyla tarikatların ve farklı geleneklerin bizzat sûfilerce bir tefrika unsuru değil zenginlik olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Örneğin Faslı sûfî, Şazilî şeyhi Ebu'l-Abbâs el-Mursî'nin "vaktin karanlığı arttıkça velinin aydınlığı zorunlu olarak kuvvetlenir" ifadesi eserde yer almaktadır. Bahâeddin Efendi bu sözü eserine alarak, zamanın ilerlemesiyle maneviyat ve velayet hususunda bir zayıflama olmayacağını belirtmektedir.

Eserde yer yer âyet ve hadislere yapılan işârî yorumlara rastlamak

mümkündür. Söz gelimi “eziyet veren şeyi yoldan kaldırmak sadakadır” hadisindeki eziyet nefis olarak yol ise tarikat olarak yorumlanmıştır. Buna göre manevi mertebeleri kat etmek isteyen kimse nefisini aradan çıkarmalıdır.

Âyet ve hadislerin referans bilgileri dipnotlarda aktarılmıştır. Müellifin der-kenar olarak kaydettiği bazı bilgiler de dipnotlarda yerini almıştır. Ayrıca Halil İbrahim Şimşek Hocanın müellifi tashih eden açıklamaları ve mühim gördüğü bazı bilgileri dipnot olarak eklediği görülmektedir. Söz gelimi Bahâeddin Efendi Kübreviyye ve Nurbahşiyye tarikatlarının kesildiğini ifade ederken Halil İbrahim Şimşek bu tarikatların devam eden silsileleri olduğunu belirtmektedir. Bir diğer örnekte ise Muhammed Masum’un vefat tarihi Bahâeddin Efendi tarafından 18 Haziran 1679 şeklinde kaydedilmiştir. Halil İbrahim Şimşek ise bunun bir hata ürünü olduğunu düşünerek doğru tarihin 17 Ağustos 1668 olduğunu ifade etmiştir. Dipnotlarda bilgi ilave edilmesinin örneği ise hayatlarından çok kısa bahsedilen Muhammed Derviş ve Muhammed Emkenegî’ye dair bazı bilgilerin Halil İbrahim Şimşek’in daha önce Kadir Özköse ile birlikte hazırladığı *Altın Silsile’den Altın Halkalar* adlı eserden aktardığı pasajları dipnot halinde bu çalışmaya ekleyerek okuyucunun daha geniş bilgilere ulaşmasını sağlamasıdır.

Her bir şeyhten bahsedilirken doğum yerleri ve tarihleri, isimleri ve künyeleri, varsa neseplerine dair bilgiler, sözleri, halleri ve kerametleri, vasıfları, vefatlarına dair anlatılar ve vefat tarihleri, öne çıkan yönleri, şeyhlerine intisapları, tasavvufa dair konularda serdettikleri görüşleri kaydedilmiştir.

Şu ana kadar eserin şekil ve muhteva unsurlarına dair genel özellikler aktarılırken bundan sonra eserin konu ettiği bazı şeyhler, öne çıkan ve dikkat çeken bazı konular sunulmuştur.

Muhammed Parsa’nın *Faslu’l-hitâb* adlı eserinden nakille diğer üç halife de dahil ashâbın hepsinin bâtın ilimlerini Hz. Ebu Bekir’den tamamladıkları ifade edilmiştir. Buna göre Hz. Ebu Bekir Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin şeyhidir. Yani onun hilafeti sadece siyaset ve devlet başkanlığı ile sınırlı olmayıp Hz. Peygamber’in manevi vazifelerini deruhte etmeyi de kapsamaktadır. Kanaatimizce ashâbın tamamının bâtın ilmini tamamladıklarını söylemek tartışılabilir bir iddiadır. Zira bütün ashâbın manevî ilerleme kaydettiklerini söylemekle bâtın ilimlerini tamamladıklarını söylemek aynı şey olmasa gerektir.

Bâyezîd-i Bistâmî başlığında da dikkat çekici bir rüyayı nakletmek istiyoruz. Rivayete göre vefatından sonra birisi Bistâmî'yi rüyasında görmüş ve kendisine nasıl muamele edildiğini sormuştur. Bistâmî ise kendisine “ne getirdin” diye sorulduğunu buna mukabil “bir fakir padişahın kapısına geldiğinde ne getirdin diye sormazlar, belki ne istersin diye sorarlar” diye cevap verdiğini söylemiştir. İlgili diyalogun rüyadan nakledilmesi bir yana Allah'ın rahmetini çok çarpıcı bir benzetme ile ortaya koyduğunu ifade etmeliyiz.

Bilindiği üzere Nakşbendî tarikatının dayandığı on bir esas *Kelimât-ı Kudsiyye* olarak adlandırılmıştır. Bu on bir esasın sekiz tanesi Abdülhâlik-ı Gucdüvânî tarafından vukûf-i kalbî, vukûf-i adedî ve vukûf-i zamânî ise Bahâeddin Nakşbend tarafından ihdas edilmiştir. Ancak eserde bu ayırma dair bir bilgi aktarılmamış olup bütün esaslar Abdülhâlik-ı Gucdüvânî başlığında açıklanmıştır. Kanaatimizce Bahâeddin Efendi on bir esasın bir arada sunulması gerektiğini düşünerek böyle bir tercihte bulunmuş, Halil İbrahim Şimşek ise konuya dair bir açıklama yapma gereği duymamıştır.

On bir esastan biri olan *halvet der encümen* bahsinde Şah-ı Nakşbend'in tarikatını “sohbet yolu” olarak tanımlamasına dikkat çekilmiştir. Sohbette elde edilecek olan manevî istifade ise ihvanların birbirlerinde tam fani olmalarına bağlanmıştır. Şu halde genellikle fenâ fi'ş-şeyh ile başlatılan fenâ mertebelerinin de fenâ fi'l-ihvân ile başlatıldığını anlamaktayız. Bu anlayışa göre tarikat kardeşinde fani olmayan şeyhinde, şeyhinde fani olmayan Resulullah'ta, onda fani olmayan ise Allah'ta fani olamaz.

Eserde nakledildiğine göre Şah-ı Nakşbend'e silsilesinin kime ulaştığı sorulunca “silsile ile hiçbir kimse bir yere erişemez” diye cevap vermiş, tarikatın bir takım zahiri ritüeller ve sözlü nispetler olarak görülmemesi gerektiğini, temel meselenin kalben kurulacak muhabbet bağı ve şeyhlerin izinden gitmek olduğunu ifade etmiştir.

Kelâmî tartışmaların odağında olan ve kelam âlimlerinin de ittifak edemedikleri rü'yetullah konusu da eserde yer bulmuştur. Rivayete göre Buhara âlimleri rü'yetullâhın kalben mümkün olup olmadığı konusunda tartışmışlar, bir neticeye varamayınca Alâeddin Attâr'ı hakem tayin etmişlerdir. Hâce Alâeddin âlimlere yanında üç gün sükût üzere durmalarını tavsiye etmiş ve 3 günün sonunda âlimler rü'yetullahın kalben mümkün olduğunu tasdik etmişlerdir. Anlaşıldığına göre Hâce Alâeddin manevi tasarrufu ile âlimlerin rü'yetullahı (bir bakıma müşâhede) rûhî olarak tecrübe etmelerini sağlamıştır.

Alâeddin Attâr'a nispet edilen *nefy-i mürşid* bahsi de dikkat çekici bir konudur. Buna göre mürşid de mâsivâ zümresinden olup nihai noktada onun da nefyedilmesi gerekmektedir. Ancak mürşid, Allah'a taallukun vesilesi olduğu için onun rızasını gözetmek lazımdır.

Eserde Nakşî silsilenin bir halkası olarak takdim edilmemekle birlikte Şâh-ı Nakşbend'in halifesi olan ve onun sözlerini *Risâle-i Kudsiyye* adlı eserinde toplayan Muhammed Parsa için ayrı bir başlık açılmıştır. Bu bölümde kendisine Parsa denmesinin sebebi, Şâh-ı Nakşbend ile olan münasebeti, onun vefatından sonra Alâeddin Attâr'a tabi olması, kerametleri, sükûtu telkin eden sözleri, hac vazifesinden sonra Medine'de vefat etmesi konu edilmiştir.

Hâce Ubeydullah Ahrar, Nakşbendî nisbetinin gücü, birçok şeyhten istifade etmesi, evliya kabirlerini ziyareti ve insanlara hizmeti düstur edinmesi cihetiyle Nakşbendî-i Sâni diye adlandırılmıştır. Hâce Ubeydullah Ahrar'a dair yapılmış çalışmalarda böyle bir bilgiye rastlayamadığımızı belirterek Bahâeddin Efendi'nin de bu lakabı Halvetî gelenekte var olan *pîr-i sâni* anlayışını kastederek kullanmadığını ifade edelim. Hâce Ubeydullah'ın Şâh-ı Nakşbend'e olan mezkur benzerlikleri ve tarikatın yayılmasına olan ciddi katkıları böyle tavsif edilmesini beraberinde getirmiştir.

İmâm-ı Rabbânî'nin *bid'at-ı hasene* ve *bid'at-ı seyyie* ayrımı yapmaksızın bütün bid'atleri batıl görmesi de ele alınmıştır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre her bidat bir sünneti kaldırmaktadır veya bir sünnete ilavede bulunmaktadır ki bu da aslında sünneti ortadan kaldırmaktır. Şu halde güzel bidat yoktur.

20. yüzyıl Nakşî şeyhlerinden ve Meclis-i Meb'ûsan üyelerinden Mustafa Hâkî Efendi'nin hayatının bizzat oğlu tarafından kaydedilmiş olması, eseri kıymetli kılan en önemli hususlardan olsa gerektir. Mustafa Hâkî Efendi'nin soyunun Faslı Şazilî sûfi Abdusselam b. Meşiş vasıtasıyla Hz. Hasan'a uzanması (daha önce yapılan çalışmalarda bu bilgiye rastlanmamıştır), istifade ettiği şahsiyetler, seyahatleri, tasavvufa dair görüşleri okuyucuya sunulmaktadır. Özellikle tasavvufu şariat ve sünnet-i seniyyeye ittiba, zâhirî ve bâtinî adaba riayet şeklinde anlayıp, keramete itibar etmeyen Hâkî Efendi istikameti şiar edinmiş mutedil bir sûfi görüntüsü arz etmektedir. Onun keramete dair söylediği "bizim elimizden zuhur eden o şeylerden (kerametler) biz mahcubuz, zira bizden istenen kulluktur" sözü bütün bir tasavvuf anlayışını özetler mahiyettedir.

Eserin sonunda ekler kısmı yer almaktadır. Bu bölümde Mevlana Halid'in yazdığı Farsça silsile, silsilenin es-Seyyid Osman Hulusi Efendi ekolünde okunan şekli, Çorumlu Mustafa Rûmî Şîrânî'nin nazmettiği Türkçe silsile, Mehmet Bahâeddin Efendi'nin bazı mektupları, İhramcızâde İsmail Hakkı Efendi'nin Bahâddin Efendi'ye yazdığı mektuplar, es-Seyyid Osman Hulusi Efendi'nin Mehmed Bahâeddin Efendi'nin kabir kitabesine yazdığı beyitler, kitabın orijinal nüshasının giriş ve fihrist sayfası, Mustafa Hâkî Efendi'nin fotoğrafı, müellifin fotoğrafı, Mustafa Hâkî Efendi ve ailesinin nüfus kaydı yer almaktadır.

Özetleyecek olursak incelememize konu olan bu eser özellikle Hâlidî kolun Hâkî Efendi'ye uzanan şeyhlerini tanıtmaya, sâbık şeyhlere dair bazı özgün bilgiler sunması, tasavvuf kavramlarına dair yaptığı tanımlar ve en önemlisi de Hâkî Efendi'nin hayatını oğlundan nakille kaydetmesi açısından özgünlük arz etmektedir. Ayrıca Nakşbendî-Müceddidî-Hâlidî-Hâkî geleneğinin temel prensiplerini ve silsiledeki bütün şeyhlerin biyografilerini bir arada sunması açısından araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

## *Sahib Hadis Bulunmayan Konular*

yazar Enbiya Yıldırım  
(Ankara: Otto Yayınları, 2017)

*The Topics without Şahîh Hadith*, written by Enbiya Yıldırım  
(Ankara: Otto Publishing, 2017)

Değerlendiren | Reviewed by  
**Zehra Korkmaz**

Y. Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Master Student, Sakarya University  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Graduate School of Social Sciences  
Hadis Ana Bilim Dalı Department of Hadith  
Sakarya | Türkiye Sakarya | Turkey  
zehra.korkmaz0060@gmail.com orcid.org/0000-0001-7495-8594

### **Atıf | Cite as**

Korkmaz, Zehra. "*Sahih Hadis Bulunmayan Konular*, yazar Enbiya Yıldırım (Ankara: Otto Yayınları, 2017) [*The Topics without Sahih Hadith*, written by Enbiya Yıldırım (Ankara: Otto Publishing, 2017)]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 439-444.

### **Copyright ©**

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences.  
Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>





Hadis ilmi, *Kuran'ı-Kerim*'den sonra İslam dininin ikinci ana kaynağı olmuştur. Müslümanlar, hadis ilminin bu konumundan dolayı Hz. Peygamber zamanından itibaren bu ilme alaka duymuşlar ve ehemmiyet vermişlerdir. Nitekim ashâb-ı kirâm, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini sonraki nesillere sağlam bir şekilde aktarmak için üstün bir çaba göstermişlerdir. Ancak İslam tarihinde sahâbe döneminin sonlarına doğru Hz. Osman'ın şehadetinin yol açtığı büyük fitneyle başlayan hadis uydurmacılığı faaliyetleri Hz. Ali döneminde yaşanan Cemel ve Siffin vakaları ile artarak devam etmiştir. Bu sebeple sahâbe neslinden sonra gelen tâbiûn tabakası hadis ilminin karşı karşıya kaldığı bu fitne ile olan mücadelelerinde aşırı derecede hassas davranmışlardır. Nitekim bu hususta Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/729); “Önceleri isnâdı sormazlardı. Fitne ortaya çıktıktan sonra hadis rivayet edenlere ‘Bize râvilerinizin ismini söyleyin!’ dediler ve sünnet ehline bakılıp hadisleri alınmaya, bidat ehline bakılıp hadisleri reddedilmeye başlandı” demiştir. Hadis ilminin karşı karşıya kaldığı bu tehlikeyi çok erken dönemde fark eden muhaddisler, hadis rivayet eden kimselerden rivayetlerinin isnadını sormayı hadis ilminin ayrılmaz bir parçası olarak görmüşler ve senedsiz hadis rivayetini binaya merdivensiz çıkmaya çalışmakla eşdeğer görmüşlerdir.

Hadis ilmi; hadislerin tespiti, tedvini ve tasnifi gibi merhalelerden geçerek temelde rivâyetu'l-hadîs ve dirâyetu'l-hadîs olmak üzere iki ana kola ayrılmıştır. Usûlü'l-hadîs olarak da isimlendirilen dirâyetu'l-hadîs, rivayetlerin kabul ve red açısından ele alındığı koldur. Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetler, hadis âlimlerinin dakîk tetkiklerinin ardından makbul ya da merdud olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e aidiyeti kesinleşmiş rivayetler sahih hadis olarak nitelendirilirken bunun dışında kalan rivayetler hasen, zayıf ve mevzû hadis kapsamına girmiştir. Rivayetlerin en tehlikeli türü olan mevzû hadis, çeşitli sebeplerle Hz. Peygamber'e yalan olarak isnad edilen asılsız ve uydurulmuş sözlere denilmektedir. Bu tür sözler, bir sened ve metne sahip olmalarından ötürü hadis olarak nitelendirilmiştir. Hz. Peygamber'in bizzat kendisi hadis uydurma işinin tehlikesine dikkat çekmiştir. Kendisinden lafzen mütevâtir olarak nakledilen “Kim benim adıma bilerek yalan isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın” rivayetiyle meselenin ehemmiyetini dile getirmiştir. Ancak bu ikaza ve muhaddislerin titiz çalışmalarına rağmen hadis uydurma faaliyetleri devam etmiştir.

Geniş bir literatüre sahip olan mevzû hadisler konusunda yazılan bir-

çok eser incelendiğinde, birbirinden farklı grupların çeşitli niyetlerle uydurduğu hadislerin genellikle sahih hadis bulunmayan konularda rivayet edildiği görülmektedir. Geçmişte mevzû hadislere dair yazılan eserlerin amaçları arasında mevzû hadislerin tanınması, mevzû hadis rivayet eden râvilerin tanınması, hadis uydurmanın sebepleri ve hangi konularda hadisler uydurulduğu gibi meselelerin ele alındığı bilinmektedir. Bununla beraber özel olarak “sahih hadis bulunmayan konulara” dair rivayetlerin de müstakil çalışmalarla kaleme alındığı görülmektedir. Hz. Peygamber’in vefatının ardından bir asır geçmeden başlayan hadis uydurma faaliyeti tarih boyunca devam etmiş ve hâlâ da devam etmektedir. Hadis uydurmacılığı karşısında hadis âlimleri tarih boyunca teyakkuzda olmuş ve bunun bir neticesi olarak da mevzû hadislere yönelik çok sayıda eser ortaya koymuşlardır.

Hadis ilminin değerinin tartışılır hale geldiği günümüzde de birçok ilim adamı mevzû hadislere dair eserler kaleme almıştır. Bunlardan Enbiya Yıldırım tarafından yayına hazırlanan *Sahih Hadis Bulunmayan Konular* adlı kitap, esasında mevzû hadisleri tanıtmayı amaçlayan bir eser olarak ilim dünyasına kazandırılmıştır. Yıldırım’ın bu eseri gerek akademik çevrelerin gerek akademik tahsilde bulunmamış okuyucuların anlayıp istifade edebileceği şekilde derli-toplu olarak yazılmıştır. Tanıtımı yapılacak olan bu kitap, Yıldırım’ın daha önce kaleme aldığı *Hadis Problemleri* adlı kitabının bir bölümünün genişletilmiş hâli olarak okuyucunun istifadesine sunulmuştur.

*Sahih Hadis Bulunmayan Konular* adlı küçük hacimli bu eser, giriş ve kitabiyât kısmından oluşmaktadır. Yazarın kitabında “Giriş” kısmından sonra “Birinci Bölüm” şeklinde bir kısma yer vermemiş olması noksanlık olarak göze çarpmaktadır. Kitap, “Giriş” başlığı altında; 1. Sahih Hadis Bulunmayan Konulara Dair Müstakil Çalışmalar, 2. Sahih Hadis Bulunmayan Konuların Toplandığı Ana Başlıklar adlı iki kısımda ele alınmıştır. Eser bu haliyle giriş bölümünün devamı şeklinde bir görünüm arz etmektedir (s. 10, 13). Oysa kitabın en azından Giriş, Birinci Bölüm ve Sonuç bölümünden oluşması beklenirdi. Ancak yazarın ele aldığı konu ve eserin yazılış amacı göz önüne alındığında kitapta birden fazla “Bölüm” ihtiyaç duyulmamıştır. Dolayısıyla “İkinci Bölüm” olmayan eserde “Birinci Bölüm” de gerek yoktur. O halde yazardan kitabına “Giriş” kısmından sonra “Ana Başlık” adı altında bir bölüm koyması ve 1 ve 2 numaralı başlıkları da bu bölümde ele almış olması beklenirdi. Zira eser bu şekliyle daha kullanışlı

bir görünüm arz ederdi. Kitapta göze çarpan bir diğer noksanlık ise “Sonuç” kısmının olmamasıdır. Eser her ne kadar okuyucu için sonuca ihtiyaç bırakmayacak derecede anlaşılır olsa da müellifin konuya dair çıkarımlarını bir iki paragrafta ifade etmesi daha uygun olurdu.

Yıldırım, 2 numaralı başlık altında kitabın yazılış amacını oluşturan sahih hadis bulunmayan konuları ve rivayetleri ele almıştır. Onun, bu bölümde zikrettiği rivayetlerin konu sıralamasını kısmen “Câmi” türü eserlerin tertibine uygun olarak yazmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Zira eserin ana omurgasını oluşturan bu bölüm “iman-amel” bahsinden “diğer konular” bahsine kadar otuz altı alt başlıktan oluşmaktadır. Bu otuz altı konu başlığı altında sahih hadis bulunmayan konuların yüz seksen beş madde sıralanması eserin ansiklopedik bir görünüme sahip olmasını sağlamış ve eserden istifadeyi kolaylaştırarak görsellik katmıştır. Yıldırım, ilk defa 2015 yılında yayınlanmış olan bu kitabının 2017 yılında genişletilmiş olan ikinci baskısına “Şehitler” ve “Cinsel Konular” adlı iki alt başlığı daha eklemiş ve “Kuran”, “Melekler”, “Namaz”, “İrklar, Lisanlar”, “Şehirler” ve “Yemek” bahislerine de yeni bazı rivayetleri almıştır. Küçük hacmine rağmen geniş bibliyografyaya sahip olan eserin ikinci baskısında daha da zenginleştiği dikkat çekmektedir.

Kitapta hakkında sahih hadis bulunmayan konulara dair rivayetlerin ve meselelerin çoğunlukla halk arasında, bir mezheb içerisinde ya da bir tarikat zümresi içerisinde meşhur olan fakat aslı bulunmayan rivayetlerden oluştuğu görülmektedir. Yazarın bu rivayetlerin hepsini tek tek vermek yerine bazen bir konu hakkında örnek rivayet zikretmek suretiyle bazen de o konu hakkında “Bütün rivayetler asılsızdır” gibi toplu değerlendirmelerde bulunarak konuyu anlaşılır bir şekilde ifade etmeye çalıştığı görülmektedir. Mesela “Çocuk edinmeyi kötüleyen hadisler mevzûdur” (s. 65), “Habeşîleri, zencileri kötüleyen hadislerin tamamı mevzûdur” (s. 80), “Yemeğe tuzla başlamakla ilgili hadis yoktur” (s. 96) şeklinde bir konuda gelen rivayetlerle ilgili toplu değerlendirmede bulunmuştur. Yazar bu tavrı ile eserini muhtasar hale getirmenin yanı sıra hem bir konuda uydurulmuş rivayetlerin tamamını tek tek zikretmemiş hem de okuyucuya bu konulardan birinde duyabileceği farklı rivayetlerin de tamamen uydurma olduğu bilgisini vermiştir. Yine yazarın, bazen de meselenin tam olarak neyi ifade ettiğini açıklamak için örnek rivayetler verdiği görülmektedir. Mesela isimlerini zikrederek insanları zemmeden hadislerin tamamının mevzûattan olduğunu söyledikten sonra bu konuya

örnek olarak Hz. Muâviye'nin fazileti ve zemmiyle ilgili hadislerin tamamının uydurma olduğunu söylemiş ve ardından Hz. Muaviye hakkında, "Muâviye'yi minberimde görürseniz taşıyıp öldürün" veya "Muâviye'yi minberimde görürseniz onu öpün. Çünkü o emin ve güvenilirdir" (s. 85-86) rivayetlerine yer vermiştir. Bir başka örnek olması açısından da çiçeklerin faziletine dair zikredilen rivayetlerin tamamen mevzû olduğunu ifade edip ardından "Beyaz gül Mî'râc Gecesi'nde benim terimden yaratıldı. Kırmızı gül de Cibrîl'in terinden, sarı gül de Burak'ın terinden yaratıldı" (s. 100) rivayetini zikrederek okuyucunun zihninde oluşabilecek merakı gidermeye çalışmıştır.

Yıldırım'ın, eserinde sahih hadis bulunmayan konuları ele almayı amaçlamakla beraber, istisnaları olan sahih rivayetlere de yer verdiği görülmektedir. Mesela "Horozla ilgili hadisler biri hariç tamamı uydurmadır" dedikten sonra "Horoz sesini işittiğinizde Allah'ın fazlından isteyiniz çünkü o melek görmüştür" (s. 101) rivayetini zikretmiştir. Benzer şekilde "Beytülmakdis'in faziletiyle ilgili üç hadis dışında sahih hadis yoktur" değerlendirmesinin ardından bu üç hadisin; bineklerin sadece üç mescid için sefere hazırlanacağı, Mescid-i Aksa'nın Mescid-i Haram'dan sonra inşa edilen ikinci mabed olduğu ve Beytülmakdis'te kılınan namazın yedi yüz namaza denk olduğu rivayetlerini (s. 48) zikretmiştir. Bu şekilde bir konuda rivayet edilen sahih hadisler bulunduğu gibi aynı konuda uydurulmuş çok sayıda rivayetlerin de bulunduğunu göstermiştir.

Yıldırım, kitapta izaha muhtaç olan hususlara metin içerisinde veya dipnotlarda temas etmiştir. Kitap, dipnotlarda birçok konu hakkında fazlasıyla doyurucu bilgiler içermektedir. Bu minvalde yazar, halk arasında yaygın olarak bilinen Hz. Peygamber'in doğumuyla alakalı harikuladeliklerin uydurma olduğunu beyan ettikten sonra dipnotta bu konuda metin tenkidinde bulunan âlimlerin görüşlerine yer vererek meseleyi izah etmiştir (s. 26-27). Subhâneke duası içinde okunan "*ve celle senâuke*" ifadesinin Hz. Peygamber'den vârid olmadığını zikrettikten sonra dipnotta Hanefî mezhebinin amel ettiği konulardan olduğunu ifade etmiştir (s. 38-39). Benzer şekilde genellikle bazı tarikat çevrelerinde meşhur olan "Salât-ı tefrîciye" duasının Hz. Peygamber'e ait olmadığını ifade ettikten sonra konuyla alakalı değerlendirmelerine yine dipnotta yer verdiği görülmektedir (s. 27-28).

Kitap akademik bir üslupla yazılmakla beraber muhtevası, dilinin yalınlığı ve akıcılığı açısından akademik tahsil yapmamış okuyucular

tarafından bile kolayca anlaşılabilir durumdadır. Kitapta, hadis ilminin usûlü'l-hadîs konularının kapsamına giren sened ve metin tenkidi, râvilerin cerh ve tadil açısından değerlendirilmeleri gibi hususlar ziyadesiyle yer almaktadır. Kitap bu yönleriyle hem hadis ilminin uzmanlık alanına giren meseleleri ele almış hem de akademik gaye gözetmeyen okuyucuya dönük bir çalışma olarak okurların istifadesine sunulmuştur. Kitabın daha sonraki baskılarına katkı sağlaması açısından okurken tesadüf ettiğimiz; menkibe kelimesinin “menkabe” (s. 86), İbnu'l-Cevzî ifadesinin ise “İbnu'l- Cevzî” (s. 105) şeklinde hatalı yazımına işaret etmek yerinde olacaktır. Ayrıca kitapta iki yerde rastladığımız batı menşeli “varyant” kelimesi yerine hadis ilminin ıstılahından olan “tarîk” kelimesinin kullanılmasının daha uygun olacağı düşünülmektedir.

Mevzû hadisler, çeşitli kişi ve gruplar tarafından çok farklı amaçlarla hakkında sahih hadis bulunan ya da bulunmayan birçok konuda uydurulmuştur. Ne yazık ki uydurma rivayetlerin tefsir, fıkıh, kelim, tasavvuf gibi bazı eserlerde de yer aldığı görülmektedir. Bu tür eserlerin ve müelliflerinin ilmî kıymetinden ötürü bu tür kitaplarda zikredilen uydurma rivayetlerin sahih rivayetler olduğu düşünülmüştür. Bu tehlikeye karşı hadis âlimleri, bazı mütedâvel eserlerde zikredilen hadislerin tahrîcini yapmışlardır. Mesela Irâkî'nin, Gazzâlî'nin *İhyâ* adlı eserinde zikrettiği rivayetlerin tahrîcini yaptığı *el-Muğnî* adlı eseri böyle bir gaye ile ortaya çıkmıştır. Nitekim Yıldırım'ın da eserinde zikrettiği asılsız rivayetlerin, genellikle mezheb ya da tarikat zümreleri içerisinde meşhur olan rivayetlerden olması dikkat çekmektedir. Bu durum hadis olarak zikredilen bir söze temkinli yaklaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Hadis ilminin problemlerinden olan ve güncelliğini de koruyan uydurma hadis meselesini böylesine kısa ve öz bir şekilde ortaya koymasından dolayı yazarı takdir etmek gerekir. Geniş bir okuyucu yelpazesine hitap eden bu kitap, ayrıca toplumu din konusunda bilinçlendirmekle görevli kimselerin de her zaman müracaat edebileceği bir başvuru kaynağı konumundadır.

## Yazım Kuralları

Makale başlığı hem Türkçe hem İngilizce olarak küçük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başında en az 150, en fazla 250 kelimedenden oluşan öz/abstract yer almalı ve 5 kelimelik keywords (anahtar kelimeler) kısmını ihtiva etmelidir. Anahtar kelimelerden birincisi makalenin ait olduğu bilim dalını göstermeli ve kelimeler genelden özele doğru sıralanmalıdır.

Özette geçen kişi ve eser isimleri ile bazı kavramlar İngilizceye çevrilirken İsnad Atıf Sistemi 2, Çeviri Yazı Alfabesi dikkate alınmalıdır.

Yazı tipi olarak Gentium Plus kullanılmalı, boyutu 10 punto, dipnotlar ise 8 punto olmalıdır. Özetler de 8 punto ile yazılmalıdır. Gentium Plus fontu, İsnad Atıf Sistemi web sayfasından indirilebilir.

Sayfa düzeni, üstten ve alttan 5 cm, sağdan ve soldan 4,5 cm olmalı; paragraf girintisi 1 cm, paragraf aralığı önce 0 nk, sonra 6 nk, satır aralığı 1,05 şeklinde ayarlanmalıdır.

Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.

İmla kuralları ve noktalama açısından konunun gerektirdiği zorunlu durumlar dışında Türk Dil Kurumu imlâ kılavuzu esas alınmalıdır. Kaynak göstermede İsnad Atıf Sistemi (The Isnad Citation Style) tercih edilmeli, makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmalıdır.

Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecini tamamlasa bile yayımlanmaz.

## Author Guidelines

Article title should be written in both Turkish and English in lowercase. At the beginning of the article should include a summary of at least 150 and a maximum of 250 words and include the 5-word keywords section. The first of the keywords should indicate the branch of science to which the article belongs and the words should be ranked from general to specific. While translating some concepts into English with the names of persons and works mentioned in the abstract, it should be written in accordance with Isnad Atif System 2, Translation Article Alphabet.

Gentium Plus should be used as font, size should be 10 points, and footnotes should be 8 points. Abstracts should be written in 8 font size. Gentium Plus font can be downloaded from the Isnad Atif System web page.

Page layout should be 5 cm from the top; and bottom and 4.5 cm from the left and right; paragraph indent should be set as 1 cm, paragraph spacing first 0 nk, then 6 nk, line spacing 1.05.

Article volume should not exceed 9,000 words.

In spelling rules and punctuation, the Turkish Language Institution spelling guide should be taken as a basis except for the mandatory situations required by the subject. The Isnad Citation Style should be preferred for citing, and a bibliography should be found at the end of the article.

Articles that do not fulfil these conditions will not be published, even if they have completed the referee process.

## Yayın İlkeleri

*Tokat İlmîyat Dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat alanına katkı sağlamayı hedefler. Hakemli bir dergi olup yılda iki (sayı) kez yayımlanır. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte Türkçe özet verilerek yabancı dilde bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı, *Tokat İlmîyat Dergisi* Yayın Kurulu'na aittir. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

Dergide yayımlanacak olan makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri ile hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviri, kitap tanıtımı, eleştiri ve değerlendirme yazıları da kabul edilir. Tercüme türü makalelerin işleme alınabilmesi için makalenin orijinal dilinde belli sayıda (en az 5) atıf alması şartı aranmaktadır.

Yayımlanması istenen yazılar, DergiPark üzerinden elektronik ortamda ve “ekli word belgesi” şeklinde gönderilmelidir. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazarına iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını geçen



alışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hlinde yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç u ay içerisinde karar verilir, çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir. Yayımlanan makaleler için yazara telif creti ödenmez.

Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *Tokat İlmıyat Dergisi* Yayın Kurulu'na aittir.

*Tokat İlmıyat Dergisi*, İsnad Atıf Sistemini kullanmaktadır.

## Publishing Principles

*Tokat Journal of Ilmiyat* aims to contribute to the theology by publishing scientific and national studies. It is a refereed journal and published twice a year. Although the publication language is Turkish, scientific articles in foreign language can be published by giving a summary in Turkish.

The right to publish the articles sent to the journal belongs to the Editorial Board of *Tokat Journal of Ilmiyat*. The articles in the journal are copyrighted and the articles cannot be quoted partially or completely without showing the source.

The articles to be published in the journal should be original and academic studies prepared with research methods suitable for their own fields. Translation, book introduction, criticism and evaluation articles that contribute to the scientific field are also accepted. In order for translation-type articles to be processed, the article is required to have a certain number of references (at least 5) in its original language.

Manuscripts that are required to be published should be sent electronically and as an “attached word document” via DergiPark. Studies submitted to the journal should not be published elsewhere or sent for publication.

A maximum of one study of a number of the same author can be published.

The articles sent for publication go through pre-control, plagiarism screening, referee evaluation and Turkish-English language control stages. The study, which was examined three times in the pre-control phase, but could not go through this process, is returned to its author and

is not re-processed in the same publication period. The studies that pass the pre-control phase are included in the evaluation process in which at least two referees take part in the framework of the principle of double-sided blind refereeing.

In the event that a positive report is received from both referees, the article is decided to be published and the number of the article will be published. If the two referees give a negative opinion, the article is not published. If a referee indicates a positive referee negative opinion, the decision on the article is taken by the Editorial Board, taking into account the content of the reports.

Whether or not the articles sent to the journal will be published is decided within three months at the latest and the owner of the work is informed about the subject. No copyright fee is paid to the author for published articles.

All scientific and legal responsibilities in terms of language, style and content of the published work belong to the author(s) and do not bind the Editorial Board. The authority to decide on issues not mentioned here belongs to the Editorial Board of *Tokat Journal of Ilmiyat*.

*Tokat Journal of Ilmiyat* uses the Isnad Citation Style.