





# GAB AKADEMİ

GENÇ AKADEMİSYENLER BİRLİĞİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
YOUNG ACADEMICS UNION JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

**Hakemli Bilimsel Dergi**  
Journal of Social Sciences

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1

Haziran/June 2023

ISSN 2792-0194



# GAB AKADEMİ

Genç Akademisyenler Birliği Adına İmtiyaz Sahibi

Dr. Yunus Kocabıyık

Editörler

Dr. Mustafa Murat Batman

Dr. Yunus Kocabıyık

Editör Yardımcısı

Volkan Kutluca

**Alan Editörleri**

İlahiyat

Arş. Gör. Ümit Döngel

Dr. Muhammed Yamaç

Arş. Gör. Gülten Çam

Eğitim Bilimleri-Psikoloji

Zeynep Çetin

Şeyma Nur Bal

Hukuk

Arş. Gör. Ali Koç

Tarih-Coğrafya

Dr. Necmettin AYAN

İktisat

Arş. Gör. Sevim Nur Şahbalı

İşletme

Öğr. Gör. Ömer Faruk Acar

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Dr. Ömer Faruk Karaman

**Dil Editörleri**

İngilizce Dil Editörü:

Arş. Gör. Zehra Oruk Akman

Arapça Dil Editörü:

Youcef SAMAH

Almanca Dil Editörü

Öğr. Gör. Ayşe Adıyaman

Kitap – Vaka Değerlendirmesi

Meltem Nazlı

Redaktörler

Nurşen Çağlak

Hatice Tuncer Uçar

İnternet Sayfası Sorumlusu

Ahsen Tuba Satılmış

Tasarım ve Dizin

Öğr. Gör. Emine Türkaslan

Havva Boran

Gülsüm Merve Arazlı

İsmail Öztürk

İndekslenme Sorumluları

Feride Esra Muslu

Sekreteryaya

Fatma Nur Ateş

Aykut Karataş

## Bilim Kurulu / Science Board

Prof. Dr. Eyüp BAŞ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şefika Şule ERÇETİN	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Zihni TUNCA	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Almic FATİC	University of Sarajevo
Prof. Dr. Arshi KHAN	Aligarh Muslim University
Prof. Dr. Azra ZAIMOVIC	University of Sarajevo
Prof. Dr. Benelmouffok Shahnez SOUMAYA	E. Abdülkadir İslami İ. Üniversitesi
Prof. Dr. Elman QULİEV	Azerbaycan Pedagoji Üniversitesi
Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV	Silk Road International University
Prof. Dr. Rodziah Binti ATAN	Putra University
Prof. Dr. Jusup PİRİMBAEV	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Damira Japarova	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Zakir ÇOTAYEV	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KOCAOĞLU	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Mederbek OROLBAYEV	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih KOCA	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Ertuğrul GÜREŞÇİ	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Vahdettin ŞİMŞEK	Kırkkale Üniversitesi
Dr. Şuay Nilhan AÇIKALIN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selim BİÇEN	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Samed SAKMAN	Kırkkale Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsa GÜCEYÜZ	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hikmet SALAHADDİN	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan SÖZEN	Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üy. Zamira ÖSKÖNBAYEVA	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Dr. Öğr. Üy. Seyil NAJİMUDİNOVA	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Dr. Öğr. Üy. Raziya ABDİYEVA	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Dr. Mustafa Murat BATMAN	Amasya Üniversitesi
Dr. Muhammed YAMAÇ	Oslo Büyükelçiliği

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Mustafa Murat Batman	Amasya Üniversitesi
Dr. Yunus Kocabıyık	Kırkkale Üniversitesi
Dr. Hasan Sözen	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Alper Ener	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. İsa Güceyüz	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Vahdettin Şimşek	Kırkkale Üniversitesi
Dr. Şuay Nilhan Açıkalın	Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Öğr. Gör. Samet Tengiz	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Öğr. Gör. Zeyid Korkmaz	Uşak Üniversitesi
Arş. Gör. Ali Koç	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Arş. Gör. Musa Eşit	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Arş. Gör. Necmettin Ayan	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

## Hakem Kurulu / Referee Board

GAB AKADEMİ Genç Akademisyenler Birliği Sosyal Bilimler Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.  
GAB AKADEMİ Young Academics Union Journal of Social Sciences uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

## İçindekiler

### Contents

- 9 [Editörden / Editorial](#)  
Araştırma Makaleleri/Research Articles
- 11-26 [Sovyetler Birliği Döneminde Dine Karşı Yapılan Ateistik Mücadele ve Yöntemleri](#)  
Atheistic Anti Religious Struggle And Methods During The Soviet Union  
Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ  
Mirgöl BEKMURZAYEVA  
Dilnoza RAHMATİLLAEVA
- 27-42 [Oflu Mehmed Emin Efendi Ve Hatunlar Hakkında İddet Risalesi İsimli Eserinin Çeviri Ve Yazımı Tahlili](#)  
Oflu Mehmed Emin Efendi And The Transcription And Analysis Of The Work Titled “Hatunlar Hakkında İddet Risalesi”  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZGÜR
- 43-52 [Sosyal Hizmet Mesleğinin Küresel-Yerel Bağlamı Üzerine Bir Değerlendirme: Küyerel Sosyal Hizmet](#)  
An Evaluation on the Global-Local Context of the Social Work Profession: Glocal Social Work  
Dr. Öğr. Üyesi Barış DEMİREL
- 53-77 [İmam Eş‘arî’nin Makâlât’ı Çerçevesinde İmâmet-Hilâfet Tartışmaları](#)  
Imamate-Caliphate Debates In Imam Ash‘arî’s Maqalat  
Süheybe Rahme GENÇ
- 78-93 [1940’Dan Günümüze Azerbaycan-İran Münasebetleri](#)  
Azerbaijan-Iran Relations From 1940 To The Present  
Elif Yıldız YÜCE
- 94-104 [Kur’ân’da İletişim Ahlâkı \(Tâhâ Sûresi 44. Âyet Ve Hucurât Sûresi 1-11. Âyetler Bağlamında\)](#)  
Communication Ethics In The Qur’an (In The Context Of The Verses : Taha 44. Verse And Hujurat 1-11.  
Senagül ÇETİN
- 105-115 [H.1203-1204 \(M.1788-1789\) Tarihli 179 Numaralı Ankara Şer’iyye Siciline Göre: Ankara’daki Asayiş Olayları\\*](#)  
According to Ankara Shari’a Registry No. 179 dated H.1203-1204 (M.1788-1789): Public Security Events in Ankara  
Yusuf PEHLİVAN

- 116-130 [İkinci Meşrutiyet Döneminde Zirai Eğitim](#)  
Agricultural Education in Second Constitutional Period  
Şaziye Duygu ALPASLAN
- 131-143 [Osmanlı Hamamlarında Sosyalleşme Buluşmaları Socializing Meetings In Ottoman Baths](#)  
Socializing Meetings In Ottoman Baths  
Ayşegül DOKUMACI
- 144-160 [Kütüb-i Sitte'de Şiir](#)  
The Poetry In Kutubu Sitte  
Abdoulaye OUSSEINI SOULEY
- 161-174 [Din ve Vicdan Hürriyeti Bağlamında Cihat ve Savaş Emri ile İlgili Ayetlerin Tahir b. Âşur'a Göre Fıkhi Açından Değerlendirmesi\\*](#)  
The Evaluation of the Verses Related to Jihad and War Order in the Context of  
Freedom of Religion in Terms of Fiqh According to Tahir ibn Ashur  
Emine Şeyma İYİYOLBULAN  
Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA
- 175-190 [Filistinli Şair Murîd el-Bergûsî ve Şiirlerinde Özgürlük Teması](#)  
Palestinian Poet Mourid al-Barghouti and Freedom Theme In His Poems  
Hayrettin BAHAR
- Kitap Tanıtımı / Book Review
- 191-194 [İslâmda Sanat, Sanatta İslâm](#)  
Art in Islam, Islam in Art  
Tuğba KIVILCIM



## EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Kıymetli okurlarımız,

GAB AKADEMİ - Genç Akademisyenler Birliği Sosyal Bilimler Dergisi - olarak 2023 yılının Haziran ayında dördüncü sayımızla karşınızdayız. 2021 yılında yayımlanan ilk sayımızda siz değerli okurlarımızla buluşmanın heyecanını ve mutluluğunu yaşamıştık. Şimdi ise iki yıllık tecrübemizden hareketle daha nitelikli yayım politikası geliştirmeye çalışıyoruz.

Bu sayımızda sosyal bilimlerin farklı alanlarından oluşan 11 araştırma makalesi ve 1 kitap tanıtımı ile karşınızdayız. Yoğun bir şekilde ve fedakârca yürütölen çalışmaların karşılığı hiç şüphesiz siz değerli okurlarımızın takdir ve beğenileri olacaktır. Bu doğrultuda sizlere arz edilen bu sayımızla ilgili değerlendirmeleriniz ve gelecek sayılardaki katkılarınız bizler için çok önemlidir. Dergimiz, yayım hayatına gelecekte de ilk günkü heyecan ve azimle devam etmeyi hedeflemektedir.

Bu vesileyle dördüncü sayımızın paydaşları olan tüm yazarlarımıza, değerlendirme süresince eleştiri ve önerileriyle katkı sağlayan tüm hakemlerimize ve yayım kuruluşumuza katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

### Editörler

Dr. Mustafa Murat BATMAN

Dr. Yunus KOCABIYIK



# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1  
Haziran/June 2023  
ISSN 2792-0194

## Sovyetler Birliği Döneminde Dine Karşı Yapılan Ateistik Mücadele ve Yöntemleri

Atheistic Anti Religious Struggle And Methods During The Soviet Union

### **Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi, Samsun/Türkiye  
mkoylu@omu.edu.tr / 0000-0002-3754-0751

### **Mirgül BEKMURZAYEVA**

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Bilimleri Anabilim Dalı,  
Öğretim Görevlisi, Bişkek / Kırgızistan  
mirgul.bekmurzayeva@manas.edu.kg / 0000-0001-9913-8058

### **Dilnoza RAHMATİLLAEVA**

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Bilimleri Anabilim Dalı,  
Doktora Öğrencisi, Bişkek/Kırgızistan  
1850d12004@manas.edu.kg / 0000-0003-2765-8294

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 01.04.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 27.05.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 11-26

**Öz:**

Bolşevik ihtilaliyle birlikte Sovyetler Birliği'nde siyasi, ekonomik ve sosyal alanda ciddi bir değişim yaşanmıştır. İhtilali gerçekleştiren siyasi otorite kendi ideolojisini benimsetmek ve tesis ettiği hegemonyasını devam ettirmek için çeşitli yollara başvurmuştur. Bu bağlamda en köklü siyasi ve sosyal düzenlemeler din alanında olmuştur. Yaklaşık bin seneden beri ülkenin resmi dini olan Ortodoks Hıristiyanlık ile yine bir o kadar eski tarihlere dayanan İslam yeni rejim tarafından en ciddi tehdit unsuru olarak görülmüştür. Zira din, her toplumda olduğu gibi Sovyet toplumunda da -tarih boyunca inişli çıkışlı bir seyir takip etse de- çok önemli bir yere sahip olmuştur. Bu yüzden yeni rejim, herhangi bir ayırım yapmadan “din” denilen olguyu tamamen ortadan kaldırmak için tüm yol ve yöntemleri uygulamaya koymuştur. İhtilalin ilk yıllarında halkı ürkütmemek için biraz toleranslı davranıyormuş izlenimi verilde de, ilerleyen yıllarda dinle mücadele devletin öncelikli ve resmi bir görevi sayılmıştır. Bunun için de yöneticiler yasal zemin hazırlanarak dini özgürlükler kısıtlanmış, sonrasında ise Kilisenin tüm mal varlığına el koyulup, kiliseler yıkılmaya ve din adamları idam ya da sürgün yoluyla yok edilmeye başlanmıştır. Aynı uygulama Müslümanlara da yapılmış, cami ve mescitler yıkılıp, yok edilmiştir. Ardından din eğitimi ve öğretimi yasaklanarak tüm din eğitimi kurumları kapatılmış, din adamları çeşitli bahanelerle tutuklanmış ya da sürgün edilmişlerdir. Bu müdahalelerin ötesinde, birlikteki her bir cumhuriyetin dini kültürleri muhtelif yöntemlerle ya kökten yok edilmeye veya bozulmaya çalışılmıştır. Bu sert uygulamalar, 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar artan şiddetle devam etmiştir. Bu makalede öncelikle Bolşevik İhtilalinin öncü liderlerinden olan Lenin ve Stalin'in dine bakışı ele alınacak olup, ardından toplum genelinde tüm dinleri, özelde ise İslam'ı yok etmeye yönelik uygulanmış olan ateistik propaganda ve yöntemler incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Sovyetler Birliği, Bolşevik İhtilali, Din, Ateizm, Hıristiyanlık, İslam.

**Abstract:**

With the Bolshevik Revolution, serious changes in the political, economic and social fields were lived in the Soviet Union. The political authority that carried out the revolution resorted to every means to adopt its own ideology and to maintain the hegemony it established. In this context, the most rooted political and social arrangements have been in the field of religion. Orthodox Christianity, which has been the official religion of the country for nearly a thousand years, and Islam, which dates back to ancient time just as much, were seen as the most serious threat by the new regime. Because religion, as in every society, had a very important place in the Soviet Union, although it had a fluctuating course throughout history. That's way the new regime put into practice all means and methods to completely eliminate the phenomenon called “religion” without making any discrimination. Although it gave the impression of being somewhat tolerant in order not to frighten people in the first years of the revolution, in the following years it considered the fights against religion to be a primary and official duty of the state. For this purpose, they first limited religious freedoms by preparing the legal ground, and then they confiscated all the assets of the Church, began to destroy churches and to destroy the clergy by execution or exile. By doing the same to Muslims, they first destroyed the mosques and masjids, then banned religious education and training, closed all religious education institutions, and either arrested or exiled men of religion on various pretexts. Beyond these rough and physical practices, they tried to either destroy the religion completely or destroy its original state with different methods suitable for the religion, culture and social life of each Republic. These harsh and rude practices continued with increasing violence until the dissolution of the Soviet Union in 1991. In this article, first of all, the viewpoint of Lenin and Stalin, who were the leading leaders of the Bolshevik Revolution, on religion will be discussed, and then the atheistic propaganda and methods they applied to destroy all religions in society in general and Islam in particular will be examined.

**Keywords:** Soviet Union, Bolshevik Revolution, Religion, Atheism, Christianity, Islam.

## Giriş

Sovyetler Birliği döneminde kuşkusuz en köklü siyasi ve sosyal düzenleme din alanında gerçekleşmiştir. Sovyet iktidarı hegemonya alanını yaratırken; dinin, kendi politik ve ekonomik manevra alanını daraltacağına inanarak, dine karşı şiddetli bir mücadele başlatmıştır. Totaliter bir devlet olan Sovyetler Birliği, insanların dini inançlarından uzaklaştırılıp pozitivist-materyalist bir dünya görüşü doğrultusunda eğitilmeleri ve o doğrultuda yetiştirilmeleri için büyük gayret sarfetmiştir. Bu bağlamda kurumsal olarak mücadele etmek için ilk olarak “Tasfiye Komitesi”, daha sonra “Din Karşıtı Propaganda Komitesi” ve “Militan Ateistler Birliği” adı altında birimler oluşturulmuştur.<sup>1</sup> Kurulan bu komitelerin temel amacı, Kiliseyi devlet işlerinden tamamen ayırmak, Kilisenin elinde bulunan mal varlığına el koymak ve ruhban sınıfının imajını zedeleyerek Sovyet toplumu nezdinde din olgusunu gözden düşürecek propaganda faaliyetleri yürütmektir. Bu amaçlara ulaşmak için parti yetkilileri, kullandığı fiziksel güce ek olarak, tüm toplumun belleğini yok etmek ve kapsamlı bir zihin dönüşümü sağlamak üzere farklı yöntemler uygulamışlardır.

Sovyetler Birliği'nin din karşıtı politikaları sadece Kilise ve Hıristiyanları değil, ülkenin en eski ve köklü bir dini olan İslam'ı ve Müslümanları da hedef almıştır. Her ne kadar Komünist rejim, ilk zamanlar Müslümanlara fazla müdahale etmemişse de, devrimden birkaç sene sonra, İslam inancına mensup kişilere de baskı kurmaya başlamıştır. 1930'lu yıllarda medreseler ve camiler kapatılmaya, din adamları da tutuklanmaya başlanmıştır. Stalin döneminde ise (1924-1953), binlerce Müslüman din adamı Gulag kamplarına gönderilmiş<sup>2</sup> ve bir milyondan fazla Müslüman da Sibiry'a ve Kazakistan'a sürgün edilmiştir.<sup>3</sup>

Sonuçta, Bolşevik İhtilaliyle başlayan dinsizleştirme politikaları hayatın her alanında Sovyetlerin dağılmasına kadar devam etmiştir. Sovyet rejimi, bu dinsizleştirme faaliyetlerini başta eğitim sistemi olmak üzere; hegemonyası altında tuttuğu her cumhuriyetin dini, kültürel, etnik ve coğrafi şartlarına göre farklı yöntemler uygulayarak hayata geçirmiştir. Nihai amaç, ateistik düşünceye sahip, yeni bir Rus insanı yetiştirmektir. Bu mücadele zaman zaman konjoktürel olarak yavaşlamış olsa bile hiç ara vermeden dağılma sürecine kadar sürmüştür.

Bu makalede, öncelikle Bolşevik İhtilalinin öncü liderlerinden olan Lenin ve Stalin'in dine bakışı ele alınacak olup, ardından toplum genelinde tüm dinleri, özelde ise İslam'ı yok etmeye yönelik uyguladıkları ateistik propaganda ve yöntemler incelenecektir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme modeli kullanılmıştır. Bu kapsamda Sovyetler Birliği Dönemi din politikalarına yönelik yazılmış literatürden yararlanılmıştır. Makale kısa bir değerlendirmeye son bulacaktır.

## 1.SOVYET LİDERLERİN DİNE BAKIŞI

Marksist Bolşevikler, Rusya'da, Vladimir Lenin önderliğinde 25 Ekim 1917 tarihinde iktidarı ele geçirmişlerdir (Ekim Devrimi). Yönetimin Bolşeviklere geçmesi ile birlikte Sovyetler Birliği kurulmuştur. Bolşevikler, Marksizm üzerine kurulmuş politik ve ekonomik bir ideoloji olan Marksist ve Sosyalist bir ideolojiye

1 Arto Luukkanen, *The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917-1929* (Helsinki: SHS, 1994), 35; Ömer Çağrı Tecer, *Sovyet Ateizmi ve Orta Asya'daki Faaliyetleri* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 85; Ali Yaman, “Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi: Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi”, *İstanbul Bilgi Üniversitesi Türk Devrim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/8 (2007), 82.

2 *Gulak*, Stalin Rusyasında, uygulanan ve milyonlarca insanın ölümüne neden olan kamp sistemidir. Genel olarak da Kuzey Sibiry'a gönderilmişlerdir.

3 Daha geniş bilgi için bkz. Sadık Amber, “Dini İnançlar Zaviyesinden Kırgızların Dünü-Bugünü ve Kırgız Gençlerinin İnançlara Karşı Olan Tutumları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2022), 1181.

sahiptiler. Bu nedenle en başından beri din karşıtı olduklarını ifade etmekten hiç çekinmemişlerdir. Onlara göre din, toplumsal gelişmenin önünde ciddi bir engel ve proleteryanın (işçi sınıfı) dünyada daha müreffeh bir yaşam sürmesini önleyecek bir afyon ve uyuşturucudur.<sup>4</sup> Bolşevikler dini, tam anlamıyla batıl inanç olarak gördükleri için, yeni Sovyet insanının da dini inanç ve uygulamalarından vazgeçerek gerçek dünya görüşünü rasyonel ve bilimsel prensiplere dayandırmasını istiyorlardı. Onlara göre din olgusu, adeta salgın bir hastalık gibi, ilerleme yolunda olan insanların ve toplumların gerçek kapasitelerini ortaya koymasına engel teşkil ediyordu. Yine onlara göre yapılması gereken, dua ve ibadet ederek Tanrı'dan bir şeyler beklemek yerine, daha fazla çalışarak toplumun faydasına olacak işler yapmak ve daha ileri komünist bir toplumun kurulmasına katkı sağlamaktır.<sup>5</sup> Şimdi Sovyet ideolojisine yön veren iki ideologun din hakkındaki görüşlerine kısaca değinilecektir.

**Lenin Dönemi:** Vladimir Ilyic Lenin, Sovyetler Birliğinin kurucusu olarak kabul edilen politikacıdır (1870-1924). Çocukluk yıllarında iyi bir din ve ahlak eğitimi almıştır.<sup>6</sup> Lenin, gerek gençliğinde gerekse yetişkinlik döneminde yazılı ve sözlü metinlerinde İncil'de geçen cümlelere başvurmadan da çekinmemiştir. Nitekim Lenin'in külliyatındaki metinlerde 740 kere İncil'e gönderme yaptığı tespit edilmiştir.<sup>7</sup> Lenin'in kendisi dine tamamen karşı olsa da, strateji olarak halkı tedirgin etmek de istememiştir. Ona göre, Bolşevikler ilk etapta ateizm konusuna eğilmemelidir, zira Bolşeviklerin ateist olması gerektiğine dair vurgu yapılması taktiksel açıdan yanlış olacak ve halkı korkutacaktır. Bu konuda şunları yazmaktadır:

*“İşte bu yüzden Parti programımızda ateizmden bahsetmiyoruz ve bahsetmememiz gerekir. İşçi sınıfına eskiden bu yana bel bağladığı dini hurafelere inanmayı yasaklamıyoruz ancak yasaklamamız gerekir. Dünya görüşümüzün bilimsel açıklamalarını yapmak için her zaman vaktimiz olacaktır. Hıristiyanların kimi dengesizlikleriyle mücadele etmemiz elzem, ancak bu, din meselesini ilk sıraya koymamız gerektiği anlamına gelmez. Bu, güçlerin bölünmesine yol açar.”<sup>8</sup>*

Dahası Lenin, iç savaş yıllarında<sup>9</sup> kutsalla ilgili yumuşak bir siyaset izlemeyi tercih etmiştir. Sosyal adalet için çabalayan inançlı insanlara saygı duyduğunu belirtmiş, devrim düşüncesi içerisinde dine savaş açmanın ahmaklık olduğunu ifade etmiştir.<sup>10</sup> Hatta yerel bir yönetimin bir kilisenin tamamlanması için kendisine yazdığı dilekçeye, “Kilisenin yapımı elbette tamamlanmalıdır” şeklinde yanıt veren Lenin, G. K. Orjonikidze'ye<sup>11</sup> 2 Nisan 1920'de gönderdiği bir telgrafta da, “Müslümanlara neredeyse törensel bir hava içerisinde en yüksek seviyede sempati gösterilmesinde” ısrar etmiştir.

4 Luukkanen, *The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917-1929*, 45.

5 Hanife Saraç, “Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası: Lenin ve Stalin Döneminde Sovyetler Birliği'nin Din Politikası”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2019), 79.

6 Natalia Pecherskaya, “Christian Education in Twenty-First Century Russia”, *Christian Higher Education* 1/2-3 (2002), 303.

7 Saraç, “Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası”, 80.

8 bkz. Vladimir Ilyic Lenin, *Polnoye Sobraniye Soçineniy* (Moskva: İzdatel'sıvo Politışeskoj Literatırı, 1967), 146.

9 Rus İç Savaşı: 1917 Ekim Devrimi'nden sonra 1918-1922 yılları arasında Bolşeviklerle muhalifleri arasında yaşanan savaştır. Üç yıl sürmüştür.

10 Saraç, “Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası”, 83.

11 Orjonikidze, erken yaşlarda Bolşevikler'e katılan ve 1922'de Sovyetler Birliği'nin kurulmasında aktif rol oynayan siyasetçilerden birisidir. İç Savaş sırasında Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan'ın işgalini de netlenmesinde görev almıştır.

Kiliseye yönelik kanuni düzenlemeler yapıp karşı bildirimler yayınlansa da, fiziki yaptırımlar ve cezalar yerine, genel olarak daha yumuşak bir mücadele ve propaganda süreci yürütülür.<sup>12</sup> Ancak bu tür uygulamalar, hiçbir zaman Lenin'in din ve din adamlarına karşı gerçekten olumlu bir tutum içinde olduğunu göstermemektedir. Zira o daha sonra, "Milan Materyalizmin Önemi Üzerine" adlı makalesinde, din karşıtı faaliyetlerin yavaş ve yetersiz yürütülmesinden duyduğu rahatsızlığı ifade etmiş, 19 Mart 1921'de Vyaçeslav Molotov'a<sup>13</sup> sert bir mektup yazarak şöyle demiştir: "*Din adamlarına öyle bir ders verilmeli ki direnmeyi uzunca bir süre akıllarına getirmeye bile cesaret edemesinler.*"<sup>14</sup>

Bir bütün olarak bakıldığında Lenin, Marksist felsefeyi özümseyerek dini Rusya özelinde bir çeşit ruhsal hastalık olarak görmektedir. Lenin'e göre, ezilmiş sınıfın cennetini bu dünyada tesis etmesi; gökteki cenneti tesis etmesinden çok daha önemlidir.<sup>15</sup>

**Stalin Dönemi:** 1922 yılında Sovyetler Birliği Komünist Partisi Genel Sekreteri olan ve 1924'ten ölümüne dek Sovyetler Birliği'ni yöneten devlet adamı Josef Stalin de (1879-1953) Lenin gibi dini okullarda eğitim almış bir kişidir. Stalin'in gençlik yılları ruhban okullarında geçmiş, entellektüel ve manevi gelişimi bu okulların etkisinde olgunlaşmıştır. Dolayısıyla onun Kiliseden ve dini kurumlardan kopması Ortodoksları büyük bir hayal kırıklığına uğratmıştır.

Stalin Lenin'in ölümünden sonra nüfuzunu arttırarak 1927 yılında Sovyetler Birliği'nin lideri konumuna gelmiştir. II. Dünya Savaşı'nda Kızıl Ordu'nun komutanlığını yapmış, 1936-1938 yılları arasında *Büyük Tasfiye* adı verilen bir baskı kampanyası yürütmüştür. Stalin'in hükümeti kitlesel baskılar uygulayarak; etnik temizlik, sürgünler ve yüz binlerce infaz ile Rus tarihindeki en yoğun tasfiye hareketini gerçekleştirmiştir. İdeolojik bir karalama politikasıyla halk düşmanı ilan edilen birçok kişi, bu dönemde öldürülmüştür. Stalin'in kimseye güvenmeyen şüpheli bir devlet başkanı olduğu, genel kabul gören bir özelliğidir. Aleksandr Soljenitsin bir eserinde bu durumu şu şekilde aktarmıştır: "*İnsanlardan şüphelenmek Stalin'in kişiliğinin en belirgin yanıydı. Dünya görüşü şüpheye dayanıyordu. Annesine bile güvenmemişti. On bir yıl boyunca dini okulda baş eğdiği Tanrı'ya da güvenmemişti.*"<sup>16</sup>

Stalin de başta Lenin gibi, dine karşı yumuşak bir siyaset yürütülmesini benimsese de, 1930'lu yıllardan sonra başta Hıristiyanlık olmak üzere tüm dinlere karşı açık bir mücadeleye başlamıştır. Stalin, Kilisenin etkisiz hale getirilmesi gerektiğini açık bir şekilde şöyle dile getirmiştir: "*Muhaliif ruhban sınıfına baskı yaptık mı? Evet, yaptık. Asıl sorun henüz tamamının hakkından gelmemiş olmamızdır.*"<sup>17</sup>

Sovyet hükümetinin SSCB'de dini faaliyetleri kısıtlamak, hatta yok etmek için aldığı kararlardan birisi de ülkede faaliyet göstermek isteyen her dini kurumun resmi olarak kayıt altında tutulmasını zorunlu kılmasıdır.<sup>18</sup> Stalin, Merkez Yürütme Komitesi'nin aldığı kararlar çerçevesinde kiliselerin çanlarını da söktürmüştür. Bu uygulama ile kiliselerin gündelik hayattaki etkinliğini tamamen ortadan kaldırmak istemiştir. Zira çanların muhtemel bir senaryoda Kilise, halkı Sovyet Yönetimine karşı kıskırtma ve organize etmek için kullanılma ihtimali açısından tehlikeli görülmüştür. Çanların sökülmesi kararına itiraz edenlere karşı da oldukça sert bir

12 Saraç, "Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası", 84.

13 Molotov, 1917 devrimini gerçekleştiren askeri komite içinde görev alan, Ukrayna cephesinde Bolşevik Partisi Merkez Komitesi sekreteri ve Lenin'in 1924'teki ölümünden sonra Stalin yanlısı kanatta yer alan siyasetçidir.

14 akt. Saraç, "Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası", 85.

15 Lenin, *Polnoya Sobraniye Soçineniy*, 146.

16 akt. Saraç, "Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası", 85.

17 akt. Saraç, "Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası", 86-87.

18 Saraç, "Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası", 89.

tutum takınılmış, bu kimseler idam ve sürgüne maruz kalmışlardır.

Stalin, bir taraftan dine karşı şiddetli bir mücadele yürütürken, kritik dönemlerde dinden yararlanmayı da ihmal etmemiştir. Örneğin II. Dünya Savaşı esnasında, Kiliseye karşı politikalarda yumuşamaya giderek, Kilisenin dış ilişkilerdeki gücünü kullanmaya çalışmıştır. Bu dönemde kilise kapatmaları durdurulmuş, hatta birkaç tane kilisenin açılmasına da izin verilmiştir. Buna bağlı olarak ruhban sınıfının sayısında artış görülmüştür. Manastırlar ve din okulları tekrar faaliyet göstermeye başlamış ve Rus Ortodoks Kilisesi'nin resmi gazete çıkarmasına izin verilmiştir.<sup>19</sup> Savaş döneminde halka hitap ederken, Sovyet ideolojisini, ateizm ve komünizm ifadelerini bir tarafa bırakan Stalin, Rus milleyetçiliğini ön plana çıkararak bir söylem tercih etmiştir. Hatta dönemin gazetelerinde Almanlara karşı verilen mücadelenin “Kutsal bir savaş” olduğu manşetlere taşınmıştır. Kilisenin etkinliğini ve potansiyelini fark eden Stalin, denetimi elinde bulunduracak şekilde Kilisenin tekrar güç kazanmasına göz yummuştur. Aynı politikayı Müslümanlara karşı da uygulayan Stalin, devrimden kısa bir süre sonra Müslümanların istediği şekilde ibadet edebilmelerine imkan sağlamıştır. Ancak birkaç yıl sonra Sovyet yönetimi, İslam inancına mensup kişilerin üstünde baskı kurmaya başlamıştır. Pek çok din adamını ya öldürmüş ya da sürgüne göndermişlerdir. 30 bin camiyi yıkıp, 14 bin Müslüman okulu kapatmışlardır.<sup>20</sup> Stalin'in ölümünden sonra da (1953) din karşıtı propogandalar ve uygulamalar kaldığı yerden devam etmiştir.

## 2. ATEİZM PROPANDASINA YÖNELİK YÖNTEMLER

Bolşevik İhtilalinden sonra Sovyet rejimi toplumu tamamen dinsizleştirmek amacıyla acımasız bir politika izlemiştir. Zira kendi yaratmak istedikleri rejime karşı en büyük tehdidin dinden ve o dinin mensuplarından geldiğini düşünüyorlardı. Bu hedeflerini gerçekleştirmek için sadece yasal gücü değil, fiziki güç başta olmak üzere çok farklı yöntemleri uygulamaya koymuşlardır. Makalenin bundan sonraki kısmında rejimin uyguladığı bu ateistik yöntemlere yer verilecektir.

### 2.1 İbadethaneleri ve Din Eğitimi Kurumlarını Kapatmak

Bolşevik İhtilaliyle birlikte, Sovyetler Birliğinde hızlı bir dinsizleştirme programı uygulanmaya başlanmıştır. Bu din karşıtı uygulamaların kimi doğrudan, kimileri ise dolaylı olarak yapılmıştır. Bunun için de ilk iş, tarih boyunca inananlar açısından son derece önem arz eden ibadethaneleri ve din eğitimi veren kurumları kapatmak olmuştur. Aşağıda verilen rakamlar, ihtilal öncesi ile ihtilal sonrası durumu göstermesi açısından son derece önem arz etmektedir.

Bolşevik İhtilalinden önce 1914 yılındaki Kutsal Sinod'a<sup>21</sup> göre Rusya İmparatorluğunda 57 bin kilise ve 24 bin tapınakla beraber, 110 bin rahip ve rahip yardımcısı bulunmaktadır. Yine o dönemde Rus topraklarında 117 milyon Ortodoks Hıristiyan yaşamaktadır. 35 bin ilkökul ve bünyesinde 95 bin civarında rahibin yetiştirildiği 1.000'den fazla manastır Kilisenin yönetiminde bulunmaktadır. Devrimden önceki yüzyılda ibadethanelerin sayısı, Rusya tarihinde hiç görülmedik bir şekilde artmıştır.<sup>22</sup>

19 Saraç, “Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası”, 91.

20 Fedor Kozyrev - Olga Schihalejev, “Religion and Education in Estonia and Russia—Resemblance and Differences”, *Encountering Religious Pluralism in School and Society—A Qualitative Study of Teenage Perspectives in Europe*/ed/by T. Knauth, D.-P. Jozsa, G. Bertram-Troost, J. Ipgrave. Münster: Waxmann Verlag, (2008), 309.

21 Sinod, Hıristiyanlık'ta dinî veya idarî problemleri çözmek için din adamlarının oluşturduğu genel ya da yerel kurul olarak tanımlanmaktadır. Çar I. Petro 1721'de Moskova Patrikliği'ni etkisizleştirerek yerine devletin denetimi altında Kutsal Sinod'u kurmuştur.

22 Saraç, “Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası”, 76.



Kilise de dahil olmak üzere halkın büyük bir kısmının desteğini alarak iktidarı ele geçiren Bolşevikler, 25 Ekim 1917 tarihi itibariyle Rusya tarihini tamamen değiştirecek bir süreci başlatmışlardır. Ekim Devrimi adı verilen bu süreç sonunda, Petrograd'daki geçici hükümetin devrilerek iktidarın Lenin önderliğindeki Bolşeviklere geçmesini sağlanmış ve Sovyetler Birliği kurulmuştur. Yönetim değişikliği ile beraber Kilisenin geçici yönetim ile yaptığı tüm anlaşmalar geçerliliğini kaybetmiş ve artık Rus Ortodoks Kilisesi yeni devlet yönetimi ile olan ilişkisini tekrar tanzim etmek durumunda kalmıştır.

İhtilalle birlikte hem kilise sayılarında hem de din adamlarının sayılarında ciddi düşüşler yaşanmıştır. 1928-1929 yıllarında toplamda 1653 kilise kapatılırken, kilise ile bağlantılı 3 bin kadar insanın da yaşamına son verilmiştir. Stalin döneminde 1939 yılına gelindiğinde, Sovyet Rusya'da Ortodoks Kilisesi bir kurum olarak neredeyse yok hükmündedir. II. Dünya Savaşı'nın arifesinde ülkedeki Rus Ortodoks Kilisesine ait sadece 2 bin kilise faaliyettedir. Serbest olan piskopos sayısı sadece dördtür. Binlerce rahip ve ruhban sınıfından olmayan Hıristiyan ise, çalışma kamplarına gönderilmiştir.<sup>23</sup>

Sovyet topraklarında Devrim öncesi kilise sayılarında görülen artış, cami sayılarında da kendini göstermektedir. 1917'den önce tahminen 26 bin cami mevcutken (8 bin kadarı da Buhara Emirliğinde ve Hive Hanlığında), 1942 yılında bu rakam Sovyet istatistiklerine göre 1312'ye inmiştir. Bu sayı 1980'lerde 400'e kadar düşmüştür. 1944-1978 yılları arasında, o dönem Rusya'ya bağlı olan Azerbeycan'da altı milyondan fazla Müslüman yaşamasına rağmen, 16 caminin faaliyette bulunduğu belirlenmiştir. Bu camilerden 14'ü Şii, 2'si ise Sünni camisidir. Oysa 1920 yılında Azerbeycan'da 2 bin kadar sünni ve şii camii, 786 tane de medrese ve mektep bulunmaktadır.<sup>24</sup> Türkmenistan'da iki milyonu aşkın nüfus bulunmasına rağmen sadece dört tane küçük köy camisi; Dağistan'da ise 1,5 milyondan fazla Müslüman nüfus için 12 cami yer almaktadır. Yine Çeçen-İnguş Cumhuriyetinde bir milyonu aşkın nüfusa karşın tek bir camisi bile yoktur.<sup>25</sup> Bu süreçte Kırgızistanda ise sadece 33 cami mevcuttur. Bu da göstermektedir ki Sovyet rejimi İslam dinini yok etmek için Müslümanların dini eğitim ve manevi merkezi olan bütün camileri ortadan kaldıran bir yöntem izlemiştir.

Yine Rus Çarlığı topraklarında İhtilal öncesinde 45.339 hatip, imam, molla ve müezzin bulunduğu belirtilirken, bu din adamlarının çoğunun 1932-1938 yılları arasındaki kargaşalarda kaybolduğu tahmin edilmektedir. 1924 yılında şeriat mahkemelerinin kapatılmasıyla başlayan hareket sonucu, 1928'de bütün dini okullar ve medreselerin yanında cami ve mescitler kapatılmış, yıkılmış ya da başka amaçlar için kullanılmak üzere tahsis edilmiştir. Bu dönemde toplamda 25 bin cami kapatılmıştır.<sup>26</sup>

İhtilalle birlikte Kilise yönetimi sadece, ibadethanelerini kaybetmemiş, aynı zamanda sahip olduğu okulları da büyük oranda kaybetmiştir. Zira İhtilal öncesi dönemde Kilise okullarının sayısı 37 bin olup, tüm okulların üçte birini oluşturmuştur. Ancak 23 Ocak 1918'de Lenin'in, "Kiliseyi Devletten ve Okulu Kiliseden Ayırma Hakkında" adıyla imzaladığı karar,<sup>27</sup> Sovyet rejiminin dine ve dini kurumlara yönelik ilk resmi kararı olmuştur.

23 Philip Walters, "The Russian Orthodox Church and the Soviet State", *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 483 (1986), 89; Alexey D. Krindatch, "Patterns of Religious Change in Postsoviet Russia: Major Trends from 1998 to 2003", *Religion, State and Society* 32/2 (2004), 116-117.

24 Ali Yıldız Musahan, "Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (2015), 237.

25 Musahan, "Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası", 237.

26 Musahan, "Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası", 239; Tecer, *Sovyet Ateizmi ve Orta Asya'daki Faaliyetleri*, 117.

27 Abdıraşit Babataev, "SSCB Eğitim Sistemi ve Ateizm Propagandası", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2018), 89.

Bu kararın onaylanmasından hemen sonra, SSCB’de bütün okullarda dinle ilgili dersler müfredat programından çıkartılmış ve sistematik olarak dinle mücadele başlatılmıştır. Bu arada tüm Kilise okulları, hatta din adamı yetiştiren mesleki ilahiyat okulları da kapatılmıştır. Bu durum yasanın 9. Maddesinde şöyle dile getirilmiştir: “Okul Kiliseden ayrılmıştır. Dini doktrine ilişkin öğretime ne kamu ve devlet okullarında ne de genel konuların öğretildiği özel öğretim kurumlarında izin verilemez. Vatandaşlar din öğretimini ancak özel bir şekilde alabilirler veya verebilirler.”<sup>28</sup>

Bu uygulama da ancak 1922 yılına kadar devam edebilmiş ve devlet yeni bir düzenleme yapmıştır. Bu düzenlemeye göre, henüz on sekiz yaşına gelmemiş kişilerin dini öğretimine izin verilmeyecek, sadece din adamlığına hazırlanmak isteyenler özel dersler verilerek eğitilecek ve bu dersler sadece ilahiyat alanıyla ilgili olacaktı. On sekiz yaşın üzerindeki bireylerin inançla ilgili konularda eğitimi ise sistematik bir öğretim metodu uygulanmaksızın, ayrı ayrı düzenlenmiş konferanslar, tartışmalar veya okuma dersleri şeklinde yapılabilecektir.<sup>29</sup>

Bu tür uygulamaların amacı açıktır. Bolşevikler yeni yetişen neslin belli ve düzenli bir dini öğretimden uzak olarak yetişmesini arzu etmişlerdir. Komünist parti ve diğer ateist organizasyonlar çok açık ve sistematik bir şekilde gençliğe ateizm öğretisi yapmışlardır. Dönemin Ateist Toplum başkanı I. Spitzberg, gururla şunları söylemiştir: “Rusya gelecek 10 yılda kesinlikle ateist olacaktır. Bu hükümetin dini baskı altında tutmasından dolayı değil, fakat yeni neslin dini hakir görerek yetişmesinden kaynaklanacaktır.”<sup>30</sup> Sonuçta on sekiz yaşından küçüklerin sistematik olarak din öğretimi almalarına yönelik yasaklama kesin bir şekilde uygulanmıştır.

Görüldüğü gibi Sovyet rejimi, herhangi bir din ayırımı yapmadan, inananlar açısından son derece önemli bir yere sahip olan kilise ve camileri ya yıkmış ya da başka amaçlarla kullanmıştır. Sadece ibadethaneleri yok etmekle kalmayıp aynı zamanda, buralarda görev yapan din adamlarını da çeşitli bahanelerle yok etmişlerdir. Böylece daha devrimin ilk yıllarından itibaren dine, din adamlarına ve inananlara karşı büyük bir darbe vurmuşlardır.

## 2.2 Yazılı ve Sözlü Literatür Yoluyla

Sovyet ideolojisinin ateizmi benimsetme noktasında başvurduğu en temel yöntemlerden birisi de literatür yoluyla halkı dinden soğutmak olmuştur. Bu amaçla başta Moskova olmak üzere ona bağlı tüm cumhuriyetlerde yayınlanan kitap ve broşürlerde aynı sistematığe ve içeriğe yer verilmiştir. Bu yayınların en önemli özelliği, yüzlerce sayfalık ayrıntıdan ziyade, halkın daha rahat anlayabileceği çeşitli mesajları vermek üzere hazırlanmış küçük hacimli kitaplardan oluşmasıydı.<sup>31</sup> Sovyet dünyasının ateizmi konu edinen süreli yayınları da yine Moskova merkezli yayınlanarak bütün cumhuriyetlere dağıtılmıştır.<sup>32</sup>

Yayınlarla ilgili bir diğer nokta ise, din karşıtlığı ve bilimsel ateizm propagandalarına yönelik her cumhuriyetin kendi bölge tarihindeki gelişmelerden yararlanılarak ve hatta yerel aydınlardan da olumlu örnekler vererek propagandaya desteğin artırılması amaçlanmıştır. Bu bağlamda, İslam dünyasından saygın şahsiyetlerin de kendi amaçları doğrultusunda kullanıldığı görülmektedir. Bu amaçla İbn Sina, İbn Tufeyli, İbn Rüşd ve Ömer Hayyam gibi şahsiyetler kullanılmıştır.<sup>33</sup>

28 bkz. Matthew Spinka, “Relation of State Schools to Religion in Russia and Turkey”, *Religious Education* 22/3 (1927), 249.

29 Spinka, “Relation of State Schools to Religion in Russia and Turkey”, 249.

30 bkz. Spinka, “Relation of State Schools to Religion in Russia and Turkey”, 249.

31 Yaman, “Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, 86.

32 Ş Ahmetov - K Janpeyisova, *Edebiyat Jene Din* (Almata: Kazakistan Baspası, 1983), 4-5.

33 bkz. H. Z. Aknazarov, *Ateizm Jene Din* (Almata, 1961).

İslam karşıtı ve ateizm propagandasına yönelik olarak yazılan kitapların bir özelliği de, kitap isimlerinin, bölüm başlıklarının ve içeriklerinin doğrudan İslami öğretileri hedef almasıdır. Yani İslam karşıtlığı satır aralarında ya da dolaylı bir şekilde değil özellikle konu başlıklarında belirtilmiştir. Örneğin, Kırgızistan'da S. Mambetaliev'in tarafından 1974'te yayınlanan *İslam'dın Janı Şarkta Jaraşa Kubuluşu*<sup>34</sup> adlı kitapta şu başlıklar yer almıştır: “*Dini kalıntıların bazı özellikleri, mezar ve gerçek, ölümler ve diriler, evliyalar ve kerametler.*” 1953'te Kazakistan'da yayınlanan P. Pavelkin'in *Dini Sokır Senimder jene Onın Ziyanı*<sup>35</sup> adlı kitapta da şu başlıklar bulunuyordu: “*Din nedir ve doğuş sebepleri nelerdir, dinin gerici toplumsal rolü, din ve ahlak, Katolikler dini emperyalizmin hizmetinde, dünyada dini ve bilimsel bakış açılarının köklü çelişkisi, dini yüzeyselliğin toplumsal ve gnoseolojik temelleri ve dini batıl inançları yenme yolları.*”

Ateizmin halka daha kolay benimsetilebilmesi için, dini kurumlar, din adamları, inançlar ve ritüellerin kötü yönlerini ön plana çıkaran ve bunları içeren sözlü gelenek ve yazılı edebiyat ürünlerinin de kullanıldığı görülmektedir. Sırf bu amaçla pek çok kitap yazılmıştır. Örneğin Ahmetov ve Janpeyisova tarafından 1966 yılında yazılan *Edebiyat ve Din* adlı kitapta, öncelikle Kazak halkının hikaye, destan, şiir, atasözü ve deyimlerinden alıntılar yapılarak, eski Türk dini ve özellikle de İslam dininin Kazaklar üzerindeki zararlı etkilerinden bahsedilmektedir. Bu ve buna benzer eserlerde halk arasında söylenen din ve din adamları ile ilgili sözlerin olumsuz olanları seçilerek ateizmin yerleştirilmesi hizmetinde kullanılmaya çalışılmıştır. Bunlardan bazıları şu şekildedir: “*Çarpık araba yol bozar, cahil imam halkı bozar; hoca, imam halkı aldatır; din karanlık mağara.*”<sup>36</sup> Ayrıca din adamlarının “*kadının saçı uzun, akli kısa*” dedikleri ve dolayısıyla İslam'ın kadını aşağıladığı iddiası özellikle vurgulanmaktadır.<sup>37</sup>

Bir başka yöntem ise, tarihi gerçekleri çarpıtarak, bazı olumsuz olayları İslam ve Müslümanlarla ilişkilendirmeye çalışmalarıdır. Örneğin Patruşev bir eserinde Türk İslam dünyasının tanınmış şahsiyetlerinin düşünceleri ile İslam dininin uyuşmazlığını kanıtlamak üzere; Doğu dünyasının ünlü alim ve yazarlarından olan El-Kindi, İbn Ravendi, Farabi, Biruni, İbn Sina, Nevai, Ulugbek, Nizami ve Ömer Hayyam gibi isimlerin İslam dininin ilme olan yaklaşımına karşı çıktıklarına değinmektedir.<sup>38</sup> Bu kitabın sonunda ise, öğretmenlere yönelik bir sayfalık yazıda da özetle, derslerde dinin tarihine fazla önem verilmemesi, İslam dininin günümüz İslam devletlerinin ulusal bağımsızlık hareketlerine nasıl zarar verdiği vurgulanırken, derste esas dikkatin SSCB'de İslam dininin zararlı yönlerinden örnekler verilmesi gerektiği yazılmaktadır.<sup>39</sup>

Kırgızistan'da da ateist literatür, dini kurum ve kurallar ile bilimin uyuşmazlığı temasını işlemektedir. *Kırgızistan'da Ateizm* adlı eserinde A. Çukubaev, molla ve işanların<sup>40</sup> yönetimindeki mektep/medreselerin ilerlemeye ve bilime karşı çıktıklarını, Kur'an'dan alınmayan her türlü bilginin zararlı görüldüğünü ifade etmektedir.<sup>41</sup> Kırgız halk kültüründen de dine karşı pek çok örnek verilerek, halkın dinden uzaklaştırılması amaçlanmıştır.

34 S. Mambetaliev, *İslam'dın Janı Şarkta Jaraşa Kubuluşu* (Frunze, 1974); Yaman, “Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, 88.

35 bkz. P. Pavelkin, *Dini Sokır Senimder jene Onın Ziyanı* (Almata: Kazak Memleket Baspası, 1953).

36 Ahmetov - Janpeyisova, *Edebiyat Jene Din*, 30.

37 Ahmetov - Janpeyisova, *Edebiyat Jene Din*, 80.

38 D. A. Patruşev, *İslam Dini ve Uning Reaksiyon Mohiyati* (Kızıl Özbekistan: Pravda Vostoka ve Özbekistan Surh ve Birlaşkan Neşriyatı, 1961), 8-9; Yaman, “Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, 87-93.

39 Patruşev, *İslam Dini ve Uning Reaksiyon Mohiyati*, 38.

40 İşan: Halk arasında öğretim ve ibadet hizmetini yerine getiren kişiye verilen dini bir unvandır.

41 A. Çukubaev, *Kırgızstandağı Ateizmdin Tarihünan* (Frunze: Kırgızstan Memleketik Basması, 1962), 11.

Örneğin: “Allah’ın buyruğu saçtan çok, onu yapan kişi yok”, “mollanın söylediğini yap, yaptığını yapma”, “mollalar ve (Kafkasya) ozanları arasında hiçbir dostluk olmayacak” vb.<sup>42</sup> Ayrıca hem Çarlık hem de Sovyet dönemlerine rastlayan Kırgız şairlerinin din adamlarını eleştiren şiirlerinden örnekler verilerek, bilimsel-ateizm propagandası için yararlanıldığı görülmektedir.<sup>43</sup> Ramazan ve kurban bayramlarının da eleştirildiği kitapta, ramazan orucunun sosyal bakımdan zararlı olduğu, iş hayatını olumsuz yönde etkilediği, bu tür oruç ve bayram günlerinde din adamlarının kendilerine çıkar sağlamasının yanısıra, insanlardaki dini duyguların güçlendirdiklerine değinilmektedir.<sup>44</sup>

Sovyet döneminde bir taraftan din aleyhine kitaplar yayınlanırken, bir taraftan da daha geniş kitlelere ulaşmak için süreli yayınlara yer verilmiştir. Bu amaçla 1921’de Moskova’da “Tanrısızlar Cemiyeti” tesis edilmiştir. Bu cemiyet, sivil toplum kuruluşu maskesi altında faaliyette bulunmuş bir devlet kuruluşudur. “Bezbojnik” (Tanrısız), “Ateist”, “Antireligioznik” (din karşıtı) ve “Voinstvuyuşiv Ateizm” (savaşçı ateizm) gibi dergiler, adı geçen cemiyetin resmi yayın organlarıydı. Cemiyet bu dergileri sadece Moskava’da değil, diğer cumhuriyetlerde de çıkarıyor ve birçok öğrenci, yazar, idareci ve aydınlar bu yayın organlarına üye oluyorlardı.<sup>45</sup>

Yukarıda bir kısmının ismini zikrettiğimiz dergilere ilave olarak günlük gazeteler de ateizm propagandasını yapmada bir araç olarak kullanılmıştır. Örneğin “Leninçil Caş” (Leninci Genç), “Komsomoles Kırgızii” (Kırgızistan’ın Genç Komünisti) ve “Kırgızistan Piyoneri” vb. gazetelerdeki “Ateistik Tarbiyaloo” (Ateizm ruhunda eğitim verme), “Kayradan Slat Cönündö” (Tekrar Gelenek Hakkında), “Suragıla Coop Bere” (Siz Sorun Biz Cevap Verelim) vb. köşe yazıları gençlere ateizm hakkında bilgi vermede büyük rol oynamıştır. Ayrıca bütün iş yerlerinde ve eğitim kurumlarında dinleri eleştiren ve ateizm propagandası yapan duvar yazıları hazırlanmıştır.<sup>46</sup>

Sadece Kırgızistan’da 1948-1975 yılları arasında İslam aleyhine 69 kitap hazırlanmış ve yüz binden fazla konferans yapılmıştır.<sup>47</sup> Dolayısıyla burada İslam aleyhine yazılmış tüm kitaplara değinmek imkansızdır. Biz sadece birkaç örnek vermek suretiyle bu tarz yayınların ne tür içeriklere sahip olduğunu göstermeye çalıştık.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu kitapların, dergilerin ve gazetelerin en önemli özelliği, sadece dinleri (Hıristiyanlık da dahil) karalamak ya da kötülemek değil, aynı zamanda eserlerin bir bölümünde ateizm derslerinde izlenecek yöntemlere de değinilmiş olmasıdır. Bu tür bölümler olduğu gibi, sadece ateizm derslerinde öğretmenlerin izleyeceği yöntemlere değinen müstakil kitaplar da yayınlanmıştır.<sup>48</sup>

Ateizm propagandasının merkezi Moskova’daki Siyasal ve İlmi Bilgileri Yayma Derneği olmuştur. Bu dernek, her bir cumhuriyetteki şubeleri aracılığıyla bütün ülke genelindeki ateizm propagandası yapan kurumların çalışmalarını desteklemiş ve denetlemiştir.<sup>49</sup>

42 Çukubaev, *Kırgızstandağı Ateizmdin Tarihınan*, 12; Yaman, “Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi”, 94.

43 Çukubaev, *Kırgızstandağı Ateizmdin Tarihınan*, 13.

44 Çukubaev, *Kırgızstandağı Ateizmdin Tarihınan*, 25; Tecer, *Sovyet Ateizmi ve Orta Asya’daki Faaliyetleri*, 99.

45 Tecer, *Sovyet Ateizmi ve Orta Asya’daki Faaliyetleri*, 97.

46 Babataev, “SSCB Eğitim Sistemi ve Ateizm Propagandası”, 96.

47 Amber, “Dini İnançlar Zaviyesinden Kırgızların Dünü-Bugünü ve Kırgız Gençlerinin İnançlara Karşı Olan Tutumları”, 1183.

48 Çukubaev, *Kırgızstandağı Ateizmdin Tarihınan*, 12.

49 Babataev, “SSCB Eğitim Sistemi ve Ateizm Propagandası”, 96.

### 2.3 Eğitim Sistemi Yoluyla

Sovyet rejimi ateizm propagandasını hiç şüphesiz en kapsamlı ve en etkili bir şekilde eğitim yoluyla yapmıştır. Zira eğitim, hem kapsam açısından hem de etki açısından diğer yöntemlere göre çok daha etkilidir. Bu amaçla ateizm propagandası çocukların okul yuvalarından başlayarak ilköğretim, ortaöğretim ve yüksek öğretim sürecinde devam etmiştir. Ancak bu devrelerde yapılan ateizm propagandalarının içerik ve yöntemleri farklı olmuştur.<sup>50</sup> Sovyetler Birliği döneminde eğitim sistemi, “Sovyet insanı yetiştirme” amacına yönelik olarak şekillendirilmiştir. Sovyetler Birliği’nin idealize ettiği komünist sistem, uzun yıllar boyuca materyalist felsefeye dayanan bir toplum düzeni kurmaya çalışmıştır. Dinsizliği esas alan ateist sistem, Müslümanlardan dinsiz insanlar yaratmak ve İslamı Müslümanların hayatından çıkarmak istemiştir.<sup>51</sup>

Sovyet rejimi ateist sistemi yerleştirmek için başta, ilk ve ortaöğretim okullarını seçmiştir. Ortaöğretim ve liselerde, özel “Tanrısızlar” odası oluşturulmuş, bu odalarda din aleyhinde ve dindarları küçümseyen resimler, görsel nesnelere sergilenmiş, karikatür ve resimler kullanılarak dini unsurlarla alay edilmiştir. Bazen okullara teftiş amaçlı gelen uzmanlar, rastgele bir sınıfa girip dinle ilgili sorular sormuş ve kimin ailesinde İslami ibadetlerin yapıldığı hakkında sinsice yöntemler kullanarak bilgi almaya çalışılmıştır. Her şeyin insan eliyle meydana geldiğini, insanın kendisinin ise evrimle bugünlere kadar gelişerek ulaştığını tüm derslerde öğrencilerin beyinlerine aşlamaya çalışmışlardır.<sup>52</sup>

SSCB’deki üniversitelerin tamamında ilmi-ateizm hakkında özel dersler<sup>53</sup> verilmiş ve Sovyetlerdeki Marksizm-Leninizm Üniversitelerinde ateizm bölümleri açılmıştır. Marksizm-Leninizm Üniversitesi, bilimsel araştırma merkezlerinde ve meslek yüksek okullarında çalışanları siyasi yönden aydınlatmak maksadıyla 1938 yılında kurulmuş, 1946 yılında ise fakültelere ve bölümlere ayrılmıştır. Sovyet dönemindeki bu üniversite, Komünist Parti Maarif sisteminin en yüksek teşkilatlarından biri olarak kayda geçmiştir. Bu üniversitenin temel amacı, Sovyet propagandacılarını yetiştirmek ve parti teşkilatlarının eğitim öğretim yöntemlerini tayin etmektir. Bu üniversitede parti görevlileri, genç komünist teşkilatı üyelerini iki yıllık bir eğitime tabi tutmuşlardır.<sup>54</sup>

Okullarda ateizm propagandası sosyal faaliyetler-sempozyum, münazara, konferans ve *pioner* (izci grupları) toplantıları aracılığıyla yapılmıştır. Okullarda ateizm propagandası yapacak olan *pioner*<sup>55</sup> ve kukla tiyatroları açılmıştır. Bu tiyatrolarda ateizm propagandasına yönelik oyunların oynanmasına özen gösterilmiştir. Okullardaki genç komünist teşkilatları; ateizm haftaları ve ateistik içerikli çizilen resim yarışmaları düzenlemişlerdir. Bu etkinliklere sadece öğrenciler değil, aynı zamanda öğrencilerin anne babaları da davet edilerek, daha geniş bir kesime propaganda yapma imkanı elde etmişlerdir. Okullarda ateizm propagandasını yapmada öğretmenlere okullardaki *oktyabryat* (Ekimciler)<sup>56</sup> izci ve komünist gençlik birliği teşkilatları büyük yardım etmişlerdir. Bu teşkilatlar tarafından hazırlanan duvar gazeteleri ve bunların ders dışında din aleyhine düzenledikleri bazı sosyal faaliyetler, öğrencilerin ateizmle tanışmasına katkı sağlamıştır.

50 Babataev, “SSCB Eğitim Sistemi ve Ateizm Propagandası”, 90.

51 Musahan, “Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası”, 228.

52 Musahan, “Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası”, 231.

53 Babataev, “SSCB Eğitim Sistemi ve Ateizm Propagandası”, 90.

54 Babataev, “SSCB Eğitim Sistemi ve Ateizm Propagandası”, 90.

55 SSCB döneminde çocuklardan oluşan komünist topluluğa verilen ad.

56 SSCB Döneminde ilkokulda okuyan 7-9 yaş arası çocukların zorunlu olarak üye oldukları topluluklardır. Bu öğrenci topluluğunun okulda ve toplum hayatında yerine getirmesi gereken kendilerine has görevleri vardır.

Sovyet rejimi bir taraftan okullarda din eğitimini yasaklayıp, bilimsel ateizmi okuturken, bir taraftan da kendi ahlak sistemini oluşturmaya çalışmıştır. Sovyetler Birliği döneminde öğrencilere, kolektivizm, disiplin ve uygun davranış, sorumluluk, Sovyet vatanseverliği ve din de dâhil komünist ideolojinin dışındaki tüm ideolojilere karşı gelme değeri gibi beş temel değer kazandırılmasına çalışılmıştır.<sup>57</sup>

Eğitim başlığı altında burada zikretmemiz gereken diğer çok önemli bir husus ise, Sovyetler Birliği'nin Türk Cumhuriyetlerindeki alfabe değişikliği üzerindeki oyunlarıdır. Sovyetlerin Müslümanlara indirdiği en büyük darbe, alfabeyi önce 1929 yılında Latinceye, ardından 1939 yılında Kiril alfabesine dönüştürmek olmuştur. Bu uygulamayla Müslüman toplumlar, İslam medeniyetinden tamamen izole edilmişlerdir. Bu alfabe değişikliğiyle Kur'an ve din dili olan Arap alfabesi İslam toplumuna unutturulmuş ve böylece İslam eğitiminin tamamen ortadan kaldırılması sağlanmıştır. Sonuçta Arapça yazan, Latince öğrenen ve son olarak Kiril alfabesini kullanan üç farklı nesil ortaya çıkmıştır. Böylece Sovyet rejimi bu üç kuşak arasında hem yazılı hem kültürel anlamda bir kopukluk yaratmayı başarmıştır.<sup>58</sup>

## 2.4 İbadetleri Kötülemek ve Yasaklamak Yoluyla

Sovyet rejimi sadece Müslümanlara ait din eğitimi kurumlarını ve ibadet mekanlarını kapamak ya da yıkmakla kalmamış, aynı zamanda halkın dini yaşantısına da müdahale etmiştir. Örneğin, namaz kılan, oruç tutan birisi varsa, o şahsın kariyerinde yükselebilmesi ya da komünist partiye üye olabilmesi engellenmiştir. Dindarların ya da yaşlı emeklilerin beş vakit namaz kıldığı tespit edilirse, hemen takip etme ve işleme yöntemi uygulamaya konulmuştur. Ramazan orucu için de açıkça yasak getirilmiştir. Sadece fiziki cezalandırma yöntemi uygulanmayıp aynı zamanda psikolojik bir baskı da uygulanmıştır. Ramazan aylarında din karşıtı propoganda en ileri seviyeye ulaşmıştır. Rejim, oruç için "*barbar geleneği, çirkin ve gerici; emekçilerin sosyalizmi yüceltmesinde etkin rol almaktan alıkoyan...*" sözlerini sarfetmiş, karikatür ve hicivlerle İslam dinine hücum etmiştir. Ancak halkın bu tür söylemleri şiddetle reddetmesi sonucunda dini otoriteler, büyük şehirlerde Ramazan ayının sadece biri ile onbeşi arasında oruç tutmayı halka tavsiye etmişlerdir.

Zekat ibadetine gelince, zaten ülke içinde zengin kesim olmadığından ve herkesin gelir düzeyi aşağı yukarı aynı olduğundan zekat doğal olarak ortadan kalkmış, belli bir zaman sonra zekat, unutulmuş ibadetler arasına girmiştir. Zekat, bir çeşit kapitalist düzenin bir simgesi haline gelmişti. Sovyet insanı zekatı, zenginlerin fakirlere bahşettiği sadaka şeklinde algılamışlardır.

Bu din karşıtı uygulamalardan hac ibadeti de nasibini almıştır. Hac farızası da 1920'den sonra Sovyetler Birliği sınırlarının kapanmasıyla imkansız hale gelmiştir. 1945 yılına gelindiğinde hac ibadetini yerine getirmeye izin verilmiştir. Ancak bu izin de bireysel olarak verilmemiş, hac yolculuğunun resmi makamlardan izin alınmak şartıyla gruplar halinde yapılması şartı konulmuştur. Her yıl dini idare tarafından seçilen yalnızca 20-30 kişi hacca gidebilmiştir. Dolayısıyla 1945'ten son zamanlara kadar ancak bir kaç yüz Müslüman Sovyet vatandaşın hacca gittiği görülmektedir. Hacca giden her kabilede devlet tarafından ajanlar bulundurulmuş, bunu bilen hacı adayları yurtdışında yabancı ülke vatandaşlarıyla görüşmemeye ve konuşmamaya gayret göstermişlerdir.<sup>59</sup>

Tüm bunlara ek olarak, din aleyhine gerçekleştirilen konferanslar, yayınlar; camiye giden Müslümanlara edilen hakaretler, oruç karşıtı propagandalar, dinî gün ve bayramları ortadan kaldırma gibi faaliyetler uygulanan metotlardan bazılarını teşkil etmektedir.<sup>60</sup>

57 J. Mark Halstead, "Moral and Spiritual Education in Russia" 24/3 (ts.), 426-428.

58 Musahan, "Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası", 229-230.

59 Musahan, "Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası", 240-241.

60 Babataev, "SSCB Eğitim Sistemi ve Ateizm Propagandası", 91-92.

## 2.5 Din Eğitimi Yozlaştırmak Yoluyla

Bolşevikler, 1917 senesinde iktidarı ele geçirdikten hemen sonra, kendi ideallerini gerçekleştirmek amacıyla faaliyet göstermişlerdir. Sovyet rejimi genel olarak tüm dinlerle mücadele ederken, İslam'ı da ortadan kaldırmak için 1928 yılında ülkedeki bütün mektep ve medreseleri kapatmış ve dini eğitim veren hiçbir kurum bırakmamıştır.<sup>61</sup> Devlet okullarındaki din eğitimi de kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Ancak halkı tamamen dinden soğutamayacağını anlayan rejim, bu sefer devlet kontrolünde ve sadece kendi ideolojisi doğrultusunda din adamı yetiştirecek iki İslami eğitim kurumunun faaliyete geçmesine izin vermiştir. Bunlardan birincisi 1945'ten beri faaliyette olan Buhara'daki Mir-i Arap Medresesidir. Aslında bu medrese 1535 yılından beri din eğitimi veren köklü bir din eğitimi kurumudur. Ancak İhtilalden sonra kapatılmıştır. Sovyet kontrolünde yönetilen bu medresede 50 kadar öğrenci eğitim görmektedir ve her yıl buradan 10 kadar öğrenci mezun olabilmektedir. Bu okulda eğitim pek yüksek seviyeli olmayıp, buradan ne İslam hukukuna vakıf kadı ve müftüler, ne de yeteri kadar din eğitimi almış ulema yetişebilmiştir. Dahası bu medresede eğitim almak isteyen öğrencilerin her şeyden önce Sovyet İstihbarat Teşkilatı KGB'dan onay alması gerekmiştir.

İkinci dini eğitim kurumu ise, yüksek düzeyde İslami medrese olan Taşkent'teki İmam İsmail el-Buhari medresesidir. Bu medrese 1958 yılında faaliyete geçmiş, açıldıktan iki yıl sonra 1960 yılında öğrenime ara vermiş ve 1972 yılında yeniden eğitim ve öğretime açılmıştır. Bu medresedeki eğitim öğretim süresi de dört yıl olup, 30 kadar öğrenci eğitim görmüştür.<sup>62</sup>

Sovyet rejiminin insanların dine yönelmelerini engellemek için başvurduğu en önemli yöntemlerden birisi de, insanları sanata yöneltmek olmuştur. Özellikle Orta Asya ve Kafkaslarda sanat, resim, müzik, tiyatro, spor, her türlü müzikal ve tiyatral merasim ve etkinlikler, bayramlar ve törenler aralıksız düzenlenmiştir. Sovyetler dağıldıktan sonra bile, Orta Asya ülkelerinin ne kadar sanat, tiyatro, edebiyat ve şiire düşkün olduğu gözlemlenebilmektedir.<sup>63</sup>

## 2.6 Aile Kurumunu Bozmak Yoluyla

Sovyetler Birliği'nin toplumda komünizmi inşaa etmek için, üzerinde durduğu en önemli konulardan birisi de bireylerin aileye olan bağlılığını yok etme ve aile kavramından uzaklaştırma projesidir. Komünist anlayışın bir neticesi olarak bununla hedeflenen nokta; "ben" merkezli değil, daha çok "biz" merkezli bir ya-

şamdır. Rejimin ideolojisine göre, insan ilk önce kendi ailesini değil, toplumu ve dolayısıyla devleti düşünmeli ve ön plana çıkarmalıdır.<sup>64</sup> Ayrıca ailelerin birleşmesiyle, aile yapısı içinde hem din, hem de örf ve adetler hayat bulacağından ve dolayısıyla öz kültürün hakim olduğu bir topluluk oluşacağından, aile yapısının şekli ve altyapısı değiştirilmelidir.

Bunu başarmak için de Sovyet yönetimi, öncelikle meslek yükseköğretimini ve üniversite yurtlarını kızlı-erkekli karma bir düzene dönüştürmüştür. Aynı ortamda bir arada yaşayan inançsız gençlerin gayrimeşru çocuklarının doğmasına göz yumulmuştur. Bu doğrultuda Sovyet rejimi öncelikli olarak yetimhaneleri ve bakıma muhtaç, sorunlu çok çocuklu ailelerin çocuklarının yetiştirildiği "İnternat" adındaki yatılı bölge okullarını yaygınlaştırdı. Buralarda yetişen çocuklar, doğal olarak kendisini ailesinden daha çok devlet ve topluma ait hissediyor, başarılı kılınmaya ve topluma örnek gösterilmeye çalışılıyordu. Müslümanlar arasında

61 Musahan, "Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası", 238.

62 Yaman, "Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi", 83; Musahan, "Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası", 238.

63 Musahan, "Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası", 237.

64 Halstead, "Moral and Spiritual Education in Russia", 426-428.

kızlı-erkekli sistem pek kabul görmese de, İnternat yetiştirme yurtları özellikle fakir köylü aileler tarafından ilgi görmüştür.<sup>65</sup>

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bolşevik İhtilaliyle başlayan din karşıtı uygulamalar ve baskılar birliğin dağılmasına kadar devam etmiştir. Acaba bu ateist baskıların sonucu ne oldu? Gerçekten de Sovyet rejiminin hayal ettiği gibi, din tamamen ortadan kaldırılabildi mi? Elbette din olgusu tamamen ortadan kaldırılamamıştır ancak bu baskıcı ateistik faaliyetler hem Hıristiyanları hem de Müslümanları derinden etkilemiştir.<sup>66</sup>

Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra din ve maneviyat konuları tekrar kaldığı yerden canlanmaya başlamıştır. Toplumda bir taraftan bireysel dindarlık oranı artarken, diğer taraftan ibadet yerlerinin sayısında da önemli artışlar yaşanmıştır. Bu olumlu gelişmelerden okullar da nasibini almıştır. Bu yeni dönemde ilk olarak çocuklarda ateizmin gelişmesi için özel olarak tasarlanmış ve yıllardır devam eden müfredat dışı faaliyetler durdurulmuştur. İkinci olarak, Hıristiyanlık öğretisi sunan Pazar okullarının sayısında önemli bir artış yaşanmıştır. Üçüncü olarak, devlet okullarında dini çalışmalar artmaya başlamıştır. Dördüncü olarak, bağımsız dini okullar açılmaya başlanmıştır. Rusya'nın farklı kentlerinde bu tür okullar açılarak, Hıristiyan, Budist ve İslam öğretileri hakkında bilgi verilmeye başlanmıştır. Beşinci gelişme olarak da, misyonerlik faaliyetlerinde ani bir artış olmuştur.<sup>67</sup>

Meseleye İslam ve Müslümanlar açısından baktığımızda, elbette Sovyet rejiminin uygulamaları Müslümanları da olumsuz yönde etkilemiştir. Uygulanan bu politikaların en önemli sonucu, Sovyet Müslümanlarının bir yandan ümmetten soyutlanmasına, bir yandan da İslam'ın bir gelenek olarak algılanmaya başlanmasına neden olmuştur. Her ne kadar 1991 yılıyla birlikte hızlı bir öze dönüş yaşansa da hem dinî hem de millî yapılar ve onların yaşanış seviyeleri "Sovyet mirası" olarak hala durmaya etmekte ve ondan derin izler taşımaktadır.<sup>68</sup>

Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen, Sovyetlerin dağılmasıyla İslami anlamda da önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bir taraftan hem Rusya'da hem de bağımsızlığını kazanan Cumhuriyetlerde cami sayılarında önemli artışlar görülmüş olup, bir taraftan da din eğitimi veren yeni kurumlar açılmaya başlanmıştır. Günümüzde Müslümanlar, Rusya nüfusunun %15-18'ini oluşturmaktadır. Bu da yaklaşık olarak 20 milyon insana tekabül etmektedir. Buna bir de Türk Cumhuriyetlerindeki Müslümanları eklediğimizde, bugün eski Sovyetler Birliği topraklarında yaklaşık 40-45 milyon Müslümanın yaşadığı söylenebilir.<sup>69</sup>

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, tarih boyunca olduğu gibi, Sovyetler Birliği döneminde de uygulanan tüm bu din karşıtı propaganda, baskı ve cezalandırmalara rağmen din olgusu varlığını devam ettirmiştir. Sovyet rejiminin unuttuğu önemli bir husus gözler önüne serilmiştir. Bu da dinin fitri ve insani bir ihtiyaç olmasıdır. Sonunda insanlar önemli ölçüde kendi özlerine dönmüşlerdir.

65 Musahan, "Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası", 235.

66 Tecer, *Sovyet Ateizmi ve Orta Asya'daki Faaliyetleri*, 133.

67 Bu konuda bkz. Perry L. Glanzer - Konstantin Petrenko, "Religion and Education in Post-Communist Russia: Making Sense of Russia's New Church-State Paradigm", *Journal of Church and State* 49/1 (2007), 58-59.

68 Tecer, *Sovyet Ateizmi ve Orta Asya'daki Faaliyetleri*, 134-135.

69 Bakıt Murzaraimov - Mustafa Köylü, "Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan'da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 193-211; Bakıt Murzaraimov - Mustafa Köylü, "Türkiye'nin Kırgızistan Din Eğitimine Katkıları", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2021), 742-756; Amber, "Dini İnançlar Zaviyesinden Kırgızların Dünü-Bugünü ve Kırgız Gençlerinin İnançlara Karşı Olan Tutumları", 1173-1197.



## KAYNAKÇA

- Ahmetov, Ş - Janpeyisova, K. *Edebiyat Jene Din*. Almata: Kazakistan Baspası, 1983.
- Aknazarov, H. Z. *Ateizm Jene Din*. Almata, 1961.
- Amber, Sadık. “Dini İnançlar Zaviyesinden Kırgızların Dünü-Bugünü ve Kırgız Gençlerinin İnançlara Karşı Olan Tutumları”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2022), 1173-1197. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1090954>
- Babataev, Abdıraşit. “SSCB Eğitim Sistemi ve Ateizm Propagandası”. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2018), 87-98.
- Çukubaev, A. *Kırgızstandağı Ateizmdin Tarihınan*. Frunze: Kırgızstan Memleketik Basması, 1962.
- Glanzer, Perry L. - Petrenko, Konstantın. “Religion and Education in Post-Communist Russia: Making Sense of Russia’s New Church-State Paradigm”. *Journal of Church and State* 49/1 (2007), 53-73.
- Halstead, J. Mark. “Moral and Spiritual Education in Russia” 24/3 (ts.), 423-438.
- Kozyrev, Fedor - Schihalejev, Olga. “Religion and Education in Estonia and Russia—Resemblance and Differences”. *Encountering Religious Pluralism in School and Society—A Qualitative Study of Teenage Perspectives in Europe/ed/by T. Knauth, D.-P. Jozsa, G. Bertram-Troost, J. Ipgrave*. Münster: Waxmann Verlag, 309-326.
- Krindatch, Alexey D. “Patterns of Religious Change in Postsoviet Russia: Major Trends from 1998 to 2003”. *Religion, State and Society* 32/2 (2004), 115-136. <https://doi.org/10.1080/09637490410001694601>
- Luukkanen, Arto. *The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917-1929*. Helsinki: SHS, 1994.
- Mambetaliev, S. *İslam’dın Janı Şarkta Jaraşa Kubuluşu*. Frunze, 1974.
- Murzaraimov, Bakıt - Köylü, Mustafa. “Bağımsızlık Sonrası Kırgızistan’da Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri ve Camiler”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 193-211. <https://doi.org/10.18505/cuid.525999>
- Murzaraimov, Bakıt - Köylü, Mustafa. “Türkiye’nin Kırgızistan Din Eğitimi Katkıları”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2021), 742-756. <https://doi.org/10.33206/mjss.755077>
- Musahan, Ali Yıldız. “Sovyet Rejiminin Müslümanlar Üzerindeki İnanç, Ahlak ve Aile Politikası”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (2015), 227-246. <https://doi.org/10.29288/ilted.308481>
- Patruşev, D. A. *İslam Dini ve Uning Reaksiyon Mohiyati*. Kızıl Özbekistan: Pravda Vostoka ve Özbekistan Surh ve Birlaşkan Neşriyatı, 1961.
- Pavelkin, P. *Dini Sokır Senimder jene Onun Ziyanı*. Almata: Kazak Memleket Baspası, 1953.
- Pecherskaya, Natalia. “Christian Education in Twenty-First Century Russia”. *Christian Higher Education* 1/2-3 (2002), 303-307.
- Saraç, Hanife. “Kutsalı Topyekün Dönüştürme Çabası: Lenin ve Stalin Döneminde Sovyetler Birliği’nin Din Politikası”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2019), 73-96. <https://doi.org/10.9775/kausbed.2019.005>
- Spinka, Matthew. “Relation of State Schools to Religion in Russia and Turkey”. *Religious Education* 22/3 (1927), 248-253. <https://doi.org/10.1080/0034408270220308>

- Tecer, Ömer Çağrı. *Sovyet Ateizmi ve Orta Asya'daki Faaliyetleri*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Vladimir, Ilyic Lenin. *Polnoya Sobraniye Soçineniy*. Moskva: İzdatel'sıvo Politiçeskoy Literaturı, 1967.
- Walters, Philip. "The Russian Orthodox Church and the Soviet State". *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 483 (1986), 135-145.
- Yaman, Ali. "Sovyet Siyasi Tarihinde İslam ve Ateizm Mücadelesi: Sovyet Dönemi Kazak, Özbek ve Kırgız Ateizm Literatürünün Analizi". *İstanbul Bilgi Üniversitesi Türk Devrim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/8 (2007), 77-97.

# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1  
Haziran/June 2023  
ISSN 2792-0194

## Oflu Mehmed Emin Efendi Ve Hatunlar Hakkında İddet Risalesi İsimli Eserinin Çeviri Yazımı Ve Tahlili

Oflu Mehmed Emin Efendi And The Transcription And  
Analysis Of The Work Titled “Hatunlar Hakkında İddet  
Risalesi”

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZGÜR**

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü

mustafa.ozgur@amasya.edu.tr / 0000-0002-4924-6998

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 01.06.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 23.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 27- 42

## Öz

İslam ilim geleneğinde risale yazmak ilk dönemlerden itibaren tercih edilen bir telif tarzı olmuştur. Daha çok bugünkü ilmi makalelere benzeyen, bir konu etrafında yazılan türlerinin yanında, halkı dini konularda aydınlatmak için yazılmış vaaz ve irşad kabilinden olan türleri de mevcuttur. Özellikle matbaanın yaygınlaşmasından sonra bu tarz risaleler oldukça yaygın bir şekilde telif edilmiştir. Bu şekilde ilmi irşad hizmeti yolunu tercih eden alimlerden biri de birçok risale kaleme alan Oflu Mehmed Emin Efendi'dir (ö. 1902). Yirmiye yakın risale kaleme alan ve bunları bastırıp dağıtan Mehmed Emin Efendi'nin yazmış olduğu risalelerden biri de *Hatunlar Hakkında İddet Risalesi*'dir. O dönemlerde toplumun din eğitimi konusunda erkekler kadar eğitim imkânı bulamayan kesimini oluşturan kadınlara hitaben yazılmış olan eser, kadınların özel hallerinden ve namaz ibadetinin öneminden bahsetmektedir. Bu çalışmada Emin Efendi'nin hayatından ve ilmi kişiliğinden bahsedildikten sonra mezkûr risalenin Latin alfabesine aktarılması ve risalenin kısa bir değerlendirmesinin yapılması hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Risale, Osmanlı Dönemi, Oflu Mehmed Emin, İddet Risalesi

## Abstract

In the Islamic scientific tradition, writing treatises has been a preferred style of copyright since the earliest times. In addition to the types that are more like today's scientific articles, written around a subject, there are also types of sermons and guidance written to enlighten the public on religious issues. Especially after the spread of the printing press, such treatises were widely copyrighted. One of the scholars who preferred the path of scientific guidance in this way is Oflu Mehmed Emin Efendi, who wrote many treatises. One of the treatises written by Mehmed Emin Efendi, who wrote nearly twenty treatises and printed and distributed them, is *Hatunlar Hakkında İddet Risalesi*. The work, which was written for women who constitute the disadvantaged part of the society in terms of religious education, talks about the special conditions of women and the importance of prayer. In this study, after talking about Emin Efendi's life and scientific personality, we aimed to transfer the aforementioned treatise to the Latin alphabet and to make a brief evaluation of the treatise..

**Keywords:** Fiqh, Risale, Ottoman Period, Oflu Mehmed Emin, Iddet Risalesi

## GİRİŞ

Bugünün ilmi makalesi de diyebileceğimiz risaleler İslam ilim geleneğinde oldukça yaygın kullanılmış bir telif türüdür. İلمي bir meseleyi konu edinen ya da halkı dini konularda irşat etme amacıyla yazılan binlerce Arapça veya eski alfabe ile yazılmış Türkçe risaleler kütüphane raflarında keşfedilmeyi beklemektedir. Özellikle Osmanlı'nın son iki yüz yılında matbaanın da yaygın bir şekilde kullanılmasıyla belli bir konuda halkı irşat etmek için yazılan ve basılan risaleler yekûn olarak oldukça arttığı görülmektedir. İşte bu risalelerden biri de Ofllu Mehmed Emin Efendi isimli âlime ait, makalemize konu olan *Hatunlar Hakkında İddet Risalesi* isimli risaledir. Biz bu çalışmamızda ismi geçen risaleyi Latin harflerine aktarmayı ve risalenin kısa bir tahlilini yapmayı amaçladık. Latin alfabesine aktarırken metnin tamamında değil, yanlış anlaşılmaya müsait olan yerlerde transkripsiyon alfabesini kullanmakla yetindik. Çalışmamız iki bölümden müteşekkil olup birinci bölümde Emin Efendi'nin hayatı ve ilmi kişiliğine değinildikten sonra çalışmamıza konu olan risalesinin kısa bir değerlendirilmesi yapılacak ve risalenin kaynakları hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde ise risalenin çeviri yazımı yer alacaktır.

## 1.OFLU MEHMED EMİN EFENDİ

### 1.1 Hayatı

1815 yılında Trabzon'un Of ilçesinin Ballica köyünde doğan Emin Efendi'nin tam ismi Mehmet Emin b. Hasan b. Mehmet b. Hüseyin Ofi'dir. Müellif hakkında farklı kaynaklarda yer alan bilgilere göre 16 yaşında ilim öğrenmek için yürüyerek Erzurum'a gitmiştir. Burada yaklaşık 7-8 yıl eğitim gördükten sonra 1838 yılında 23 yaşındayken İstanbul'a gelip Saçlı Ahmed Efendi'den dini eğitim almıştır. Toyranlı Muhammed Efendi'den de 1854 yılında yaklaşık 40 yaşındayken icazet almıştır. İcazet aldıktan sonra 30 seneyi aşkın Fatih Camii'nde akâid, tefsir, fıkıh dersleri vermiş ve insanlara zühde dair vaz ve nasihatte bulunmuştur. *Şifâü'l-mü'minîn* isimli eserinin giriş kısmına öğrencisinin yazdıklarına göre ise 60 seneden beri Fatih Camii'nde ve taşrada ilimle meşgul olduğundan, Türkçe ve Arapça birçok telifinin bulunduğu bahsedilmektedir. Emin Efendi Hırka-i Şerif Camii civarında ikamet etmekte geçimini de hayvancılıkla sağlamaktaydı. Bu sebeple çevre de Sütçü Mehmet Efendi diye de tanındığı ifade edilmektedir. Emin Efendi 1902 yılında vefat etmiş ve Fatih Camii haziresine defnedilmiştir. Mezar taşında şu ifadeler yer almaktadır: Fatih Cami-i şerifinde cuma günleri vaizi, *Mecâlis-i İrşâdiyye* ve *Necâtü'l-mü'minîn* ve sâir risâlelerin müellifi meşhur ulemâ-i kiramdan faziletli Ofllu el-Hâc Mehmed Emin efendinin kabridir.<sup>1</sup>

### 1.2 İلمي Kişiliği:

Emin Efendi ve temsil ettiği gurup hakkında Hüseyin Vassaf (ö. 1929) *Sefîne-i Evliya* isimli eserinde şu bilgilere yer vermektedir: Nakşibendiliğin İstanbul'daki tezahürlerinden biri olan ve Fatih Sofuları diye isimlendirilen cemaatin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Pek fazla müntesibi olmayan bu cemaatin üyeleri fes yerine beyaz takke giyerler ve üzerine beyaz sarık sararlarmış. Sakalları uzatır, bıyıklarını kökten keser, gözlerine sürme çekip gayet geniş cübbe ve şalvar giyerler, kendilerinden olmayanlarla pek fazla münasebet kurmaz fesli, gömlekli, kravatlı birilerini gördüklerinde başlarını çevirip görmezden gelirlermiş. Fatih camii

1 Ali Birinci, *Tarih Yolunda: Yakın Mazînin Siyasî ve Fikrî Ahvâli* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 262; Hüseyin Elmalı, "Mehmed Emin Efendi, Ofllu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/221; Hüseyin Elmalı - Mustafa Aydın, *Ofllu Hoca'nın Sigara Manifestosu-Risaletü Mürşidi'l-İhvân fî Hakki'd-Duhân* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, 2019), 17-22; Haşim Albayrak, *Ofllu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları* (İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2008), 343.

ve etrafını mekân tutan müntesipleri namazlarda tadil-i erkana aşırı riayet eder, cemaat haricinden kız almaz, devlet hizmetine girmez, yabancı dil öğrenmeyi hoş karşılamazlarmış. İmam Rabbanî'nin eserlerini dikkate alır, Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediyye*'sini elden düşürmez ve tütün içenleri cemaat içinde barındırmazlarmış.<sup>2</sup> Aktarılan bu hususlar ve yazmış olduğu risaleler göz önüne alındığında Emin Efendi'nin, İslam'ın katı ve lafzi yorumunu yapan Kadızadelilerin 19. asırdaki temsilcisi olduğu söylenebilir.<sup>3</sup>

Emin Efendi, ilk önceleri Nakşi şeyhlerinden Ahmed Baba isimli birine intisap etmiş ancak daha sonra “bizim mesleğimizi cezbe yoludur, reisimiz Cibril'dir” diyerek bu yolu terk etmiştir. Vaazlarında şeyhlere, dervişlere, pirlere ve tarikat ehline atıp tutmaya başlamıştır. Vassaf'ın ifadesiyle vaaz esnasında tarikat ehline laf sokmak yegâne sevdiği şeydi, ona göre bunların hepsi zındık ve cehennem ehliydi.<sup>4</sup> Ancak yazmış olduğu risalelerinden anlaşıldığına göre Emin Efendi gerçek ehli tarikata değil sahtelerine karşı bu sert tavrı takınmıştır.<sup>5</sup> Emin Efendi'nin en bariz vasıflarından birisi de toplumun manevi yapısında zayıflığa sebep olan konularda risaleler yazarak halkı irşat etmek olmuştur.

Emin Efendi'nin vaazlarındaki sert ve celalli üslubunu risalelerinde de görmek mümkündür. Özellikle yazmış olduğu *Risaletu mürşidi'l-ihvân fi hakkı'd-duhân* isimli eserinde sigara içenler hakkında ağır ifadeler kullanması devlet ricali ve ulema arasında infiale sebep olmuş ve “ifâdât-ı muzırrayı hâvi” olduğu gerekçesiyle hakkında soruşturma açılmıştır. 30 Ocak 1867 günü yapılan tahkikat neticesinde Emin Efendi'nin Bursa'da olması sebebiyle Hırka-i Şerif'te bulunan evinde arama yapılmış evde bulunan ve Emin Efendi'nin yazmış olduğu risalelerin bin kadar nüshasına el konulmuştur. Ceza Kanunnamesinin 138. maddesi gereğince iki sene müddetle Kütahya'ya sürgün edilmiştir. Risaleyi basan matbaacı Bosnalı Ali Efendi de on Mecidiye altın para cezasına ilaveten matbaasının bir ay süreyle kapatılmasıyla cezalandırılmıştır. Emin Efendi'nin yazmış olduğu *Risâle İrşâdiyye fi beyâni'l-fâbûr ve'l-fabrûka ve't-tiligrâf* isimli risalesi onun anlam dünyasını ve o günden bugüne azalarak da olsa hâlâ varlığını devam ettiren teknik anlamda modernleşmeye dini argümanlarla karşı çıkanların görüşünü yansıtmaya açısından önemli bir eserdir.<sup>6</sup> Birinci'nin ifadesine göre Emin Efendi, 19. asırda ıslahat hareketlerine ve batıdan ithal edilen kültür unsurlarına karşı tavrını koyan ve Osmanlı münevverleri arasında vapura, trene ve telgrafa karşı çıkan tescilli ilk ve son teknik düşmanıdır.<sup>7</sup>

Emin Efendi'nin temsil ettiği düşünce yapısı Cumhuriyet tarihi boyunca, daha çok kendisinin de yaşadığı Fatih semtinde bazı cemaat ve tarikatlar özelinde azalarak da olsa varlığını devam ettirmiştir.

### 1.3 Eserleri:

**1.3.1 Mecâlisü'l-İrşâdiyye:** Emin Efendi'nin kaleme almış olduğu en hacimli eseridir. Eserin dili Arapça olup ilk baskısını hicri 1293 yılında yapmıştır. Eser bir vaaz kitabıdır. Her bir konu bir meclis şeklinde isimlendirilmiş olup 115 meclisten oluşmaktadır. Giriş kısmında eseri yazarken faydalandığı kaynakları zikreden müellif, insanların dünyaya düşkünlüğü dolayısıyla âlimlerden uzaklaşması ve piyasada mevcut vaaz ve irşat kitaplarının günümüze hitap etmediği gerekçesiyle bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir.

Eser 1293 yılında ilk baskısını 1304'te ikinci baskısını ve 1324'te de üçüncü baskısını yapmıştır. Mecâlis-i İrşâdiyye adıyla 1980 yılında tercüme edilmiş ve Demir Kitabevi tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir.<sup>8</sup>

2 Osanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya* (İstanbul: Kitabevi, 2015), 5/285.

3 Birinci, *Tarih yolunda*, 262.

4 Osanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, 5/286.

5 Elmalı - Aydın, *Oflu Hoca'nın Sigara Manifestosu*, 21.

6 Rudolph Peters, “Religious Attitudes towards Modernization in the Ottoman Empire. A Nineteenth Century Pious Text on Steamships, Factories and the Telegraph”, *Die Welt des Islams* 26/1/4 (1986), 85-87.

7 Birinci, *Tarih yolunda*, 267.

8 Elmalı - Aydın, *Oflu Hoca'nın Sigara Manifestosu*, 36.

**1.3.2 İrşad Risalesi:** 32 sayfa halinde 1304 yılında basılmış küçük hacimli bir risale olup kişinin insanlık ve kulluk görevlerinin neler olduğundan bahsetmektedir.

**1.3.3 Ahiret Hediyesi:** 16 fasıldan oluşan ve imânî konuları ele risale 1305 yılında basılmıştır ve 31 sayfadan müteşekkildir.

**1.3.4 Necâtü'l-Müminîn:** Müellifin en meşhur eseridir. İlmihal formatında olan eser ibadet konularını ele almaktadır. Müellifin ifadesiyle *Halebî* ve *Mülteka'dan* faydalanılarak yazılmıştır. 1308 senesinde basılan eser 1972 yılında Alaattin Sağlam tarafından Latin harflerine aktarılmış. 1975 yılında ise M. Rahmi tarafından sadeleştirilmiştir.<sup>9</sup>

**1.3.5 Nesâyih-i İhvân ve Selâmet-i İnsan Risâlesi:** Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediye* isimli eserinden faydalanılarak yazılmış, Hz. Peygamber'in ahlakını anlatan bir risaledir. 1304 yılında Arif Efendi Matbaası'nda basılmış olup 32 sayfadan müteşekkildir.

**1.3.6 Mürşidü'l-İhvan fî Hakki'd-Duhân:** Sigaranın haram olduğuna dair yazılan risale ilk önceleri yasaklanıp toplatılmış ve Emin Efendi'nin sürgün edilmesine sebep olmuştur. Daha sonra 1309 yılında tekrar basılmıştır. Üç bâbdan oluşan eserin ilk bâbında sigaranın mezmum olan tarafları beyan edilmekte, ikinci bâbda sigaranın afetleri, zarar ve belaları açıklanmakta, üçüncü bâbda sigaradan tövbe edenlere yönelik fayda ve menfaatlerden bahsedilmektedir. Eser Mustafa Aydın ve Hüseyin Elmalı tarafından *Ofllu Hoca'nın Sigara Manifestosu* başlığı ile açıklamalı bir şekilde günümüz Türkçesine aktarılmış ve İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları tarafından yayınlanmıştır.

**1.3.7 Şifâü'l-Müminin Risalesi:** Kâdı İyaz'a (ö. 544/1149) ait Şifâ isimli eserin muhtasar tercümesidir. 1317 yılında 87 sayfa olarak neşredilmiştir.

**1.3.8 Risâle-i Mağfîret ve Vasıyyet:** Eser 1308 yılında 36 sayfa halinde taş baskı şeklinde neşredilmiştir. Risâle on fasıldan oluşmaktadır. Bu fasıllarda günahlara tövbe konusundan, kul haklarından, kaza edilmesi gereken ibadetlerden, vasiyet ve vasiyet adabından ve son olarak da ıskat ve devirden bahsedilmektedir.

**1.3.9 Tercüme-i Ta'dil-i Erkan Risalesi:** İmam Birgivi'ye ait olan *Muaddilü's-salat* isimli eserin özet çevirisidir. 1319 yılında basılmıştır.

**1.3.10 İman Risalesi:** Risalenin alt başlığı ehl-i sünnet mezhebi üzerine imanı beyan şeklindedir. 1317 yılında 24 sayfa halinde taş baskısı yapılan risale, amentü şerhi mahiyetinde olup risalenin sonunda ehl-i sünnet mezhebinin ne olduğundan, namazın farzlarından ve İslam'ın şartlarından bahsetmektedir.

**1.3.11 Sıddıklar ve Nasihat Risâlesi:** Risalede Tevbe Suresi'nin 9. ayeti olan "Sıddıklarla beraber olunuz" ayetinin açıklaması yapılarak sıddıkların özelliklerinden bahsedilmektedir. 1321 yılında basılmış ve 32 sayfadır.

**1.3.12 Risâle irşâdiyye fî beyâni'l-fâbûr ve'l-fabrûka ve't-tiligrâf:** Müellif Arapça yazmış olduğu bu risalede yeni teknolojik gelişmelere dini argümanlarla karşı çıkmaktadır. Eseri Rudolph Peters bir inceleme yazısı ile beraber İngilizceye tercüme etmiştir.<sup>10</sup>

**1.3.13 Risale-i hıfzıyye li-avrâti'l-müslimîn:** Kadın erkek ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine dair kaleme alınan risâle sekiz fasıldan oluşmaktadır. 1305 yılında 24 sayfa halinde taş baskısı yapılmıştır.

9 Fetullah Yılmaz, "Ofllu Muhammed Emin Efendi'nin Fıkıhçılığı", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu I* (2016), 480; Ömer Güven, *Son Dönem Osmanlı İlmihalleri ve Necâtü'l-Mü'minin, Usûl-i Akâid-i İslâmiyyede İlm-i Hâl-i Kebîr ve Amelî İlmihal Adlı Eserlerin Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 20.

10 Rudolph Peters, "Religious attitudes towards modernization in the Ottoman empire" *Die Welt des Islams*, XXVI (1986), s. 76-105.

**1.3.14 Marifet ve Selâmet Risâlesi:** İman, Allah'ın isimleri ve sıfatlarını konu edinen risâle 1318 yılında 32 sayfa halinde taş baskısı yapılmıştır. 14 fasıldan oluşmaktadır.

**1.3.15 Risâle-i Cihâd:** Eser 24 sayfadan müteşekkil olup on bir fasla ayrılmıştır. Cihadın ve şehitliğin faziletlerinden, hükümlerinden ve çeşitlerinden bahseden eserde cihat için okunacak dualar ve münacatlara de yer verilmiştir.<sup>11</sup>

**1.3.16 Hatunlar Hakkında İddet Risâlesi:** Kadınların özel hallerinden bahseden ve çalışmamızın konusunu teşkil eden risâle.

#### 1.4 Hâtunlar Hakkında İddet Risâlesi

Emin Efendi'nin yazmış olduğu bu risale kadınların özel hallerinin ele alındığı bir risaledir. Ancak isminde iddet kelimesi geçmesi kadınların eşlerinden boşandıktan veya eşleri öldükten sonra beklemleri gereken süre olan iddet süresini akla getirirse de risalede iddet süresinden bahsedilmemektedir.

Risale Emin Efendi'nin vefatından yaklaşık 10 sene sonra 1327 senesinde oğlu Said Efendi tarafından neşredilmiştir. 24 sayfadan oluşan risâle 10 fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda hayız tanımından, ikinci fasılda nifasın tanımından, üçüncü fasılda istihazanın tanımından, dördüncü fasılda kadınların hayız günlerinin farklı farklı olmasından, beşinci fasılda nifas günlerinin farklı farklı olmasından, altıncı fasılda iki hayız arasındaki temizlik müddetinden, yedinci fasılda hayız ve nifas halinde yapılamayacaklardan, sekizinci fasılda kadınların istihaza hallerinden ve kadınlara mahsus taharetten, dokuzuncu fasılda namazları tam ve vaktinde kılmanın öneminden, onuncu fasılda ise namaz kılmayanların ahirette başına geleceklerden bahsetmektedir.

Risalenin dili dönemin şartlarını dikkate alınınca oldukça sade ve anlaşılırdır olduğu belirtilmelidir. Müellif eserinin sonuna 35 beyitten oluşan manzum bir nasihatname de eklemiştir.

#### 1.5 Risalenin Referansları ve Kaynakları

**1.5.1** Emin Efendi 7. Fasılda “*Ve dahi hayız ile nifasta olan hatunlara müstehaptır ki namaz vakti gelmekte abdest alıp kibleye karşı oturup namaz kılacak vakit miktarı Allah Teâla'yı zikir ve tesbih ve tehlil ve salavât-ı Rasûl (sav) okuyup dua etmek gayet büyük sevaptır. Zira namaza kendine istek gelip temiz oldukça namazı neşât ve istek ile kılmaya sebep olur; Halebî de mezkûrdur*” şeklinde bir ifade kullanmaktadır.<sup>12</sup> Halebî diye anılan eser Sedîdüddin Kaşgârî'ye (ö. 705/1305) ait olan *Münyetü'l-muşallî* isimli esere İbrahim Halebî'nin (ö. 956/1549) yazmış olduğu ve Halebî diye meşhur olan *Günyetü'l-mütemellî fî şerhi Münyeti'l-muşallî* isimli eserdir. Bu eser Halebî Kebîr diye meşhur olmuştur. İbrahim Halebî, bu eseri de ihtisar etmiş o ise Halebî Sağîr şeklinde meşhur olmuştur. Emin Efendi “Halebî'de mezkurdur” derken hangi Halebî olduğunu belirtmemiştir.

**1.5.2** Emin Efendi 8. Fasılda; “*Mecâlis-i Rûmî'de Rasulullah (sav) “ان استغفرت الحائض في كل وقت كل صلاة” سبعين مرة كتب لها الف ركعة و غفر لها سبعون ذنبا ورفع لها درجة واعطي لها بكل حرف من استغفارها نور وكتب بكل عرق في جسدها حج و عمرة*” Yani bir hatun hayız vaktinde namaz vakti olunca abdest alıp kibleye karşı oturup yetmiş kere istiğfar ederse bin rekat nafîle namaz sevabı yazılır ve yetmiş günahı mağfiret olur ve bir derece ref' olur ve okuduğu istiğfar harfleri için kendine nur verilir ve her bir damarları için bir hac ve bir umre sevabı yazılır buyurdu” şeklinde bir alıntı yapmıştır. Mecâlis-i Rûmî isimli eser Ahmed-i Rûmî Akhisârî'ye (ö. ۱۶۳۲) ait olan Mecâlisü'l-ibrâr isimli eserdir. Hz. Peygamber'e isnad edilen hadisin kaynaklarını araştırdığımızda kaynaklarda bu ifadelerde bir hadis geçmemektedir. Ancak Abdurrahmân es-Safûrî'ye (ö. ۱۴۸۸/۸۹۴) ait *Nüzhe*

11 Hanifi Şahin, “El-Hâc Muhammed Emin b. Hasan el-Ofî'nin Cihad Risalesi Bağlamında Siyasete Dair Görüşleri”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu I* (2016), 469.

12 Halebî Kebîr ve Halebî Sağîr isimli eserlerde yapmış olduğumuz taramalarda bu bilgilere rastlayamadık.



*tü'l-Mecâlis ve Müntehabü'n-Nefâis* isimli eserde Hz. Aişe'ye ait şu şekilde benzer bir rivayet yer almaktadır: “أن الحائض إذا استغفرت عند كل صلاة سبعين مرة كتب لها ألف ركعة ومحي عنها سبعون ذنبا وبنى لها بعدد كل شعرة في جسدها”  
”مدينة في الجنة”.

Bu rivayet de hiçbir hadis kaynağında yer almamakta olup muhtemelen meviza kitaplarında kendine yer bulan uydurma rivayetlerdendir.

**1.5.3** Emin Efendi elin afetlerini anlatırken “*Tarikat şerhinde böyle beyan olmuştur*” diyerek şu alıntıyı yapmaktadır: “*Mesela bir hatun ere varıp kızlığı bozulmayıp lakin hamile olsa sonra doğururken ebe hatun parmağıyla kızlığını bozmak caiz olmadığından mum ile yahut yumurta ile kızlığını bozup çocuğu böyle alacaktır.*” ifadesiyle atıf yaptığı eser İmam Birgivi'ye (ö. 981/1573) ait *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* isimli eserinin şerhidir. Kuvvetle muhtemel bu şerh de Ebû Saîd el-Hâdimî'ye ait *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-şerî'ati'n-nebeviyye fî's-sireti'l-Ahmediyye* isimli şerhidir.<sup>13</sup>

**1.5.4** Emin Efendi, “*Dürer kitabından ve sâir kitaplarda taharet yani istincâ ederken erkekler bir parmak ile taharet olursa câizdir. Ve hatunlar iki parmaktan eksik ile taharet caiz değildir. Zira bir parmak olursa hatunun ön tarafına parmak suhuletle girer korkusundan için iki parmaktan eksik tahareti caiz olmadı*” şeklindeki alıntı Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) kendi yazmış olduğu *Gureru'l-ahkâm* isimli eserine yine kendi yazmış olduğu *Dürerü'l-hukkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm* adlı eserindedir.<sup>14</sup>

**1.5.5** Müellif namazın ehemmiyetini anlattığı 9. fasılda: “*Resûlullah (sav) namaz dinin direğidir hangi insan namazı kılarırsa dini durur. Hangi insan namazı kılmazsa tahkik-i dinini yıkmış olur*” şeklinde bir hadis-i şerif nakletmektedir. Bu rivayet Gazzâli'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'sında* “الصلاة عماد الدين فمن تركها فقد هدم الدين” şeklinde geçmekte olan zayıf bir rivayete dayanmaktadır.<sup>15</sup>

Yine aynı fasılda “*Ve bir hadis-i şerifte namazı zikir ve beyan edip buyurdu ki beş vakit farz namazlara devam edip tamam şartıyla ve farzlarıyla kılan kimse için ahirette büyük nurlar ve cennete girmeye şahidler olur. Ve cemî-i korkulardan necât ve selâmet olur. Ve namazı dâim kılmayıp da ya bazı kere kılar veya bazı kere kılmaz böyle kimse kıyamet gününde Kârûn ve Firavun ve Hâmân ve Übeyy b. Halef ile beraber olur diye buyurdu*” şeklinde bir hadis-i şerif daha zikretmektedir. Bu rivayet Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde “من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها لم يكن له نورٌ ولا برهانٌ ولا نجاة، وكان يوم القيامة” şeklinde geçmekte olan sahih bir rivayettir.<sup>16</sup>

Emin Efendi 9. faslın sonlarına doğru kabir ahvalinden bahsederken Birgivi'nin *Cilâu'l-kulûb* isimli eserine de atıf yapmaktadır.

**1.5.6** Risalenin 10. faslını namaz kılmayanlara ayıran Emin Efendi bu fasılda: فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا “*Sonra bunların ardından artık namazı kılmayan ve nefsanî arzulara uyan bir nesil geldi. Bunlar elbette azgınlıklarının cezasını bulacaklardır. Ancak tövbe eden, iman eden ve iyi davranışta bulunan kimseler böyle değildir. Bunlar hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın cennete girecekler*”<sup>17</sup> ayetini açıklamaktadır. Gayya cehennemini ne olduğunu açıklarken: “*İbn-i Abbas (ra) buyurdu ki: Ol miktar şedid azabı vardır ki cehennem azabına dayamayıp her*

13 Ebû Saîd Muhammed b Mustafa b Osman Hadimi, *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarikatü'l-Muhammediyye [ve's-şerî'ati'n-nebeviyye fî's-sireti'l-Ahmediyye]*. (Matbaatü'l-Halebî, 1348), 4/85.

14 Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm*. (Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 1/49.

15 Ebû'l-Fida İsmail b Muhammed Acluni, *Keşfü'l-hafa*, thk. Abdu'l-Hamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî (el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 2/34.

16 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Bejrût: Müessesetü'r-risâle, 2001), 11/141 (no. 6576).

17 Meryem 19/59-60.

günde bin kere cehennem, gayya cehenneminin hararetinden Allah Teâlâ'ya sığınır ne 'ûzu billahi teâlâ" şekk linde ifade kullanmaktadır. Bu ifade tefsirlerde geçmekte olan ve İbn-i Abbas'a atfedilen şu ibaredir:

الْغِيُّ وَادٍ فِي جَهَنَّمَ وَإِنَّ أَوْدِيَةَ جَهَنَّمَ لَتَسْتَعِيدُ مِنْ حَرِّهِ

"Gayya cehennemde bir vadidir. Cehennem vadileri onun sığağından Allah' sığınmaktadır."<sup>18</sup>

## 2. RİSALENİN ÇEVİRİ YAZIMI

### HATUNLAR HAKKINDA İDDET RİSALESİ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على رسولنا محمد و اله وصحبه اجمعين (وبعد)

Ma'lûm ola ki şer'an hâtonların kendilerine mahsûs halleri vardır: Hayız ve nifâs ve istihâza kanlarıdır. Ve dahî ma'lûm ola ki hâtonlardan gelen kan üç türdür: Biri hayız kanı ve biri nifâs kanı ve biri istihâza kanıdır. Bu üç türlü kanların şer'an hükümleri vardır. Ve bu risâle on fasıl üzere tertîb olunup hükümlerini beyân edicidir.

Evvelki fasıl hayzı beyân, ikinci nifâsı beyân, üçüncü istihâzayı beyân, dördüncü hâtonların hayız hallerinde ihtilaf hallerini beyân, beşinci nifâsta ihtilaf hallerini beyân, altıncı iki hayız arasında hayızdan temiz ve pâk olmak müddetini beyân, yedinci hayız ile nifâsın hükümlerini beyân, sekizinci istihâza [2] kanının hükmünü ve sıkt yani düşük sabî ahvâlini beyân, dokuzuncu farz namazını tamamen doğru kılanların fâide ve menfaatlerinin bir miktarını beyân, onuncu farz namazı kılmayanların yâhut yanlış kılanların zarar ve âfetlerinin bir miktarını beyân eder.

#### Birinci Fasıl: Hayzın Haddini ve Sınırını Beyân

Ma'lum ola ki hayız deyû bâliğa olup ve hâmile olmayan hâtonlardan gelen kana derler. Hayız müddeti içinde gelen kana ve kana benzer sarı, yeşil ve siyah ve bulanık şeylere hayız derler. İmdi hayzın ekall-i müddeti yani en az vakti üç gün üç gecedir. Ve ekser yani en ziyâde müddeti ve zamanı on gün on gecedir. Üç günden eksik ve on günden ziyâde kan gelse hayız olmaz. Hayız sanıp da namaz kılmaz ise namazları kaza eder. Ve on günden ziyâde gelirse on gün başında gusledip namazını kılar, gelen kana bakmaz. Zîrâ istihâza kanıdır. İstihâza hükmü inşallah aşağıda gelecektir.

#### İkinci Fasıl: Nifâsın Ta'rifini ve Sınırını Beyan

Ma'lum ola ki nifâs kanı budur ki hatun veled doğururken veledin yarısından ziyadesi çıktıktan sonra gelen kana nifâs derler. Bu nifâsın sınırı en ziyâde kırk gün olur. Bundan [3] ziyâde kan gelse gusledip namazını kılar iptidasına sınır ve müddet yoktur. Bazı hâton olur ki veled doğurduktan sonra hiç kan görmez nifâs olmaz namazını kılar.

#### Üçüncü Fasıl: İstihâzayı Beyân

Yani istihâza demek 'illet kanıdır. Hâtonlardan gelir ki hayız ve nifâs kanı değildir. İçinde olan dert ve maraz ve 'illet kanı olur. Bu istihâza kanı birkaç türlü olur. Mesela bülûğa ermeyen dokuz yaşından aşağıki altı, yedi, sekiz yaşında olan kızdaki gelen kan istihâza kanıdır. Ve hâmile ve gebe hâtondan gelen kan istihâza ve üç günden eksik gelen kan istihâzadır. Ve hayızda on günden ziyâde ve nifâsta kırk günden ziyâde gelen kan istihâza kanlarıdır.

18 Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b Mes'ud Begavî, *Tefsirü'l-Begavî* (Riyad: Daru Taybe, 1997), 5/241.

### **Dördüncü Fasil: Hâtunların Birbirlerine Hayız Hallerinin Muhalif Olması**

Kimi hâtun mesela üç günde ve kimi hâtun dört günde ve kimi hâtun beş gün ve kimi hâtun altı gün ve kimi hâtun yedi gün ve kimi hâtun sekiz gün ve kimi hâtun dokuz ve kimi hâtun on günde hayız görür. Lâkin on gün hayız gören hâtun pek az ve nadirdir. Ve hayzın müddeti on gün olmak nadirdir. Böylece ma'lum olsun. [4] Lâkin şimdiki zamanda çok hâtunlar bilmeyip hayız on gündür deyû hükmedip üç günde kanı kesilse yine on gün gusletmez namaz kılmaz hayzım vardır diyerek. Bu ise büyük günah ve hatadır. Bu hükümler inşallah aşağıda gelecektir. İmdi böyle hâtunlar birbirine hayız halleri muhâlif olduğunda bazı hallerini beyân lâzımdır ki her bir hâtun hâlini bilip amel eylesin. Mesela bir hâtun hayzını üç gün görürse yani on gün kadar kan gelmezse bu hâtunun hayız müddeti üç gün olup üç günde kanı kesildiğinde gusledip namaz kılmak farz olup ve eriyle yatmak yani cima' etmek câiz olur. Ve bir hâtun dahî dört gün hayzını görüp ziyâde kan gelmezse bu hâtunun hayız müddeti dört gün olup gusledip namaz kılar. Ve bir hâtun beş gün hayzını görse hayız müddeti beş gün olur. Yok eğer altı gün görürse altı gün olur. Yedi gün görse yedi gün olur. Sekiz gün görse sekiz gün olur. Dokuz gün görse dokuz gün olur. On gün görse müddet-i hayız on gün olur. Böyle her hâtun haline bakıp kaç gün kan gelirse [5] hayzı ol miktardır hemen gusledip namazı kılar, Ramazan ise oruç tutar.

### **Beşinci Fasil: Nifâs Konusunda Hâtunların Birbirine Muhalif Olduğunu Beyân**

Mesela bir hâtun ibtidâ veled doğurduktan kaç gün kan gelirse ol gün miktarı nifâsı olur. Mesela beş gün yahut on gün veya on beş gün veya yirmi beş gün veya otuz gün veya otuz beş gün veya otuz yedi veya otuz sekiz veya kırk gün veya bunlar misilli günlerde hangi günde kan kesilip kırk gününe dek bir dahi kan gelmezse nifâsı ol gün kadar olur. Mesela on günde kan kesilip kırk gün başına dek bir defa kan gelmezse nifâsı on gün olur. Yahut on beş gün kan gelip kesilirse kırk güne dek bir defa dahi gelmezse nifâsı on beş gün olur. Eğer yirmi gün kan gelip de kesilse yine kırkına dek kan gelmezse nifâsı yirmi gün olur. Sâir günlerde hüküm böyledir. Mesela otuz günde kesilmiş bir dahi gelmezse otuz gün nifâsı olur. Otuz beş günde kesilmiş otuz beş gün nifâsı olur. Böyle her bir hâtun bir halde olmaz. Kimi hâtun on beş günde kimi hâtun yirmi günde [6] kimi hâtun yirmi beş günde kimi otuz, kimi otuz beşte kimi kırk günde kan kesilir. Lâkin kırk gün nifâsı gören kadın pek az ve nadirdir. Böyle ma'lum oldu ise hangi hâtun mesela nifâsı on gün oldu on gün başında kan kesildi gusledip namazı kılar. Yok eğer on beş gün nifâsı olursa on beş günde kan kesilirse gusledip namazı kılar. Yirmi günde ve sâir hangi günde nifâsı tamam olduysa gusledip namazı kılar ve Ramazan ise oruç tutar kırk günü beklemes. Velâkin hayız ve nifâsta her bir hâtun müddeti kaç gün ise sonra bu müddeti şaşır mesela on beş gün nifâsı olan hâtun sonra doğurduktan yirmi gün yahut yirmi beş gün yahut otuz gün kan görse evvelki müddeti bozulup müddeti ikinci veya üçüncü doğurduktan kaç günde gördüyse ol günde nifâsı tamam olur. Mesela on beş gün iken otuz güne çıktı otuz gün müddeti olur. Ve eğer kırk gün ise kırk gün müddet-i nifâsı olur. Böylece her bir hâtun hesap edip kendini bekleye. Namaz kılmaz olursa mesela nifâs zannedip namaz kılmasa sonra görür ki nifâs değil bu namazları [7] kazâ lazım gelir. Ve hayız da dahî böyledir. Mesela dört gün hayız müddeti olurken şaşır beş gün yahut altı gün kan görüp bir dahî on güne dek kan gelmezse hayız müddeti beş gün veya altı gün olur. Lâkin dört gün müddeti olurken kan kesilip on günü yukarı geçse ve nifâs otuz gün iken yukarı geçip kırk başını dahî geçerse hayızda dört günden yukarısı namazını kazâ eder. Ve nifâsda otuz günden yukarısı namazını kazâ eder. Zira nifâsda otuz günden ziyâdesi ve hayızda dört günden ziyâdesi istihâza kanıdır. Eğer nifâs olaydı kırk günü geçmezdi ve eğer hayız olaydı on günü geçmezdi. Zira bunların en ziyâde müddetleri on gün hayızda kırk gün nifâsda idi. Bunları güzelce hesap edip namazları kazâ ederler. Ve erbâbından bu meseleleri anlayalar, gaflet olunmaya.

### **Altıncı Fası: İki Hayız Arasında Temiz ve Pâk Olmak Müddetini Beyân**

Mesela hayızdan pâk olduktan sonra ikinci hayızını görecek vakit ekalli yani en azı on beş gün pâk olur. Bundan eksik olmaz. Sahih mesele budur. [8] Velâkin bu temizliğin ekserine yani ziyâdesine had ve sınır yoktur. Şimdi bir hâton hayızı tamam olduktan sonra on iki veya on üç gün veya on dört gün temiz ve tâhir ve pâk olsa sonra kan gelse bu kan hayız olmaz istihâza kanıdır. Gusül lazım değildir. Ancak abdesti bozulursa abdest almak lâzım olur ve namazı kılar ve Ramazan ise oruç tutar.

### **Yedinci Fası: Hayız ve Nifâsın ve Sıkt Yani Düşük Hükümlerini Beyân**

Ma'lum ola ki hayız ve nifâsta hâtonlar yukarıda beyân olan müddetleri içinde kanlarını her gün her gece ve her vakit görmek şart değildir. Belki müddeti ibtidâsında bir defa kan gelip sonra kan kesilse müddeti kaç gün ise müddeti tamamında bir dahî kan gelirse kan gelmediği günler dahî hayız olur. Mesela üç gün veya dört gün müddet-i hayız olsa sonra bir defa mesela cuma günü kan gelmiş sonra kesilmiş cumartesi kan gelmemiş pazar günü dahi gelmemiş pazartesi kan gelmiş mesela üç gün oldu hayız olur zira cumartesi ve pazar günü kan gelmemesi zarar vermez. Eğer bu hâtonun hayızı üç gün ise pazartesi gusledip namazı kılar. Ve eğer dört gün ise salı günü kan gelir [9] sonra kesilse salı günü gusledip namazı kılar. Böyle böyle hesap olunur. Her kaç gün müddeti olursa kan dâim akmak şart değildir. Ve nifâs dahi bunun gibidir hesap oluna. Ve dahî ma'lum ola ki hayız ile nifâs gören hâton şer'an cenâbet gibidir. Mesela namaz kılamaz ve oruç sahih olmaz. Ve oruç tutamaz lakin namazların kazası lazım gelmez ama oruç kazası farz ve lazımdır. Lakin bir hâton mesela öğle namazı vakti çıkmazdan evvel ikindi vaktine dek gusledip öğle namazının farzını kılacak vakitte kan kesilip temiz olsa bu hâtona farzdır ki gusledip öğlenin farzını kılmak. Eğer ihmal edip gusletmeyip kılmazsa bu namazı kaza etmek farz ve lazımdır. Ve sair hangi vakitte kan kesilse böyledir, böyle hesap oluna gaffet olunmaya. Ve dahi hayızda ve nifâsta olan hâtona Kur'an okumak ve mushaf ve âyet yazılmış şeyleri tutmak haram olur. Ve eriyle cima' etmek gerek hayızda ve gerek nifâsta haram olur. Ve tavaf etmek ve camilere girmek haram olur. Amma Allah Teâlâ'yı zikir ve tesbih ve tehlîl ve Rasulullah (sav)'a salavât-ı şerife ve e'üzü besmele, dua niyetiyle bunları işlemek gerek [10] cenâbet kimse ve gerek hayız ve gerek nifâsta olan insana câiz olur. Ve dahî hayız ve nifâsı kesilen hâton hiç te'hîr etmeyip hemen gusletmek ve namazı kılmak farz ve lazım olur ihmal etmeyeler. Eğer bir namazı vaktinde kılmayıp te'hîr ederse seksen kere üç yüz altmış bin sene cehennemde yanar. Zira Rasulullah (sav) böyle buyurdu.<sup>19</sup> Ve hayız ile nifâsta olan hâtonlar eski libaslarını giymek lazımdır tâ ki erine güzel görünmeye sonra haram olan cimaya sebep olur. Belki hor libas ve hor suret ile erine görünmek lazımdır, haramdan ihtirâz edip kaçmak için. Ve dahî hayız ile nifâsta olan hatunlara müsz tehaptır ki namaz vakti geldikte abdest alıp kibleye karşı oturup namaz kılacak vakit miktarı Allah Teâlâ'yı zikir ve tesbih ve tehlil ve salavât-ı Rasûl (sav) okuyup dua etmek gayet büyük sevaptır. Zira namaza kendine istek gelip temiz oldukta namazı neşât ve istek ile kılmaya sebep olur, Halebî'de mezkûrdur. Ve dahi Mecâlis-i Rûmî'de Rasulullah (sav) "ان استغفرت الحائض في كل وقت كل صلاة سبعين مرة كتب لها الف ركعة و غفر لها سبعون ذنبا ورفع" "لها درجة واعطي لها بكل حرف [١١] من استغفارها نور وكتب بكل عرق في جسدها حج و عمرة" Yani bir hatun hayız vaktinde namaz vakti olunca abdest alıp kibleye karşı oturup yetmiş kere istiğfar ederse bin rekat nafile namaz sevabı yazılır ve yetmiş günahı mağfiret olur ve bir derece ref' olur ve okuduğu iftiğfar harfleri için kendine nur verilir ve her bir damarları için bir hac ve bir umre sevabı yazılır buyurdu, gaffet olunmaya.

### **Sekizinci Fası: İstihâza Kanının Hükümünü Beyân**

Ma'lum ola ki istihâza kanı insanın burnundan gelen kan gibidir. Yani ancak abdest bozar, dâim akarsa şer'an özür sahibi olur. Beş vakit namaz için vakitler girdikte her bir namaz için abdest alır, gusül lazım gel

19 Hadis metinlerinde yaptığımız taramada böyle bir rivayete rastlayamadık.

mez. Ancak üstünü ve libaslarını hıfzeder ve namazı kılar ve oruç tutar ve tavaf eder ve Kur'ân okur ve mushaf ve âyât yazılmış şeyleri tutar ve camilere girmek ve eriyle cima' etmek caiz olur. Böylece ma'lum ola. "اما السقط" yani düşük eğer âzâlarından biri zâhir olursa saç ve burun ve el ve ayak gibi ol vakit ol hâtun sâhib-i [12] nifâs olur, câriye ise ümmü veled olur. Eğer bu âzâlardan biri zâhir olmazsa hayız müddeti kadar meks edip [:bekleyip] sonra gusledip namazını kılar. Eğer dem zuhûr ederse hayzının ekser müddetinden sonra dem-i istihâzadır fefhem [:anlaşılabilir].

Ve dahî hâtunlara mahsus tahareti beyân eder. Ma'lum ola ki insan parmağını on tarafına veyahut arka tarafına sokmak âfât-ı yed yani elin âfet ve günahlarından olup parmağını ön taraflarına veyahut arka taraflarına girmeden gayet sakınmak lazımdır. Mesela bir hâtun ere varıp kızlığı bozulmayıp lakin hâmile olsa sonra doğururken ebe hâtun parmağıyla kızlığını bozmak câiz olmadığından mum ile yâhut yumurta ile kızlığını bozup çocuğu böyle alacaktır. Tarikat şerhinde böyle beyân olmuştur. Dürer kitabından ve sâir kitaplarda taharet yani istincâ ederken erkeklere bir parmak ile taharet olursa câizdir. Ve hâtunlar iki parmaktan eksik ile taharet câiz değildir. Zira bir parmak olursa hâtunun ön tarafına parmak suhûletle girer korkusundan için iki parmaktan eksik tahareti câiz olmadı. Emir böyle olduysa hâtunlar gusledecek [13] vakitte tahâret alırken parmağını fercine sokup fercinin içini yıkamak farz değildir ve sokması haramdır. Bundan hazer edip sakınalar. Ferçlerinin dış tarafını yıkadıktan temiz olur. Amma bevlini yani sidiğini akıttıktan sonra fercinden meni çıksa tekrar gusül lazım gelmez. Böylece ma'lum olup haramları işlemeyeler ve ferçlerini kurcalamayalar, bundan gayet hazer edeler.

### **Dokuzuncu Fası: Farz Namazları Doğru ve Tamam ve Vaktinde Kılan Kimsenin Bir Miktar Sevabını ve Fâidelerini Beyân**

Allah Teâlâ'ya iman edip namaz kılan insanlara cennetleri Mevlâ Teâla va'd buyurdu. Ve Resûlullah (sav) namaz dinin direğidir hangi insan namazı kılsa dini durur. Hangi insan namazı kılmazsa tahkîk-i dinini yıkmış olur. Ve bir hadis-i şerifte namazı zikir ve beyan edip buyurdu ki beş vakit farz namazlara devam edip tamam şartıyla ve farzlarıyla kılan kimse için âhirette büyük nurlar ve cennete girmeye şâhidler olur. Ve cemî'i korkulardan necât ve selâmet olur. Ve namazı dâim kılmayıp da ya bazı kere kılar veya bazı kere kılmaz böyle kimse kıyamet gününde Kârûn ve Firavun ve Hâmân ve Übeyy b. Halef ile beraber olur diye [14] buyurdu. Ne'üzü billahi teâla, Halebî'de zikrolmuştur. Bu farz namazı dâim kılmayıp terk edenler hakkında çok hadis-i şerifler vardır. Yani dünyada ve ahirette zararları ve günahları çoktur. Ve tamam ve dâim kılanlara nice sevaplar ve ahirette nice fâideler ve menfaatler beyan olmuştur. İmdi namazı tamam ve doğru ve vaktinde kılanların ahirette sevap ve fâidelerini ve dünyada dahî menfaatlerini ve fâidelerini bir miktar beyân edelim tâ ki insanlar işitip namaza devam ve vaktiyle kılsınlar ve azâb ve korkulardan kurtulsunlar, Mevlâ Teâla tesirini halk eyleye âmin. Lâkin rica ederim bu abd-i âciz-i günahkâr ve kusurkâr kulunu hayır dua ile zikir ve yâd edeler. Ve diyeler Muhammed Emin b. Hasan kuluna ve anasına ve babasına ve üstadlarına iki cihanda selâmet ihsân eyleye deyû bu dua yeter. Amma sıdk ile cân-ı gönülden diyeler. Mevlâ böyle bize dua edenlere ve risâlelerimiz ile amel edenlere Mevlâ Teâla selâmet ve rıza-i şerifine muvaffak eyleye âmin. Ve dahî din karındaşlara vasiyyet ederim ki namazı öğrenip tamam vakitlerinde güzelce Mevlâ Teâla emrine imtisâl ve Resûlüne itaat Mevlâ'nın rızası için kılalar asla kazaya koymalar. [15] Ve kazaya kalmış ise onu dahî kılarlar. Kazaya kalmış namazları kaza etmek tariki [:yöntemi] *Mağfiret* risâlemde beyân olmuş onu okuyup amel edeler. Bundan sonra ma'lum ola ki namazı devam üzere Mevlâ'nın rızası için kılanların fâidelerini bir miktar beyân edelim.

Bunlar iki türdür: Bir türüsü dünyada ve bir türüsü ahirettedir. Amma dünyada olan fâideleri Mevlâ'nın ve Resûl'ün (sav) emriyle amel etmiş olur. Ve Mevlâ Teâlâ ve melekler ve cemî-i enbiyâlar ve rasüller

ve ulemâlar ve evliyalara ve sâlihler kendinden razı olur. Ve şeytana düşmanlık etmiş olur. Ve Mevlâ'ya yakın olur. Ve şeytandan uzak olur. Ve cennete yakın olur. Ve cehennemden uzak olur. Ve dünyadaki işleri kendine sühûletli ve kolay olur. Ve sâir ibadetleri kabul olur. Ve rızıkına ve kesbine ve kesesine ve ambarına ve ömrüne bereket olur. Ve dünya muhabbeti kalbinden çıkar. Ve ölümü unutmaz ölüm için hazırlanmaya sa'yî çok olur. Ve günahlardan tövbe etmeye muvaffak olur. Ve namaz kılmayanları sevmez olur. Ve namaz kılanları ve salih kimseleri sever olur. Ve cami-i şeriflere ve cemaatlara yürümeye sa'yî çok olur. Ve ulemaları çok [16] sever olur. Ve ilmi çok olmaya sebep olur. Ve âhiret ehli olan kimseler bunu sevmiş olurlar. Fâsık ve ahmak ve câhil kimseler bunu sevmez olur. Ve ölümlerinde melekler yanına hazır olup cennet ehli kendini müjde ederler. Ve ölümlerinde şeytanın şerrinden hıfzolur. Ve ruhu imân ile çıkar. Ve melekler cenazesine hazır olur. Mevlâ cümlemize böyle faydalı ameller nasip edip 'inde kabul eyleye. Ve rızasına cümlemizi muvaffak eyleye âmin.

Bundan sonra namaz kılanın âhirette bir miktar faydalarını beyân eder. Ruhu göklere, a'lâ makamlara çıkar. Ve melekler ruhuna ta'zîm ederler. Ve kabri cennet bahçesi olur. Ve kabrinde meleklerle cevabı âsân olur. Ve kabrinde şeytan şerrinden hıfzolunur. Zira şeytan kabre girip nûrânî şeklinde kabrin kenarında oturup من ربك diye melek sual ettiğinde şeytan eliyle kendini gösterip meyyiti dahî Mevlâ hızfetmezse şeytana işaret edip cevap vermese iman gider ne'ûzu billah. Takiyy-i Birgivî rahimehullahi teâlâ *Cilâ-i Kulub*'ta bunu beyan eder. Ve kabri gözü gördüğü miktar geniş olur. Ve kabrinde namazı kendine refik olur. [17] Ve kabrinden kalktığı anda amel-i salih kendilerine Burak olur. Ve kabrinden kalktığı anda cennet libasları cennet bohçasıyla kabri yanında hazır olup hemen giyip Burak'ına binip dilediği yerlere uçarak arş-ı a'lâ altına gitse gerektir. Ve arş altında yiyip havz-ı nebimizden içer. Ve 'arasât meydanında çıplak olmaz ve susuz kalmaz. Ve 'arasât meydanında güneş altında kalmaz. Ve suâl yerlerine cevapları âsân olur. Ve defteri sağdan verilir. Mizanı sevap tarafından ağır gelir. Ve zebânîlerin elinden kurtulur. Sırat köprüsünden yıldırım gibi geçer. Cehenneme düşmeden halas olur [:kurtulur]. Ve cennete girip türlü nimetlerle müşerref olur ebedi cennette kalır. Ve cennetten Mevlâ'nın cemalini müşahede edip görür. Bu nimetler böyle ebedî olup bir dahî tükenmek ve ölmek yoktur. Mevâ cümlemize nasip eyleye âmin. Karındaşlar namaza devam edip güzelce kılmaya sa'y ve himmet edelim ve Mevlâ'dan istikamet isteyelim. Mevlâ Teâlâ cümleye istikamet ihsan eyleye âmin.

### Onuncu Fasıl: Namazı Kılmayanlar yahut Yanlış Kılanların Zarar ve Afetlerini Beyan

Namazı kılmayanlar hakkında [18] Mevlâ Teâlâ keliminde فخلف من بعده خلف yani peygamberlerden sonra fena insanlar gelir. واتبعوا الشهوات ve dahî nefisleri istek ettiklerine tabi olup helal haram bakmazlar. فسوف يلقون namazı kılmayıp nefislerine uyan insanlar ilgâ olup itilirler. غيا yani cehennem içinde bir dere veya bir kuyudur ateşi ve azabı şediddir. İbn-i Abbas (ra) buyurdu ki ol miktar şedîd azabı vardır ki cehennem azabına dayamayıp her günde bin kere cehennem, gayya cehenneminin hararetinden Allah Teâlâ'ya sığınır ne'ûzu billahi teâlâ. İşte namaz kılmayanları ve nefislerine uyup günah işleyenleri bu gayyâ cehennemine Mevlâ ilgâ eyleyecektir. Mevlâ cümlemizi hıfz eyleye. Dünya sıcağına dayanamadık bu cehenneme ne şekil tahammül edelim bir defa namaz terk etmeyelim. Tövbe edenleri Mevlâ Teâlâ kabul eder. Onun için buyurdu: امن و عمل صالحا الا tövbe edip imanı üzer sabit olup ve namaz kılıp amel-i salih işleyenler böyle cehenneme ilgâ olmazlar. فاولئك يدخلون الجنة cennetlere girerler. ولا يظلمون شيأ bunlara ecir ve sevap tamam verilir, asla zulüm ve gadirlik [19] olmaz. Ey karındaşlarım namaz kılmayanların nice korkular ve nice azapları vardır. Böyle ise bundan sonra namazı kazaya terk etmeyeler, namazı güzelce erbâbından öğrenip vakitleriyle kılarlar. Ve dahî Necâtü'l-Mü'minîn risalemde namazı tamamıyla beyân ettim. Kılmayanların günahlarını dahî onda beyân edip namazı öğrenip doğru ve tamam kılarlar. Ve namazı kılmayan kimselerin günahını anlayalar.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد و اله و صحبه اجمعين

### Manzume

Besmele hamdele ile bed eyledim kelâm  
 Bütün peygamber ve müminlere olsun selâm  
 Acep nedir senin özrün ki dönmez dünyadan yüzün  
 Bakar doymaz ona gözün bâkî mülkün müdür dünya  
 Dünyada yolcu gibi ol gözlesin iki gözün yol  
 Tedarik üzre dâim ol aldatmasın seni dünya  
 Bu dünya fânîdir fânî gelenler gittiler hani  
 Geçmiş akrabalar hani gideriz onlara bir gün  
 Gel ey insân-ı âciz sakın meyletme dünyaya  
 Gidenlerden hisse alsan ki gittiler mezarına  
 Gel olma dünyaya mağrûr gelenler olmadı makrûr [:kalıcı]  
 Hem hilecidir bu dünya eder insanları mağrûr.  
 Gel olma dünyaya hâvis [:hevesli] dünya dediğin bir kafes  
 Kuş misaliyiz bir nefes kuş kafesten uçar bir gün  
 Akar gözlerden yaş kanı götürürler başsız onu  
 Hem ehinden döner yüzün biner de gidersin bir gün  
 Hani senin anan atan dünyayı önüne katan  
 Ölüm aklına gelmezken gidip mezarda yatan  
 Neler geldi neler geçti bu fânî cihana  
 Her gelenler gitmekte kimse bulamaz bahane  
 Edersin akçasız hizmet alırlar malını elinden  
 Gidersin kabre yalnız çevirirler yüzü senden  
 Bu da akıl mıdır kişi gayr için çekersin zahmet  
 Gidersin kabrine müflis edersin nefesine nikmet [:ceza vermek]  
 Selâmet istersen kişi şer' üzre olsun her işi  
 Mevlâsına ibadete geçirsin yaz ile kışı  
 Rüya gibi cihana sakın meyledip aldanma  
 Bâkî olan ahirette hem gidip rezil helak olma  
 Her insan ölümü tadar gider mezarda yatar  
 Mezar ya cennet ya cehennem elbet bunların birine yatar.  
 Tefekkür eyle yâ insan ameller hangisi içindir  
 Nefs ile şeytana uyma hep zararlar bundadır  
 Bütün kalplere vesvese buna musırr [:ısrarcı] olur şeytan  
 Dünyayı güzel gösterir bununla aldanır insan  
 Sığın her dâim mevlâyâ altatmasın seni gurur  
 Mevlam kerim tövbe makbul bununla eder kişi mağrûr  
 Gel imdi gafletten uyan hem Azrâil gelmektedir  
 Bir dakika zaman vermez alıp da gitmektedir

Buna kimse şüphe etmez dünyaya bâkîyim demez  
Gaflet uykusuna yatmış ecel gelmeyince uyanmaz.  
Dinle ey insan asılsız kelâm söylemem  
Âlim, Kâdir, Kerîm Mevlâmdan gayrıya minnet eylemem  
Ger istersen hakâikten beyân etmek dekâikten [:ince işler]  
Hakikat haznesi muğlak miftâh iste Mevlâdan  
Bütün muğlaklar miftâhı ancak Resûl-i ekremdir  
Ona dâim biat eyle bütün dertlere şâfidir  
Olursun Mevlâ'ya mürîd ki halifesidir mürşîd  
Ona dâim biat eyle 'indellahta budur reşîd  
Âşık isen durma mâşûka ol revân  
Tarîk-i aşka seyreyle ki mürşittir sünnet ile Kur'ân  
Gel ey insan insaf eyle aziz canına rahmeyle  
Uyma nefis ile şeytana hem Rabbimden hayâ eyle  
Selâmet yolu ikidir hakikatte ikisi birdir.  
Biri Kur'ân biri sünnet fevz ü necât bunlardadır.  
Gel ey insan mağrûr olma dost ile düşmanı tanı  
Düşmanın nefis ile şeytan hem dünya ve insan şeytanı  
Sakın bunları dost bilme mümkün oldukça buna uyma  
Dostun Allah, Resulullah sakın bunlardan ayrılma  
Gel imdi gafletten uyan hem dost ile düşmanı anla  
Hem rahat edersin onda bulursun cennetü'l-a'lâ  
Gel sıdk ile tövbe eyle ayrılma şer-'i şeriften  
Olursun azaptan halâs mahrûm olmazsın cennetten  
Dostunu edinen düşman âkıbet olacak pişman  
Zerrece fayda vermez böylece nutk eyledi Kur'ân  
İlâhî Mâlikü-l mülksün sendendir feyz ile tevfik  
Sen hıfz eyle bu kulları hem tevfikine eyle refik  
Yâ ilâhî fazlın ile nazm eyledim beyan ettim merâm  
Fazlın ile kabul eyle bütün peygamber ve müminlere selam  
Hamd u senâlar olsun sana yâ Hak Teâlallah  
Bizi kıldın ümmet-i Muhammed'den kim oldur efdal-i Resulullah.  
Temmet el-manzûme



## SONUÇ

Oflu Mehmed Emin Efendi, hayatı hakkında ulaştığımız bilgilere göre Osmanlı'nın son döneminde yaşamış, Birgivi geleneğini takip eden, İslam'ın katı ve lafzi yorumunu ön planda tutan cerbezeli bir vaizdir. Medrese tahsilini geç yaşta tamamlaması ve hiçbir resmi görev almaması, geçimini ise beslediği ineklerin sütünü satarak ve yazdığı risalelerden elde ettiği gelirlerle sağlaması onu vaaz kürsülerinde biraz daha cesur hale getirmiştir. Yazmış olduğu sigara hakkındaki risalesi sebebiyle bu cesaretinin bedeli olarak takibata uğramış ve sürgün cezası yemiştir. Bu özelliklerine bakıldığında Emin Efendi için daha çok Cumhuriyet Türkiye'si'nin ilk yıllarında karşımıza çıkan sivil ulemanın selefi olduğunu söylemek mümkündür.

Emin Efendi'nin yazmış olduğu risaleler daha çok ibadet hayatına dair ilmihal bilgilerini konu edinmektedir. Çeviri yazımını yaptığımız risalesi de yine bir ilmihal konusu olan ve öğrenilmesi ve tatbikatı biraz daha zor olan hanımların özel hallerine dairdir. Dönemin şartlarını düşündüğümüzde kadınların din eğitimi konusunda erkeklere nazaran dezavantajlı konumda olması ve ibadet hayatlarını doğrudan etkileyen bir durum olması sebebiyle hayız ve nifas konusunu müstakil bir risalede ele alan müellif, herkesin anlayabileceği şekilde sade bir Türkçe kullanmıştır. Risalenin son kısımlarını ise İslam'daki en önemli ibadet olan namazın ehemmiyetine ayırmıştır.

Nihai olarak şunu söylemek gerekir ki yazma ve matbu halde kütüphane raflarında yer alan irili ufaklı bu tarz eserlerin gün yüzüne çıkarılması üzerinde oturduğumuz ilim ve kültür mirasının anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Acluni, Ebü'l-Fida İsmail b Muhammed. *Keşfü'l-hafa*. thk. Abdu'l-Hamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hendâvî. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvud. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Albayrak, Haşim. *Oflu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2008.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b Mes'ud. *Tefsirü'l-Begavî*. 8 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 1997.
- Birinci, Ali. *Tarih Yolunda: Yakın Mazînin Siyasî ve Fikrî Ahvâli*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Elmalı, Hüseyin. "Mehmed Emin Efendi, Oflu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/221. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Elmalı, Hüseyin - Aydın, Mustafa. *Oflu Hoca'nın Sigara Manifestosu-Risaletu Mürşidi'l-İhvân fî Hakki'd-Duhân*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Güven, Ömer. *Son Dönem Osmanlı İlmihalleri ve Necatü'l-Mü'minin, Usûl-i Akâid-i İslâmiyyede İlm-i Hâl-i Kebîr ve Amelî İlmihal Adlı Eserlerin Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Hadimi, Ebû Saîd Muhammed b Mustafa b Osman. *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye [ve's-şeriatî'n-nebeviyye fî's-sireti'l-Ahmediyye]*. 4 Cilt. Matbaatü'l-Halebî, 1348.
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Osmanzâde Hüseyin Vassaf. *Sefîne-i Evliya*. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2015.

- Peters, Rudolph. "Religious Attitudes towards Modernization in the Ottoman Empire. A Nineteenth Century Pious Text on Steamships, Factories and the Telegraph". *Die Welt des Islams* 26/1/4 (1986), 76-105.
- Şahin, Hanifi. "El-Hâc Muhammed Emin b. Hasan el-Ofî'nin Cihad Risalesi Bağlamında Siyasete Dair Görüşleri". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu I* (2016), 467-477.
- Yılmaz, Fetullah. "Ofllu Muhammed Emin Efendi'nin Fıkıhçılığı". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu I* (2016), 479-486.

# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1  
Haziran/June 2023  
ISSN 2792-0194

## Sosyal Hizmet Mesleğinin Küresel-Yerel Bağlamı Üzerine Bir Değerlendirme: Küyerel Sosyal Hizmet

An Evaluation on the Global-Local Context of the Social Work Profession:  
Glocal Social Work

**Dr. Öğr. Üyesi Barış DEMİREL**

Kırıkkale Üniversitesi, Delice Meslek Yüksekokulu  
Sosyal Hizmetler Programı  
barisdemirel@kku.edu.tr / 0000-0001-5916-4999

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 09.02.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 06.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 43 - 52

## Öz

Sosyal hizmet küresel mi, yoksa yerel-bölgesel mi tartışmaları zaman zaman gündeme gelmektedir. Sosyal hizmetin küresel bağlamında uluslararası sosyal hizmet uygulamaları, meslek etik ilke ve sorumlulukları, insan hakları ve sosyal adaleti temele alan bir bakış açısının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yani mesleğin ana ilkeleri sosyal hizmetin küresel bağlamını ortaya koyarken; ayrımcılık ve baskı karşıtı bir tutumla sosyal içermeyi destekleyen mesleki bakış açısını geliştirmek temel bir hedeftir. Bununla birlikte kültürel duyarlılığın ve farklılıkların temel alınması, müracaatçının ya da durumların çevresi içinde değerlendirilmesi gerekliliği de yerel-bölgesel sosyal hizmet uygulamalarının içindedir. Bu çalışma sosyal hizmet literatürü temel alınarak sosyal hizmetin küyerel bağlamı üzerinde bir tartışmayı hedeflemekte ve bu çerçevede kaynaklar kısmında belirtilen başlıca yayınlardan yararlanarak derleme yoluyla oluşturulmuştur. Sosyal hizmetin evrensel ve yerel bağlamının küyerel perspektifte nasıl ele alınabileceği çalışma sonucunda ortaya konulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan Hakları ve Sosyal Adalet, Kültürel görecilik, Küresel sosyal hizmet, Küyerel sosyal hizmet.

## Abstract

Discussions about whether social work is global or local-regional come to the fore from time to time. It would not be wrong to say that there is a perspective based on international social work practices, professional ethical principles and responsibilities, human rights and social justice in the global context of social work. In other words, while the main principles of the profession reveal the global context of social work, it is a basic goal to develop a professional perspective that supports social inclusion with an attitude against discrimination and oppression. In addition, the necessity of taking cultural sensitivity and differences as a basis and evaluating the client's or situations in their environment are also included in local-regional social work practices. Based on the social work literature, this study aims to discuss the glocal context of social work, and in this context, it was created by compilation by making use of the main publications specified in the references section. How the universal and local context of social work can be handled in a glocal perspective is revealed as a result of the study.

**Keywords:** Human Rights and Social Justice, Cultural relativism, Global social work, Glocal social work.

## GİRİŞ

Sosyal hizmet dünyada 1800'lü yılların sonunda ortaya çıkmış ve günümüzde önemli ve işlevsel bir disiplin olarak varlığını sürdürmektedir. Hiç kuşkusuz odağında insan olmasının sonucunda değişen toplumsal koşullarla da doğrudan bağlantılı olarak hareket etmektedir<sup>1</sup>. Sosyal hizmetin bilimsel ve akademik tanımlamalarına bakıldığında insan hakları ve sosyal adalet ilkelerinin tesisi ve korunması ön plana çıkarılmaktadır<sup>2,3,4</sup>. Özellikle değişimin olumlu yönde gerçekleşmesi; bireysel ve toplumsal düzeylerde gelişimin gösterilmesi yapılan tanımlamalar, açıklamalar ve mesleki hedefler içerisinde vurgulanmaktadır.

Uluslararası Sosyal Hizmet Uzmanları Federasyonu (IFSW) tarafından onaylanan sosyal hizmet tanımında sosyal hizmetin küresel ölçekte, hem akademik bir disiplin hem de uygulamaya dayalı bir meslek olduğuna yer verilmektedir. Ayrıca “*sosyal adalet, insan hakları, ortak sorumluluk ve farklılıklara saygı ilkelerine*” bağlılığı da öne çıkarılmaktadır. Sosyal hizmet teorileri, sosyal bilimler, beşeri bilimler ve yerel bilgi ile desteklenen sosyal hizmet mesleği, toplumsal refahı artırmak için yaşam zorluklarını ele alıp insanları ve yapıları bir araya getirmektedir<sup>5</sup>. IFSW tarafından ortaya konulan bu açıklama incelendiğinde mesleğin evrensel ilkelerinin olduğu ve yerel kaynaklarla da sürekli bir etkileşime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Uluslararası Sosyal Hizmet Okulları Birliği (IASSW) ise, sosyal hizmetin kapsayıcı ilkelerini paylaşarak evrensel anlamda bir etik çerçeveyi ortaya koymaktadır. Bunlar; *insanın doğuştan gelen değerine ve onuruna saygı, zarar vermeme, çeşitliliğe saygı, insan hakları ve sosyal adaletin* desteklenmesidir<sup>6</sup>.

Sosyal hizmet, bir bilim ve meslek olarak dünya geneline yayılmış ve profesyonel olarak mesleki uygulamalarına devam etmektedir. Bu çalışmalarını sürdürürken sınırları belli bir disiplin olması, evrensel etik ilke ve sorumluluklara sahip olması son derece önemlidir. Mesleğin sınır ve sorumlulukları ise küresel ve yerel düzeyde bağlayıcılığı bulunan mesleki örgütlenmelerin ortaya koyduğu ilkeler ile belirlenmektedir.

---

1 Kut, S. (1988). Sosyal Hizmet Mesleği: Nitelikleri, Temel Unsurlar, Müdahale Yöntemleri (2. Baskı). Ankara.

2 Uluslararası Sosyal Hizmet Okulları Birliği (IASSW). Erişim Adresi: <https://www.iassw-aiets.org/global-definition-of-social-work-review-of-the-global-definition/>

3 Uluslararası Sosyal Hizmet Uzmanları Federasyonu (IFSW). (2014). IFSW General Meeting and the IASSW General Assembly, Melbourne. Erişim Adresi: <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work>

4 Uluslararası Sosyal Hizmet Uzmanları Federasyonu (IFSW) (2018). Erişim Adresi: <https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/>

5 Uluslararası Sosyal Hizmet Uzmanları Federasyonu (IFSW). (2014). IFSW General Meeting and the IASSW General Assembly, Melbourne. Erişim Adresi: <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work>

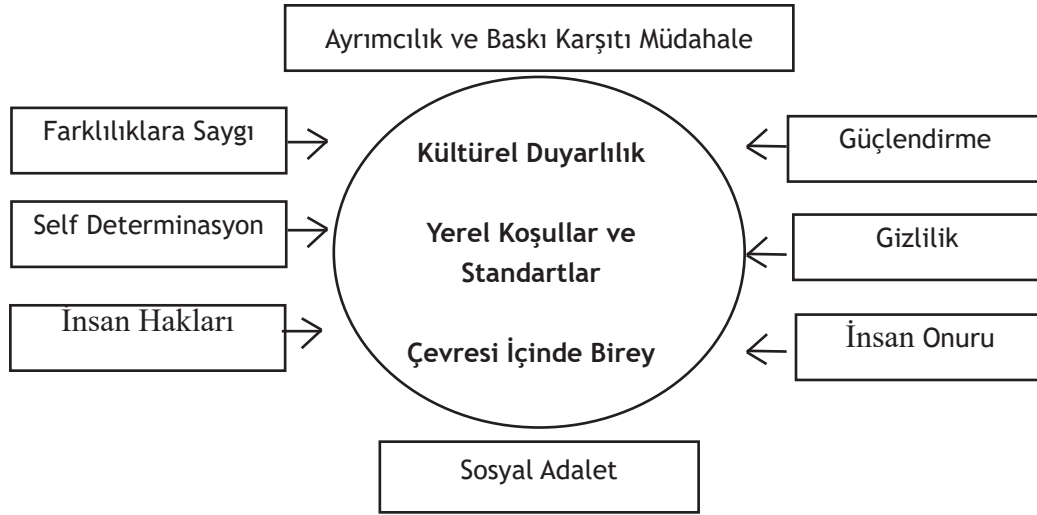
6 Uluslararası Sosyal Hizmet Okulları Birliği (IASSW). Erişim Adresi: <https://www.iassw-aiets.org/global-definition-of-social-work-review-of-the-global-definition/>

Bu doğrultuda sosyal hizmette küresel etik ilkeler<sup>7</sup> dokuz ana başlıkta (IFSW, 2018) şu şekilde paylaşılmaktadır:

*İnsanlığın içsel onurunun tanınması, İnsan haklarının teşvik edilmesi, Sosyal adaletin teşvik edilmesi, Kendi kaderini tayin etme hakkının teşvik edilmesi, Katılım hakkının teşvik edilmesi, Gizlilik ve gizliliğe saygı, Bir bütün olarak insanların ele alınması, Teknoloji ve medyanın etik kullanımı ve Mesleki dürüstlük.* Uluslararası Sosyal Hizmet Uzmanları Federasyonu tarafından ortaya konulan dokuz küresel ilke, ülkeler (yerel) düzeyinde var olan meslek örgütleri ve birliklerin ilkelerini de şekillendirmektedir. Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği tarafından paylaşılan 12 ana etik ilke de bu durumu destekler niteliktedir. Bu ilkelerden “*Her insanın kendine özgü bir değeri vardır ve bu değer onun saygı görmesini gerektirir.*” ifadesi evrensel bir bakış açısı sunmaktadır. Yine bu ifadeyi destekler nitelikte “*Sosyal hizmet uzmanları kendilerinin yardımına ve tavsiyesine gereksinim duyan herkese (cinsiyet, yaş, özürlü olma, renk, ırk, toplumsal sınıf, dil, din, siyasal görüş ve cinsel tercih durumuna göre ayırım yapmaksızın) mümkün olan en iyi hizmeti sunar.*” diyerek her bir bireyin etkili bir sosyal hizmet müdahalesine ulaşması için evrensel ve sosyal içermeyi destekleyen bir bakış açısına işaret edilmektedir. Sosyal hizmet mesleğinin topluma ilişkin etik sorumluluklarına yönelik olarak da sosyal refahın artırılması, toplumsal katılımın desteklenmesi, toplumun acil gereksinimlerinin kapsamlı bir şekilde karşılanması ve sosyal-siyasal aksiyonda bulunulmasına yer verilmiştir. Bu dört maddeden sosyal ve siyasal aksiyona yer verilen başlıkta “*Türkiye’de ve dünyada kültürel ve sosyal farklılıklara saygıyı oluşturacak koşulları ve desteği sağlamalıdır. Bu doğrultudaki uygulamaları geliştirmeli, kültürel bilgi kaynaklarının yayılmasını desteklemeli; kültürel yeterliliği gösterecek programlar ve kurumlar için savunuculuk yapmalı; tüm insanların eşitlik ve sosyal adalet haklarının korunmasına ve kabul edilmesine yardımcı olacak politikaların oluşturulması için çaba göstermelidir.*” ifadesine yer verilmiştir.

Yukarıda yer verilen uluslararası ve ulusal etik ilkelerin kısmi hükümleri incelendiğinde sosyal hizmet mesleğinin evrensel ilkelere sahip olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra etik ilkeler çerçevesinde kültürel değerlerin ve farklılıkların ele alındığını, kültürel duyarlılığa bağlı olarak hiç kimseye herhangi bir nedenle ayrımcı muamelede bulunulamayacağı da ortaya konulmaktadır. Yani küresel meslek örgütlerinin ortaya koyduğu etik ilke ve sorumluluklara bağlı kalma gerekliliği görülürken yerel ve bölgesel dinamiklere hâkim olarak çevre ve kültür içinde bireyin ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bakış açısının gelişimi ve dönüşümü, günümüzde yeni bir kavram olarak ortaya çıkan ve sosyal hizmetle ilişkilendirilen küyerel (hem küresel, hem yerel) kavramı üzerinde durulma gereksinimini doğurmuştur.

7 Uluslararası Sosyal Hizmet Uzmanları Federasyonu (IFSW) (2018). Erişim Adresi: <https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/>



Şekil 1. Küyerel sosyal hizmette temel ilkeler şeması

Şekil 1’de küyerel sosyal hizmette temel ilkeler şeması oluşturulmuş olup; ayrımcılık ve baskı karşıtı müdahale, güçlendirme, gizlilik, insan onuru, sosyal adalet, insan hakları, self determinasyon ve farklılıklara saygı küresel standartlar olarak öne çıkmaktadır. Küresel standartlarla çevrili kültürel duyarlılık, yerel koşullar ve standartlar ve çevresi içinde birey yaklaşımı ise yerel düzeyde ele alınması gereken öncelikler olarak ifade edilebilir. Her bir müracaatçı ve/ya müracaatçı grubuyla gerçekleştirilecek olan mesleki müdahalede hem küresel hem de yerel ilkelere bir arada yer verilmesi önemli bir faktördür. Çalışmanın devamında sosyal hizmetin evrensel, yerel, bölgesel ve kültürel dinamikler çerçevesinde nasıl şekillendiği, mesleki tutumu ve konular özelinde örneklerle çalışmanın detaylandırılması hedeflenmektedir.

### 1.Sosyal Hizmette Küyerel Bakış

Küreselleşme; ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel boyutlar başta olmak üzere dünya toplumlarının birbirini etkilemesi ve benzeşimini içeren bir kavramdır. Tarihsel olarak 1980’lerden sonra etkilerini artıran küreselleşme çoğunlukla ekonomik bağlamda değerlendirilen bir kavram olarak var olagelmiştir<sup>1,2</sup>. Ancak günümüz koşullarında sosyal yaşamın, mesleki etkileşimlerin, siyasal yapı ve ideolojilerin tam olarak merkezinde konumlanmaktadır. Dolayısıyla sonuçları bakımından olumlu ve olumsuzlukları içinde barındıran bir olgu olduğunu ifade edebiliriz. Özellikle dünyanın değişiminde toplumların birbirini etkileme düzeyi ve durumu dönemsel olarak küreselleşmenin çıktılarını ortaya koymaktadır. Bu durum bilim ve meslekleri de etkilerken sosyal hizmet mesleğini de görmezden gelmemiştir.

Sosyal hizmet küresel mi, yoksa lokal (yerel-bölgesel) mi tartışmaları da bu etkinin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Sosyal hizmetin küresel bağlamında, uluslararası sosyal hizmet uygulamaları, meslek etik ilke ve sorumlulukları, insan hakları ve sosyal adaleti temel alan bakış açısının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yani mesleğin ana ilkeleri sosyal hizmetin küresel bağlamını ortaya koyarken, ayrımcılık ve baskı karşıtı uygulama ve sosyal içermeyi destekleyen bir mesleki bakış açısını desteklemiştir. Bu kapsamda Uluslararası Sosyal Hizmet Uzmanları Federasyonu (IFSW), Uluslararası Sosyal Hizmet Okulları Birliği (IASSW) ve Uluslararası Sosyal Refah Konseyi (ICSW) gibi birlikler-küresel meslek örgütleri mesleğin sınırları ve etik standartlarını ortaya koymaktadır. Genel geçer ilkelerin yanı sıra özellikle Dünya Sosyal Hizmet

1 İçağasioğlu Çoban, A. ve Özbesler, C. (2009). Türkiye’de aileye yönelik sosyal politika ve hizmetler. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 18(18), 31-42.

2 Kearney, A.T. (2007). The Globalization Index. *Foreign Policy*; Nov/Dec; 163; 68-76.

Günü etkinliklerinde belirlenen temalar aracılığıyla da bir küresel program paylaşılmaktadır. Örneğin 2022 yılı dünya sosyal hizmet gününün ana teması “*Yeni Bir Eko-Sosyal Dünyayı Birlikte İnşa Etmek: Kimseyi Geri Bırakmamak*”(IFSW) şeklinde belirlenmiştir. Dünya genelinde var olan ulusal sosyal hizmet meslek kuruluşları da bu ana tema kapsamında etkinliklerini (konferans, kongre, makale çağruları vb.) gerçekleştirmiştir. Yani bu durum küresel bir kararın yerelde uygulamasının örneği olarak nitelendirilebilir.

Sosyal hizmet mesleğinin doğrudan uygulama alanında yer alan sosyal sorunların toplumlar arasında yayılımı ve sorunların uluslararası boyuta ulaşması küreselleşmenin bir sonucudur. Bu doğrultuda sosyal hizmet uzmanları, çocuk cinsel istismarı, çocuk ticareti, çocuk işçiliği, uluslararası göç ve uluslararası evlat edinme gibi bölgesel sınırları aşan durum ve sorunlarla çalışmak durumunda kalmaktadırlar<sup>3</sup>. Sosyal hizmet üzerinde küresel gelişmelerin etkileri oldukça fazladır. *Dünyada ekonomik, teknolojik, çevresel ve sosyal alanlarda pek çok değişim yaşanmaktadır. Özellikle salgın hastalıklar, yoksulluk, göç, afetler ve savaşlar gibi durumların ortaya koyduğu problemler sosyal hizmet mesleğini etkilemekte ve çalışma alanını şekillendirmektedir*<sup>4</sup>. Küresel hale gelen sosyal sorunlarla mücadele, yoksulluk, siyasal veya dine dayalı baskılar ve sivil haklarının yetersizliği gibi durumlar dünyada giderek yaygınlaşmaktadır. Doğrudan bu olumsuz durumlarda ve sürecin içinde olmayan toplumlar dahi olası küresel sosyal sorunlarla karşılaşma riskine karşı kaygı duymaktadırlar<sup>5</sup>. Özellikle ülkelerin bulunduğu coğrafi ve çevresel koşullar başta komşu ülkeler olmak üzere bir etki alanına sahiptir. Dünyanın herhangi bir ülkesinde meydana gelen salgın hastalık, ayaklanma, iç savaş vb., konular diğer ülkeleri ve o ülke toplumlarını psikolojik, sosyal ve ekonomik olarak etkileyebilmektedir.

*Küresel olaylardan ve gelişmelerden doğrudan etkilendiği görülen sosyal hizmet mesleğinde, özellikle uluslararası süreçleri ele alan ve sosyal hizmet mesleğinin ortak noktalarının inşa edilmesini hedefleyen adımlar da atılmaktadır. Dolayısıyla sosyal hizmet mesleği açısından Birleşmiş Milletler (BM) Bin Yıllık Kalkınma Hedefleri genel bir çerçeve ortaya koyarken sosyal hizmet için Global Ajanda genel bir perspektif oluşturmaktadır.*

2000 yılında BM Genel Kurulu’nda 189 ülkenin katılımıyla derin yoksulluğu azaltmak, insani kalkınmanın güçlendirilmesi ve insan haklarının yaygınlaşarak gerçekleştirilmesi adına Bin Yıllık Kalkınma Hedefleri Bildirgesi (The Millennium Declaration) kabul edilmiştir. Sekiz ana hedef ortaya koyan bu bildirmede temel gaye yoksullukla mücadele, insan haklarının geliştirilmesi ve demokrasinin yaygınlaştırılması hedeflenmiştir. Bu ana hedefler sosyal hizmet mesleğinin ana misyonu ile de uyumluluk göstermektedir.

Adı geçen sekiz ana hedefte<sup>6</sup>: “*Aşırı yoksulluğun ve açlığın azaltılması, Herkesin temel eğitim alması, Kadınların durumunun güçlendirilmesi ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması, Çocuk ölümlerinin azaltılması, Ana-çocuk sağlığının iyileştirilmesi, HIV/AIDS, sıtma ve diğer salgın hastalıklarla mücadele edilmesi, Çevresel sürdürülebilirliğin sağlanması ve Kalkınma için küresel bir ortaklığın geliştirilmesi.*” ilkelerine

3 Khan, P. ve Dominelli, L. (2000). The impact of globalization on social work in the UK, *European Journal of Social Work*, 3(2), pp. 95–108.

4 İçağasıoğlu Çoban, A., Attepe Özden, S. ve Pak, M.D. (2018). Sosyal Hizmet ve Sosyal Gelişim İçin Global Ajanda: Felsefesi, Gelişimi, Kapsamı. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 29(2), 292-306.

5 Güldalı Şatıroğlu, P. ve Buz, S. (2021). Küreselleşme, hareketlilik ve sosyal hizmet: “düzensiz” göç ve ulusötesi sosyal hizmet uygulaması. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (2), 699-722.

6 Akyıldız, F. (2011). Binyıl Kalkınma Hedefleri, İnsan Hakları ve Demokrasi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (14), 39-60.



yer verilmiştir. Bin Yıllık Kalkınma Hedefleri incelendiğinde; insan ve toplum refahını ele alırken özellikle toplumsal yaşamda dezavantaj durumu ve dezavantajlılık riski daha yüksek olan çocuk ve kadınların öne çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Aslında sosyal hizmet mesleği açısından da çocuk ve kadınlar mesleki müdahalenin öncelikli grupları arasında değerlendirilmektedir. Bu kapsamda bir paralellikten söz etmek mümkündür.

Yine sosyal hizmet adına faaliyet gösteren küresel örgütler (IASSW, ICSW, IFSW) tarafından ortaya konulan Global Ajanda kapsamında sosyal hizmetin bağlamını ortaya koyan çeşitli eylem taahhütleri paylaşılmaktadır. Uluslararası sosyal hizmet örgütlerinin ortak değerler taşıdığı ve sosyal adaletin gerçekleştirilmesinin ortak hedefler olduğu Global Ajandanın geliştirilmesinin temel gerekçesi olarak değerlendirilmektedir. Global ajanda sosyal hizmet uygulamasında üç temel düzeye işaret etmektedir:

- Yerel çevrede var olan sosyal hizmet kuruluşları,
- Bölgesel ağlar ve ortaklar,
- BM başta olmak üzere uluslararası kuruluşlarla iletişim ve ilişki halinde olma.

Uygulama için ortaya konulan ve yukarıda sıralanan üç temel düzey incelendiğinde; aslında küresel bir çerçeve ortaya konulmaktadır. Ortaya konulan bu genel çerçeve; yerel örgütlenmeleri, bölgesel ağları ve uluslararası kuruluşları bir arada değerlendirme gerekliliğini de yansıtmaktadır. Tüm dünyada *insan haklarının erişilebilir olması, çeşitli nedenlerle ortaya çıkan sağlık sorunları, eşitsizlik ve yoksulluk gibi sosyal sorunların ortadan kaldırılması, kültürel çeşitliliğe dikkat edilmesi, bireysel ifade etme hakkının artırılması ve ekolojik yaşamı da içine alarak insan sağlık ve refahının artırılması* global ajanda için nihai hedefler olarak paylaşılmaktadır.

Sosyal hizmetin küresel bağlamı aynı zamanda yerel kaynaklarla da işbirliğini öngörmektedir. Burada öne çıkan nokta, yapılan mesleki uygulamalarda kültürel farklılıkların dikkate alınması gerekliliğidir. Kültürel görecilik yaklaşımı olarak nitelendirilen bu duruma göre yaşanan bölge, yaşam standartları, çevresel koşullar ve ilişkiler müracaatçı odaklı müdahale ve değerlendirme için önem arz etmektedir. Burada insan hakları ve sosyal adaleti zedeleyici herhangi bir bakış açısının kültür olarak yansıtılmasının mümkün olmadığı ve sosyal hizmet etiği ile de uyuşmayacağına dikkat edilmesi gerekir. Kültürel görecilikte, ortaya konulan davranışın o kültürün içinde değerlendirilmesi ve bu kültüre ait olan bireylerin bu çerçevede ele alınması gerekliliğidir<sup>7</sup>. Burada net bir biçimde kültürel uygulamalar yapılması gerekliliği ortaya konurken, insanları ve toplumları olumsuz etkilemesine rağmen kültür olarak nitelenen durumlara karşı dikkatli olunması gerekir. Bu bağlamda kültür referans gösterilerek insanın değeri ve haysiyetine zarar verecek uygulamaların kesinlikle meşru görülmemesi gerekir. Örneğin, reşit olmadan gerçekleştirilen erken yaştaki evlilikler birer kültürel öge olarak değerlendirilemez. Çünkü bu durum bir çocuk istismarı ve insan hakları ihlali olarak nitelendirilir. Bu duruma benzer uygulamaları, çocuğun koruma altına alınması süreçlerinde de görmekteyiz. Hiç kuşkusuz çocuk ihmal ve istismarı çocuk koruma kararı veya bakım tedbiri kararının ana belirleyicisidir. Ancak toplumdan topluma farklılıklar gösterebilir. Özellikle dış göç süreci sonrası yeni yerleşilen ülkelerde çocuk ihmal ve istismarı konusundaki hassasiyet düzeyi farklılaşabilmekte; çocuklara yönelik muameleler kimi ülkelerde koruma altına alma gerekçesi iken bir başka ülkede aynı şekilde değerlendirilmemektedir.

7 Aykara, A. (2016). Sosyal Hizmet Etiğinde Evrenselcilik ve Kültürel Görecilik. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 27(2), 153-166.

Sosyal hizmet uygulama alanlarından örneklendirilmeye çalışılan, yerel dinamiklerle şekillenen süreçler toplumsal yapı ve kültürel geçmişle bağlantılıdır. Kültürden kültüre farklılaşan bu durum kültürel görecilik olarak nitelenmektedir. Kültürel görecilikte toplumlar arasında ihmal ve istismar olarak nitelendirilen durumlar değişebilmektedir. Örneğin çocuğa yüksek sesle bağırma (duygusal şiddet) tek başına bir koruma altına alma gerekçesi midir? Bu bakış açısı ve anlam yükleme süreci büyük ölçüde tüm toplumlarda farklılık göstermektedir. Kültürel farklılıkların dikkate alınmadığı iddiasıyla Norveç Çocuk Koruma sistemiyle ilgili paylaşılan haber daha açıklayıcı bir örnek olacaktır. 2000’li yıllar sonrasında Norveç Çocuk Refahı Hizmetleri (Barnevernet) tarafından koruma altına alınan çocukların durumuna özellikle bakılması gerekmektedir. Çocuğa yönelik şiddet her yerde kabul edilemez bir durumdur. Ancak çocuğun ailesi yanından alınması için gerekçeler ve şiddetin tanımlanması da kültürel olarak farklılık gösterebilmektedir. Norveç Çocuk Koruma sisteminde özellikle göçmen çocuklara ilişkin eleştiriler ön plana çıkmaktadır. İlgili habere göre, kurumun çocukları çok az gerekçe göstererek koruma altına aldığı ve süreçte kültürel farklılıkları göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirilmektedir. Hatta Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) de 10 Eylül 2019’da Norveç’te çocuk için koruma kararı verilerek aile hayatına saygı hakkının ihlal edildiğine hükmetmiştir<sup>8</sup>. Burada anlaşılması gereken nokta elbette ihmal ve istismar toplumdan topluma değişebilir bakış açısı değildir. Kültürel farklılıklar doğrultusunda çocuğa sağlanan bakım ve ilgide farklılıklar söz konusu olabilmektedir. Yine ifade etmek gerekirse çocuğun cinsel istismarı, erken yaşta evlendirilmesi vb. uygulamalar kesinlikle bu kapsamda değerlendirilemez.

Bununla birlikte yerel organizasyonlar ve dinamiklerin ihtiyaçları doğrultusunda politika üretme ve geliştirme gereksinimi söz konusudur. Sosyal hizmetin evrensel ilkeleri ile çelişmeyecek biçimde yerel-bölgesel uygulamaların hayata geçirilmesi son derece önemlidir. Toplumsal ve ekonomik yapının gerekleri olarak sosyal hizmet mesleği günün koşullarında kırsal gelişmeye ilgi duymuş ve süreci desteklemiştir. Benzer şekilde dönemseller olarak ortaya çıkan uluslararası gelişmelerin yerel yansımalarına yer vererek müdahale süreci ve müracaatçı odağı yeniden gözden geçirilebilir. Yakın geçmişten hareketle özellikle dış göç süreci ve bağlantılı olarak sığınmacılar, sosyal uyum ve göç temelli sosyal sorunlarla mücadele gibi konular bu kapsamda öne çıkarılabilir. Dolayısıyla yerel uygulamalara imza atılırken evrensel ilkelerden, küresel ve bölgesel gelişmelerden bağımsız hareket etmek kesinlikle mümkün ve etik değildir. Bu doğrultuda sosyal hizmetin hem küresel hem de yerel bağlamını bir arada ele alan ve mesleki yorumlama geliştiren küyerel sosyal hizmetin öne çıkarılması gerekmektedir. Kültürel duyarlılığa sahip olmak, sosyal hizmetin evrensel ilkeleri ile bir çelişkiyi ortaya koymamaktadır.

## 2. Değerlendirme ve Sonuç

Barker (1995), uluslararası sosyal hizmeti, mesleki bilgi ve metotların ülkeler arasında transfer edilmesi şeklinde açıklamaktadır<sup>9</sup>. Ancak, uluslararası sosyal hizmet sadece profesyonel sosyal hizmetin dünya çapında yayılmasıyla ilgili değil; aynı zamanda yerel düzeyle ilgili uygulamaların geliştirilmesini de kapsamaktadır. Sosyal hizmetin uluslararası boyutu küresel bir süreç olarak değerlendirilebilir. Özellikle insan hakları ve sosyal adaletin tesisinde net bir mesleki tutum geliştirmeyi ifade etmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında konu insan haklarının geliştirilmesi olduğunda bu durumun bir toplumun iç meselesi olarak değerlendirilemeyece

8 Anadolu Ajansı İnternet Haber Sitesi (AA). Erişim Adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/norvecte-haksiz-uygulamalarla-cocuklari-ellerinden-alinan-aileler-magdur-ediliyor/2595112>

9 Barker, R. (1995). *The social work dictionary*. Washington, DC, NASW Press.

ği, aksine tüm toplumların sorumluluğunda olduğu anlaşılmaktadır<sup>10</sup>. Dolayısıyla uluslararası sosyal hizmet, günümüzde sosyal sorunların küresel bir süreç olduğunun kabulü ve sorunlarla mücadelede küresel bir farkındalık ve sorumluluğun olması gerektiği üzerine kurgulanmıştır<sup>11</sup>.

Küresel sorunlar, küresel ilkeler ve uygulamalar, uluslararası sosyal hizmetin ilgi alanı olarak değerlendirilirken özellikle göç ve sığınma, çevresel krizler ve iklim değişikliği, şiddet ve istismar, zihinsel problemler ve sosyal dışlanma başta olmak üzere birçok sorun sosyal hizmetin küyerel bağlamını ortaya koymaktadır<sup>12</sup>. Burada yer verilen küresel gelişmelerin yerel dinamikler ve gereksinimler çerçevesinde ele alınma gerekliliği; kültürel duyarlılığın mesleki uygulamalara yansıtılması son derece önemlidir.

Ayrıca sosyal hizmet eğitiminde küyerel bağlamın güçlendirilmesi önemli bir gereklilik olarak değerlendirilmektedir. Günümüz koşulları dikkate alındığında başta sosyal hizmet eğitim müfredatlarına bu durum yansıtılmalıdır. Örneğin; 2011 yılı öncesine kadar var olan göç ve sosyal uyum odaklı sosyal hizmet derslerinin sayısı ve niteliği günümüzde çok daha ileri bir noktaya taşınmalıdır. 2011 yılından itibaren başta Suriyeli göçmenler olmak üzere Orta doğu ve Afrika ülkelerinden önemli bir göçün ülkemize yönelmiş olması müfredat revizyonu konusunda verilen örneğin temel gerekçesidir.

Mesleki müdahale açısından, Türkiye sınırları içinde daha bölgesel olarak değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Gaziantep, Şanlıurfa ve Kilis gibi şehirlerimiz göç sürecini en çok deneyimleyen şehirlerimizdir. Dolayısıyla göç ve sosyal uyum odaklı sosyal hizmet mesleki müdahalesi ortaya konulurken anılan şehirlere öncelik tanınması önemli bir kriterdir. Bu şehirlerde eğitim veren sosyal hizmet bölümlerinin, müfredatlarında bu konuları içerecek seçmeli derslere yer vermeleri önemlidir. Özellikle üniversite ve şehir arasındaki bağ kurularak sosyal uyum süreçleri de daha güçlü kılınabilir.

Yine, tek ebeveynli aile oranları ve yaşlı nüfus oranları, politika üretme sürecinde dikkate alınması gereken diğer iki önemli konu olarak görünmektedir. Giderek yaşlanan bir nüfus yapısı ve tek ebeveynli hanelerin sayısının giderek yükselmesi yerel düzeyde uygulamaların geliştirilmesini gerekli kılmaktadır. Hiç kuşkusuz ortaya çıkan ve daha görünür olan bu iki durumla ilgili olarak sosyal hizmet müfredatlarının gözden geçirilmesi ve müdahale planlarının geliştirilmesi önemli bir gerekliliktir.

Sonuç olarak, sosyal hizmet mesleki bilgi birikimi ve uygulamalarında temel alınması gereken evrensel ilkelerden (Sosyal ve Ekonomik Eşitsizlikle Mücadele, **İnsanın Onurunu ve Değerini Yüceltmek, İnsan İlişkilerinin Önemini Kavrama ve İyilik Halinin Arttırılması ve Çevresel ve Sosyal Sürdürülebilirliğin Geliştirilmesi**) taviz verilmeksizin kapsayıcı bir çerçeveden ve müracaatçının ekolojik ve kültürel geçmişi, koşulları referans alınarak mesleki uygulamaların ortaya konulması gerekmektedir. Bu çerçeveden küresel ve yerel sosyal hizmet uygulamalarının çatışmadığı, aksine yerel uygulamalar açısından küresel ilkelerin bir ana yol haritası sunduğu ifade edilebilir.

10 Aykara, A. (2016). Sosyal Hizmet Etiğinde Evrenselcilik ve Kültürel Görecilik. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 27(2), 153-166.

11 Güldalı Şatıroğlu, P. ve Buz, S. (2021). Küreselleşme, hareketlilik ve sosyal hizmet: “düzensiz” göç ve ulusötesi sosyal hizmet uygulaması. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (2), 699-722.

12 Lyons, K. ve May-Chahal, C. (2017). Glocal social work, *European Journal of Social Work*, 20: 1, 1-4.

## KAYNAKÇA

- Akyıldız, F. (2011). Binyıl Kalkınma Hedefleri, İnsan Hakları ve Demokrasi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (14), 39-60.
- Anadolu Ajansı İnternet Haber Sitesi (AA). Erişim Adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/norvece-haksiz-uygulamalarla-cocuklari-ellerinden-alinan-aileler-magdur-ediliyor/2595112> Erişim Tarihi: 18.12.2022.
- Aykara, A. (2016). Sosyal Hizmet Etiğinde Evrenselcilik ve Kültürel Görecilik. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 27(2), 153-166.
- Barker, R. (1995). *The social work dictionary*. Washington, DC, NASW Press.
- Güldalı Şatıroğlu, P. ve Buz, S. (2021). Küreselleşme, hareketlilik ve sosyal hizmet: “düzensiz” göç ve ulusötesi sosyal hizmet uygulaması. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (2), 699-722.
- İçağasıoğlu Çoban, A., Attepe Özden, S. ve Pak, M.D. (2018). Sosyal Hizmet ve Sosyal Gelişim İçin Global Ajanda: Felsefesi, Gelişimi, Kapsamı. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 29(2), 292-306.
- İçağasıoğlu Çoban, A. ve Özbesler, C. (2009). Türkiye’de aileye yönelik sosyal politika ve hizmetler. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 18(18), 31-42.
- Kearney, A.T. (2007). The Globalization Index. *Foreign Policy*; Nov/Dec; 163; 68-76.
- Khan, P. ve Dominelli, L. (2000). The impact of globalization on social work in the UK, *European Journal of Social Work*, 3(2), pp. 95–108.
- Kut, S. (1988). Sosyal Hizmet Mesleği: Nitelikleri, Temel Unsurlar, Müdahale Yöntemleri (2. Baskı). Ankara.
- Lyons, K. ve May-Chahal, C. (2017). Glocal social work, *European Journal of Social Work*, 20: 1, 1-4, DOI: 10.1080/13691457.2017.1279253.
- Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği (SHUDER). Erişim Adresi: <http://shuder.org/Sayfa/etik-ilkeler1787> Erişim Tarihi: 08.11.2022.
- Uluslararası Sosyal Hizmet Okulları Birliği (IASSW). Erişim Adresi: <https://www.iassw-aiets.org/global-definition-of-social-work-review-of-the-global-definition/> Erişim Tarihi: 08.10.2022.
- Uluslararası Sosyal Hizmet Uzmanları Federasyonu (IFSW). (2014). *IFSW General Meeting and the IASSW General Assembly*, Melbourne. Erişim Adresi: <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work> Erişim Tarihi: 11.11.2022.
- Uluslararası Sosyal Hizmet Uzmanları Federasyonu (IFSW) (2018). Erişim Adresi: <https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/> Erişim Tarihi: 08.10.2022.

# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1  
Haziran/June 2023

ISSN 2792-0194

## İmam Eş'arî'nin Makâlât'ı Çerçevesinde İmâmet-Hilâfet Tartışmaları

### Imamate-Caliphate Debates In Imam Ash'arî's Maqalat

**Süheybe Rahme GENÇ**

Arş. Gör., Ordu Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi  
suheyberahmeyildirim@odu.edu.tr / 0000-0001-7518-4930

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15.11.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 53 - 77

## z

Hz. Peygamber'in (sav) vefatı ardından ilk ortaya çıkan ihtilaf imâmet meselesi olmuştur. Tartışmanın önemi tarihi serüven içinde sürekli tartışıl gelmiş ve İslam âlemi içinde en çok ayrılığa sebebiyet vermiş olmasına dayanmaktadır. Bu tartışmalar erken dönemden itibaren birçok kaynakta yer etmiştir. İmam Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-musallîn* eseri bu konuda kapsamlı bilgi veren erken dönem İslam kaynaklarından biri ve en önemlilerindedir. Konuları iki tarzda ele alan Eş'arî ilk bölümde fırkalar hakkında genel bilgiler verdikten sonra ikinci bölümde ihtilafları başlıklar altında toplar, istisnaları ve farklı görüşleri dile getirir. Eserin başında kendisinin de ifade ettiği gibi Eş'arî bu eserinde görüşleri aralarında bir tercih yapmaksızın nakletmiştir. Bu açıdan onun düşünceleri diğer eserlerinden ve sonraki dönemde başta İbn Fûrek olmak üzere onun takipçilerinden öğrenilmektedir. Makalede amaç Eş'arî'nin imâmet hakkındaki genel düşüncelerinin tespit etmenin yanı sıra başlıklar altında ek kaynaklardan yararlanılarak meseleleri açığa çıkarmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Eş'arî, İmâmet, Hilâfet, Makâlât, Fırak.

## Abstract

The first controversy that arose after the death of the Prophet (saas) was the issue of imamate. The importance of the debate is based on the fact that it has been constantly discussed in the historical period and has caused the most separation in the Islamic world. These debates have been in many sources since the early period. Imam Ash'ari's *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-musallîn* is one of the earliest Islamic sources and one of the most important ones that provide comprehensive information on this subject. Dealing with the issues in two styles, Ash'ari gives general information about the sects in the first part, and then in the second part he collects the disputes under headings, expresses the exceptions and different views. As he himself stated at the beginning of the work, Eş'arî conveyed the views in this work without making a choice between them. In this respect, we learn his thoughts from his other works and from his followers, especially Ibn Fûrek in the following period. The aim of the article is to determine the general thoughts of Ash'ari about the Imamate as well as to reveal the issues by using additional sources under the headings.

**Keywords:** Ash'ari, İmamate, Caliphate, Maqalat, Sects.

## GİRİŞ

H z. Peygamber'in (sav) vefatından sonra ümmet içinde ilk ortaya çıkan ihtilaflar hilâfet-imâmet tartışmaları çerçevesinde gerçekleşmiştir. İslam'ın ilk yüzyılında ortaya çıkan fırkalaşma hareketleri ile İslam ümmeti içinde farklı gruplar zuhur etmiş, ilk siyasî zümreleşme hareketleri ise Hz. Osman'ın vefatı sonrasındaki karışıklık ortamında meydana gelip Hz. Ali döneminde yaşanan Cemel, Sıffîn ve Tahkim olayları ile daha da büyümüştür. Bu yüzyıldan itibaren ortaya çıkan farklı gruplar kendi inanç ve görüşlerini açıklama amacıyla eserler kaleme almaya başlamışlardır. Bu eserlerden ana kitle dışında kalan mezhep taraftarlarınca yazılanlar 'makâle' (çoğulu 'makâlât') olarak isimlendirilmekte ve eser yazarlarına 'ashâbu'l-makâlât' ismi verilmektedir.<sup>1</sup> Makâlât türünden günümüze ulaşan ilk eser Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'ye ait olan *Kitâbu'l-Makâlât*'tır.<sup>2</sup> Bunun yanında Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508-1115) İmam Mâturîdî'nin makâlât türünde bir eser kaleme aldığından bahsetmişse de bu eser günümüze ulaşmamıştır.<sup>3</sup>

Eş'arî bu türde eser verenler arasında ilklerden sayılmaktadır. Bu eserini yazış amacını şöyle ifade etmektedir:

"İmdi dinleri bilmek ve onları birbirinden ayırmak isteyen kimsenin mezhepleri ve fırkaların görüşlerini (makâlâtı) bilmesi gerekir. Fırkalar hakkında bilgi veren, mezhepler (nihâl) ve dinler (diyânât) hakkında eser veren insanlardan bazılarının, verdikleri bilgilerde eksiklik yaptıklarını, muhaliflerinin görüşlerini anlatırken karıştırdıklarını; bazılarının ise muhalifini kötülemek amacıyla anlatımda yalana başvurduğunu; bir kısmının birbiriyle ihtilâf edenlerin ihtilâfına dair rivâyet ettiklerini derinlemesine araştırmadıklarını; bazılarının da muhaliflerinin sözlerine, delilin ilzam edeceğini zannettikleri şeyler eklediklerini gördüm. Halbuki bu, ilim sahiplerinin ve doğru ile yanlış ayırt eden zeki kimselerin yöntemi değildir. Bu gördüğüm hususlar beni, benden açıklanmasını istediğin fırkaları açıklamaya, bunu kısa tutmaya ve uzatıp çoğaltmamaya sevk etti."<sup>4</sup>

Bu sözlerinden anlaşılan diğer bir husus Eş'arî'nin eserde tarafsız olmaya özellikle dikkat ettiği'dir. Eserin içeriğine bakıldığında sadece nakillerle ve fırkaların inanışlarını vermekle yetinmesi, delilleri zikretmeyip gereksiz uzatmalardan ve iğneleyici ibarelerden uzak durması birkaç istisna dışında onun bu amacına riâyet ettiğini göstermektedir.<sup>5</sup>

Tam adı *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-musallîn* olan kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Hz. Peygamber'in vefatı akabinde meydana gelen ihtilaflar anlatılmaktadır. Zuhur eden ilk fırka olarak Hâricîleri zikreden Eş'arî olay hakkında kısaca bilgi verdikten sonra bu dönemde ortaya çıkan on fırkadan bahseder. Bunlar sırayla Şîa, Hâricîler, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Ashâbü'l-hadîs ve Küllâbiyye'dir. Genel olarak fırkaların görüşlerini beyan ettikten sonra her fırkanın kendi içindeki tâli kollarına değinmektedir. Eş'arî'nin tasnifine göre Şîa kırk beş, Hâricîler on dokuz, Mürcie on

1 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, (Beyrut: y.y., 1994), 227.

2 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 31.

3 Hasan Gümüšoğlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 109.

4 Eş'arî, *Makâlât*, 40.

5 Hasan Onat, "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/406.

iki kola ayrılmıştır. Bununla beraber Eş‘arî, büyük çoğunluğu akâidle alakalı olan farklı konularda başka tâli kolların varlığından da bahsetmektedir.<sup>6</sup> Bu kısımda Muhammed en-Neccâr ve Nüssâk diye anılan bazı gulât-ı sûfiyye gruplarından ve Ehl-i Sünnet akâidinden de bahsetmektedir.<sup>7</sup>

İkinci bölümde başta ulûhiyet olmak üzere çeşitli fırkaların kelâmî görüşlerine yer vermektedir. Üçüncü bölüm yeni bir hamdele ile başlamasından dolayı ayrı bir te‘lif olarak değerlendirilmiştir.<sup>8</sup>

İmâmet meselesine dair konular Eş‘arî’nin *Makâlât*’ında geniş yer tutmaktadır. Müellif ilk bölümde erken dönemde mevcut olan fırkaların imâmet hakkındaki yorumlarını zikrettikten sonra ikinci bölümde bu fırkalar arasında gerçekleşen ihtilaf meselelerini ayrı başlıklar altında yeniden ele almıştır. Eş‘arî’nin meseleyi tartışırken çoğunlukla ‘imâmet’ kavramını kullandığı müşahede edilir. ‘Hilâfet’ kavramının imâmet kadar kullanılmamış olmasının nedeni muhtemelen Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’nin genel olarak ‘imâmet’i daha çok nazarî manada devlet başkanlığı için, ‘hilâfet’i ise fiilî otoriteyi temsil etmek için kullanmaları nedeniyledir. Bunun dışında kelâm ve fıkıh âlimlerinin siyâsî nazariyelerde genellikle ‘imâmet’ başlığını kullandıkları, tarihçilerin ise Hz. Ebû Bekir’den başlayıp Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar devam eden tarihî vâkıyayı ‘hilâfet’ ile karşıladıkları görülür.<sup>9</sup>

İmâmet kavramının kelâmcılar arasında daha çok kullanılmasının sebeplerinden biri, II. (VIII.) yüzyılda Ali b. Mîsem (ö. 173/799’dan sonra) ve Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) gibi Şîa âlimlerinin ‘hilâfet’ yerine ‘imâmet’i tercih etmeleri, dinin aslından kabul ettikleri meseleyi ‘kitâbü’l-imâme’ başlığı altında kaleme almalarıdır. Bu dönemde Şîa’ya karşı mücadele eden İslâm fırkaları ‘imâmet’ yerine ‘es-siyâsetü’ş-şer‘iyye” terimini kullanırken özellikle Eş‘arî’den itibaren imâmet, Şîa eleştirisi amacıyla kelâm kitaplarında yer almış, daha sonrasında terim yaygınlık kazanmıştır.<sup>10</sup>

Eş‘arî ve Nevbahtî Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslam ümmeti arasında ortaya çıkan ilk ihtilafın imâmet meselesi olduğunu nakleder. Şehristânî de “Hiçbir dönemde imâmet dışında başka bir konuda dinî gerekçeyle bu kadar kan akıtılmadı.” diyerek imâmet tartışmalarının fırkaların oluşumunda ve ihtilafların meydana gelmesindeki merkezî konumuna dikkat çekmektedir.<sup>11</sup> İmam Eş‘arî meseleyi Şîa reddiyesi merkezli ele almış bu nedenle imâmetin gerekliliği, imamın ismeti, fazilet sıralaması gibi başlıkları ön planda tutmuş ve bu eserinde özellikle şîi fırkalar ve Mu‘tezile’ye geniş yer ayırmıştır.<sup>12</sup>

## 1. Şİİ FIRKALAR VE HÂRİCÎLERİN İMÂMET ANLAYIŞLARI

### 1.1. Şîa

Daha önce geçtiği gibi Eş‘arî birinci bölümde on fırkanın adından ve tâli kollarından bahsetmektedir. İlk ele aldığı fırka olan Şîa’nın kendi içinde Ğâliyye, Râfıza ve Zeydiyye olmak üzere üç fırka ve kırk beş tâli kola ayrıldığından bahseder.

6 Onat, “Makâlâtü’l-İslâmiyyîn”, 406.

7 Eş‘arî, *Makâlât*, 33.

8 Eş‘arî, *Makâlât*, 33.

9 Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmâmet”, Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/201.

10 Öz - İlhan, “İmâmet”, 22/ 201.

11 Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâmî Düşüncesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 307-308.

12 Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâmî Düşüncesi*, 308.



### 1.1.1. Ğâliyye

Eş'arî aşırıya kaçanlar anlamında 'ğâliyye' olarak adlandırdığı grubun kendi içinde on beş fırkaya ayrıldığından bahsetmektedir. Bu grubun bu şekilde anılmasının nedeni Şia'nın genel kabulü olan nas ile tayin ve Hz. Ali'nin efdaliyeti dışında farklı kollar içinde teşbih, tenâsüh, hulûl,<sup>13</sup> helal olmayan mahrem kadınları, zina, ölü eti, kan, domuz eti, kumar, içki ve diğer haramları helal sayma, Hz. Peygamber'den (sav) sonra nübüvvet iddiası, okültik inançlar ve ezoterizme eğilim, bâtinî yorumlarla te'vil yapma, cennet-cehennem ve âhiretin inkarı, Hz. Ali'nin risâleti, şirk, Hz. Peygamber (sav) ve Hz. Ali'ye yaratma sıfatı nispet etme gibi dinden çıkaracak inanışlarının bir veya birkaçının itikâtlarında bulunmasıdır.<sup>14</sup>

### 1.1.2. Râfıza

Eş'arî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imâmetini reddetmelerinden dolayı bu ismi aldıklarını söylemektedir.<sup>15</sup> Bu fırka imâmetin nas ve tevkîf yoluyla olduğunu, akrabalık bağının bağlayıcılığını ve mefdûlün imâmetinin câiz olmadığını savunmaktadır. İmamın takiyye durumunda imam olmadığını söyleyebileceğini iddia eden grup hükümlerde içtihadı kabul etmez. Hz. Ali'ye uymadıkları için insanları, imâmet hakkını başkasına devrettiği için Hz. Ali'yi tekfir eden ve zalim imama karşı ayaklanmayı kabul etmeyen Kâmilîyye dışında yirmi dört gruba ayrılan fırka, Hz. Ali'nin nasla tayinini savunmaları nedeniyle de İmâmiyye olarak isimlendirilmektedir.<sup>16</sup>

Eş'arî Râfizîlerin kendi aralarındaki görüş ayrılıklarını otuz beş başlık altında incelemektedir. Bunlardan beş tanesi imâmetle alakalı olup imamların Peygamber'den (sav) üstünlüğü, imamları bilmemenin cevâzi, imamların her şeyi bilmesi, imamların mûcize göstermesi ve Hz. Ali'ye karşı savaşanların durumlarını ihtivâ etmektedir.<sup>17</sup>

İmamların peygamberden üstün olup olmadığı meselesinde Eş'arî Rafizîlerin bu üç gruba ayrıldığından bahseder. Bir kısım imamı peygamberden aşağı görürken melekten üstün olmasını câiz sayar. İkinci

13 Eş'arî, Nüssâk (Münzevîler) adı verilen Sûfiyye'den bir grubun da hulûlü benimsediğini, Allah'ın insan, yabani hayvan veya başka şeylere hulûl etmesinin mümkün olduğunu kabul ettiklerini kaydeder. Bu görüş sahiplerinin güzel gördükleri şeylerde "Bilemeyiz belki Allah ona hulûl etmiştir." dediklerini, şer'î kaidelerden uzak durma eğiliminde olduklarını, insan için hiçbir şeyin farz olmadığını ve ma'buduna ulaşana ibadetin gerekmediğini savunduklarını ifâde eder. (bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 56.)

14 Eş'arî, *Makâlât*, 46-60.

15 Eş'arî, *Makâlât*, 61. Râfizîler'in ortaya çıkışı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bilindiği kadarıyla erken devir Şîî fırkalarından bir kolu ifâde etmek için ilk kullanımı on iki imamdan beşincisi Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114-733[?]) ölümünün ardından meydana gelen ayrılıklar devresine tekâbul etmektedir. O güne kadar tek koldan ilerleyen grup Muhammed Bâkır'ın ölümünün ardından iki gruba ayrılmış, bir kısmı Hasan b. Ali soyundan gelen Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'nin (ö. 145-762) imâmetini ve mehdî olarak zuhûr edeceğini iddia etmiş, diğer grup imâmetin Ca'fer es-Sâdık'a intikal ettiğini ileri sürerek ona tâbi olmuştur. İlk iddiayı savunup yaymaya çalışan Mugîre b. Saîd el-İclî diğer grup tarafından lânetlenmiş, o ve tebâsı "terkedenler" anlamında Râfıza olarak anılmaya başlamıştır. Diğer bir iddiaya göre Zeyd b. Ali (ö. 122-740) 122 yılında Emevîler'e karşı ayaklandığında başta onu destekleyen Kûfe halkı tarafından Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetini meşrû sayması, onları gâsıp olarak isimlendirmemesi nedeniyle yalnız bırakılmıştır. Bunun üzerine Zeyd onlara "rafaztümûnî" (Düşman karşısında beni yalnız bıraktınız) diye sitem etmiş ve bu olaydan itibaren grup Râfıza şeklinde anılmıştır. Daha sonraki kaynaklarda İmâmiyye, İsnâşeriyye, Ca'feriyye gibi farklı isimler de kullanılmıştır. (bkz. Mustafa Öz, "Râfizîler", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007) 34/396.)

16 Eş'arî, *Makâlât*, 60.

17 Eş'arî *Makâlât*, 46-120.

grup imamların hem Peygamber'den (sav) hem meleklerden üstün olduğunu savunmaktadır. Üçüncü grup ise i'tizal ve imâmet görüşünü savunanlardır ve peygamberlerin ve meleklerin imamlardan üstün olduğunu aksine cevâzın bulunmadığını savunmaktadır.<sup>18</sup>

İmamları bilmemenin cevâzı ve onları bilmenin yanında Allah Resûlü'nün getirdiği şeriatî uygulamanın vücûbiyeti konusunda Râfîzîleri dört gruba ayırmaktadır. İlk fırka hem imamı bilmenin hem de şeriatî uygulamanın vâcib olduğu, aksi şekilde ölümün cahiliye ölümü sayılacağını kabul eder. İkinci fırkaya göre kişinin imamı bilmesi için bir şeriatin gerekmediğini, onu bildikten sonra kişinin başka bir mükellefiyetinin olmadığını savunur.<sup>19</sup> Üçüncü fırka olan Ya'furiyye imamı bilmemenin câiz olduğunu ancak bunun insanın mü'min veya kâfir olarak isimlendirilmesinde bir etkisi olmadığını iddia eder. Dördüncü fırka kader konusunda Mu'tezile'nin görüşünü benimser, bilgilerin zarurî olduğunu ve Ya'furiyye'nin aksine imamın bilinmesi gerektiğini, dinde düşmanlığa yer olmadığını savunur.<sup>20</sup>

İmamların her şeyi bilmesi hususunda iki gruptan bahseden Eş'arî'ye göre bir grup imamların olmuş, olacak her şeyi bildiğini ve Hz. Peygamber'in yazı yazmaya ve diğer dillere vâkıf olduğunu savunmuşlardır. İkinci grup ise imamın bilgisinin ahkâm ve şeriatî kapsadığını, insanların ihtiyacı olmayan şeyleri bilmemenin imam için câiz olduğunu savunmaktadır.<sup>21</sup>

İmamların mûcize göstermesi meselesinde ise dört tür görüşe yer verir. İlk fırka peygamberlerin Allah'ın hücceti olduğu gibi imamların da hüccet olduğunu bu nedenle vahiy almaları câiz olmamakla beraber mûcize gösterdiklerini iddia eder. İkinci fırka mûcize yanında vahiy almalarına da cevaz verip, yalnızca bir şeriatî neshetme, tebdîl veya tağyir etme yetkilerinin bulunmadığını iddia eder. Üçüncü fırka hem mucizeye hem vahye hem de şeriatî neshetmeye cevaz verenlerdir. Son fırka ise imamın yalnızca peygamberin şeriatini koruma ve uygulama vasfına işaret ederek onun mûcize göstermesini, vahiy almasını, şeriatî neshetmesini câiz görmeyenlerdir.<sup>22</sup>

### 1.1.3. Zeydiyye

Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebû Talib'e nispetle bu ismi almıştır. Zeyd b. Ali, Hz. Ali'yi ashaptan diğerlerine üstün kabul etmekte, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i dost edinmektedir. Zalim imama karşı ayaklanmayı câiz görür. Kûfelîlerin biatıyla imam seçilen Zeyd b. Ali Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer konusundaki görüşleri nedeniyle yalnız bırakılmış, Hişam b. Abdülmelik döneminde kendisi ve kendisinden sonra isyan başlatan oğlu öldürülmüştür.<sup>23</sup> Eş'arî Zeydiyye'yi altı gruba ayırmaktadır. Cârudiyye, Süleymâniyye, Bütriyye dışında Ya'kubiyye ve adını vermediği iki gruptan daha bahsetmektedir.<sup>24</sup>

Zeydiyye'yi Rafizîler'in bir kolu olarak kabul eden Bağdâdî onları üç gruba ayırmaktadır. Bunlar Cârudiyye, Süleymâniyye ya da Cerîriyye ve Bütriyye'dir. Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Ali'yi ismen değil vasfen tayin ettiğini, sahabenin Hz. Ali'ye biat etmeyi terk etmesi nedeniyle küfre düştüğünü söyleyen Cârudiyye ilk üç halifeyi gâsıp olarak nitelendirmektedir.

18 Eş'arî, *Makâlât*, 96.

19 Eş'arî, *Makâlât*, 98.

20 Eş'arî, *Makâlât*, 100.

21 Eş'arî, *Makâlât*, 100.

22 Eş'arî, *Makâlât*, 100-102.

23 Eş'arî, *Makâlât*, 120-122.

24 Eş'arî, *Makâlât*, 124-126.

Daha ılımlı tavır takınan Süleymâniyye Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i hayırla anmakta ve sahabenin ilmîne itimâd edilebileceğini söylemektedir. Bütriyye ile bu konularda mutâbık olan Süleymâniyye imamın şûra ile seçilmesi ve Hz. Osman'ın tekfiri görüşleriyle onlardan ayrılır. Bütriyye Hz. Osman konusunda tavakkuf etmeyi tercih etmiştir. Her iki fırka da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imâmetini kabul ederek mefdûlün imâmetini benimsemekte, sahabeler hakkındaki görüşleri dolayısıyla Cârudiyye'yi tekfir etmektedir.<sup>25</sup>

Eş'arî bunlara üç fırka daha eklemektedir. Nu'aymiyye adını verdiği grubun Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den (sav) sonra insanların en efdali kabul ettiklerini, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i destekleyenleri günah manasında olmasa da hata ettiklerini savunmaktadır. Beşinci fırka ilk iki halifeden teberrî etmeleri ve kıyametten önce ölümlerinin dünyaya dönmesini inkâr etmemeleriyle bilinmektedir. Son grup ise Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i dost edinen, ölümlerinin tekrar dünyaya döneceğini inkâr eden ve bunu kabul edenlerden teberrî eden Ya'akubiyye'dir.<sup>26</sup>

## 1.2. Hâricîler

Eş'arî dört halife konusunda Hâricî fırkaların Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imâmeti tartışmasız kabul etme, Hz. Osman'ın imâmetinin kendisine öfke duyulan son altı yıllık dönemi ve Hz. Ali'nin tahkim sonrası dönemindeki imâmetinin geçersiz olduğu konusunda ittifâk ettiklerini söylemektedir. Tahkim olayında adı geçen Muaviye, Amr b. Âs, Ebû Musa el-Eş'arî Hâricî fırkalarca tekfir edilmiştir.<sup>27</sup> İmamın Kureyş'ten olması zorunluluğunu kabul etmeyen Hâricîler, zalimin imâmetini câiz görmemiş, Necedât kolu dışında imama ihtiyaç olduğunu düşünmüşlerdir. Necedât fırkasına göre ise imama ihtiyaç yoktur, zira Allah'ın kitabı insanlar için yeterlidir.<sup>28</sup>

## 2. MAKÂLÂT'TA GEÇEN TARTIŞMA BAŞLIKLARI

### 2.1. Hz. Ebû Bekir'in İmâmeti ve Hulefâ-i Râşidîn Hakkında İhtilaflar

Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra kimin imam olması gerektiği hakkında üç görüş bulunmaktadır. Bir grup Hz. Ali'nin imam olması gerektiğini savunurken, bir grup Hz. Abbas'ın imâmetini tercih etmekte,<sup>29</sup> üçüncü grup ise Hz. Ebû Bekir'in imâmetini kabul etmektedir.<sup>30</sup> İlk grupta Râfizîleri, ikinci grupta Ravendiyye'yi zikreden Eş'arî Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin icmâ ve zâhir nasla sâbit olduğunu, Hz. Ali ve Abbas'ın da ona biat ettiklerini dile getirir.<sup>31</sup>

Hz. Ebû Bekir'in imâmetine Kur'an'dan delil olarak Fetih sûresinde geçen "Arkada kalan bu Arap kabilelerine de ki: Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız ya savaşacaksınız ya da Müslüman olacaksınız. Bu çağrıya uyarsanız Allah size güzel bir karşılık verecek, daha önce olduğu gibi geri durur

25 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, thk. Muhammed Bedir, (Mısır: Matba'atu'l-Ma'arif, 1915), 22-24.

26 Eş'arî, *Makâlât*, 126.

27 Eş'arî, *Makâlât*, 194.

28 Eş'arî, *Makâlât*, 194.

29 Eş'arî Hz. Abbas'ın imâmetini savunanın Râvendiyeye olduğunu kaydeder. Pezdevî ise bu grubun Ehl-i Hadis olduğunu beyan etmektedir. (bkz. Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins, (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2005), 198.)

30 Eş'arî, *Kitâbu'l-lümâ' fi i'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve 'l-bid'a*, tsh. Hamude Gurâbe, (Mısır: Matba'atu Mısır, 1955), 133; Eş'arî, *İbâne*, el-İbâne 'an usûli'd-diyâne, thk. Ebû Abdullah Salih b. Maktel b. Abdullah el-'Asîmî et-Temîmî, (Riyad: Medâru'l-Müslim li'n-Neşr, 1432), 618.

31 Eş'arî, *Lümâ'*, 136; Eş'arî, *İbâne*, 618-619.

sanız sizi acı bir şekilde cezalandırarak.”<sup>32</sup> ve Tevbe sûresinde geçen “...De ki: Bundan böyle benimle asla sefere çıkmayacak ve benim maiyetimde düşmana karşı asla savaşmayacaksınız. Mademki seferinde oturup kalmayı yeğlediniz şimdi de geride kalanlarla birlikte oturmaya devam edin.”<sup>33</sup> âyetlerini kullanır. Âyette geçen kavmin Rumlar, Fârisîler veya Yemâme halkı olduğuna dair tartışma bulunur ancak Hz. Ebû Bekir Yemâme halkı ve Rumlarla savaşmış, Fârisîlerle de onun döneminde savaşılmış ve Hz. Ömer döneminde hezimete uğratılmışlardır. Hz. Ömer’in hilâfeti ise onu atayan Hz. Ebû Bekir’in imâmetine delâlettir.<sup>34</sup>

Eş‘arî nazarında Hz. Peygamber’den sonra imam Hz. Ebû Bekir’dir. Zira Peygamber namazda onu takdim etmiş, ümmet de imam olarak onu tayin etmiştir. Hz. Ebû Bekir ilim, zühd, sağlam görüş ve ümmet yönetiminde gösterdiği üstün vasıflarla ümmetin en efdalidir.<sup>35</sup> Bu konuda icmâ olması Hz. Ebû Bekir’in imâmetinin en büyük delilidir.<sup>36</sup>

Eş‘arî *Makâlât*’ta Hz. Ebû Bekir’in imâmeti hususunda ümmeti beş fırkaya ayırır. Birinci grup Hz. Peygamber’in tevfiği ve tayini ile olduğunu söyleyenlerdir.<sup>37</sup> İkinci grup Hz. Peygamber’in “Ebû Bekir’e insanlara namaz kıldırmasını söyleyiniz.” ve “ Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer’e uyunuz.” sözleri ve Kur’an’da geçen “Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya davet edileceksiniz. Ya onlarla dövüşürsünüz ya da Müslüman olurlar.”<sup>38</sup> âyetini onun imâmetine işaret sayanlardır.<sup>39</sup> Eş‘arî’nin *Lümâ*’da ve *İbâne*’de tercih ettiği görüş de bu minvaldedir.<sup>40</sup> Bir gruba göre Hz. Ebû Bekir ümmetin tayini ile, Hz. Ömer Hz. Ebû Bekir’in tayini ile, Hz. Osman şûra ile, Hz. Ali Medine’deki ehl-i akd’in tayini ile halife olmuştur.<sup>41</sup> Başka bir grup olarak zikretmekle beraber Eş‘arî’nin savunduğu akit şekilleri Ehl-i Sünnet ile paralellik göstermektedir. Burada ayrı bir grup olarak zikretmesinin nedeninin âyetten delil getirmek yerine yalnızca icmâyı kullanmayı tercih eden grubu ayırmak için olması mümkündür. Eş‘arî Hz. Ebû Bekir’in imâmetini kendisinden sonrakilerin imâmetine de delil olarak kullanmıştır.<sup>42</sup>

Diğer bir görüş Eş‘arî’nin Esamm’a nispet ettiği ilk üç halifenin imâmetinin kabul edildiği, Hz. Ali’nin ise icmâ bulunmaması nedeniyle imâmetinin geçerli olmadığıdır. Eş‘arî ise Muaviye’nin imâmetinde icmâ olması nedeniyle onun imâmetini geçerli saymaktadır.<sup>43</sup> Ona göre Muaviye hak imama isyan ederek hataya düşmüştür ve Hz. Ali gerektiği şekilde onunla mücadele etmiştir.<sup>44</sup>

Diğer bir grup ise dört halifeyi kabul etmekle beraber Muaviye’nin imâmetini câiz görmemiştir.<sup>45</sup>

32 Fetih 48/16

33 Tevbe 9/83.

34 Eş‘arî, *Lümâ* ‘, 133-134; Eş‘arî, *İbâne*, 615.

35 Eş‘arî, *İbâne*, 612-613.

36 Eş‘arî, *İbâne*, 242, 612.

37 Eş‘arî, *Makâlât*, 632.

38 Fetih 48/16.

39 Eş‘arî, *Makâlât*, 634.

40 Eş‘arî, *Lümâ* ‘, 133-134.

41 Eş‘arî, *Makâlât*, 634.

42 Eş‘arî, *İbâne*, 619.

43 Eş‘arî, *Makâlât*, 634.

44 Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2009), 91.

45 Eş‘arî, *Makâlât*, 634.

*Makâlât*'ta ihtilafları vermekle yetinen Eş'arî âyet, hadis ve aklî delillere dayanarak imamlar arasındaki fazilet sırasının imâmete geldikleri sıra olması gerektiğini belirtir. Selef'in bu konudaki icmâsını<sup>46</sup> delil gösteren Eş'arî imâmetin dinî hükümlerden biri olarak gerekliliğini ancak bunun nas veya tayinle değil icmâ ve ihtiyâr yoluyla belirlendiğini kaydeder. Zira imamın kim olacağı hakkında kesin nas bulunması halinde bu naklin sonraki nesillere aktarılması ve bilinmesi gerekirdi.<sup>47</sup> Aynı şekilde delil olarak Benî Sâide'de geçen olayları kullanır. Hz. Ebû Bekir'in imam olarak başkasını teklif etmesi, Hz. Ömer'in ise ona "Elini uzat sana biat edelim." sözü imâmetinde nas bulunmadığının delilidir.<sup>48</sup>

Eş'arî Hz. Osman konusundaki ihtilafları beş grupta toplamaktadır. Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet olarak isimlendirdiği grup bu konuda Hz. Osman'ın vefatına kadar imam olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda ittifâk halindedir.<sup>49</sup> Hz. Osman'ı öldürenler zulmen ve udvânen öldürmüştür.<sup>50</sup>

Başka bir grup ise Hz. Osman'ın katline kadar imâmetini kabul etmezler. Eş'arî Râfîzîlerin bu görüşte olduğunu söyler. Ona göre bu grup Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de imâmetini kabul etmezler.<sup>51</sup> Daha önce de geçtiği gibi Zeydiyye'nin Cârudiyye kolu aynı görüştedir.

Diğer bir grup ihtilaf döneminde kadar imâmetini kabul eden Hâricîlerdir. Bunların bir kısmı onu kâfir ve müşrik sayarken, bir kısmı nimet küfrü işlediğini kabul etmektedir.<sup>52</sup>

Bir grup azledilmesi gereken olaylara kadar imâmetini kabul edip daha sonra fiskına ve azline hükmedenlerdir. Eş'arî Zeydiyye'nin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu zikreder.<sup>53</sup> Eş'arî'nin naklettiğine göre 46 Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin ispatı konusunda en çok kullanılan delil ümmetin icmâsıdır. Bu konuda bir kısım âlimler yalnızca icmâyı delil olarak kullanmayı tercih ederken diğer bir grup icmânın yanında aklî ve sem'î delillere de yer vermektedir. Eş'arî bu konuda her üç delili de kullanmayı tercih eder. Tevbe 9/83, Fetih 48/16. âyetlerin yanı sıra içinde hilâfet kavramının geçtiği Hacc 22/41, Nur 24/55. âyetlerini de delilinde kullanmaktadır. O, bu iki ayette iktidara getirilen kimselerden kastın Muhacir, Ensar ve İslam'ı ilk kabul edenler olduğunu belirtir. Aynı şekilde Fetih sûresi 48/18. âyette Hudeybiye'de biat edenlerin övülmesine dair âyeti imâmet konusunda deliller arasında saymış, tüm bu ayetlerin mana ilişkisinden hareketle Hz. Ebû Bekir'in imâmetini Kur'an'dan istidlal getirmeye çalışmıştır. (Rıdvan Özdiç, İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmâmet- Hilâfet Meselesi (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 62.) Diğer taraftan İcî Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin biat ile sâbit olduğunu kaydetmekle yetinir. (bkz. Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkîf, trc. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/682.) Ayrıca Hz. Ebû Bekir'den başkası üzerinde icmânın bulunmadığı konusunda ümmet arasında görüş birliği olduğundan bahsetmektedir. (bkz. Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkîf, 3/688.) Cüveynî de aynı şekilde Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin icmâ ile sabit olduğu kanaatinde. (Cüveynî, Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâdi'i'l-edillefi usûli'l-itikâd, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdulmun'im Abdulhamîd, (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 428.)

47 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 90-91.

48 Eş'arî, *Lümâ'*, 134; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasen e-Eş'arî*, nşr. Dainel Gimaret, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 185-186.

49 Eş'arî, *Makâlât*, 632.

50 Eş'arî, *İbâne*, 243.

51 Eş'arî, *Makâlât*, 632.

52 Eş'arî, *Makâlât*, 632. Hâricîler Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in imâmetini kabul ederken Hz. Osman'ın son altı yıllık ve Hz. Ali'nin tahkimden sonraki hilâfetlerini hak yoldan çıktıkları ve küfre girdikleri iddiaıyla reddetmekte, aynı görüşün eseri olarak Emevî halifelerinin fâcir olduğunu söylemektedir. Yalnızca Ömer b. Abdülaziz hakkında sessiz kalırlar. (Ethem Ruhî Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 116.) İbâzîler ise tekfir konusunda Muhakkime Hâricîleriyle ortak kanaate sahip olmakla beraber, buradaki küfürden kastın şirk değil nimeti inkâr anlamında olduğunu savunmaktadır. (Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 82.)

53 Eş'arî, *Makâlât*, 632.

Ebû'l-Hüzeyl Hz. Osman'ın zalim mi, mazlum mu olarak öldüğü konusunda şüphe içindedir ve kesin bir kanaat belirtmemiştir.<sup>54</sup>

Eş'arî Hz. Ali'nin imâmeti konusundaki fırkaları üçe ayırır. İlk gruba göre Hz. Ali'nin nas ile tayin edilmiştir, ondan öncekilerin imâmeti câiz değildir ve ümmet onlara biat ederek yoldan sapmıştır.<sup>55</sup> Bu grup ilk bölümde geçtiği üzere Şia'nın çoğunluğunu oluşturmaktadır. Zeydiyye içinde Süleymâniyye ve Bütriyeye dışında bu konuda istisnadan söz etmemiştir.

İkinci grup imâmeti başından itibaren Hz. Ali'nin hakkı sayar, ilk iki halifenin vazifeyi üstlenerek hata ettiğini ancak günaha girmediklerini söyler.<sup>56</sup> Eş'arî Zeydî gruplar arasında Süleymâniyye ve Bütriyeye dışında Nu'maniyye'nin bu görüşte olduğunu bildirir.<sup>57</sup>

Son grup ise dört halifeyi sırayla kabul eden Ehl-i Sünnet'in görüşüdür. Buna göre hilâfet nübüvvetten sonra otuz sene devam etmiştir.<sup>58</sup> Bu konuda delil olarak "Ümmetimde hilâfet otuz yıldır, sonrası ısırtıcı kralıktır." hadisi kullanılır.<sup>59</sup> Bahsedilen süre Hz. Ali'nin vefatıyla tamamlanmaktadır.

Hz. Ali'ye karşı savaşanların durumu konusunda Eş'arî ümmeti üç gruba ayırır. Hz. Ali ile Talha ve Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaş konusunda Râfîzîler, Zeydiyye ve Mu'tezile'nin bir kısmı, Nazzam, Bişr b. Mu'temir ve Mürcie'nin bir kısmı Hz. Ali'nin haklı olduğunu karşı taraf Talha, Zübeyir, Aişe ve Muaviye'nin hatta ettiğini savunmaktadır.<sup>60</sup>

İkinci grup taraflardan birinin hatalı olduğunu ancak hangisinin olduğunu belirlemeyen Dırrar b. Amr, Ebû'l-Hüzeyl ve Muammer'den oluşmaktadır. Bu gruba göre Talha, Zübeyir, Aişe ve Hz. Ali arasında kimin hatalı olduğu tespit edilemez ve hepsini dost edinmek gerekir. Muaviye konusunda ise onu açıkça hatalı bulur ve imâmetini kabul etmezler.<sup>61</sup>

Esamm Hz. Ali, Talha ve Zübeyir arasındaki savaşta insanları tek bir imam etrafında toplamak amaçlı yapılması şartıyla hepsinin haklı olduklarını, Muaviye'nin de imâmeti kendi tarafına çevirmek amacıyla savaşması durumunda haksız, tek bir imam olması veya imam seçildikten sonra kaybetmemek için ise haklı olduğunu düşünür. Abbad ise Hz. Ali, Talha ve Zübeyir arasında savaş olmadığını savunmaktadır. Eş'arî oturanlar (kuûd) olarak isimlendiren bir grubun tüm olanları ve tarafları haksız bulduğunu kaydeder.<sup>62</sup>

Hüseyin el-Kerâbisî ise taraflar arasındaki ihtilafın ictihâdî olduğu ve hepsinin isabet ettiği kanaatindedir.<sup>63</sup> Eş'arî'ye göre de Hz. Ali ve diğerleri arasında geçen olaylarda hepsinin te'vil ve ictihâd ehli olduklarını ve Peygamber'in onların cennet ehlinden olduklarına şehadet etmesinden dolayı hepsinin hak üzere

54 Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 632. Aynı zamanda Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan daha üstün tuttuğu görüşü de Allaf'a nispet edilmektedir. (bkz. Metin Yurdağür, "Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/331.)

55 Eş'arî, *Makâlât*, 632.

56 Eş'arî, *Makâlât*, 632.

57 Eş'arî *Makâlât*, 126.

58 Eş'arî, *Makâlât*, 632.

59 Ebû Dâvud, '*Sünnet*', 9; Tirmizî, '*Fiten*', 48.

60 Eş'arî, *Makâlât*, 634.

61 Eş'arî, *Makâlât*, 636.

62 Eş'arî, *Makâlât*, 636.

63 Eş'arî, *Makâlât*, 636.

bulunduğunu kabul etmek gerekir.<sup>64</sup>

İmametle ilgili önemli tartışmalardan bir diğeri de Yezid'in imâmeti meselesidir. Bu konuda Eş'arî üç görüş zikreder. İlk grup ümmetin icmâsı ve biati ile imam olduğunu, ancak Hz. Hüseyin'in dile getirdiği gibi bazı kabul edilemez davranışları bulunduğunu kabul edenlerdir. İkinci grup onun imam olduğunu ve Hz. Hüseyin'in hatalı olduğunu savunur. Son grup ise hiçbir sûrette imam olmadığını söylemektedir.<sup>65</sup> Pezdevî onun zalim olduğunu ancak küfrü konusunda ihtilaf bulunduğunu kaydeder. <sup>66</sup> Eş'arî diğer eserlerinde bu konu hakkında bilgi vermemiştir. İbn Fûrek de bu hususta Eş'arî'den nakil yapmaz. Ancak İbn Haldun tevârus yoluyla da olsa Yezid'in imâmetinin geçerli olduğu konusunda Ehl-i Sünnet arasında ihtilaf bulunmadığını söylemekte, delil olarak o dönemde henüz hayatta olan sahabenin muvâfik olmamakla beraber sessiz kalarak onaylamasını göstermektedir.<sup>67</sup>

## 2.2. Tafdîl

'Tafdîl' kökeni itibariyle 'artmak, fazlaşmak, üstün gelmek' anlamında gelen 'fazl' kelimesinden türeyip 'bir şeyi veya kişiyi diğerlerinden üstün tutmak' anlamında kullanılmaktadır.

Kur'an'da peygamberlerin manevî açıdan bütün insanlardan üstün olduğu açıkça dile getirilmektedir. En'am sûresinde zikredilen "Hepsini alemlere üstün kıldık."<sup>68</sup> âyeti açıkça peygamberlerin üstünlüğüne delil olarak kullanılmaktadır. Ayrıca Bakara sûresinde "O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık, onların içlerinden Allah ile konuşanlar vardır, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir..."<sup>69</sup> ve "...Doğrusu biz peygamberlerin çoğunu çoğundan üstün kıldık..."<sup>70</sup> âyetleri peygamberlerin de kendi arasında farklı derecelerde yer aldığına açık kanıttır.

Üstünlük meselesi kelimada birden fazla anlamda tartışılmıştır. İnsanlarla melekler arasında, peygamberler arasında, insanların kendi aralarında ve imamlar arasında kimin daha faziletli olduğu konusunda tartışmalar bulunmaktadır.<sup>71</sup>

Burada İmam Eş'arî'nin kullandığı başlık imamlar arasındaki üstünlük meselesidir. Ümmetin büyük çoğunluğu tarafından imamlar arasındaki üstünlük hilâfet sırası olarak kabul edilmektedir. Tafdîl konusunda ümmetin ihtilaf ettiğini söyleyen Eş'arî bu konuda dört gruptan bahsetmektedir.

İlk grup fazilet konusunda Hulefâ-i Râşidîn'in hilâfeti teslim aldıkları sırayı takip edenlerdir. Başka bir grup ise ilk dört halifenin eşit fazilette olduğu görüşünü benimsemektedir.

64 Eş'arî, *İbâne*, 625. Pezdevî Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun göre Hz. Ali hayattayken Muaviye'nin imam ve hilâfetini kabul etmediğini zikreder. Ancak o yaptıklarında müteevvildi ve dinden çıkmamıştır. Kerrâmiye'nin ise Muaviye'nin imâmetini kabul ettiğini kaydeder. (Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 203.) Hz. Ali'nin ölümü sonrasında Muaviye'nin imâmeti konusunda Ehl-i Sünnet arasında ihtilâf vardır. Bir kısım imam olduğunu kabul ederken diğer kısım kabul etmez. Çoğunluğun ise üstünlük sağlamak suretiyle (tağallub) imam seçilmesini kabul ettiğini kaydeder. (bkz. Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 204.)

65 Eş'arî, *Makâlât*, 658.

66 Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 204.

67 İbn-i Haldun, Mukaddime, çev. Halil Kendir, (Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004), 1/295-296.

68 En'am 6/86.

69 Bakara 2/253.

70 İsrâ 17/55.

71 Mustafa Öz, "Tafdil", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/369-370.

Üçüncü grup Hz. Osman'dan sonra susulması gerektiğini beyân eder. Dördüncü gruba göre ise ümmetin peygamberden sonra en faziletli Hz. Ali'dir. Eş'arî bu görüşleri isim vermeden sıraladıktan sonra yalnızca Ebû Ali el-Cübbâî'nin kimin üstün olduğunu bilenemeyeceği görüşünde olduğunu belirtir.<sup>72</sup>

Eş'arî'nin saydığı bu gruplardan ilki ümmetin büyük kısmını temsil etmektedir. İmamet konusunda Ehl-i Sünnet arasında ilk dönem Basra Mu'tezilesi'nden Amr b. Ubeyd, Nazzam, Câhız, Sümâme b. Eşres, Hişam b. Amr el-Fuvâtî ve Şahham efdaliyet sıralamasında ilk gruba girmektedir. İlk dönem Basra âlimleri arasında diğerlerinden farklı görüş bildirdiği tespit edilen tek isim Vâsıl b. Atâ'dır. Onun Hz. Ali'yi Hz. Osman'a tercih ettiği bilinmektedir. Bağdat Mu'tezilesi ise Hz. Ali'nin en üstün olduğunu kabul etmekle dördüncü grup altında değerlendirilir. İlk dönem Basra Mu'tezilesi'nden Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf Hz. Ebû Bekir,

Hz. Ömer ve Hz. Ali arasında tercih yapmamış ancak her üçünün de Hz. Osman'dan üstün olduğunu dile getirmiştir. Baba ve oğul Cübbâîler ise bu konuda bir sıralama yapmanın doğru olmadığı kanaatindedir. Ebû Abdullah el-Basrî ise Hz. Ali'yi liste başına çekmiş, sıralamayı Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman ile devam ettirmiştir. Câhız'ın *er-Risâletü'l-Hattâbiyye*'sinde zikredilen ve Hâkim en-Nisâburî'ye de nispet edilen bir diğer görüşe göre fazilette üstün olan kişi Hz. Ömer'dir.<sup>73</sup>

Eş'arî'ye göre imamın kendisinde bulundurması gereken faziletler ilim, anlayış, kıvrak zeka, din alanındaki faziletlerde tanınan, vatani koruyabilme ve siyaset yürütebilme kapasitesine sahip kişi olmasıdır. Ancak bu şartları bulunduranlar arasında en faziletli olanın imam olması şart değildir. Bu açıdan mefdûlün imâmetini kabul etmektedir.<sup>74</sup> Bunun yanı sıra Eş'arî imâmeti sıralamasını fazilet sıralaması sayarak tarihî vakıanın efdalin imâmeti şeklinde gerçekleştirdiğini savunmaktadır.<sup>75</sup>

Eş'arî bir grubun mefdûlün imâmetini kabul etmediğini nakleder. *Makâlât*'ta açık bir grup zikredilmemiş olmakla beraber bu grubun İmâmiyye olduğu sonraki kaynaklardan bilinmektedir.<sup>76</sup> Zeydiyye ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ise mefdûlün imâmetini câiz görmektedir.<sup>77</sup>

Cüveynî hilâfete asrın en efdalinin imâmete layık olduğu ancak sıkıntı ve fitne halinde hak eden biri olması şartıyla mefdûlün imâmetinin câiz olacağı görüşündedir. Ancak Cüveynî'ye göre bu konuda gelen haberin ahâd seviyesinde kalması nedeniyle kesin hüküm ifade etmemektedir.<sup>78</sup>

İcî bu konuda Şia ve sonraki Mu'tezile'nin çoğunluğuna Hz. Ali'nin üstünlüğü görüşünü nispet etmektedir.<sup>79</sup> Bu görüşte olanların iki tür gerekçesinden bahseder. İlki Hz. Ali'nin üstünlüğüne genel olarak delâlet eden yöntemdir.

72 Eş'arî, *Makâlât*, 638.

73 Öz, "Tafdil", 370.

74 İbn Fûrek, *Mücerred*, 182. Pezdevî Eş'ariyye'nin çoğunluğunun mefdûlün imâmetini kabul etmediğini, yalnızca Kalânîsî'nin cevaz verdiğini kaydeder. (bkz. Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 193.)

75 İbn Fûrek, *Mücerred*, 189.

76 Eş'arî, *Makâlât*, 642

77 Eş'arî, *Makâlât*, 642; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/73. Kaderîler, Mu'tezile ve Râfizîler Hz. Ali'nin efdal olduğu görüşündedir. (bkz. Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 199.) Zeydiyye'den Cârudiyye mefdûlün imâmetini kabul etmezken Süleymaniyye ve Bütriyeye kabul etmektedir. (bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 2/22-24.) Yine Hâricîler de mefdûlün imâmetini kabul edenler arasında zikredilmektedir. (bkz. Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 117.)

78 Cüveynî, *İrşâd*, 430.

79 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/718.



Bu konuda on iki haber zikretmiştir.<sup>80</sup> İkinci yöntem tafsilî olarak üstünlüğünü ispatlamaktır. Bu yöntemde kişinin sahip olduğu vasıflar yoluyla üstünlüğü ispat edilmeye çalışılmaktadır. Sahabede dağınık olan yetkinlikler bu görüşü savunanlara göre Hz. Ali'de bir araya gelmiştir. Bu vasıfları İcî ilim, züht, cömertlik, cesaret, güzel ahlak, fiziksel güç, nesebi, faziletli eş ve çocuklar şeklinde yedi maddede toplamaktadır.<sup>81</sup>

Şii fırkalar Hz. Ali'yi en faziletli kişi olarak kabul etmiş, ancak diğer halifelerin gâsıp olup olmadığı konusunda mefdûlün imâmeti tartışması altında ihtilafa düşmüşlerdir. Daha önce geçtiği üzere Zeydiyye'den bir grup dışında çoğunluk gasp iddiasını desteklemektedir.

Eş'arî Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den (sav) sonra ümmetin en hayırlısı, ümmet içinde en bilgili, cesur, zâhit ve ümmetle ilişkileri en iyi olan isim olduğunu savunur. O her işinde adalet üzerinde durmuş, kendi döneminde verdiği hükümlerin hepsinde âdil davranmıştır. Onun hilâfeti diğer delillerin yanı sıra icmâ ile sabittir.<sup>82</sup>

### 2.3. İmamın Nasla Tayini

İmametın nasla belirlenip belirlenmediği konusunda Eş'arî iki ihtilaftan söz eder. Bir kısım Allah tarafından nas ve tevfiği ile vâki olduğunu ve halifelerin kendisinden sonrakini tayininin de aynı kategoride değerlendirileceğini savunmuş, diğer kısım ise ehlü'l-akdin akdi ile gerçekleşeceğini kabul etmiştir.<sup>83</sup>

Eş'arî burada Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki en belirgin ihtilaflardan birine değinmektedir. İmametın seçim ve ihtiyârla gerçekleştiği konusunda Ehl-i Sünnet arasında ittifâk vardır. Bu iddia iki türlü delillendirilmektedir. İlki Şia'nın kendi itikatlarında kullandıkları delilleri iptal etmek, ikincisi ise ihtiyârı delillendirmek sûretiyle yapılmaktadır.

İcî bu konuda şîîlerin iki âyetten yararlandığından söz eder. İlki “Akrabalar Allah'ın kitabında birbirlerine daha yakındır.”<sup>84</sup>, ikincisi “Sizin veliniz ancak Allah, resulü; namaz kılan, zekat veren ve rukû eden müminlerdir.”<sup>85</sup> âyetidir. Burada birinci âyette akrabanın geçmesi, ikincisinde ise sebebi nüzulünün Hz. Ali'ye nispet edilmesi delil olarak kullanılmıştır.<sup>86</sup>

Bunun yanında başka haber kaynakları da zikredilmektedir. Örneğin Gadîr-i Hum olayından rivâyet edilen “Ben kimin mevlâsı ise Ali de onların mevlâsıdır.”<sup>87</sup>, Tebük seferinde Hz. Peygamber'in yerine vekil bırakırken Hz. Ali'ye söylediği “Sen benim için Musa'ya nispetle Harun gibisin. Şu var ki benden sonra

80 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/720-726.

81 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/728- 732.

82 Eş'arî, *Lüma'*, 131.

83 Eş'arî, *Makâlât*, 638. İmam'ın nasla tayini konusunda naklî delillerin yanı sıra aklî açıklama yapmayı tercih eden Tûsî ispatında ‘lütuf’ kavramını ön plana çıkarmaktadır. İmamın nasbının Allah'a vacip olduğunu savunan Tûsî imamın masum olmadığı düşüldüğünde onun yapılması gerekli olanlara yakınlaşır ve kaçınılması gerekenlerden uzaklaştırma vasfının kendisinde bulunmasının İmkânsız olacağından hareketle ismet sıfatını delillendirdikten sonra bu vasıftaki birinin nasbının ancak Allah tarafından gerçekleştirilebileceğini dile getirir. Nasbı Allah'ın fiili sayarken temkinin (imamın iktidarı ele geçirmesi) kulların fiillerinden olduğunu kaydeder. (bkz. Nasîruddin et-Tûsî, “İmâmet Risâlesi”, çev. Hasan Onat, Dergipark 35/1 (1996), 182.)

84 Enfal 8/75.

85 Mâide 5/55.

86 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/702-704.

87 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/706.

peygamber yoktur.”<sup>88</sup> ve Hz. Peygamber’in (sav) “Ali’yi müminlerin emiri olarak selamlayın.” sözleridir. İcî ve Cürçânî söz konusu rivâyetleri ayrı ayrı açıklayarak bunların Hz. Ali’nin imâmetini gerektirmediğini ispatlamaktadır.<sup>89</sup> Eş‘arî bahsi geçen hadisleri kabul etmekle birlikte bunların Hz. Ali’nin imam olarak tayinine delâlet etmediğini savunur.<sup>90</sup>

Ehl-i Sünnet’in imâmetin ihtiyârla olduğuna dair en büyük delili icmâdır. Cüveynî ümmetin bu konuda icmâ ettiğini, kimsenin Ebû Bekir’in imâmetini inkar etmediğini kaydeder.<sup>91</sup> Eş‘arî imâmetin nas ile Peygamber’den tayini durumunda sahabenin tayin edilen kişi dışında birini imam seçmeyeceğini, bunun hem tarihî tecrübeye hem icmâyâ hem de akla aykırı olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir’in imâmetini delillendirdikten sonra Benî Sâide’de Hz. Ebû Bekir’in Hz. Ömer’e “Uzat elini sana biat edeyim.” sözünü Hz. Ebû Bekir üzerine bir nas bulunmadığı hususunda delil olarak kullanmaktadır.<sup>92</sup>

#### 2.4. İmâmetin Vücûbiyeti

İmamın varlığının vâcip olduğuna dair birkaç istisnâ dışında ittifâk vardır.<sup>93</sup> İslam fırkaları arasında Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile, Mürcie, Necedât kolu dışında Hâricîler ve Şia arasında ihtilaf vâki olmamıştır. Bu konuda Eş‘arî yalnızca Esamm’ı cemaatten istisnâ ederek onun dışında herkesin imâmetin vücûbiyeti taraftarı olduğunu nakletmektedir. Eş‘arî’nin naklettiğine göre Esamm imamın zulmün varlığında gerekli olduğunu, barış ortamında bir imama ihtiyaç olmadığını savunmaktadır.<sup>94</sup>

Eş‘arî imâmetin zorunluluğunun sem‘an farz olduğunu savunmaktadır. “Biz bir peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz.”<sup>95</sup> âyetinden aklın bir şeyi vacip kılmaya yetkisi olmadığı sonucunu çıkararak Eş‘arî nübüvvette geçerli olan hükmü imâmete kıyas etmiştir. İmâmetin aslı olan risâletin aklen vâcip olmadığı gibi imâmet de aklen gerekli değildir.<sup>96</sup> Dolayısıyla imâmet aklen câiz dinen vâcip bir konudur. Dinen vâcip olması ise icmâ ve sem‘î delillerle sabit olmuştur. Zira akıl bâliğ kişinin terk ettiği fiil nedeniyle azabını gerektirmez.<sup>97</sup>

İmâmetin hükümleri uygulama, hadleri yerine getirme, haraç toplama, bölgeyi koruma, mazluma yardım, zalimi ele geçirme gibi hususlarda şariat başlatmaksızın veya değiştirmeksizin peygamber halifesi olduğunu, imâmetin bir kişinin Mu‘az b. Cebel’in Yemen’e gönderilmesindeki gibi kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istinbât kullanarak hak ve hükümleri uygulaması şeklinde gerçekleştiğini ve ihtiyaç halinde imamın atan

88 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/708. Cüveynî’ye göre bu hadisin sebebi vürûdu hadisin Şia’nın iddia ettiği tarzda anlaşılamayacağını delilidir. Buna göre hadis Hz. Peygamber’in (sav) Tebuk gazvesinde kendisini Medine’de vekil bırakmasına üzülen Hz. Ali’ye teselli için söylenmiştir. Buradaki benzerlik Hz. Musa’nın Tur Dağı’na giderken Harun’a verdiği vekâlettir. Fakat Hz. Harun Hz. Musa’dan önce vefat ettiğinden dolayı sonrasında imam olmamıştır. Ayrıca söz konusu hadisin mücmel olması Cüveynî nazarında imâmet meselesinde delil teşkil etmez. (bkz. Veysi Ünverdi, “Eş‘arî Kelamında İmamet Nazariyesi (Cüveynî Örneği)”, *Usûl İslam Araştırmaları* 29 (2018), 46-47.)

89 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/712.

90 İbn Fûrek, *Mücerred*, 188.

91 Cüveynî, *İrşâd*, 423.

92 Eş‘arî, *Lümâ’*, 136.

93 Pezdevî, *Usûlu’d-dîn*, 191.

94 Eş‘arî, *Makâlât*, 640.

95 İsrâ 17/15.

96 İbn Fûrek, *Mücerred*, 181.

97 İbn Fûrek, *Mücerred*, 180-181.

masının farz-ı kifâye olduğunu savunur. Onu atama görevi ise ehlü'l-hal ve'l-akd denilen bir gruba aittir.

98

İbn Hazm Esamm dışında Hâricîlerin Necedât kolunun da imâmetin vâcip olmadığı görüşünde olduğunu kaydeder.<sup>99</sup> Cüveynî *Giyâsî* risalesinde aynı görüşü Abdurrahman b. Keysan'a nispet etmektedir.<sup>100</sup> Aynı şekilde Teftâzânî aslî olarak Necedât kolunun, adalet zamanında Esamm'ın, zulüm zamanında Hişam el-Fuvâtî'nin imâmetin vâcip olmadığı yönünde meyli olduğu kaydetmiştir.<sup>101</sup>

Bu konudaki görüşleri üçe ayıran Kâdî Abdülcebbâr bir kısmın aklen, bir kısmın nass ile vâcip olduğunu savunduklarını, bir kısmın ise vücûbiyeti kabul etmediğini söylemektedir. Kendisi bu seçenekler arasında nas ile vâcip olduğunu tercih etmiştir.<sup>102</sup> Şehristânî de aynı şekilde nas ile vâcip olduğunu söylemekte, delil olarak ise insanların imamın gerekliliğine dair baştan beri ittifâk içinde olmalarını göstermektedir.<sup>103</sup>

Bağdâdî ise bu konuda sahabenin icmâsını delil olarak kullanmaktadır. Bunun yanında imam olmadan yerine getirilemeyen hükümlerin varlığını da imamın gerekliliği hususunda delil olarak kullanmıştır.<sup>104</sup> Aynı örneği Cüveynî'de de bulmak mümkündür. İcî, Cürcânî, Teftâzânî gibi isimler de bu delili kullanmakla beraber imamın toplum nizamındaki rolüne ve karmaşayı önleme vasfına da atıf yapmaktadır.<sup>105</sup>

Nesefî Hişam b. Amr, Ebû Bekir el-Esamm ve Kaderiyye'nin reisleri dışında bu konuda ittifâk olduğunu kaydeder.<sup>106</sup> Bu konuda ümmetin icmâsını zikreden Nesefî delil olarak peygamberden rivâyet edildiğini söylediği "Kim imamı olmadan ölürse cahiliye ölümü üzerine ölmüş olur." hadisini kullanır.<sup>107</sup>

İcî Ehl-i Sünnet nazarında imam nasbının nakille vacipken, Zeydiyye ve Mu'tezile'ye göre aklen vâcip olduğunu zikretmektedir. Mu'tezile'den Câhız, Ka'bî ve Allaf'ın ise hem aklen hem naklen vâcip olduğu ka-naatinde olduğunu nakleder. İmâmiyye ve İsmâiliyye için ise vücûbiyetin insanlara değil Allah'a ait olduğunu

98 İbn Fûrek, *Mücerred*, 182-183. Bağdâdî ise imam tayin etmenin imamın işlerini yürütme, kadılarının ve valilerinin atanma, sınırlarını kontrol altında tutma, ordularını savaşa yollama, savaş ganimetlerini dağıtma, mazlumlarını kuruma işlerini yürütmesi için ümmet üzerine farz-ı vâcip olduğunu ve seçimin icthâd ile yapılması gerektiğini savunmaktadır. (bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 1/349.) Pezdevî de imamın vücûbiyetini kabul etmekte ve Esamm ve Mu'tezile'den bir kısım dışında bu konuda ittifâk olduğunu savunmaktadır. Ancak buradaki vücûbiyet Pezdevî'ye göre ümmetin bir kısmının yerine getirmesiyle kalanların üzerinden düşen farz-ı kifâye seviyesindedir. Pezdevî buna delil olarak ümmetin Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde imam tayini ile meşgul olmasını göstermiştir. (bkz. Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 191.) Teftâzânî'de aynı şekilde kifâî farzlar arasında değerlendirmektedir. (bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân 'Umeyre, (Beirut: 'Aleml-Kutub, 1998), 5/232.)

99 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman 'Umeyre, (Beirut: Dâru'l-Cîl, 1996), 4/149.

100 Cüveynî, *Giyâsu'l-ümmem fi tiyazi'z-zulem*, thk. Mustafa Ali ve Fuad Abdulmun'im Abdullah, (Beirut: Dâru'z-Zâhim, 2007), 73.

101 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/235.

102 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Abdulhalîm Mahmud ve Süleyman Dünyâ, (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y.), 20/16-17.

103 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, thk. Ahmed Şerif Mezîdî. (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 267.

104 Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 271.

105 Mehmet Salih Geçit, *İslam Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 223.

106 Nesefî, *Tabsıratu'l-edille fi usûlu'd-dîn*, thk. Kelûd Selâme, (Dimeşk: M'ahedi 'İlmi'l-Fransî, 1993) 2/823.

107 Nesefî, *Tabsıra*, 824.

iddia ettiklerini, ancak zorunluluğun nedenini İmâmiyye'nin şeriatini korumak, İsmâiliyye'nin ise Allah'ı bildirmek olarak açıkladıklarını kaydetmiştir.<sup>108</sup> Hâricî fırkalar ise bu konuda zorunluluktan değil imkândan söz ederler. Bu açıdan mutlak manada bir gereklilikten söz edilemez. Hişam el-Fuvâtî bu konuda imamın yalnızca barış ve emniyet zamanında gerekli olduğundan bahseder. Ebû Bekir el-Esamm ise tam tersine imamın fitne döneminde gerekliliğini savunmaktadır.<sup>109</sup>

Teftazânî ise imamın vücûbiyetini gerektiren yönleri üç sınıfta toplamıştır. İlki sahabenin icmâsı, ikincisi halifenin ülkeyi koruma, ordu hazırlama gibi hususları düzenlemesidir. Teftazânî ikinci gerekçeyi fikhî bir kâideye bağlamış ve vâcibin yerine getirilmesi için gerekli olanın da vâcib olduğunu zikretmiştir. Bu durumda vâcibin yerine getirilmesi için gerekli olan devletin dolayısıyla halifenin varlığıdır. Son olarak devletin halk arasında eşitsizlikleri giderme ve insanlar arasında adaleti yerine getirme görevine vurgu yapmaktadır.<sup>110</sup> Bu tarz görevler Teftâzânî'den önce de birçok âlim tarafından dile getirilmiştir. Örneğin Cüveynî dinî ve dünyevî işlerde önderlik, devlet sınırlarını koruma, zulme uğrayanlara yardım etme, düzeni tesis etme gibi görevlerden bahsetmektedir.<sup>111</sup> Cüveynî Eş 'arî'nin aksine imâmetin vücûbiyetine kanıt olarak imam ile yapılmasına dair sem'î delil bulunan ibâdetleri gösterir.<sup>112</sup>

Şia imâmet ilkesini nübüvvet ile ilişkilendirmiş ve ümmetin nebiye olan ihtiyacına kıyasla imamın gerekliliğini açıklamıştır. Onlar bu durumu lütuf bağlamında değerlendirmiş ve Allah'a imam göndermesini vâcib kılmışlardır.<sup>113</sup>

## 2.5. İmamsız Kalmanın ve Birden Fazla İmamın İmkânı

Birden fazla imamın meşruiyeti meselesi iki şekilde mevzu edilmiştir. Tartışmalardan biri aynı zamanda aynı coğrafyada iki imama biat edilmesi suretiyle gerçekleşen çokluk, diğeri ise aynı zamanda farklı coğrafyalarda iki imamın bulunması meselesidir.

Eş'arî tek zamanda iki imamın bulunması hususunda iki gruptan bahsetmektedir. Bir grup bir zamanda birden fazla imam olamayacağını savunurken, Rafizîler ise biri nâtik biri sâmit olmak üzere iki imamın varlığını kabul etmektedir. Eş'arî bir Râfizîler içinde biri sâmit olmak üzere üç imamın varlığına inanan bir grubun olduğunu ancak çoğunluğun bunu kabul etmediğini zikreder.<sup>114</sup> Yine bu konuda imamın kim olacağına dair üç grubun varlığından bahsetmektedir. İlk gruba göre imam seçilen iki kişi arasında kura çekilir<sup>115</sup> ve kura sonucunda kazanan taraf imam tayin edilir. İkinci gruba göre her ikisi de azledildikten sonra onlardan birine veya başkasına akdedilir.<sup>116</sup>

108 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/666.

109 Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/668.

110 Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 99.

111 Ünverdi, "Eş'arî Kelamında İmamet Nazariyesi", 43-44.

112 Ünverdi, "Eş'arî Kelamında İmamet Nazariyesi", 44.

113 Tahsin Yıldırım, "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin Siyaset Anlayışı-I", *Nizâmülmülk İslami İlimler Dergisi* 4 (2017), 75.

114 Eş'arî, *Makâlât*, 642.

115 Nesefî kura şartını Kalânîsi'ye nispet eder. (bkz. Nesefî, *Tabşıra*, 2/ 826.)

116 Bu seçenekler arasında Bâkillânî ikinci sınıfa yakın durmaktadır. O hilâfeti nikah akdine benzetmiş, bir kadını aynı anda birden fazla velisi evlendirdiğinde nikah akdinin bozulması gibi halifelerde de akdin bozulacağını savunmuştur. (bkz. Bâkillânî, *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil fi'r-reddi 'ala'l-Mülhideti ve'l-Râfidati ve'l-Havârici ve'l-Mu'tezile*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 138.) Aynı kıyas Cüveynî tarafından da kullanılmaktadır. (bkz. Cüveynî, *İrşâd*, 425.)

Son gruba göre ise imamlara “ayrıl” denildiğinde görevinde kalan imamlıktan azledilirken itiraz etmeyen taraf imam olur.<sup>117</sup> Bir vakitte farklı bölgelerde iki imama biat edilmesindeki ihtilafta yine iki gruptan bahseder. Bunlardan bir gruba göre önceki imamın beldesinde akdedilenin akdi sahîhken diğer gruba göre ilk biat edilenin akdi sahîh kabul edilmiştir.<sup>118</sup>

Tek zamanda aynı bölgede iki imamın cevâzı konusunda iki istisnâ olduğu bilinmektedir. Bunlardan ilki biri nâtık biri sâmit olmak üzere iki imamdan söz eden Râfîzîler, ikincisi ise Hz. Ali ve Muaviye'nin aynı anda imâmetini kabul eden, ancak Hz. Ali'nin sünnete muvâfık, Muaviye'nin ise sünnete muhalif imam olduğunu söyleyen Kerrâmîlerdir.<sup>119</sup> Pezdevî bu hususta iki imamın câiz olmadığını, aynı anda iki kişiye biat edildiğinde ikincinin galebe çalması durumu haricinde ilk biat edilenin imam tayin edildiğini kaydeder. Kerrâmîye'nin ve Râfîzîlerin iki veya daha fazlası için verdikleri cevâzı çekişmelere sebebiyet vereceği ve isyanlara neden olacağı gerekçesiyle icmâya aykırı bulmuştur.<sup>120</sup>

Bağdâdî bu konuda birden fazla imamın câiz olmadığını ve ilk seçilen imama tabi olunması gerektiğini söylemekle birlikte arada ulaşım olmaması, düşman veya deniz bulunması durumlarında iki ayrı beldede olması şartıyla iki imama kapı aralar.<sup>121</sup> Cüveynî de iki imam arasında uzaklık bulunması halinde iki imamın muhtemel olacağı görüşündedir. Ancak bunun kesin bir hüküm ifade etmediğini de ilave etmektedir.<sup>122</sup> Eş'arî aynı anda iki imama biat konusunda birinin şartları hâiz olması diğerinin olmaması durumunda şartlara uyan kişinin imâmetini, fazilette eşit olmaları halinde ilk seçilenin imametini kabul etmiştir. Seçim zamanları aynı olduğu durumda ise yeniden seçim yapılması gerekmektedir. İbn Fûrek seçim tamamlandıktan sonra mücadeleye devam eden kişiyle ise hak yola gelene kadar savaşılmaması gerektiği kanaatinde olduğunu bildirir.<sup>123</sup> Buradan anlaşılacağı üzere birden fazla imamı kabul etmediği gibi istisnai durumlarda İmkânına dair açık kapı da bırakmamıştır.<sup>124</sup>

Birden fazla imamın İmkânı dışında diğer bir tartışma ümmetin belli bir vakitte imamsız olmasının cevâzı hakkındadır. İnsanların imamsız olup olamayacağı hususunda Eş'arî iki gruptan bahseder. Râfîzîler ümmetin herhangi bir vakitte imamsız kalmasının câiz olmadığını düşünmektedir. İmamın varlığını itikâdî bir mesele saymaları bu iddialarının temelinde yatan nedendir. Çoğunluğun oluşturduğu ve Ehl-i Sünnet'in de aralarında bulunan diğer gruba göre liyâkat sahibi birine akdedilene kadar ümmetin imamsız kalması câizdir.<sup>125</sup>

117 Eş'arî, *Makâlât*, 646.

118 Eş'arî, *Makâlât*, 644.

119 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 273.

120 Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 195.

121 Bağdâdî, *el-Fark*, 1/350.

122 Cüveynî, *İrşâd*, 425.

123 İbn Fûrek, *Mücerred*, 183.

124 İbn Fûrek, *Mücerred*, 184.

125 Eş'arî, *Makâlât*, 642.

## 2.6. Hz. Ali'den Sonraki İmamların Meşruiyeti ve İmam Akdi İçin Gereken Sayı

Eş'arî'nin naklettiğine göre Hz. Ali'den sonra imam olup olmayacağı meselesinde çoğunluğa göre sonrasında imamın varlığı câiz kabul edilirken, Abbad b. Süleyman imâmeti icmâ şartına bağlaması ve Hz. Ali'den sonra icmânın gerçekleşmemesi nedeniyle câiz görmemiştir.<sup>126</sup> Aynı şekilde Kâdî Abdülcebbâr da icmâ gerekçesiyle Muaviye'nin imâmetini câiz görmez.<sup>127</sup>

İmametın kaç kişî ile akdedileceği hakkında Eş'arî ümmetin altı gruba ayrıldığından bahseder. İlim, marifet ve hayâ sahibi bir kişinin yeterli olduğunu söyleyenlerin yanı sıra iki,<sup>128</sup> en az dört, beş veya yalan üzerinde anlaşmaları ve kendilerine töhmet atfedilmesi câiz olmayan bir grup olması gibi kriterleri sıralamış, bu konuda ümmetin icmâsı şartını yalnızca Esamm'a nispet etmiştir.<sup>129</sup>

Eş'arî'ye göre imamı seçecek kişiler için belli bir sayı sınırı yoktur. Ehil olması halinde Hz. Ömer'in tayinindeki şekliyle tek kişî yeterli olduğu gibi Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman ve Hz. Ali'deki gibi bir topluluk tarafından da atama gerçekleştirilebilir.<sup>130</sup>

İmametın tevârüs yoluyla tayini meselesinde Eş'arî'nin naklettiğine göre bir grup imâmette tevarüsün câiz olduğunu savunurken diğer grup bunu kabul etmemiştir.<sup>131</sup> Eş'arî imâmetın tevârüsünü kabul etmez. İmam ihtiyaç halinde gerekli vasıfları bulunduran birinin ehil insanlar tarafından seçilmesiyle gerçekleşen bir iştir. Şartları taşımayan birinin imâmeti geçerli değildir.<sup>132</sup>

## 2.7. İmamın Kureyş'ten Olması

İmametın Kureyşîliği tartışması özellikle Şia'da karşı ilk üç halifenin imâmetini meşrulaştırmada kullanılan bir araç görevi görmüştür. Farklı tonlarda olmakla beraber ilk örnekleri arasında Kureyşîlik şartı üzerinde ittifâk olduğu söylenebilir. Kureyşîlik üzerinde bu kadar önemle durulmasının en temelde iki nedeninden bahsedilir. İlki başta da söylendiği üzere Şia'nın Râfîzî kolunun Ben-i Hâşim vurgusuna karşı ilk üç halifenin imâmetinin savunusunu yapmak, ikincisi hilâfeti belli bir kolda sınırlandırarak ortaya çıkacak

126 Eş'arî, *Makâlât*, 640.

127 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid*, tahk. Mahmud Muhammed Kasım (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ty.), 20-2/93-94.

128 Bağdadî Zeydiyye içinde Süleymâniyye ve Cerîriyye'nin bu görüşte olduğunu kaydeder. (bkz. Bağdadî, *el-Fark*, 2/23.)

129 Eş'arî, *Makâlât*, 640. Esamm'ın imamın seçiminde tüm ümmetin icmâsı olması gerektiğine dair tezi Bâkillânî tarafından eleştirilmiştir. Ona göre İslam'ın ulaştığı tüm coğrafyalardaki fazilet ehlinin tek bir isim üzerine ittifâk ederek biat etmeleri imkânsızdır. Râşit halifelerin seçilmelerinde izlenen yöntemlerde görüldüğü üzere şartları sağlayan bir veya birkaç kişilik topluluğun imamı seçmede yeterli olacağını savunmaktadır. (bkz. Bâkillânî, *et-Temhîd*, 136.) Cüveynî de aynı şekilde imâmette icmâ şartının olmadığını, bunun delilinin Hz. Ebû Bekir'in imam seçilme kıssasında olduğunu zikreder. İmamet için icmâ şartı koyulduğunda kimsenin imâmet akdinin sahih olamayacağını söylemekte, bu nedenle hal ve akd ehlinin tek kişinin akdini yeterli saymaktadır. (bkz. Cüveynî, *İrşâd*, 424.)

130 İbn Fûrek, *Mücerred*, 183.

131 Eş'arî, *Makâlât*, 646.

132 İbn Fûrek, *Mücerred*, 182-184. İbn-i Haldun bu konuda ümmetin icmâsı olduğuna işaret etmektedir. O bu konuda Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i tayinini örnek vererek verâsetin baba-oğul veya yabancılar arasında bir fark olmadığını söyler. Ona göre Muaviye'nin oğlu Yezid'i vasiyet etmesinde insanların ona muvâfakatı durumun câiz olduğunu göstermektedir. Ayrıca o Muaviye'nin asıl kastının toplumda gözetildiği maslahat ve ehlu'l-hal ve'l-akd meclisindekilerin arzularına uygun hareket etmek olduğunu söyler. Zira meclis Emevîlerden oluşmaktaydı. İbn-i Haldun'a göre birlik ve beraberlik için en uygun adayın Yezid olduğunu düşünmesi onun verâsetinin asıl amacıdır. (bkz. İbn-i Haldun, *Mukaddime*, 1/295-296.)

anarşinin önünü almaktır.<sup>133</sup>

Kureyşilik şartının ilk olarak Hz. Ebû Bekir tarafından Benî Sâide olayında dile getirildiği kabul edilir.<sup>134</sup> İlk örneklerinde itikâdî bir şekilde bürünmeyen mesele, itikad ve kelim kitaplarında yer almaz. Daha sonra Şia yüzyılı denilen zaman diliminde meselenin kelim kitaplarına dahil edildiği ve itikâdî bir veche yakın şekilde savunulduğu müşahede edilmektedir. Gazzâlî *İktisâd*'da meselenin önemsiz ve usûlu fıkha dahil olduğunu, bununla uğraşmamanın daha evlâ olduğundan bahsetmektedir. O ilk dönemde baskın şekilde kullanılan nas merkezli savunu yerine sosyal, siyasî ve kültürel etkiler üzerinde ağırlıklı olarak durmaktadır.<sup>135</sup> Gazzâlî'nin bu tavrı dönemi ve sonrasında baskın olan metot haline gelmiştir.

Kureyşilik şartı iktidarın içinde Kureyş nesebine mensup kişilerin bulunduğu Arapların elinde olduğu dönemde ön plana çıktığı görülmektedir. Abbasîlerin idareye geçtiği dönemde tartışma Hâşimîlik bağlamında farklı bir çerçevede ele alınmıştır.<sup>136</sup> Ancak Memlûkler ve Osmanlı döneminde hilâfetin farklı ellere geçmesi konunun bağlamını değiştirmiştir. Memlûk âlimlerinden Tarsûsî meliklere tavsiye niteliğinde yazdığı *Tuhfetu't-Türk fima yecibu en yu'mele fi'l-mülk* eserinde Şafiîlerin Kureyşilik şartı sebebiyle kendilerinden vali ve hakimlik görevini nasıl aldığından bahsetmiş ve bu görevi Kureyşilik şartını devam ettirmeyen Hanefilere verilmesi gerektiğini yazmıştır.<sup>137</sup>

Osmanlı döneminde Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethiyle Osmanlı'ya geçen hilâfette ilk dönemde Kureyşilik şartı zayıflamış, ilk olarak Sadrazam Lütfî Paşa'nın *Risâletü halâsı'l-ümme fi marifeti'l-eimme* eserinde Osmanlı halifelerinin tüm İslam dünyasının halifesi olduğunu zikretmiştir. Daha sonraki dönemde Ahmet Cevdet Paşa tarafından da aynı düşünce yeniden gündeme gelmiştir. Osmanlı imparatorluğunun zayıfladığı dönemde ise Kureyşilik tekrar gündeme gelmiştir.<sup>138</sup>

Günümüzde Kureyşilik iki meyil üzerinden de tartışılmaktadır. Bir grup söz onuşu şartın mu'temed kaynaklardan gelen hadislere dayanması nedeniyle kabul edilmesi gerektiğini savunurken diğer bir kısım hadisin zayıflığından veya ihtimal dışı olmasından hareketle Kureyşiliği bir neseççilik ve asabiyet dirilişi olarak ele almaktadır.<sup>139</sup>

Eş'arî Kureyşilik şartını imamın niteliklerinden biri olarak kabul eder ve bunun aklen değil nas ile sabit olduğunu savunur. Burada "İmamlar Kureyş'tendir" hadisini bağlayıcı kabul etmektedir. O bu konuda istisnâ

133 Nesefî, *Tabsıra*, 2/440; Özdiç, *İtikat ve Siyaset*, 211.

134 Özdiç, *İtikat ve Siyaset*, s. 195.

135 Gazzâlî, *İktisadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 190.

136 Özdiç, *İtikat ve Siyaset*, 196.

137 Geçit, "İslam Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları", 240.

138 Geçit, "İslam Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları", 241.

139 Bu meselede Sait Hatipoğlu, Mehmet Apaydın ve İsrail Balcı hadisin uydurma olduğuna dair tezi destekler nitelikte çalışmalar ortaya koymuştur. Bu konuda en büyük destekleri hadisin Benî Sâide olayında zikredilmesi meselesidir. Kaynakların bir kısmında bu olay zikredilirken bir kısmında bahsi geçmemiştir. Hadisin farklı varyantları da yine şüpheyi destekleyen olaylardandır. Ali Bakkal çalışmasında ise hadisin sıhhatini ispatlama gayretindedir. Yine aynı konuda yazan Abdurrahim Şen de hadisten kastın kavmiyetçilik olmadığı yönünde iddiayı dile getirir. (bkz. Mehmed Sait Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşiliği", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23/1 (1978), 121-213; Ali Bakkal, "Hz. Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde "İmamlar Kureyş'tendir" Hadisinin Rolü Üzerine", İSTEM 3/6 (2005), 87-103; Abdurrahim Şen, "Halife'de Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşiliğin Kavmiyetçilik ile İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 18/35 (2020), 191-213.

olarak Hâricîler<sup>140</sup> ve bir grup Mu‘tezile’nin varlığından bahsetmektedir.<sup>141</sup>

Onlara göre imamın Kureyş kabilesinden olması bağlayıcı bir şart teşkil etmez. Mu‘tezile içinde diğer bir grup ise Kureyşilik şartını kabul etmektedir.<sup>142</sup> Bağdâdî ise Dırâriyye ve Hâricîler dışında bu konuda ihtilaf olmadığı görüşündedir. Ona göre Kureyşiliğe dair hüküm şeriatte yer almaktadır ve başka bir kabile için bu görevin cevâzı mümkün değildir.<sup>143</sup>

*Kitâbu’l-İrşâd*’da imamın Kureyşiliği ile ilgili net bir görüş belirtmemiş ve konunun farklı yorumlara açık olduğunu beyan etmiştir. Ancak *Lümâ‘u’l-Edille* ve *Gıyâsî* risalesinde imamın Kureyş’ten olması gerektiğine dair açık beyanı bulunur. Ancak o “İmamlar Kureyş’tendir.” rivâyetinin kesin bir yolla sabit olmadığını, bu nedenle nesep şartının zorunlu olmadığını savunur.<sup>144</sup> Yani Cüveynî nesep şartının âhâd haberle geldiği, bu nedenle kesin hüküm içermediği ancak Dırar b. Amr dışında bu konuda ihtilaf olmadığı görüşündedir.<sup>145</sup>

Cürcânî Eş‘arîlerin, Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâ’ın Kureyş şartını kabul ettiğinden, Hâricîlerin ve bir grup Mu‘tezile’nin ise inkarından bahseder. Kabul edenlerin “İmamlar Kureyş’tendir.” hadisini, reddedenlerin ise “Başınızda Habeşli bir köle dahi olsa itaat edin.” hadisini delil olarak kullandıklarını söylemektedir.<sup>146</sup> Âmidî ve İcî bu konunun ihtilafı olduğunu belirtirken, Teftâzânî Kureyşilik şartının sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu vurgulamaktadır.<sup>147</sup> Nesefî İmam Mâtürîdî’nin imâmet şartı olarak takva, verâ ve ilim vasıflarından bahsettiğini ancak belli neden ve maslahatlar gereğince Kureyşilik şartının hadis ile sübût bulduğunu savunduğunu nakleder. İmam Mâtürîdî bu şartı Kureyş’in toplumdaki itibarına bağlarken Nesefî iki gerekçeden daha söz eder. İlki imâmetin Kureyş’e tahsis edilmesinin imam seçiminde meydana gelebilecek karışıklıkları önlemekteki rolü, ikinci olarak Kureyş içinde imâmet için yetenekli ve ehil kişilerin olması ve böylece sorumluluğun diğer kabilelerden kalkmasıdır.<sup>148</sup> İbn Haldun Kureyşilik şartını asabiyet teorisi ile açıklamış, kavramın temelinde nesep değil otorite gücü olduğu savını savunmuştur.<sup>149</sup> İbn Haldun ayrıca Kureyşilik konusunda Bâkillânî’nin acemlerin Araplara galebe çalmasıyla şartın düştüğü görüşünde olduğunu nakleder.<sup>150</sup>

140 Pezdevî Hâricîlerin imamın Kureyş dışında olmasının gerekli olduğunu savunduklarını kaydeder. Hâricîlere göre imam bazen zalim olabilir, bazen de suçlardan menedemeyebilir. Bu durumda imamın azli gerekir. Ancak imam Kureyşten olduğunda tebâsının çok olması nedeniyle azli mümkün olmaz. Bu da İslam aleminin fesadına yol açar. Bu nedenle imamın Kureyş dışından olması gerekir. (bkz. Pezdevî, *Usûlu’d-dîn*, 192.)

141 Dırâriyye fırkası Kureyşli olup şartları sağlayan biri bulunması halinde dahi Kureyş dışında birinin imâmetini câiz görürken Ka‘bî yalnızca Kureyşlinin seçilmesinden fitne doğması ihtimali çerçevesinde Kureyş dışında birinin imâmetine cevaz vermektedir. Kâdî Abdülcebbar bu konuda “İmamlar Kureyş’tendir.” hadisini dayanak göstererek imamın Kureyşî olması gerektiğinin icmâ ile sabit olduğunu ancak Kureyşli ehil biri bulunmaması halinde başka kabileden olmasının da câiz olduğunu belirtmektedir. (Geçit, “İslam Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları”, 238-239.)

142 Eş‘arî, *Makâlât*, 642.

143 Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, 273-274.

144 Ünverdi, “Eş‘arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi (Cüveynî Örneği)”, 51.

145 Cüveynî, *İrşâd*, 427.

146 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/678.

147 Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 5/245.

148 Nesefî, *Tabsıra*, 2/437.

149 İbn-i Haldun, *Mukaddime*, 1/276.

150 İbn-i Haldun, *Mukaddime*, 1/275.



İmamların Kureyş'in hangi kabilesinden olacağı meselesinde Eş'arî Râfizîler dışında bu konuda ihtilaf-tan bahsetmez.<sup>151</sup> Burada Râfizîlerden kastının Şia olması muhtemeldir. Çoğunluğa göre imamın Kureyşten olması şartıyla hangi kabileden olduğu önemli değildir.<sup>152</sup> Genel kanaate göre Kureyş Nadr b. Kinâne'nin evlatları şeklinde ifade edilmiş ve bu soydan gelen her kabile imâmet şartını hâiz kabul edilmiştir.<sup>153</sup>

İmametın Ben-i Hâşim'in hangi kabilesinden olacağı hususunda Ravendiyye Abbas b. Muttalib soyundan olması gerektiğini savunmaktadır. İmâmiyye imâmeti Hz. Hüseyin soyuna hasrederken Zeydiyye Hz. Ali'nin iki oğlunun soyu arasında ayırım yapmamıştır.<sup>154</sup>

Eş'arî'nin değindiği diğer bir konu Kureyşli ve A'cemî eşit olduğunda hangisinin imâmete layık olduğu meselesidir. Bu konuda iki gruptan bahseder. Dırar b. Amr Kureyşli olmayan kişinin aşiret bakımından az olması nedeniyle imam seçilmesi gerektiğini savunurken çoğunluğun oluşturduğu diğer bir grup Kureyşli olanın daha layık olacağını savunmaktadır.<sup>155</sup> Daha önce geçtiği üzere Hâricîler de aynı görüşte olup Kureyş dışından birinin imâmet için daha uygun olduğunu savunmaktadır.

## 2.8. İmamla İlgili Hükümler ve İmamın Azli Meselesi

Zalim imamın hükümleri hakkında iki görüşten bahsedilir. Bazısına göre hükümleri hak üzerine olduğunda zalim bile olsa ona tabi olunması gerektiğini savunurken diğer bir grup hükümlere uymanın zorunlu olmadığını dile getirir.<sup>156</sup>

Eş'arî'ye göre her mükellefin imama itaati zorunludur. Ancak bir topluluğun yönetimini zorla ele geçiren ve usûle uygun şekilde imâmete getirilmeyen kişiye biat ile oluşan imâmet geçerli değildir. Zira buradaki biat galibiyet yoluyla meydana gelmiştir. Ancak usûle uygun şekilde imâmete getirilen kişi zalim olsa dahi ona kalben buğzedip zâhiren itaat etmek gereklidir. Eş'arî fitne ve fesattan kaçınmak amacıyla böyle bir imama karşı kılıçla hurûc etmeyi câiz görmemiştir. İmam zalim olsa da arkasında namaz kılınır, kitap ve sünnete mutâbık olan hükümleri geçerli kabul edilir. İmam şeriate aykırı ve zulüm olan bir emir vermediği sürece emirlerine itaat gereklidir. Bununla beraber imam masum değildir. Bu nedenle gerektiğinde ona karşı el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker uygulanabilir. Ancak kılıçla hurûc etmek daha büyük fitnelere sebep olacağından câiz değildir.<sup>157</sup>

İsmet sıfatı yalnızca peygambere özgüdür. Şiîlerin aksine Eş'arî imamların masum olmadığını bu nedenle hükümlerinde hata ihtimalinin bulunduğunu savunur.<sup>158</sup> İmamın adaleti hususunda bâtın dikkate alınmaksızın zâhire bakılır. Eğer imam kitap ve sünnete uygun hüküm veriyorsa işini doğru yapıyor demektir.

Bu durumda onu azletmek veya ona karşı kılıçla hurûc etmek câiz olmaz. Ancak bu ölçüden saptığında ümmetin başkasına biat etme hakkı vardır. Bu nedenle Eş'arî imamın yönetimini ümmetin kontrolü altında bir husus olarak değerlendirmektedir.<sup>159</sup>

151 Eş'arî, *Makâlât*, 644.

152 Eş'arî, *Makâlât*, 644; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 192; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/680.

153 Nesefî, *Tabşıra*, 2/436.

154 Eş'arî, *Makâlât*, 644; Bağdâdî, *el-Fark*, 350; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 275.

155 Eş'arî, *Makâlât*, 644.

156 Eş'arî, *Makâlât*, 648.

157 İbn Fûrek, *Mücerred*, 184-185.

158 İbn Fûrek, *Mücerred*, 181.

159 İbn Fûrek, *Mücerred*, 181.

İmamın görevden alınması konusunda Pezdevî Hâricîlerin zalim imamın görevden azledilmesi gerektiğini, Kureyşli olduğunda bu iş zor olacağından imamın Kureyş dışından seçilmesi gerektiğini benimsediklerini nakleder.<sup>160</sup> Şia da aynı şekilde şartları taşımayan imamın veya gasp ile hükmü alan imamın azli konusunda aynı görüştedir.<sup>161</sup> Râfizîlerden Kâmilîye zalim imama ayaklanmayı câiz görmezken Zeydiyye câiz görmüştür.<sup>162</sup> Ehl-i Sünnet içinde ise imamın azli konusunda ümmete sabır tavsiye edici yorumlar mevcuttur. Muhtemelen önceki isyanlarda ve ayaklanmalarda dökülen kanın bu düşüncede etkisi büyüktür.<sup>163</sup>

Pezdevî fisk ve zulüm meydana geldiğinde imamın azli ile ilgili Ebû Hanîfe ve ashabının ittifâken azli kabul etmediğini, Kaderiyye, Mu‘tezile ve Râfizîlerin ise azli gerekli gördüklerini nakleder. Şâfiî ve ashabı bu konuda ihtilaf etmiştir. Bir grup azli gerekli görürken bir grup azledilemeyeceği görüşündedir. Mu‘tezile fasığın dinden çıktığı için azlini gerekli görürken Ehl-i Sünnet imandan çıkmadığı konusunda ittifâk içindedir. Ancak azli konusunda farklı görüş benimsemişlerdir. İmam Şafii imandan çıkmasa bile hüküm için uygun olmadığını ve azlinin gerektiğini söylerken ashabı azlin gerekmediği yönünde görüş bildirmektedir.

İmam Mâtûrîdî ise azlin gerekmediği görüşündedir. Pezdevî bu konuda ümmetin icmâsının bulunduğu nu kaydeder.<sup>164</sup>

Bâkillânî’ye göre imamın azlini gerektiren sebepler imamın irtidât etmesi, namaza çağırmaı terketmesi ve hakları zâyî edip hükümleri uygulamayı reddederek fıska ve zulme düşmesidir. Teftâzânî ise fâsıklık ile imamın azledilemeyeceğini kaydeder.<sup>165</sup> Nesefî’de aynı şekilde fisk nedeniyle imamın azlinin câiz olmadığı görüşündedir.<sup>166</sup> Cüveynî’de fisk ve zulüm durumunda imamın azledileceğini, ancak bunun nasıl yapılacağını konjonktürün belirlediğini söylemektedir. Aynı zamanda azledilmediği halde imamın kedisinin görevden çekilmesini de câiz görmektedir.<sup>167</sup>

Sultana karşı ayaklanma hükümlerini zikrettikten sonra Eş‘arî karar verilmesi halinde imama karşı hurûc için gereken sayı hakkında ihtilaf olduğundan bahseder. Bu konuda Mu‘tezile “Bir cemaat olarak muhaliflere güç yetecek kadar üstün olduğunda sultanı öldürür ve insanları boyun eğmeye davet ederiz, eğer tevhid ve kader konusundaki görüşlerimize uymazlarsa onlarla savaşırız.” demektedir. Bu konuda Mu‘tezile kendi görüşlerini desteklememesi halinde insanların güçleri yettiği zamanda, güçleri yettiği ölçüde sultana karşı ayaklanmalarını gerekli görmektedir.<sup>168</sup> Zeydiyye bu konuda Bedir ehlinin sayısını referans kabul eder ve yeterli sayı olduğunda imam seçerek sultana karşı savaş açılabileceğini söylemektedir.<sup>169</sup> Başka bir grup ise hayır ehlinen olduktan sonra sayının önemi olmaksızın bir imam tayin ederek hurûc edilebileceğini savunmaktadır. Bir grup ise Enfal sûresi 66. âyeti referans göstererek hak ehlinin asilerin yarısı kadar olmasını gerekli görmüştür.<sup>170</sup>

160 Pezdevî, *Usûlu’ d-dîn*, 195.

161 Geçit, “İslam Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları”, 255.

162 Eş‘arî, *Makâlât*, 120.

163 Geçit, “İslam Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları”, 255.

164 Pezdevî, *Usûlu’ d-dîn*, 196.

165 Teftâzânî, *Şerhu’ l-Makâsıd*, 5/235.

166 Ünverdi, “Eş‘arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi (Cüveynî Örneği)”, 60-61.

167 Cüveynî, *İrşâd*, 425.

168 Eş‘arî, *Makâlât*, 650.

169 Eş‘arî, *Makâlât*, 650.

170 Eş‘arî, *Makâlât*, 652. “... Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah’ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir.” (Enfal 8/66)

Bir imam olmadan ayaklanma konusunda ise Eş'arî birkaç istisnadan söz eder. Abbad b. Süleyman Hz. Ali'den sonra imamın câiz olmadığını ve insanların hurûc etme, hükümleri uygulama ve el kesme gibi uygulamaları imamsız gerçekleştirebileceğini savunmaktadır. Esamm ve İbn Uleyye ise tevatür haberdeki gibi yalan üzerine birleşmelerinin ve töhmet altında kalmalarının mümkün olmadığı bir cemaat olduğunda imama ihtiyaç olmadığını savunmuştur. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre hurûc ve diğer hükümler ancak âdil bir imamın gözetiminde veya onun yetkilendirdiği bir kişi tarafından câizdir. Râfîzîler de aynı görüştedir.<sup>171</sup> Eş'arî'nin ayrı bir başlık altında değerlendirdiği bu konu imamın vücûbiyeti meselesinin devamı şeklinde değerlendirilebilir.

İmamın takiiye yapması konusunda Eş'arî iki gruptan bahseder. Bu konuda Râfîzîler hem Peygamber (sav) hem de imam için takiiye yoluyla küfür izhar etmesini, küfre rıza göstermesini ve fisk ortaya koymasını câiz görürken, diğer bir grup her ikisi için de câiz olmadığını görüşündedir.<sup>172</sup>

Eş'arî'nin bu konudaki görüşü imamın düşman eline düşmesi durumunda onları defetmek için İmkânı elverdiği zamana kadar imam hakkında takiyyenin câiz olduğudur.<sup>173</sup>

## SONUÇ

*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de yer alan imamet tartışmaları erken dönemde meydana gelen birçok sosyal, siyasi, toplumsal, ekonomik ve etnik tartışmaların uzantısı olarak ortaya çıkmış bir konudur. Bu tartışmaların hepsi peygamber öncesi döneminde dahil edildiği birçok siyasi, kültürel ve dini değerlere, inançlara dayanarak ortaya atılmıştır. İmamet tartışmaları Şii kategori altında değerlendirilen ve daha sonra kendilerini bu isimden soyutlayarak farklı yönlerde meyleden grupların elinde birçok şekle bürünmüş, aşamalardan geçmiştir. Bu makalede ele alınan eserde yer alan tartışmalar üzerinden erken dönemde yer alan imamet tartışmaları ve o döneme denk meydana gelen ayrılıklar takip edilmeye çalışılmış, Eş'arî döneminde var olan tartışmaların ondan sonraki takip eden makâlât eserleri de dahil edilerek incelenmesi amaçlanmıştır.

Erken dönemde imametle ilgili birçok tartışmanın temellerinin oluşmuş olduğu anlaşılmaktadır. İmamet meselesinin İslam'ın ortaya çıkışı üzerinden çok fazla bir zaman geçmemişken bu kadar sistematik şekilde tartışılması konunun İslam öncesi düşüncelerdeki temellerinin varlığıyla doğrudan ilişkilendirilmektedir. Bu nedenle erken dönemde bir makâlât kitabında yer alan imamet tartışmalarının kapsamının ifade ettiği anlamın iyi analiz edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Eş'arî'nin makâlât türündeki bu eseri söz konusu takip açısından önemli bir değer taşımaktadır. Tartışmaların temel saiklerine inilmeden gruplandırma şeklinde kaleme alınan eserde objektiflik iddiası bulunmakta olup mümkün olduğu kadar değerlendirmelerden uzakta kalınmıştır. Bu açıdan makâlât türüne uygun bir portre ortaya koyulmuştur.

171 Eş'arî, *Makâlât*, 652.

172 Eş'arî, *Makâlât*, 658.

173 İbn Fûrek, *Mücerred*, 185.

## KAYNAKÇA

- Apaydın, Mehmet. “İmametın Kureş’e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber’e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”. İlahiyat Akademi Dergisi 7/8 (2018), 219-268.
- Aydınlı, Osman. “Mu‘tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kadı Abdülcebbar’ın İmamet Anlayışı”. Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 5/1 (2005), 113-146.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, Kitâbu usûli‘d-dîn. İstanbul: Matbaa-tü‘d-Devlet, 1928.
- el-Fark beyne‘l-fırak. thk. Muhammed Bedir. Mısır: Matba‘atu‘l-Ma‘arif, 1915.
- Bakkal, Ali. “Hz. Ebû Bekir’in Halife Seçilmesinde “İmamlar Kureş’tendir” Hadisinin Rolü Üzerine”. İSTEM 3/6 (2005), 87-103.
- Balcı, İsrâfil. “İmamlar/Halifeler Kureş’tendir” İddiasının Kritiği”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 40 (2016), 5-31.
- Bâkillânî. Ebû Bekir Muhammed. Temhîdu‘l-evâil ve telhîsu‘d-delâil fi‘r-reddi ‘ala‘l-Mülhideti ve‘-Râfidati ve‘l-Havârici ve‘l-Mu‘tezile. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Şerhu‘l-Mevâkıf. trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Ebû‘l-Ma‘alî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf. Ğiyâsu‘l-ümem fi tiyazi‘z-zulem. thk. Mustafa Ali ve Fuad Abdulmun‘im Abdullah. Beyrut: Dâru‘z-Zâhim, 2007.
- Kitâbu‘l-irşâd ilâ kavâdi‘i‘l-edille fi usûli‘l-‘itikâd. thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdulmun‘im Abdulhamîd. Mısır: Mektebetü‘l-Hâncî, 1950.
- Eş‘arî, Ebu‘l-Hasen. Kitâbu‘l-lümâ‘ fi i‘r-reddi alâ ehli‘z-zeyğ ve ‘l-bid‘a. tsh. Hamude Gurâbe. Mısır: Matba‘atu Mısır, 1955.
- Makâlâtü‘l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslam Mezhepleri. çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- el-İbâne ‘an usûli‘d-diyâne. thk. Ebû Abdullah Salih b. Maktel b. Abdullah el-‘Asîmî et-Temîmî. Riyad: Medâru‘l-Müslim li‘n-Neşr, 1432.
- Fığlalı, Ethem Ruhî. İbâdiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. İtikadda Orta Yol. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Geçit, Mehmet Salih. İslam Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Gümüşoğlu, Hasan. İslâm Mezhepleri Tarihi. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Hatipoğlu, Mehmed Sait. “İslam’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureşîliği”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23/1 (1978), 121-213.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. Mücerredu Makâlâti‘ş-Şeyh Ebi‘l-Hasen e-Eş‘arî. nşr. Dainel Gimaret. Beyrut: Dâru‘l-Meşrik, 1987.

- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. Mukaddime. çev. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağani, 2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî. el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal. thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman 'Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- İbnu'n-Nedim, el-Fihrist. nşr. İbrahim Ramazan. Beyrut: y.y., 1994.
- Kâdî Abdülcebbar. el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl. thk. Mahmud Muhammed Kasım Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y.
- Mavil, Hikmet Yağlı. İmam Eş'arî'nin Kelamî Düşüncesi. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în. Tabsıratu'l-edille fi usûlu'd-dîn. thk. Kelûd Selâme. Dimeşk: M'ahedi 'İlmi'l-Fransî, 1993.
- Onat, Hasan. "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn". Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 27/406-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa – İlhan, Avni. "İmâmet". Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 22/201-203. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "Râfızîler". Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 34/396-397. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- "Tafdîl". Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 39/369-370. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özdiñç, Rıdvan. İtikat ve Siyaset: Sünnî Kelâmında İmamet- Hilâfet Meselesi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Pezdevî, Ebû'l-Yusr. Usûlu'd-dîn. thk. Hans Peter Lins. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2005.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. el-Milel ve'n-Nihal. nşr. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2009.
- Nihâyetü'l-ikdâm. thk. Ahmed Şerif Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- Şen, Abdurrahim. "Halife'de Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşîliğin Kavmiyetçilik ile İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 18/35 (2020), 191-213.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. Şerhu'l-Makâsîd. thk. Abdurrahmân 'Umeyre. Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1998.
- Tûsî, Nasîruddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. "İmâmet Risâlesi". çev. Hasan Onat, Dergipark 35/1 (1996), 179-191.
- Uludağ, Süleyman. İslam Siyaset İlişkileri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî Kelamında İmamet Nazariyesi (Cüveynî Örneği)". Usûl İslam Araştırmaları 29 (2018), 39-65.
- Yıldırım, Tahsin. "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin Siyaset Anlayışı-I". Nizâmülmülk İslami İlimler Dergisi 4 (2017), 63-86.
- Yurdagür, Metin. "Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf". Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 10/330-332. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1  
Haziran/June 2023

ISSN 2792-0194

## 1940'Dan Günümüze Azerbaycan-İran Münasebetleri

### Azerbaijan-Iran Relations From 1940 To The Present

**Elif Yıldız YÜCE**

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Genel Türk Tarihi Doktora Öğrencisi.

elifyildizyucee@gmail.com / 0000-0001-8093-8039

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28.04.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 06.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 78 - 93

## Öz

Jeostratejik açıdan tarihi bir öneme sahip iki ülke olan İran ve Azerbaycan’ın uluslararası münasebetleri dikkat çekici boyutta sürmektedir. Bu sebeple söz konusu çalışmada her iki ülke arasındaki münasebetlerin tarihi seyri incelenecektir. 1813 Gülistan, 1828 Türkmençay antlaşmalarıyla başlayan ikili ilişkiler dengeleri bir hayli değiştirmiştir. 1940 sonrası Birleşik Azerbaycan söylemlerinin yankılanıp, Milliyetçilik şuurunun ivme kazanmasıyla yer yer gerilimin tırmandığı dikkate alınarak iki ülke arası münasebetler çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır. Oldukça hareketli bir diplomasiye sahip olan Azerbaycan’ın Ermenilerle olan mücadeleleri esnasında bilhassa Ayaz Mutallibov dönemine denk gelen I. Karabağ Savaşı, Hocalı Katliamı ve Şuşa’nın işgali gibi tarihi olaylar esnasında İran’ın Ermeni yanlı tavırlar sergilemesinin her iki ülke münasebetine zarar verdiği aşikârdır. Ayrıca Ebulfez Elçibey döneminin Milliyetçi söylemlere tanıklık etmesiyle ve “Kurtarıcı Lider olarak görülen Heydar Aliyev döneminde ikili ilişkilerin geliştirilmeye çalışılması iki ülke arası diplomasiyi uluslararası arenada da hareketli kılmıştır. İlham Aliyev döneminde ise II. Karabağ Savaşı’nın yaşanması ve İran’ın tutumunun Ermeniler lehine değişmesi dikkate değerdir. Bu sebeple söz konusu çalışmada 1940’dan başlayarak SSCB sonrası Ayaz Mutallibov hükümetinden, İlham Aliyev dönemine kadar Azerbaycan-İran ilişkileri jeopolitik, ekonomik işbirlikleri, siyasi, soyo-kültürel antlaşmalar boyutunda tarihi kronolojiye göre incelenecektir.

**Anahtar kelimeler:** Azerbaycan, İran, Dış Politika, Ekonomi, Siyasî, Sosyo-Kültürel.

## Abstract

The international relations of Iran and Azerbaijan, two countries with geostrategic historical importance, continue to a remarkable extent. For this reason, the historical course of the relations between the two countries will be examined in this study. The bilateral relations, which started with the 1813 Gulistan and 1828 Turkmenchay treaties, changed the balance considerably. The relations between the two countries constitute the main theme of the study, taking into account that the tensions in places escalated with the reverberation of the discourses of United Azerbaijan after 1940 and the acceleration of the nationalism consciousness. It is obvious that Iran’s pro-Armenian attitudes during the historical events such as the First Karabakh War, Khojaly Massacre and the occupation of Shusha, which coincided with the period of Ayaz Mutallibov, especially during the struggles of Azerbaijan, which has a very active diplomacy, damaged the relations between both countries. In addition, the period of Ebulfez Elçibey witnessed the Nationalist discourses and the efforts to develop bilateral relations during the period of Heydar Aliyev, who was seen as the “Liberating Leader,” made the diplomacy between the two countries active in the international arena. In the period of İlham Aliyev, II. It is noteworthy that the Karabakh War took place and Iran’s attitude changed in favor of the Armenians. For this reason, in this study, starting from 1940 after the SSCB government of Ayaz Mutallibov to the period of İlham Aliyev, Azerbaijan-Iran relations will be examined in terms of geopolitical, economic cooperation, political, socio-cultural agreements, according to historical chronology.

**Keywords:** Azerbaijan, Iran, Foreign Policy, Economy, Political, Socio-Cultural.

## Giriş

Jeostratejik açıdan mühim iki ülke olan İran ve Azerbaycan'ın tarihi önemi günümüzde hâlâ devam etmektedir. Jeopolitik konumları da her iki bölgeyi gözde kılmaktadır. Bu iki ülkeden İran; Basra Körfezi, Umman Denizi, Hürmüz Boğazı ve Hazar Denizi'ne yakınlığından ötürü stratejik öneme sahip bir Ortadoğu ülkesidir. İran'ın Basra Körfezi yanındaki önemli ülkelerden biri olması, doğal ve beşeri unsurlarına da ayrıcalık katmaktadır. Kara sınırı neredeyse 8731 km olan,<sup>1</sup> 26 eyaletten, 591 kentten, 647 ilçeden ve 2191 tane köyden oluşan İran,<sup>2</sup> günümüzde Türkiye, Irak, Azerbaycan, Pakistan, Ermenistan, Türkmenistan ve Afganistan ile sınır komşusudur. Mezhebi Şii olan İran'ın resmi dili ise Farsçadır.<sup>3</sup> Öte yandan İbn-i Fakih'in Berde ve Zencan arasındaki Memleket diye tasvir ettiği, El Biruni'nin de Ermenistan'dan Sisian, Debi ve Nahçıvan'ı dâhil ettiği Azerbaycan ise bir Güney Kafkasya ülkesidir.<sup>4</sup> Yüz ölçümü 86.600 km<sup>2</sup> olan Azerbaycan'ın güneyinde İran, doğusunda Hazar Denizi, kuzeyinde Rusya Federasyonu bulunurken, batıdan ise Ermenistan ve Gürcistan bulunmaktadır. Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'nin kara bağlantısı sayesinde de Türkiye ile komşudur. Resmi dili Azerbaycan Türkçesi olan bu ülke zengin yer altı ve yer üstü kaynaklarının yanı sıra Hazar kıyısında bulunmasından ötürü ve hidrokarbon kaynaklara sahip olmasıyla da jeostratejik bir önem taşımaktadır.<sup>5</sup> Coğrafi konumları göz önünde bulundurulduğunda her iki ülke arasındaki münasebetlerin jeostratejik boyutu oldukça önem arz etmektedir.

### 1. Çarlık ve Bolşevik Rusya Dönemleri; Azerbaycan'ın Statüsünün Belirlenmesi

Jeopolitik konumu Azerbaycan'ı tarih boyunca güçlü devletlerin ilgi odağı kılmıştır. Özellikle XVIII. asrın ilk yarısında İran'ın işgallerine maruz kalarak Safeviler Afşarlar ve Kaçar Hanedanlığı dönemlerinde yöneticileri Türk kökenli olmasına rağmen Türk nüfusundan arındırılmak istenmiştir. 1723-1726 yıllarında başlayan ve bağımsızlık elde edinceye kadar Çarlık Rusya'nın yayılma politikaları neticesinde bu topraklardaki siyasi hareketlik bağımsızlık sonrasında da sürmüş ve yankısı günümüzde hâlâ devam etmektedir. Rusya bu toprakların güneyini ele geçirmek isterken, İran'ın da Rusya'dan geri kalır yanı yoktur. Osmanlı Devleti'nin gücünün zayıfladığı bir dönem olması sebebiyle de siyasi bir otorite boşluğu yaşanmıştır.<sup>6</sup> Öte yandan Azerbaycan, Rusya ve İran için tampon bir ülke statüsündedir. Çünkü bu coğrafyanın her bir yanı hazine kadar değerlidir.<sup>7</sup> Nitekim Azerbaycan-İran diplomasisinin hareketliliği de buna bağlıdır. Bu hareketlilik XIX. yüzyılda Rus yayılcılığı neticesinde dönemin başlıca hadiseleri ile daha belirgin bir hâl almıştır. 1813 yılında Azerbaycan topraklarında İran-Rus savaşlarının yaşanması ve Karabağ'a bağlı Gülistan'da imzalanan antlaşmanın sonuçları bugüne dek sürmüştür. Bu antlaşma Azerbaycan'ı ikiye bölmüştür. İran-Rusya arası

1 İran Eğitim Araştırma ve Planlama Kurumu, İran Coğrafyası, Tüm alanlar (Teorik-Teknik ve Mesleki-Önlisans), İran Coğrafyası - 10. sınıf, lise 2. dönem – 11 sınıf ortası, (Tahran: İran Ders Kitabı Basım ve Yayın Şirketi 2016), 2.Baskı, 17-19.

2 Ali Kafkasyalı, İran Coğrafyasında Türkler, (İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi 2011), 51.

3 Zeki Koday, "İran'ın İdari Coğrafya Analizi", *Doğu Esintileri Dergisi*, sy.12, (2020):144.

4 Ahmet Zeki Velidi, *Azerbaycan'ın Tarihi Coğrafyası* (Bakü: Türkçeden Azerbaycan Diline Çev. Budad-Vaqif Piriyevev, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Tarih Enstitüsü 2009), 13-14.

5 DEİK (Dış Ekonomik İlişkiler Kurulu), "Azerbaycan Ülke Bülteni", (Deik: Türk-Azerbaycan İş Konseyi, 2013), 1-3.

6 Arazoğlu, *Kısa Azerbaycan Tarihi*, Bütöv Azerbaycan Kütüphanesi Tarih Serisi (Bakü: Bütöv Azərbaycan Birliyi Trz), 91,95.

7 Z.E.Cavadova, *Şimal-Garbi Azerbaycan (Tarihi-Demografik Araştırma)*, (Bakü: Bakü Devlet Üniversitesi Tarih Fakültesi, İlim Şurası, 1999), 4.



anlaşmazlıkların devam etmesi üzerine İran, Rusya ile Tebriz'e bağlı Türkmençay 'da 1828'deki mübadeleyi imzalamak zorunda kalmış ve bu topraklar İran-Azerbaycan arasında tekrar taksim edilmiştir.<sup>8</sup>

1829 Edirne Antlaşması sonrasında ise Rusya'nın etkisiyle İran'da yaşayan Ermeniler zorla İrevan merkez olmak üzere Azerbaycan topraklarının da bulunduğu Kafkasların güneyine yerleştirilmişlerdir. Rusya, Azerbaycan'a karşı İran ile ortak bir tutum sergilemesine rağmen her iki devlete karşı bölgede nüfuz sağlamayı hedeflemiştir. Öte yandan Ermeniler de burayı yurt tutup burada devletleşme gayesi taşımaktaydılar. Dolayısıyla Karabağ, Zengazur, İrevan, Nahçıvan ve Göyce gibi bölgelerde Türklerin azınlık olarak kalmalarını sağlamışlardır. 18. asır itibariyle Karabağ'ın coğrafi konumu hem Rusya'nın hem de İran'ın ilgisini çekmiştir.<sup>9</sup>

İran, Kuzey Azerbaycan'ı kaybettiğini kabullenmiş, 1907'de bu topraklar İngiltere ve Rusya arasında taksim edilerek kuzeyi Rusya'nın, güneyi ise İngiltere'nin kontrolüne geçmiştir. Azerbaycan hanlıkları ise bağımsızlıklarını kaybetmiş olup Çarlık Rusya tüccarlarının ve sanayicilerinin hammadde ve satış merkezine dönüşmüştür. 1913 yılı itibariyle artık yeni bir oluşum göze çarpmaktadır. Azerbaycan'da Halk Cumhuriyeti Dönemi ile beraber Türkçülük ideolojisinin yükselişe geçtiği, Şii fikrinin etkisiz kalıp bağımsız ve millî bir kimliğe doğru seslerin yankılandığı bir sürece girilmiştir. Bu dönemde sadece siyasal bölünmüşlük değil, fikrî ayrılıklar da dikkat çekmekte ve Güney Azerbaycan'a ilgi daha çok artmaya başlamıştır. 7 Kasım 1917 Bolşevik İhtilali sonrasında Azerbaycan'ın bağımsızlığı milli şura tarafından kabul edilirken (28 Mayıs 1918) İran, kurulacak yeni ve bağımsız bir Azerbaycan Cumhuriyeti'nin, kendi sınırları içerisindeki Güney Azerbaycan için tehlike arz edeceği düşüncesiyle bu karara olumsuz yaklaşmıştır.<sup>10</sup> Görüldüğü gibi Azerbaycan'ın kuzeyindeki Ruslaştırma ve güneyindeki Farslaştırma politikaları<sup>11</sup> Türk milliyetçiliğinin artması üzerine etkisini kaybetmeye başlamıştır. Fakat bu durum Rusya'dan çok İran Molla yönetimini rahatsız etmiştir. Bilhassa Azerbaycan ve Osmanlı arasında 4 Haziran 1918'de imzalanan "Dostluk Antlaşması" İran tarafından Azerbaycan Türklerinin yaşadığı kuzeybatı İran topraklarına yönelik bir tehdit olarak algılanmıştır.<sup>12</sup>

İran Büyükelçisi Mirza Mahmut Han ve Azerbaycan Dışişleri Bakanı Alimerdan Bey Topçubaşov 16 Kasım 1918'de İstanbul'da görüştikleri esnada İran heyeti Azerbaycan'ın bağımsızlığını tanımayacağını alaycı 8 Gülistan Antlaşması ile (1813); Bakü, Şirvan, Gence, Şeki, Derbend, Karabağ, Talış Ruslara bırakılırken, Türkmençay Antlaşması ile (1828); Aras Nehri'nin kuzeyinde yer alan Nahçıvan, Revan (Erivan) ve Gence Ruslara, Azerbaycan'nın güneyinde kalan topraklarının 2/3'lik kısmı ise İran'a bırakılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Azer Aliyev, *Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan Dış Politikasının Oluşturulması Ve Azerbaycan-İran İlişkilerinin Siyasi Ve Askeri Boyutu*, (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 10. Öte yandan Kaçar Hanedanlığı ve Çarlık Rusya dönemlerine denk gelen bu hadiseler aslında sancılı dönemlerin de başlangıcı sayılmaktadır. Çünkü Rusya-İran ilişkilerinde bozulan dengeler tamamen Azerbaycan'a yansımıştır. Yapılan antlaşmalar neticesinde siyasal açıdan bir bölünmüşlük yaşayan sadece İran değildir. Azerbaycan hanlıklarının Rusya tarafından işgali 1813 Gülistan Antlaşması ile son bulmuşsa da 1828 Türkmençay Antlaşması ile Nahçıvan ve Erivan'ın da Rusya'ya bırakılması hem İran'ı hem de Azerbaycan'ı siyasal açıdan bölmüştür. Daha fazlası için bkz. Gültekin Habibli, *Güney Kafkasya'da Güvenlik Bağlamında İran-Azerbaycan İlişkileri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013),18.

9 Adalet İbadov, *Azerbaycan Dış Politikasında Karabağ Sorunu Ve Ermeni Sorunu: Çözümler Öneriler*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), xvii-xviii.

10 İstanbul'da bulunan İran Konsolosluğu, Azerbaycan tarafından takdim edilen bağımsızlık beyannamesini reddetmiş ve "Azerbaycan" adlı bir devleti tanımadıklarını bildirmiştir. Daha fazlası için bkz. Habibli, *Güney Kafkasya'da Güvenlik Bağlamında İran-Azerbaycan İlişkileri*, 19-21.

11 İbadov, *Azerbaycan Dış Politikasında Karabağ Sorunu Ve Ermeni Sorunu: Çözümler Öneriler*, 7.

12 Aliyev, *Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan Dış Politikasının Oluşturulması Ve Azerbaycan-İran İlişkilerinin Siyasi Ve Askeri Boyutu*, 14.

ve küçümseyici ifadelerle belirtmiştir. Osmanlı ordusu Mondros Mütarekesi gereğince İran ve Kafkas topraklarından geri çekilirken, İran hükümeti Kafkasya İslâm Cumhuriyeti'ne bağlı faaliyet yürüten konsoloslugu derhal kapatmıştır. Kısacası İran, bu süreçte bağımsız bir Azerbaycan Cumhuriyeti kurulmasını desteklememekle birlikte kurulsada dahi bu devleti tanımayacağı hususunda ısrarlı bir politika gütmüştür. Birinci Dünya Savaşı'nın sonlandığı aynı günlerde, İtilaf devletlerinin politikalarında ön planda olan Ermeniler ise Fransa, Rusya gibi hamileri tarafından Güney Kafkaslarda bir devlet olmakla ödüllendirilmişlerdir.<sup>13</sup> Bu da Azerbaycan için başlayan bir diğer tehlikenin Ermeniler olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Birinci Dünya Savaşı'nın başlattığı konjonktür, artık bağımsız devletler ideolojisini uyandırmıştır. Her iki ülke arasında diplomatik ilişkilerin seyri İngiltere Başbakanı D. Lloyd George'nin 19 Ekim 1919 Avam Kamarası konuşmasında Azerbaycan'ın bağımsızlık isteğini haklı bulmasıyla bir nebze de olsa değişmiştir. İran, 18 Ocak 1920 Paris Konferansı sonucu bağımsızlığı tanınan Azerbaycan ile 19 Mayıs 1920'de bir dostluk antlaşması imzalayarak, bağımsızlığın tanınması yönünde ılımlı tutumlar sergilemeye başlamıştır. Bu doğrultuda hem Bakü'de hem de Tahran'da her iki ülkeye ait konsolosluklar teşkil edilerek, Adil Han Ziyaadhanov'a Tahran'da Azerbaycan'ın ilk diplomatik elçi görevi tevdi edilmiştir.<sup>14</sup> Nitekim her iki ülke arası diplomatik temaslar olumlu seyrederken 30 Ekim 1922'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin resmen kurulması (SSCB), Azerbaycan'ın bağımsızlık yolundaki hedeflerine tekrar gölge düşürmüştür.

## 2. Bağımsız Bir Azerbaycan Kimliği Oluşması Yolunda İran Dış Politikası

28 Nisan 1920'de Bakü'de Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin ilan edilmesi ve 30 Ekim 1922'de SSCB'nin yani Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin resmen kurulması ile yeni bir döneme girilmiştir. Fars etkisinin geri planda kaldığı, Türk milli geleneklerinin ve İslâmî kaidelerin yasaklanıp, ibadethanelerin yıkıldığı, devlet resmî dilinin Rusça olarak değiştirildiği, yabancı ulusların Azerbaycan coğrafyasına getirildiği ciddi bir asimilasyon süreci başlamıştır.<sup>15</sup> Azerbaycan İnkılap Komitesi'nin de kurulmasıyla, iç-dış politika dâhil, savaş ve orduya dair tüm kararlar Sovyetlere bağlı halk komiserlikleri veya Narkomnatlar denilen bir kurula devredilmiştir.<sup>16</sup>

Azerbaycan Dışişleri Bakanlığı ve buna bağlı olarak dış temsilciliklerin kapatılmasıyla Azerbaycan'ın Tebriz ve Enzeli konsoloslukları tüm yetkilerini Sovyet Rus Konsoloslugu'na devretmiştir. Sovyetler dönemi Azerbaycan-İran ilişkilerinde gündemi meşgul eden konular ise daha çok sınır ihlalleri, Lenkaran ve çevre illerdeki hukuka aykırı eylemler ve bunlara benzer mevzulardan oluşmaktadır. Bu süreçte Azerbaycan, Rusya için Orta Doğu'ya kadar yayılabileceği bir üs, İran ise müttefik olarak görünmüştür. 25 Nisan 1926'da Kaçar Hanedanlığı son bulup, Pehlevi ailesinden Rıza Pehlevi İran şahı olmuştur. Fakat İkinci Dünya Savaşı'na denk gelen 1940'lı yıllarda ülkesini Rusya ve İngiltere hegemonyasından korumak isteyip bu doğrultuda Alman istihbaratçıları dahi ülke sınırlarına kabul etmişse de Sovyetler İran'ın kuzeyini, İngilizler ise Körfez taraflarını

13 İran Büyükelçisi ve Azerbaycan Dış İlişkiler Bakanı'nın arasında gerçekleşen şu konuşma İran'ın bağımsız ve güçlü bir Azerbaycan istemediğini tekrar gözler önüne sermektedir: "Siz devletinizi "Azerbaycan" olarak adlandırmakla İran hudutlarında bulunan şimdiki Azerbaycan'a ilişkin iddiada da mı bulunuyorsunuz?" (Ayrintılı bilgi için bkz. Habibli, *Güney Kafkasya'da Güvenlik Bağlamında İran-Azerbaycan İlişkileri*, 21).

14 Aliyev, *Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan Dış Politikasının Oluşturulması Ve Azerbaycan-İran İlişkilerinin Siyasi Ve Askeri Boyutu*, 16.

15 İrade Nuriyeva, *Azerbaycan Tarihi (En Kadim Zamanlardan XXI. Asrın Evvellerine Dek)*, (Bakü: Azerbaycan Respublikası Tahsil Nazırlığı, Mütercim, 2015), 259, 265.

16 Heslen Geniyev, *Azerbaycan Tarihi (En Kadim Zamanlardan XXI. Asrın İlk yıllıklarına Dek)*, (Bakü: Elm ve Tahsil Neşriyyatı, 2019), 381.

kontrol altına almışlardır. Bunun üzerine kendisi görevden geri çekilmiş ve yerine oğlu Muhammed Rıza geçmiştir. Ancak bu kez yeni kurulan ve Azerbaycan Türklerine yönelik baskıcı bir rejim olan Şah Muhammed Rıza'nın yönetimi Güney Azerbaycanlıları pek de memnun etmemiştir. Çünkü Rıza Şah, modern ve ulusal bir İran kimliği oluşturmayı hedefleyip bu doğrultuda kararlar almıştır. Bu bağlamda etnik kimliklere ait kıyafetleri yasaklamış, dinsel yapıya karşı mücadele edip, bölgesel ayrışmaları da ifna etmek istemiştir. Nitekim bu durum İran topraklarındaki Azerbaycan Türkleri arasında huzursuzluğa sebep olmuştur.<sup>17</sup> Azerbaycan halkı Pehlevi rejiminin baskısına maruz kalmışsa da Sovyetler, İran'ın kuzey sınırlarını kontrol altına alınca İran'ın hem Orta Asya hem de Kafkasya ile olan bağlantısı zayıflamıştır. İran ise ilgisi kesilen bu bölgelerde yaşanan hadiselerle Sovyetler'in iç sorunu muamelesi yaparak aldırış etmemeye başlamıştır. 1945 yılında Sovyetler, İran'ı kuzeyden işgal etmekle kalmamış, “özerk bir Azeri ve Kürt” söylemleriyle de gündeme gelmişlerdir. Bu da SSCB'nin İran'a yönelik oluşturduğu tehdidin boyutunu gösterirken İran'ın da Soğuk Savaş döneminde Batı'ya yönelmesini tetiklemiştir.<sup>18</sup>

Rusya ve İngiltere, İran petrolü üzerine ihtilafa düşerken, Cafer Pişeveri öncülüğünde Güney Azerbaycan'da kurulan Azerbaycan Demokrat Partisi, Güney Azerbaycan Türkleri ile harekete geçmiştir. Öncelikleri Türkçe eğitim veren okulların açılması ve Güney Azerbaycan'ın İran'dan ayrılması olmuştur. Bu taleplerin İran hükümeti tarafından reddedilmesi üzerine, 11 Kasım 1945 tarihinde yine Pişeveri tarafından bu kez Azerbaycan Milli Hükümeti kurulmuştur. İran hükümeti tarafından bu gelişme kabul görmemiş, Azerbaycan Türkleri ise kısa süreli direnişler neticesinde bölgede kontrolü sağlamışlardır.<sup>19</sup> 12 Mart 1947'de başlayan Soğuk Savaş Dönemi'nde Azerbaycan'ı uluslararası diplomaside Moskova yönetimi temsil ettiği bilinmektedir. Ayrıca daha evvel de belirtildiği gibi bölgede bir etnik unsur olarak bulunan Ermeniler ise 20. yüzyılın ilk yarısına kadar Rusya'nın ve İran'ın yürüttüğü politikaların etkisiyle demografik açıdan bir yükseliş olanağı bulmaya başlamışlardır. Çünkü 23 Aralık 1947 tarihinde Sovyetler tarafından resmî olarak yayınlanan 4083 sayılı karar neticesinde “Büyük Ermenistan” projesi için harekete geçilmiştir. Azerbaycan yönetimi Ermenilerin Azerbaycan'ın batısına ve Karabağ'a göç etmelerine karşı çıkmasına rağmen karşı koyacak güçte de değildi. Bu sebeple bölge halkı yüzyıllarca yaşamış oldukları toprakları terk etmeye mecbur bırakılmışlardır. Onlardan boşalan yerlere ise böylece Ermeniler yerleştirilmişlerdir.<sup>20</sup>

Diğer ülkelerle iletişim sağlamasına imkân tanınmadığı bu dönemde Azerbaycan, sadece kültürel işbirlikleri yapabilmiştir. Bu durum demokrasi ve ulusal bağımsızlık mücadelesine yol açmıştır. Öte yandan yeni kurulan Azerbaycan Milli Hükümeti de otonom bir yönetim mücadelesi vermiştir. Bu dönemi özetleyecek en iyi şey İran'ın bu durumu bütünlük ve varlık sorunu olarak kabul etmesi, SSCB'nin ise bu süreçten faydalanmaya çalışmasıdır. Azerbaycan Demokrat Partisi ise bu süreci tamamen bir istiklal mücadelesi olarak görmüştür. İran yönetimi tarafından bu mevzu Birleşmiş Milletler'e taşınarak uluslararası bir problem haline gelmiştir. İran yönetimi Moskova yönetimini kendi iç işlerine karışma iddiasıyla bu hadiselerin müsebbibi olarak tüm yükü tamamen SSCB'ye yüklerken, ABD, bu mevzunun BM'de çözülmesinden yana olmuştur. SSCB orduları 1921'de Rus-İran 1942 'de ise SSCB-İngiltere-İran antlaşmalarının bir gereği olarak bu top

17 Habibli, *Güney Kafkasya'da Güvenlik Bağlamında İran-Azerbaycan İlişkileri*, 25-26.

18 Bayram Sinkaya, İran'ın Kafkasya Politikası, Kafkasya'da Değişim Dönüşüm Avrasya Üçlemesi III, Der. Mustafa Aydın, (Ankara: Nobel Yayınları, 1. Basım, 2012), 231.

19 Aliyev, *Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan Dış Politikasının Oluşturulması Ve Azerbaycan-İran İlişkilerinin Siyasi Ve Askeri Boyutu*, 25.

20 Beşir Mustafayev, “Ermeni Devlet Terörünün Eseri: 26 Şubat 1992 Hocalı Soykırımı Üzerine”, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, c.8, sy. 29, (2011): 25.

raklarda bulunduğunu belirtmişse de İran Başbakanı Kavvam es-Saltane'nin Moskova'ya giderek Stalin ile yaptığı görüşme neticesinde Moskova, Güney Azerbaycan meselesini İran'ın bir iç sorunu olarak görmüştür. Akabinde Kızıl Ordu'yu 24 Mart 1946 tarihi itibarıyla bölgeden tahliye etmiştir. İran ve Güney Azerbaycan arasında yapılan görüşmeler neticesinde 13 Haziran 1946'da antlaşmaya varılmış fakat bazı maddeleri kabul etmesinin ardından Başbakan Cafer Pişeveri istifa etmiştir. Bu olayın ardından Azerbaycan Milli Hükümeti, Milli Şura olarak devam etmiştir.<sup>21</sup>

### 3. Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan Dış Politikasında İran

Güney Azerbaycan'da olası bir devlet kurulması ve SSCB topraklarında bulunan Azerbaycan ile birleşme ihtimali, Moskova ve İran yönetimini daima tedirgin eden bir mevzu olmuştur. Bu meseleyi kökten çözmek amacıyla merkezi yönetimin emrine riayet eden İran hükümeti derhal askeri taarruzda bulunarak 11 Aralık 1946'da saldırıya geçmiş ve bu saldırı neticesinde çok sayıda Azerbaycan Türkü hayatını kaybetmiştir. İran yönetimi bir daha özgürlük düşüncelerine mahal verilmemesi adına okullarda dahi Türkçe eğitimi yasaklayıp her türlü önlemi almıştır. Her iki ülke arasındaki bu gerginlikler 1979 İran Devrimi'ne kadar devam etmiştir.<sup>22</sup> 1991 yılında SSCB'nin dağılması ile bölge diplomasisinde yeni bir sürece girilmiştir. SSCB'nin bölgeden çekilmesi üzerine iki yeni aktör olan Türkiye ve İran, bölgede yeniden aktif olmuşlardır. Çünkü gerek Rusya'yı gerekse İran'ı endişe ettiren tek şey bu bölgedeki Türk varlığı olmuştur. Ayrıca bölgede olası bir NATO varlığı Rusya kadar İran'ı da rahatsız eden bir başka unsur olmuştur.<sup>23</sup>

#### 3.1 Bağımsızlık Sonrası Dış Politikada Azerbaycan: Ayaz Mutallibov'dan Haydar Aliyev'e Azerbaycan-İran Diplomasisi

18 Mayıs 1990 tarihinde Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin son, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı olarak seçilen Ayaz Mutallibov döneminde Azerbaycan diplomasisi, henüz Moskova'dan bağımsız değildir. Bu sebeple Mutallibov'un dış politikada çok aktif olmadığı dikkate alınırca İran ile ilişkilerde de çok hareketli bir dönem yaşanmadığı aşikârdır. Fakat yine de Mutallibov, Nahçıvan'ın ulaşımı da dâhil olmak üzere çoğu problemi çözüme kavuşturarak, İran'a yönelik bir tehdit algısına mahal vermemek adına Tahran'a heyetler göndermiştir. Nitekim bu dönemde Azerbaycan tarafından İran'a herhangi bir karşıtlık gözlemlenmemiştir.<sup>24</sup> Öte yandan SSCB'den ayrılmamaya yönelik politikalar yürüten Mutallibov'un, Sovyet iktidarını muhafaza etmek için bu maksatla hareket edenlerle aynı safı tuttuğu bilinmektedir.<sup>25</sup>

İran bu dönemde 1990'da başlayıp, 1992'de adeta bir savaşa dönüşen Karabağ sorunu karşısında Azerbaycan-Ermenistan arasında tarafsız görünen bir tutum sergilemeyi tercih etmişse de Ermenistan'a destek

21 İran Başbakanı Kavvam, Moskova'da Stalin ile yaptığı görüşmede Petrol imtiyazı verilmesi hususunda mutabakata varmıştır. Nisan 1946'da imzalanan beyannamenin 2. Maddesine göre, "Azerbaycan Hakkındaki Meseleye Dair" diye bir başlık açılmıştır. İran Hükümeti ve Azerbaycan halkının kanunları dikkate alınarak Azerbaycan halkının menfaatine uygun kararlar verilmesi kararlaştırılmıştır. Ayrıca İran ve Azerbaycan arasındaki mutabakatta Başbakan Pişeveri, Güney Azerbaycan askerlerinin İran ordusuna dâhil olmasını, gelirlerinin ¼'ünün merkezi yönetime verilmesini kabul edip ardından istifa etmiştir. (Daha fazlası için bkz. Habibli Güney Kafkasya'da Güvenlik Bağlamında İran-Azerbaycan İlişkileri, 28-35).

22 Habibli, Güney Kafkasya'da Güvenlik Bağlamında İran-Azerbaycan İlişkileri, 36-37.

23 Dinmuhammed Ametbek, İran Dış Politikasının Jeopolitik Kodları, Balgat Çalışmaları Ed. Mehmet Seyfettin Erol, (Ankara: Ankasam 2017), 57.

24 Allahverdi Mehdiyev, *Azerbaycan-İran İlişkilerinde Stratejik Kültürün Rolü*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 83.

25 Habibli, *Güney Kafkasya'da Güvenlik Bağlamında İran-Azerbaycan İlişkileri*, 41.

vermekten de geri durmamıştır. Ancak bu kez Azerbaycan ülke bütünlüğünün bozulmasını kendi ülkesine örnek teşkil etmesinden endişe duyarak, 1992'de Karabağ Savaşı'nın durması için, birkaç kez Azerbaycan-İran arasında arabuluculuk yapmaya çalışmış fakat bir netice alamamıştır. 25 Şubat 1992'de İran hükümeti ev sahipliğinde Ermenistan devlet başkanları ile Tahran'da bir daha görüşme sağlanıp, ateşkes kararı alınmışsa da Ermeni ordusu ertesi gün Azerbaycan Türklerinin yaşadığı Hocalı'da<sup>26</sup> büyük bir katliam gerçekleştirmişlerdir. İran arabuluculuk yapmakta kararlılıkla devam etmiş ve 7-8 Mayıs tarihinde bir başka görüşme daha gerçekleştirmiştir. Gerçekleşen bu son ateşkes görüşmesinin akabinde Ermeni birlikleri tarafınca bu kez Şuşa kenti işgal edilmiştir.<sup>27</sup> İran'ın arabulucu olarak çabaladığı bu yıllar iki ülke ilişkilerinin altın çağı olarak değerlendirilebilir. Durağan geçmesine rağmen Azerbaycan, İran için bir ticari ortak olarak görünmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi NATO'nun bölgeye girme olasılığı endişesi, Türk varlığı veya ulusal bir kimlik inşa edilmeye çalışılması gibi sebeplerden ötürü İran, Ermenistan-Azerbaycan savaşlarında sadece arabuluculukla yetinmemiş, ticari ortaklıklar dahi düşünmüştür.<sup>28</sup> 1989 yılında kurulan Azerbaycan Halk Cephesi (AHC)'nin tüm çabalarına rağmen ülkedeki gerilim tırmanarak olağanüstü hâl ilân edilecek noktaya varmıştır. Bu süreçte Rusya ise bölgedeki karışıklıktan faydalanarak askeri birliklerini Bakü'ye göndermiş ve Rus Kızıl Ordu Birlikleri tarafından "Kara Ocak" veya "Kanlı Ocak" denilen bir hadisenin yaşanması kaçınılmaz olmuştur.<sup>29</sup>

Tam da bu süreçte AHC'ye lider olarak seçilen Ebulfez Elçibey, beraberindeki AHC üyeleriyle ivme kazanan Ermeni işgallerine karşı etkin bir rol üstlenmiştir. Sınıra giden pek çok AHC üyesi, çıkan çatışmalar neticesinde hayatını kaybederken, *Azadlık* isimli bir yayın organı çıkaran AHC, Ebulfez Elçibey'in emri ile istiklâl ve vatan kavramlarını ele almaya başlamıştır. Bu tarihten itibaren Türk basınında da sıkça bahsi geçen Elçibey, 25-26 Şubat 1992 Hocalı Katliamı'ndan da Ayaz Mutallibov yönetimini ve Rusya'yı sorumlu tutmuştur. İstifa eden Mutallibov'un ardından Yakup Memmedov devlet başkanı olarak devam etmişse de 7 Haziran 1992 seçimleri neticesinde Ebulfez Elçibey Cumhurbaşkanı seçilmiştir.<sup>30</sup>

Elçibey'in İktidarı, İran açısından rahatsız edici ve diplomasi hareketliliğinin yoğun olmadığı bir dönemdir. Zira bu süreçte Türkiye ile olabildiğince dostane ilişkiler kurmayı, Rusya'ya karşı mesafeli olmayı ve Güney Azerbaycan ile birleşmeyi hedefleyen Elçibey,<sup>31</sup> Türk Milliyetçiliği yönü ve Türkiye dostluğu ile tanınmakta

26 Dağlık Karabağ bölgesinin önemli bir yerleşim merkezi olan Hocalı; Şuşa, Hankendi, Ağdam, Askeran 'ın bulunduğu mühim bir güzergâhta yer almaktadır. Ermeni işgalleri öncesi nüfusu 7 bini aşkın olan, hem Türk tarihi hem de kültürü açısından tampon bir statüye sahip Hocalı bu yönüyle sadece bir kasabadan ibaret değildir. Nitekim Karabağ için oldukça stratejik bir öneme sahiptir Daha fazlası için bkz. Beşir Mustafayev, "Ermeni Devlet Terörünün Eseri: 26 Şubat 1992 Hocalı Soykırımı Üzerine", 28.

27 Aliyev, *Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan Dış Politikasının Oluşturulması Ve Azerbaycan-İran İlişkilerinin Siyasi Ve Askeri Boyutu*, 61-62.

28 Elahe Kulayı ve Usuli Kasım, "İran Ve Azerbaycan Arasındaki Güvenlik İlişkilerinin Nasıl Değiştiği", *Avrasya Çalışmaları Merkezi*, sy.10, (2012), 76.

29 Kızıl Ordu birlikleri tarafından gerçekleştirilen katliamda 117 Azerbaycan Türkü'nün yanı sıra 3 Tatar Türkü, 3 Yahudi, 6 Rus ve 2 Çeçen olmak üzere toplam 131 kişi hayatını kaybetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Beşir Mustafayev, "Kuzey Azerbaycan'ın İkinci İstiklal Mücadelesi Tarihine Bir Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* sy. 208, (2014): 223.

30 Tuba Tombuloğlu, "Türk Basınında Ebulfez Elçibey", *Azerbaycan Türk Cumhuriyeti'nin Kuruluşunun 100. Yılında Er Kişi "Ebulfez Elçibey'e Armağan*, Yayına Haz: Sadettin Yağmur Gömeç, Tülay Yürekli, Müslüme Melis Çelikaş, Veysel Gökberk Manga, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 466-470.

31 Cenk Başlamış, "Ebulfez Elçibey: Karabağ'ı Geri Almak İsteyen, Rusya Ve İran'la Yıldızı Barışmayan

dır. Elçibey'in her platformda İran'da bulunan Azerbaycan Türklerinin millî haklarının çiğnenmesinin ve dillerinin yok sayılıp okullarda yasaklanmasının İran'ın geleceğine zarar vererek dağılmasına yol açabileceğini, yani İran'ın çok kısa bir süre zarfında parçalanarak Birleşik Azerbaycan'ın kurulacağını defaatle belirtmesi başta İran hükümeti tarafınca tehdit olarak algılanmıştır. Bu durum her iki ülke arası diplomatik ilişkilerde soğuk rüzgârlar estirmişse de Azerbaycan Dışişleri Bakanı ve beraberindeki heyetin İran'a ziyaret düzenlemesi, ikili münasebetlerin geliştirilmesi yönünde bir adım olarak algılanmaktadır. Bilhassa İran hükümetinin Elçibey'in iktidarına ve söylemlerine rağmen Tebriz'de ve Nahçıvan'da karşılıklı konsolosluklar açılmasını onaylaması da bir jest olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan bu dönemin bir başka önemli gelişmesi de Azerbaycan'dan İran'a doğalgaz verilmesi ile Nahçıvan'a ulaşacak olan enerji boru hatlarının İran sınırlarından geçmesi sebebiyle kara ulaşım ağının geliştirilmesi hususunda da mutabakata varılmış olmasıdır. Bu gelişmeler İran'a yönelik söylemleriyle Elçibey döneminde ikili ilişkilerin durağanlaşmasına rağmen geliştirilmek istendiğini de göstermektedir.<sup>32</sup>

Milliyetçilik, Laiklik, Radikal Dincilik, Sosyal Demokrasi ve Birleşik Azerbaycan gibi kavramlar ön planda tutulmuş olup; sanayileşme, modernleşme, bağımsız bir toplum ve eğitimin gelişim kaydetmesi Elçibey dönemi politikalarının öncelikleri olmuştur. Ayrıca "Kardeş ülke" söylemleriyle Azerbaycan ülke diplomasi-nin Türkiye tarafından desteklendiği bir süreçtir. Öte yandan ülkenin bütünlüğünü ve bağımsızlığını korumaya yönelik adımlar atan Elçibey'in politikalarına karşın<sup>33</sup> İran, sessiz kalıp, Azerbaycan'ı ve halklarını kötülemekten kaçınmış gibi görünmeyi tercih ederek Ermenilerin Laçın'ı işgallerinde Ermenistan'ı kınayan bir açıklama yaparak dostane bir tavır sergilemeye çalışmıştır. Karabağ dâhil, Azerbaycan'ın bağımsızlığından yana olduğunu belirtmiştir. Zira İran'ın ılımlı bir siyaset yürütmesi ülkesinde çoğunlukta bulunan Azerbaycan Türklerinin varlığı ile ilişkilendirilmektedir.<sup>34</sup>

4 Haziran 1993 tarihi Ebulfez Elçibey ve Azerbaycan Halk Cephesi iktidarının sonlanıp, yeni bir dönemin de başlangıcı sayılmaktadır. Aynı yıl 3 Ekim 1993 seçimlerinde Haydar Aliyev Cumhurbaşkanı seçilmiştir. Bir kargaşa ortamında göreve gelen Aliyev, Elçibey'in aksine uluslararası arenada daha ılımlı politikalar yürütmeyi hedeflemiştir. Özellikle de İran'a yönelik milliyetçi söylemlerin yerine dostane ilişkilerin geliştirilmesini öngörmüştür. Aliyev, öncelikli olarak ülke içi karışıklıkları bertaraf ederek istikrar sağlamaya çalışmış ve başarılı olmuştur. Aliyev dönemi adeta uluslararası politikalarda köklü reformlara gidilen yepyeni bir dönemdir. Bu maksatla 24 Eylül 1993'de Bağımsız Devletler Topluluğu (BTD)'na üye olunmuştur.<sup>35</sup> Dolayısı ile Elçibey'den sonra Haydar Aliyev halkın nazarında bir kurtarıcı olarak yer edinmiştir. Haydar Aliyev dönemi

Türkiye Sevdalısı Azeri Lider", (2022): erişim 27 Mart 2023, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-53873112>.

32 Atay Akdevelioğlu, "İran İslâm Cumhuriyeti'nin Orta Asya Ve Azerbaycan Politikaları", *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, c.1, sy.2, (2004): 148.

33 Habibli, *Güney Kafkasya'da Güvenlik Bağlamında İran-Azerbaycan İlişkileri*, 47,52.

34 İran hükümetinin Elçibey'in politikalarına sessiz kalması iki şekilde değerlendirilmektedir. Görünüşte dost olarak Azerbaycan'ın yanında yer alıp, teorik olarak Ermeni işgallerini desteklemesi ve Rusya tarafından teşkil edilen AHC muhaliflerini desteklemesi. Daha fazlası için bkz. Akdevelioğlu, "İran İslâm Cumhuriyeti'nin Orta Asya Ve Azerbaycan Politikaları", 149.

35 Haydar Aliyev, 1969-1982 tarihlerinde Komünist Parti I. Sekteri, 1982-1988 SSCB Başkan Yardımcılığı- Politbüro, 1990 Azerbaycan Yüksek Sovyet Nahcivan Milletvekili, Eylül 1991'de Nahcivan Muhtar Cumhuriyeti Yüksek Meclisinin Başkanlığı gibi önemli görevlerde bulunmuştur. Daha fazlası için bkz. Bahadır Karimov, *Haydar Aliyev Döneminde Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Dış Politikası (1993-2003)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 24-26.

nin İran ilişkilerinde önceki dönemlerin Milliyetçi söylemleri geri planda kalmış, Güney Azerbaycan meselesi yine önemli bir yer edinmiştir.

İki ülke arası münasebetler karşılıklı ve çözüm odaklı ilerleme kararlılığında Aliyev döneminde de devam etmiştir. Çünkü Kafkas politikası açısından İran'ın kullanabileceği en önemli uluslararası araç coğrafi konumu olacağından; Karabağ meselesinden ötürü Türkiye ve Azerbaycan'ın kapılarının Ermenistan'a kapalı olması ve Gürcistan'da siyasi istikrarsızlığın yaşanması, Ermenistan'ın İran'ı bir çıkış kapısı olarak görmesini sağlamıştır. Azerbaycan'ın da Nahçıvan'a ulaşabileceği tek kara yolu İran topraklarından geçmektedir. Bu sebeple İran, uluslararası temaslar kurabilmek için coğrafi konumunu avantaja dönüştürerek siyasi ve ekonomik münasebetler kurmaya çalışmıştır.<sup>36</sup> İran'ın, 12 Mart 1992 tarihinde Azerbaycan'ın bağımsızlığını resmen tanımasıyla iki ülke arasında resmî ziyaretler sınırların açılması, ulaşımın kolaylaşması, kültürel münasebetlerin geliştirilmesi gibi gelişmeler Aliyev öncesinde başlamıştır. Öte yandan 1990'da İran İslam Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Ali Haşimî Refsancani ve 1991'de İran Dışişleri Bakanı Ali Ekber Velayeti Bakü'ye, 1992'de Azerbaycan'dan bir heyet Tahran'a giderek görüşmeler sağlanmıştır. Bu gelişmeler daha çok Ermeni işgalleri hususunda olmakla beraber İran yeniden arabuluculuk yapmaya çalışmıştır. Aliyev ise daha Nahçıvan Muhtar Cumhuriyeti Yüksek Meclisi Başkanlığı görevindeyken, İran'a resmî bir ziyareti esnasında, dinî liderleri Seyit Ali Hamaney ve Cumhurbaşkanı Rafsancani ile bir görüşme gerçekleştirmiştir. Bu görüşmeler esnasında çeşitli alanlarda işbirliği ve karşılıklı yardım antlaşmaları imzalanmıştır. Akabinde Rafsancani de Azerbaycan'a bir iade-i ziyaret gerçekleştirmiştir. Bu ziyaretler neticesinde iki ülke arasında kültürel ve sosyal mahiyetli antlaşmalara varılmış ve ekonomik işbirliği kararı alınmıştır.<sup>37</sup> İran hükümeti; Karabağ Savaşı'nın başladığı bu tarihlerde Kafkasları Basra'ya bağlayan köprü, demiryolu ve otoyol gibi projelere ümit bağlamıştır. Bunun yanı sıra Hazar'da bulunan hidrokarbon kaynaklarının uluslararası arenada rol üstlenmesi için de çaba sarf etmiştir.<sup>38</sup> Ancak uluslararası diplomaside ABD merkezli sorunlar yaşamasıyla Hazar'da bulunan hidrokarbon kaynaklardan istediği kadar faydalanamayıp sadece Türkmenistan ile antlaşmalar yapmakla yetinmiştir.<sup>39</sup>

29 Haziran-2 Temmuz tarihlerinde İran'ı ziyaret eden Aliyev'in gündeminde tekrar karşılıklı iş birlikleri yer almıştır. Gerçekleşen görüşmeler neticesinde İran hükümeti Aliyev'in isteği üzerine Ermeni işgallerini kınayıcı bir demeç yayınlamıştır. 1996 Mayıs'ında; Meşhed-Sereks- Tecen Demiryolu'nun açılışına iştirak eden Aliyev, İran hükümetinden Azerbaycanlı muhacirlere yardım sözü almış, Aralık 1997'de İran'da gerçekleşen İslam Konferansı Teşkilatı'na katılmak için yeniden İran'a gitmiştir. Cumhurbaşkanı Hatemi ile görüşmesinin ardından İran hükümeti ile Azerbaycan arasında Ermenistan'ın taciz edici eylemlerini itham eden bildiri resmen kabul edilmiştir. 2002 yılında gerçekleşen bir diğer görüşme Hazar'ın statüsüne yönelik olup, Haydar Aliyev'in vefatından önce İran hükümeti ile yaptığı son resmî görüşme 2003 Nisanında İran Dışişleri Bakanı Harrazi ile gerçekleşmiştir. Bu ziyaret dostane bir ziyaret olarak belirtilerek ekonomik iş birlikleri değerlendirilmiştir.<sup>40</sup>

36 Sinkaya, *İran'ın Kafkasya Politikası, Kafkasya'da Değişim Dönüşüm Avrasya Üçlemesi III*, 236-237.

37 Elçin Neciyev ve Teymur Gasımlı, "Azerbaycan İran İlişkileri (1991-2018)", *Anemon Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c.8, sy.4, (2020): 1268-1269.

38 Sinkaya, *İran'ın Kafkasya Politikası, Kafkasya'da Değişim Dönüşüm Avrasya Üçlemesi III*, 237.

39 Mustafa Gökçe ve Hasan Işık "Orta Asya Enerji Nakil Hatları Yeni İpek Yolu mu?", *Uluslararası İpek Yolu'nun Yükselişi ve Türk Dünyası Sempozyumu*, Yükselen İpek Yolu Ed. Fahri Atasoy, c.1, (Ankara 2016), 204.

40 Neciyev, Gasımlı, "Azerbaycan İran İlişkileri (1991-2018)", 1269.

### 3.2 İlham Aliyev Dönemi: Azerbaycan-İran Münasebetlerinin Günümüzdeki Yansımaları Ve II. Karabağ Savaşı

Bağımsızlık sonrası Azerbaycan'ın politikası üç hususta şekillenmiştir. Bunlardan elbette ilk akla gelen Ermeni işgalleri olup, diğer iki konu da İran-Rusya arasında istikrarlı bir devlet olarak devam edebilmek ve Hazar'ın statüsü-ağırlıklı petrol ihracatı yapmaya yöneliktir. Tüm bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda Azerbaycan'ın yeni dönemde ABD-İsrail merkezli bir dış politika yürütmesi tabiidir. Dolayısıyla babasının vefatı sonrası Cumhurbaşkanı olarak seçilen İlham Aliyev, dış politikada batı yönlü hareket etmişse de İran ile ilişkilerin geliştirilmesi de onun öncelikli politikaları arasında yer almaktadır. İlham Aliyev döneminde de geç olmadan resmî ziyaretler başlamıştır. Bu bağlamda 2004-2005 yıllarının ilk aylarında Bakü'ye ilk resmî ziyareti Tahran yönetimi gerçekleştirmiştir. Söz konusu ziyarette İran, Hazar petrol boru hatlarının güvenliğini üstlenen ABD'nin Azerbaycan'a asker çıkarmasından endişe duymuştur.<sup>41</sup>

2004 yılı bitmeden dönemin Cumhurbaşkanı Seyyid Muhammed Hatemi tekrar Bakü'ye bir ziyaret gerçekleştirmiş; dostluk antlaşmaları yenilenmiş, Tebriz'de Azerbaycan Başkonsolosluğu sorunu çözülmüş ve 2005'de bu kez Aliyev Tahran'a bir resmî ziyaret gerçekleştirmiştir. Her iki ülke arasında hidro-enerji, maliye, sınır, kültür vs. alanlarda antlaşmalar imzalanmıştır. Aynı yılın Aralık ayında bu kez İran Cumhurbaşkanı Mahmut Ahmedî Nejat, gaz-boru hattının Nahçıvan'daki açılışına katılmıştır ve burada her iki ülke arasında enerji işbirliklerine yönelik yeni bir antlaşma imzalanmıştır. 2006 yılının Haziran ayında Bakü'de gerçekleşen Ekonomik İşbirliği Zirvesi'nde İlham Aliyev, İran ile ikili ilişkilerin oldukça dostane ve karşılıklı işbirlikleri doğrultusunda seyrettiğini belirtmiştir.<sup>42</sup> Bu bağlamda İlham Aliyev'in, babası Haydar Aliyev gibi gerek İran'a gerekse batıya karşı denge siyaseti yürüttüğü söylenebilir.<sup>43</sup> Her ne kadar batı yönlü faaliyetler yürütse de Güney Azerbaycan meselesi İlham Aliyev'in daima önemseydiği bir husus olmuştur. Bunu zaman zaman söylemleriyle de belirten Aliyev'in; dünyadaki tüm Azerbaycan halkının Cumhurbaşkanı olduğunu söylemesi bu durumu destekler niteliktedir.<sup>44</sup>

Resmî ziyaretlerin devam etmesi iki ülkenin de barış odaklı olduğunu göstermekte olup bu doğrultuda 21 Ağustos 2007'de Ahmedî Nejat Bakü'ye, aynı yıl Ekim ayında Aliyev ve Ahmedî Nejat Hazar kıyısındaki ülke başkanları ikinci zirvesine katılmışlardır. Zirve sonrası yaptıkları açıklamada iki ülke münasebetlerinin sosyo-ekonomi gibi pek çok sahada gelişme gösterdiğini belirtmişlerdir. Benzeri bir ziyaret 2009 yılında da gerçekleşmiştir. İran dinî lideri Hamaney ile görüşmesinin ardından Aliyev, sadece komşuluk ilişkilerinin değil iş birlikleri açısından da İran ile başarılı bir yol kat ettiklerini belirtmiştir. Liderlerin karşılıklı ziyaretleri bu şekilde devam etmiştir. 23 Ocak 2014'de Uluslararası Ekonomi Forum toplantısı münasebetiyle dönemin yeni İran Cumhurbaşkanı Hasan Ruhani ile Davos'ta bir araya gelen İlham Aliyev, karşılıklı işbirliklerin genişletilmesi için görüştiklerini belirterek aynı sene 9 Nisan'da İran'a üçüncü bir ziyaret daha gerçekleştirmiştir. Mevkidaşı Ruhani, dinî lider Hamaney, Ulaştırma, Bilgi ve Teknoloji Bakanı Mahmut Vaezi ile görüşerek her iki ülke arasında çeşitli alanları kapsayan yeni antlaşmalar imzalanmıştır.<sup>45</sup> 2015'de

41 Aliyev, *Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan Dış Politikasının Oluşturulması Ve Azerbaycan-İran İlişkilerinin Siyasi Ve Askeri Boyutu*, 76.

42 İlham Aliyev, 2006 yılı başlarında atom enerjisi mevzusu ile ilgili vermiş olduğu bir demeçte İran'a uygulanan ambargoları da kınadığını belirtmiştir. Neciyev, Gasımlı, "Azerbaycan İran İlişkileri (1991-2018)", 1269.

43 Elnure Celilova, *Güvenlik Politikaları Bağlamında Azerbaycan-İran İlişkileri*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48.

44 Mehdiyev, *Azerbaycan-İran İlişkilerinde Stratejik Kültürün Rolü*, 85.

45 Bahsi geçen antlaşmalar; Gençlik-Spor, Olağanüstü haller, Marazad Hidroelektrik istasyonların



Birleşmiş Milletler Güvenlik konseyi ülkelerinin (P5+1) İran ile nükleer antlaşmasına varması, İran Azerbaycan ilişkilerini de olumlu yönde etkileyerek ekonomik işbirliklerin önünü açmıştır. Bu bağlamda 2016 yılında iki ülke arasında; enerji, sağlık, kültür ve ulaşım alanlarında çeşitli antlaşmalar imzalanmıştır. Bu antlaşmaların neticesinde İran, Azerbaycan ekonomisine yatırım yapmayı, Azerbaycan’da yeni Reşt-Astana demiryolu inşası için gerekli finansı sağlamayı kabul etmiştir. 2017’de İlham Aliyev’in Tahran ziyareti yine son derece önem taşımaktadır.<sup>46</sup>

2020 yılında ise yaşanan gelişmeler ve yapılan antlaşmalara rağmen İran’ın hâlâ gelişmiş bir Azerbaycan istemediği anlaşılmaktadır. Bilhassa İkinci Karabağ Savaşı bu durumu destekler niteliktedir. Azerbaycan ordularının 27 Eylül’de başlayıp, 44 gün süren ve 10 Kasım tarihinde kesin zaferleriyle sonuçlanan İkinci Karabağ Savaşı<sup>47</sup> ve Şuşa’nın işgalden kurtuluşu İlham Aliyev tarafından bir “Vatan Muharebesi” olarak tanımlanmıştır. Öte yandan “Karabağ bizimdir, Karabağ Azerbaycan’dır” diyerek halkı tek bir yumruk halinde birleştirmeye çalışan Cumhurbaşkanı İlham Aliyev’in Şuşa’nın işgalden kurtarıldığı haberinin ardından 8 Kasım 2020 tarihi Azerbaycan tarihine Zafer Bayramı olarak altın harflerle yazılmıştır.<sup>48</sup> II. Karabağ Savaşı’nda Rusya-Ermenistan-İran eksenine karşılık Türkiye-Azerbaycan birliği göze çarpmaktadır.<sup>49</sup> İran hükümetince savaşın tarafsız olarak karşılandığı belirtilse de esasında Ermenistan’ın desteklediği netlik kazanmıştır. Zira Ermenistan yönetimi, İran’ın Karabağ Savaşı sırasındaki tutumundan memnuniyet duyduğunu dile getirmiş, hatta İran’ın Ermeni birliklerine destek dahi verdiği anlaşılmıştır.<sup>50</sup> İran ise tüm bu suçlayıcı ithamları reddetmiş, hatta Refsancani’nin oğlu II. Karabağ Savaşı esnasında babasının I. Karabağ Savaşı anılarını derleyerek daha o dönemlerde İran’ın arabuluculuk yaptığına dikkat çekmiştir.<sup>51</sup> Ancak İran’ın Ermenistan sınırında Ermeni birliklerine ait araçlarla medyaya yansımaları beklen-gör siyasetinin Ermenistan lehine değiştiğini düşündürmekte olduğundan bu durum gerek Azerbaycan hükümetince gerekse Türkiye tarafından kınanmış ve tepki toplamıştır.<sup>52</sup> Nitekim İran, Azerbaycan’ın toprak bütünlüğünden yana olduğunu her platformda dile getirmesine rağmen II. Karabağ Savaşı’nda tutarsız davranışları ile gündem olmuştur. Karabağ sorununun çözümünden yana olduğunu belirtmişse de bunun savaş yoluyla olmamasını dile getirmiş ve II. Karabağ Zaferi sonrası açılması öngörülen Nahçıvan-Zengezur Koridoru projesinden de rahatsızlık duyarak söz konusu

---

yapım aşaması gibi konuları kapsamaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Neciyev, Gasımlı, “Azerbaycan İran İlişkileri (1991-2018)” 1270.

46 Azerbaycan Ekonomi Bakanı Şahin Mustafayev; bu tarihe kadar İran’ın toplam 2,7. milyar dolar Azerbaycan ekonomisine katkı sağladığını, İran’ın da petrolden elde ettiği kârın 1,7. milyar dolar olduğunu belirtmiştir. Bkz. Sabir Askeroğlu, “İlham Aliyev’in Tahran Ziyareti: Azerbaycan-İran İlişkileri” (2017), İRAM (İran Araştırmaları Merkezi), erişim 2 Nisan 2023, <https://iramcenter.org/ilham-aliyevin-tahran-ziyareti-azerbaycan-iran-iliskileri-521>.

47 Hacı Mehmet Boyraz ve Oğuz Güngörmez, “Karabağ Zaferi’nin Anatomisi” (2020), erişim 2 Nisan 2023 <https://www.setav.org/karabag-zaferinin-anatomisi/>.

48 “Vətən Müharibəsi”, (trz), erişim 4 Nisan 2023, <https://president.az/az/pages/view/azerbaijan/karabakh2>.

49 Dinmuhammet Ametbek, İran Dış Politikasının Jeopolitik Kodları, Balgat Çalışmaları, 61

50 “İran’ın Qarabağ Müharibəsindəki Rolu Yenidən Gündəmdə”(trz), erişim 4 Nisan 2023, [https://musavat.com/news/iranin-qarabag-muharibesindeki-rolu-yeniden-gundemde\\_146512.html?d=1](https://musavat.com/news/iranin-qarabag-muharibesindeki-rolu-yeniden-gundemde_146512.html?d=1).

51 Detaylı bilgi için bkz: Yaser Hashimi “2020) «رؤیاتی جالب از حضور آیت الله هاشمی رفسنجانی در منطقه قره باغ»», erişim 4 Nisan 2024, <https://bit.ly/3wB2cS3>.

52 Ufuk Başar, “İran Karabağ Savaşı’nın Kaybedeni mi?”, İran Karabağ savaşının kaybedeni mi? (aa.com.tr) (2020): Erişim: 04.Nisan 2023.

projenin gerçekleşmemesi için Rusya ile görüşmeler gerçekleştirmiştir. Keza İran neredeyse 28 yıl boyunca Ermenistan ile olan sınırını açık tutarak bölgedeki popülaritesini düşürmektedir. Netice itibariyle her iki ülke arasında yaşanan son hadiselerle de ikili münasebetlere soğukluk girmesi kaçınılmaz olacaktır.<sup>53</sup>

İran topraklarında Azerbaycan Türklerinin çoğunlukta olması, Azerbaycan ve Türkiye'nin geçmişten gelen dostlukları İran için günümüzde bile tehdit teşkil ettiğinden, Tahran yönetimi Türkiye ile ilişkilerinde de daima bunu göz önünde bulundurmaktadır. Azerbaycan dış politikasına Türkiye'nin nüfuz edeceği düşüncesine kapılarak Azerbaycan-Ermenistan savaşlarında Rusya'nın Ermenileri desteklemesine göz yumması bunun bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.<sup>54</sup> Türkiye ise II. Karabağ Savaşı'nda Azerbaycan'a fiili destek vermenin yanı sıra gönül bağı ile bir millet iki devlet olarak Azerbaycan'ın yanında olmuştur. Bakü Azadlık Meydanı'nda düzenlenen Zafer Geçidi esnasında Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın okumuş olduğu şu dizeler ise Türkiye'nin Azerbaycan dostluğunu ve II. Karabağ Savaşı'ndaki tutumunu göstermektedir:<sup>55</sup>

*“Arası Ayırdılar, Mil ilen doyurdular. Men senden ayrılmazdım zor ilen ayırdılar. Ay Laçın, can Laçın, men sene gurban Laçın..Güzelliğine Kurban olduğumuz Laçın artık özgürdür. Laçın gibi Şuşa gibi Fuzuli, Cebrail, Zengilan, Ağdam ve Kelbecer de artık özgürdür.”*

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Söz konusu çalışmada Azerbaycan-İran ilişkilerinin 1940'dan günümüze kadarki seyri incelenmiş olup, ilk olarak iki ülke diplomasinin 1940'dan önce ne şekilde başladığı irdelenmiştir. Çarlık Rusya döneminde 1813 Gülistan, 1828 Türkmençay antlaşmalarının Azerbaycan'ı ikiye bölerek Güney Azerbaycan'ın İran sınırlarına dâhil edilmesi Azerbaycan-İran ilişkilerinin soğuk bir şekilde başladığını ve günümüze kadar olan yansımalarını ortaya koymaktadır. Özellikle de 1940 sonrası Güney Azerbaycan Türklerinin milliyetçi tutumları İran yönetimini rahatsız edecek boyuta ulaşmıştır. Öte yandan SSCB'nin bölgede nüfuz sağlamaya çalışması İran ve Rusya'yı müttefik olarak yakınlaştırmıştır. Zamanla Stalin yönetiminin İran ile vardıkları petrol antlaşmaları bölgeden çekilmelerini sağlamışsa da 1991'de SSCB'nin dağılması ile Azerbaycan bağımsızlığını elde etmiş böylece ilk diplomatik temasların Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin son Cumhurbaşkanı Ayaz Mutallibov döneminde başlamıştır. Ancak dönemin talihsiz hadiseleri olan Karabağ Savaşı, Şuşa'nın Ermeniler tarafından işgali ve Hocalı Katliamı'nın Mutallibov yönetimi dönemine rastlaması Ebulfez Elçibey'in Cumhurbaşkanı olarak seçilmesine olanak sağlamıştır. Azerbaycan-İran ilişkilerinin Elçibey döneminde farklı bir boyuta dönüşmesi göze çarpmış olup, Azerbaycan'da milliyetçilik söylemlerinin ön planda tutulması İran'ı tehdit ve tedirgin edecek seviyeye ulaştığı görünmüştür. Ancak bu dönemde esen soğuk rüzgârların Haydar Aliyev döneminde daha ılımlı bir vaziyete dönüştüğü fark edilmiştir. Karşılıklı resmî ziyaretler ve sosyo-kültürel, ekonomi ve ulaşımda işbirliği antlaşmaları iki ülke münasebetlerinin geliştiril

53 Yalçın Sarıkaya, "İran'ın İkinci Karabağ Savaşı Tutumu: Takke Düştü Kel Göründü", *Giresun Üniversitesi, İdari Ve İktisadi Bilimler Dergisi*, c.7, sy.1 (2021): 94-95.

54 Ensari Hallaç, *1979 Sonrası İran İslam Devrimi Sonrası Türkiye-İran İlişkileri*, (Bursa: Bahçeşehir Üniversitesi, Siyaset Bilimi Enstitüsü, Küresel Siyaset Ve Uluslararası İlişkiler, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020), 40.

55 "Cumhurbaşkanı Erdoğan: Türkiye ve Azerbaycan Sırt Sırta Verdikleri Sürece Allah'ın İzniyle Zorlukları Aşmaya, Başarıdan Başarıya Koşmaya Devam Edecektir" (2020), erişim 4 Nisan 2023, Cumhurbaşkanı Erdoğan: "Türkiye ve Azerbaycan sırt sırta verdikleri sürece Allah'ın izniyle zorlukları aşmaya, başarıdan başarıya koşmaya devam edecektir" | Türkiye Cumhuriyeti | İletişim Başkanlığı (iletisim.gov.tr).

mek istendiğini göstermektedir. Dolayısıyla Azerbaycan halkının nazarında Haydar Aliyev bir kurtarıcı olarak yer edinmiştir. Vefatı sonrası Cumhurbaşkanı seçilen oğlu İlham Aliyev döneminde Batı yönlü bir politika ağır basmışsa da İran ile ilişkiler ihmal edilmemiştir. Ancak 2020'de II. Karabağ Savaşı'nın yaşanması ile İran'ın tutumunun değişmesi dikkate değerdir. Çünkü İran topraklarında Azerbaycan Türklerinin çoğunlukta olması, Azerbaycan ve Türkiye'nin geçmişten gelen dostlukları İran için günümüzde bile tehdit teşkil ettiğinden, Azerbaycan dış politikasına Türkiye'nin nüfuz edeceği düşüncesine kapılarak Azerbaycan-Ermenistan savaşlarında Rusya'nın Ermenileri desteklemesine göz yumduğu aşikâr olan Tahran yönetimi, Türkiye ile ilişkilerinde de daima bunu göz önünde bulundurmaktadır. Nitekim II. Karabağ Savaşı'nda Azerbaycan zafer elde ederken, her platformda Azerbaycan'ın toprak bütünlüğünü savunan İran ise 28 yıl boyunca Ermenistan ile olan sınırını açık tutmakla kalmayıp, bu savaşta tarafsız olduğunu belirterek Ermenistan'a destek tavırları ile şüpheleri üzerine çekmiş ve gerek Azerbaycan yönetimi gerekse Türkiye tarafından da kınanmıştır. Bu bağlamda İran'ın bölgedeki popülaritesi düşmekte; iki ülke münasebetlerinde de soğuk rüzgârların esmesi kaçınılmaz olacaktır.

### KAYNAKÇA

Akdevelioğlu, Atay. "İran İslâm Cumhuriyeti'nin Orta Asya Ve Azerbaycan Politikaları", *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, c.1, sy.2 (2004): 129-160.

Aliyev, Azer. *Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan Dış Politikasının Oluşturulması Ve Azerbaycan-İran İlişkilerinin Siyasi Ve Askeri Boyutu*, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Dinmuhammed, Ametbek. *İran Dış Politikasının Jeopolitik Kodları*, Balgat Çalışmaları Ed. Mehmet Seyfettin Erol, Ankara: ANKASAM 2017.

Arazoğlu. *Kısa Azerbaycan Tarihi*, Bütöv Azerbaycan Kütüphanesi Tarih Serisi (Bütöv Azerbaycan Birliyi), Bakü: (Trz).

Cavadova, Z.E. *Şimal-Garbi Azerbaycan (Tarihi-Demografik Araştırma)*, Bakü: Bakü Devlet Üniversitesi Tarih Fakültesi, İlim Şurası, 1999.

Celilova, Elnure. *Güvenlik Politikaları Bağlamında Azerbaycan-İran İlişkileri*, Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Deik (Dış Ekonomik İlişkiler Kurulu), "Azerbaycan Ülke Bülteni", Deik/Türk-Azerbaycan İş Konseyi, 2013.

Geniyev, Hesên. *Azerbaycan Tarihi (En Kadim Zamanlardan XXI. Asrın İlkonilliklerine Dek)*, Elm ve Tahsil Neşriyyatı, Bakü 2019.

Gökçe, Mustafa – Işık, Hasan. "Orta Asya Enerji Nakil Hatları Yeni İpek Yolu Mu?", *Uluslararası İpek Yolu'nun Yükselişi Ve Türk Dünyası Sempozyumu, Yükselen İpek Yolu* Ed. Fahri Atasoy, c.1 (Ankara 2016), 201-211.

Kulayi, Elahe-USuli, Kasım. "İran Ve Azerbaycan Arasındaki Güvenlik İlişkilerinin Nasıl Değiştiği", *Avrasya Çalışmaları Merkezi*, sy.10, (2012): 75-94.

Habibli, Gültekin. *Güney Kafkasya'da Güvenlik Bağlamında İran-Azerbaycan İlişkileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Hallaç, Ensari. *1979 Sonrası İran İslam Devrimi Sonrası Türkiye-İran İlişkileri*, Bursa: Bahçeşehir Üniversitesi, Siyaset Bilimi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

İbadov, Adalet. *Azərbaycan Dış Politikasında Karabağ Sorunu Ve Ermeni Sorunu: Çözümler Öneriler*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

İran Eğitim Araştırma Ve Planlama Kurumu, İran Coğrafyası, Tüm Alanlar (Teorik-Teknik Ve Mesleki-Önlisans), İran Coğrafyası - 10. Sınıf, Lise 2. Dönem – 11 Sınıf Ortası, Tahran: Ders Kitabı Basım Ve Yayın Şirketi, 2.Baskı, 2016.

Kafkasyalı, Ali. İran Coğrafyasında Türkler, İstanbul: Bilge Oğuz Yayınevi, 2011.

Karimov, Bahadır. *Haydar Aliyev Döneminde Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Dış Politikası (1993-2003)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Koday, Zeki. "İran'ın İdari Coğrafya Analizi", *Doğu Esintileri Dergisi*, sy.12, (2020): 143-154.

Mehdiyev, Allahverdi. *Azərbaycan-İran İlişkilerinde Stratejik Kültürün Rolü*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Mustafayev, Beşir. "Ermeni Devlet Terörünün Eseri: 26 Şubat 1992 Hocalı Soykırımı Üzerine", *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, c.8, sy. 29, (2011): 23-41.

Mustafayev, Beşir. "Kuzey Azerbaycan'ın İkinci İstiklal Mücadelesi Tarihine Bir Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* sy. 208, (2014): 219-228.

Neviyev, Elçin-Gasımlı, Teymur. "Azerbaycan İran İlişkileri (1991-2018)", *Anemon Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c.8, sy.4, (2020): 1267-1273.

Nuriyeva, İrade. *Azərbaycan Tarihi (En Kadim Zamanlardan XXI. Asrın Evvellerine Dek)*, Bakü: Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi, Mütercim, 2015.

Sarıkaya, Yalçın." İran'ın İkinci Karabağ Savaşı Tutumu: Takke Düştü Kel Göründü", *Giresun Üniversitesi, İdari Ve İktisadi Bilimler Dergisi*, c.7, sy.1, (2021): 84-103.

Sinkaya, Bayram. İran'ın Kafkasya Politikası, Kafkasya'da Değişim Dönüşüm (Avrasya Üçlemesi II), Der. Mustafa Aydın, 1. Baskı, Ankara: Nobel Yayınları, 2012.

Tombuloğlu, Tuba. "Türk Basınında Ebulfez Elçibey", *Azərbaycan Türk Cumhuriyeti'nin Kuruluşunun 100. Yılında Er Kişi "Ebulfez Elçibey'e Armağan*, (Yayına Haz: Sadettin Yağmur Gömeç, Tülay Yürekli, Müslüme Melis Çelikaş, Veysel Gökberk Manga), 465-482. Ankara: Berikan Yayınevi, 2018.

Velidi, Ahmet Zeki. *Azərbaycan'ın Tarihi Coğrafyası*, Türkçeden Azerbaycan Diline Trc. Budad-Vaqif Piriye, Bakü: Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi, Tarih Enstitüsü, 2009.

### ELEKTRONİK KAYNAKÇA:

Askeroğlu, Sabir. "İlham Aliyev'in Tahran Ziyareti: Azerbaycan-İran İlişkileri" (2017): İRAM (İran Araştırmaları Merkezi), erişim 2 Nisan 2023, <https://iramcenter.org/ilham-aliyevin-tahran-ziyareti-azerbaycan-iran-iliskileri-521>.

Başar, Ufuk "İran Karabağ Savaşı'nın Kaybedeni mi?", İran Karabağ savaşının kaybedeni mi? (aa.com.tr) (2020): erişim 04.Nisan 2023.

Başlamış, Cenk. "Ebulfez Elçibey: Karabağ'ı Geri Almak İsteyen, Rusya Ve İran'la Yıldızı Barışmayan Türkiye Sevdalısı Azeri Lider", (2022): erişim 27 Mart 2023, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-53873112>.

Boyras, Hacı Mehmet ve Güngörmez Oğuz. "Karabağ Zaferi'nin Anatomisi" (2020): erişim 2 Nisan 2023 <https://www.setav.org/karabag-zaferinin-anatomisi/>.

"Cumhurbaşkanı Erdoğan: Türkiye ve Azerbaycan Sırt Sırta Verdikleri Sürece Allah'ın İzniyle Zorlukları Aşmaya, Başarıdan Başarıya Koşmaya Devam Edecektir" (2020), erişim 4 Nisan 2023, Cumhurbaşkanı Erdoğan: "Türkiye ve Azerbaycan sırt sırta verdikleri sürece Allah'ın izniyle zorlukları aşmaya, başarıdan başarıya koşmaya devam edecektir" | Türkiye Cumhuriyeti | İletişim Başkanlığı (iletisim.gov.tr).

Hashimi, Yaser. “2020)“روایتی جالب از حضور آیت الله هاشمی رفسنجانی در منطقه قره باغ“ (2020): erişim 4 Nisan 2024, <https://bit.ly/3wB2cS3>.

“İran'nın Qarabağ Müharibəsindəki Rolu Yenidən Gündəmdə” (trz), erişim 4 Nisan 2023, [https://musavat.com/news/iranin-qarabag-muharibesindeki-rolu-yeniden-gundemde\\_146512.html?d=1](https://musavat.com/news/iranin-qarabag-muharibesindeki-rolu-yeniden-gundemde_146512.html?d=1).

Vətən Müharibəsi”, (trz), erişim 4 Nisan 2023, <https://president.az/az/pages/view/azerbaijan/karabakh2>.

# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1

Haziran/June 2023

ISSN 2792-0194

## Kur'an'da İletişim Ahlâkı (Tâhâ Sûresi 44. Âyet Ve Hucurât Sûresi 1-11. Âyetler Bağlamında)

Communication Ethics In The Qur'an (In The Context Of The Verses :  
Taha 44. Verse And Hujurat 1-11. )

**Senagül ÇETİN**

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi  
senagul\_cetin@outlook.com orcid.org / 0009-0001-5965-7782

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15.05.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 22.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 94 - 104

### Öz:

Bu çalışmada Tâhâ Sûresi 44. âyet ve Hucurât sûresi 1-11. âyetler bağlamında Kur'ân'a göre iletişim ahlâkının nasıl olması gerektiği konusu üzerinde durulmuştur. Bahsi geçen sûrelerdeki söz konusu âyetlerin konuyla bağlantısının ortaya çıkarılması ve böylelikle Kur'ân'ın bu konuya verdiği ehemmiyetin vurgulanması amaçlanmıştır. Bu hususta maksadın hâsıl olabilmesi için iletişim ahlakıyla ilgili bazı açıklamalarda bulunulmuş, sûreler hakkında genel bilgilendirme yapılarak âyetlerin izâhına çalışılmış ve konunun daha iyi anlaşılıp kalıcı olarak zihinlerde yer edinmesini sağlayabilmek maksadıyla sünnetten örnekler verilmiştir. Böylelikle bireylerin iletişim konusunda sahip olmaları gereken ahlâkî ilkelerin neler olduğu belirlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Evrensel Ahlâk, İletişim, Ahlâkî İlke, İnsânî Değer.

### Abstract:

In this study, 44th verse of Taha Surah and 1-11th of Hujurat Surah. In the context of the verses, it has been emphasized how the communication ethics should be according to the Qur'an. It is aimed to reveal the connection of the aforementioned verses in the aforementioned surahs with the subject and thus to emphasize the importance given by the Qur'an to this subject. In order to achieve the purpose in this regard, some explanations were made about the ethics of communication, general information about the surahs was given and the verses were tried to be explained, and examples from the sunnah were given in order to better understand the subject and ensure that it takes a permanent place in the minds. Thus, it has been tried to determine what moral principles individuals should have in communication.

**Keywords:** Universal Ethics, Communication, Moral Principle, Human Value.

## GİRİŞ

**Y**üce Allah'ın tüm insanlığa indirdiği son hak kitap olan Kur'an, indirildiği dönemden beri özellikle inananlar tarafından anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Daha önce insanlığa gönderilen ilahî kitap ve sahîfelerde insanların Rabbleriyle, toplumla ve birbirleriyle olan ilişkileri hakkında konular yer almıştır. Tüm bu konuların son şekline bürünmüş hali Kur'an'daki halidir. Geçmişten günümüze Kur'an-ı Kerîm'in manalarıyla, ondan çıkartılacak hükümlerle meşgul olan, adlarına "müfessir" dediğimiz ilim adamları yetişmiş ve onların oluşturdukları eserlerle bu dalda bir literatür meydana gelmiştir. Tefsir literatürü dediğimiz bu alan müfessirlerin Kur'an temelli ortaya koydukları mühim eserleri ihtiva etmektedir.<sup>1</sup> **Söz konusu bu eserlerde müfessirler Kur'an'ın insanlığa vermek istediği mesajı tefsir tarihi boyunca büyük bir titizlikle incelemeye ve en doğru şekilde anlamaya çalışmışlardır.**

Kur'an farklı konularda nasihatler, uyarılar ve **müjdeler** içermektedir. Bunların bazıları dünya bazıları ise ahiret hayatıyla ilgili hususlardır. Dünya hayatıyla ilgili ahlak, insanların birbirleriyle ilişkileri, ibadetler ve benzeri çoğu hususa yer verilmiştir. Çalışmanın kapsamında olan Tâhâ Sûresi 44. **âyet** ve Hucurât **Sûresi 1-11. âyetler**; insanların birbirleriyle iletişimleri, günlük hayatta dikkatli olmaları gereken hususlar gibi insan ilişkileriyle ilgili temel bazı ilkeleri içermektedir. Hz. Peygamber'in hayatında da söz konusu **âyetlerin** daha iyi anlaşılmasını sağlayabilecek birçok örnek hadise vardır. **Çalışmada söz konusu âyetler** temel alınarak Kur'an'ın iletişim konusuna nasıl baktığının ve bununla ilişkili olarak bireylerin iletişim kurarken takınması gereken tavrın nasıl olması gerektiğinin üzerinde durulmuştur. Ayetlerin hangi hususları ifade ettiğine ve çalışmanın konusu ile bağlantısının ortaya çıkarılmasına gayret gösterilmiştir. Vurgu yapılan kısımlara, insanlar için günlük hayatta mühim bir yer teşkil eden uyarılara değinilerek birtakım ilkelere dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte **âyetlerden çıkarılan** ilkelerle bağlantılı olarak Hz. Peygamber'in hayatından somut örnekler getirilip konunun daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır.

### 1. İLETİŞİM AHLAKINA DAİR

Hayat bir çeşitlilikten oluşmakta ve insanlar bunun bir parçası olmaktadır. Hayata, olgulara, olaylara karşı her bireyin farklı düşünceleri ve söylemleri olmuş; bu durum yorum ve ifade zenginliğini beraberinde getirmiştir. Düşünceler aktarılırken izlenilen yol bazen bu zenginliğe zenginlik katmış bazen ise çoğu yorumun sönüp gitmesine sebep olmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan biri söz konusu fikirlerin aktarımında nasıl bir yol ve iletişim tarzı izleneceğidir. Geçmişe ve günümüze bakıldığında bu hususa gereken önemin verilmediği görülmektedir. Kişiler fikirlerini ortaya koyarken çoğu zaman saygı ve nezaket sınırlarını ihlal etmiş; bu durum ise bir anlaşmazlık silsilesini beraberinde getirmiştir. Farklı fikirlerin daha başka fikirlere giden yolları kolaylaştırması gerektiği halde iletişimde orta yolun tutturulamaması; değil başka fikirlere ulaşmayı halihazırdakilerin dahi kıymetinin bilinemeyip yok olmalarına sebep olmuştur. Doğru bir iletişim ve fikirlerin belli başlı ilkelere dikkat edilerek aktarımı; bu ve benzeri sorunların **çözümü için kilit noktayı oluşturmaktadır.**

<sup>1</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 2015), 12.



Bireylerin kendilerini en doğru şekilde ifade edebilmesi ve böylelikle sağlıklı bir iletişim sağlanabilmesi için uyulması gereken birtakım kurallar vardır. İletişimin verimli ve sürdürülebilir olması, nasıl gerçekleştirildiğiyle doğrudan ilgilidir. Burada pek çok faktörden bahsedilebilir. İletişimde kullanılan üslup, kelimeler ve mimikler o iletişimin doğruluğunu belirleyici faktörlerdendir. Bir konunun içeriği önemli olduğu gibi bu konunun karşıya nasıl aktarıldığı da en az içerik kadar önemlidir. Doğruluğu bilinen bir konu, yanlış bir tavırla ortaya konulduğunda karşılık bulamayabileceği gibi yanlış olan bir husus etkileyici bir tarzda ifade edildiğinde bazıları tarafından ilgiyle karşılanıp rağbet görebilir. Bunun için yanlış üslup doğru sözün celdadadır denilmiştir. Birbirini anlamaya dayalı ve çözüm odaklı bir iletişim; pek çok yanlış anlamayı ortadan kaldırarak insan ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde ilerlemesini sağlayacaktır. Kişilerin ve toplumların ahlâkî yapısının şekillenmesinde **önemli bir role sahip olan iletişim** ne kadar sorunsuz olursa değerlerin korunması ve geliştirilmesi o kadar kolaylaşacaktır. **İletişim konusuna** Kur'an'da farklı yerlerde değinilmiş ve birtakım nasihatlerde bulunulmuştur. **İletişimde** değer, yargı, kural ve sınırların neler olduğu hakkında bilinçlenip buna göre hareket etmeleri hususunda Kur'an, insana yol göstermiştir. Dikkat edilmesi istenilen bu değer ve yargılar aynı zamanda bireyin karakter oluşumu ve gelişimini de etkilemektedir. Sağlam bir iletişim ahlâkı, sağlam bir karakterin yapı taşlarındandır. Sağlam iletişim; saygı, sabır, hoşgörü, nezaket ve benzeri kavramları barındırmaktadır. Kişiyi duygusal ve zihinsel anlamda geliştirecek olan iletişim, ahlâkî ilkelerin uygulandığı bu iletişimdir. Ahlâkî yön dikkate alınmadan gerçekleştirilmeye çalışılan iletişim, ilkesiz bir iletişim olmuş olur. İlkesiz iletişim ise bireyi hem maddi hem manevi anlamda kayıplara sürükleyen iletişimdir. Her insanın duygu ve düşünce dünyası yaratılış itibarıyla birbirinden farklılık göstermektedir. Fakat tüm bu farklılıklara rağmen buluşulması gereken birtakım ortak noktalar vardır ki bunların en mühimi evrensel ahlâkî ilkelerdir. İletişimde olması gereken ahlâkî yön bu evrensel ilkeler ile paralellik arz etmektedir. İletişimin de evrensel ahlâkî ilkeleri mevcuttur. Çünkü iletişim din, dil, ırk fark etmeksizin tüm insanlığa yöneliktir. Teknik anlamda farklılık arz edebilmekle beraber kurulacak olan iletişimin ortak değerlerinin olması gerekmektedir. Bu ortak değerler toplumsal ve toplumlararası ilişkileri iyileştirip kuvvetlendirebilecektir. Söz konusu değerler toplumların; dinin de etkisiyle şekillenen duygu ve düşünce dünyasının dışında ortak bir paydada buluşmasını sağlamaktadır.

## 2. TÂHÂ SÛRESİ 44. ÂYET VE HUCURÂT SÛRESİ 1-11. ÂYETLERİN İNCELENMESİ

Tâhâ sûresi, adını ilk kelimesi olan Tâhâ'dan almaktadır.<sup>2</sup> Mekki bir sûre olup 135 âyetten meydana gelmektedir. Sûrenin iniş sırası 45'tir. 130 ve 131. âyetlerin Medine'de nâzil olduğuna dair bir rivayet de vardır.<sup>3</sup> Nüzûlünün Meryem sûresi ile aynı döneme rastladığı, Habeşistan'a hicret sırasında veya hemen ondan sonra nazil olmasının muhtemel olduğu belirtmiştir. Mevdûdî, sûrenin Hz. Ömer'in müslüman olmasından önce nazil olduğunun kesinliğini ifade etmiştir.<sup>4</sup>

Sûrenin maksadı Allah'ın birliği, peygamberlik, öldükten sonra dirilme ve haşir gibi dinin esaslarını kalplere yerleştirmektir. Bu mübarek sûrede, Peygamberin (s.a.v.) kendisine karşı kurulan tuzak, direnme, alay etme ve yalanlamalardan etkilenmemesi için maddî ve manevî bakımdan kuvvetlendirilmiş olan şahsiyeti ortaya çıkar. Aynı zamanda bu sûrede Peygamberin, insanları iman etmeye zorlamaksızın tebliğ, hatırlatma, uyarma ve müjdeleme gibi esas vazifesine yöneltilmiş olduğu da görülür. Bu sûre Peygamber (s.a.v.)'i teselli

2 Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 3/235.

3 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 311.

4 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 3/235.

etmek ve onun mübarek kalbini yatıştırmak için peygamberlerin kıssalarını anlatır. Sûre, Allah'ın yardımı gelinceye kadar, Rasulullah (s.a.v.)'ı, Allah yolunda sabretme ve eziyetlere katlanma hususunda bazı ilâhî yönlendirmelerle son bulur.<sup>5</sup>

Hucurât sûresi adını, dördüncü âyette geçen Hucurât kelimesinden almıştır. 18 âyetten meydana gelen sûre medenîdir. Hucurât odalar demektir ve burada Hz. Peygamber'in aile fertleriyle birlikte ikamet ettiği odalar kastedilmiştir.<sup>6</sup> Üstün medenî esasları kapsayan sûreye bazı müfessirler “Ahlâk sûresi” de demiştir. Sûre, Allah'ın mü'minlere telkin ettiği yüce ahlâk kuralını öğretmek için başlar. Daha sonra başka bir ahlâk kuralını açıklar ki, bu, sahâbe'nin Peygamber (s.a.v) ile konuştuklarında, onun yüce makamına ve şerefli mevkiine saygı göstermek için seslerini alçaltmalarındır. Mü'minlere gereken, onunla konuştukları zaman, ona karşı saygı ve hürmetle birlikte edepli davranmalarındır. Erdemli bir toplumun temellerinin sağlam bir şekilde atılması için birtakım kurallardan bahseden sûre; mü'minlere, şayialara kulak vermemelerini ve haberleri tam olarak araştırmalarını emreder. Özellikle bu haber, güvenilir olmayan, ehliyetsiz veya yalancılıkla itham edilmiş bir şahsın verdiği bir haberse, onun araştırılmasını emreder. Sûrede emredilen bir diğer husus, birbirine hasım kimselerin arasını düzeltmek ve zalimlerin düşmanlığını önlemektir. Bu sûre, insanlarla alay etmekten, kaş göz hareketleriyle onları maskaraya almak ve ayıplamaktan sakındırır. Gıybet, kusur araştırmak ve müminler hakkında sû-i zanda bulunmaktan uzaklaştırır. Güzel ahlâka ve sosyal faziletlere davet eder. Gıybetten sakındırırken, onu, hayret verici bir ifadeyle yasaklar. Sûre, imanı sadece dille söylenen bir söz zanneden ve gelip imanlarını Peygamber'in (s.a.v.) başına kakan Bedevileri anlatarak sona erer.”<sup>7</sup>

Tâhâ sûresi 44. âyet Taberî'de “Öğüt alacağını veya korkacağını umarak ona yumuşak söz söyleyin”<sup>8</sup>; Mukatil'de “Ona leyyin (yumuşak) söz söyleyin” [yani, ona (adıyla değil) künyesi ile hitâb ederek leyyin söz söyleyin]”<sup>9</sup>; Zemahşerî'de “Ve ona yumuşak söz söyleyin, belki düşünüp ders çıkarır ya da korkar”<sup>10</sup> manaları verilmiştir. Bu âyetin tefsiri Taberî'de şu şekilde geçmektedir: “Ey Musa, ben sana bu nimetleri verdim. Çünkü ben seni Peygamberliğe ve emirlerimi tebliğ etmeye seçtim. Sen ve kardeşin Harun, delil ve mucizelerimle Firavun'a gidin. Zira o azdı. Ona, benim size emrettiklerimi tebliğ edin. Size emrettiğim şeyleri tebliğ ederken beni anmayı unutmayın. Zira beni anmanız azminizi güçlendirir. Ayaklarınızı yerinde sabit tutar. Firavuna karşı konuşurken yumuşak bir şekilde konuşun. Umulur ki, o konuştuklarınızı düşünür, ibret alır veya Allah'tan korkar, azgınlığından vaz geçer.”<sup>11</sup> Nesefî'de bu âyet hakkında “Ona karşı lütufkâr bir ifade kullanın” ifadesine ve devamında ise Yahya b. Muaz'ın şu sözlerine yer verilmiştir: “Bu, senin ‘ben ilahım’ diyen kimseye karşı yumuşaklığın. Ya ‘sen ilahsın’ diyen kimseye karşı yumuşaklığın nasıl olur. Bu senin ‘ben sizin en yüce Rabbinizim’ diyen kimseye karşı yumuşaklığın. Ya ‘en yüce Rabbimi noksan sıfatlardan tenzih ederim’ diyen kimseye karşı yumuşaklığın nasıl olur?”<sup>12</sup> Burada engin merhamet sahibi olan Allah'ın kullarına karşı

5 Muhammed Alî es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* “Tefsirlerin Özü”, çev. Sadreddin Gümüş ve Nedim Yılmaz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1990), 4/8.

6 Karaman, *Kur'ân Yolu*, 5/86.

7 es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 6/122, 123.

8 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et- Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 5/466.

9 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 3/19.

10 Muhammed Coşkun, “Tâhâ Sûresi”, *El-Keşşâf, Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 4/302.

11 et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, 5/466.

12 Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, “*Nesefî Tefsiri*”, çev. Şerafettin Şenaslan (İstanbul: Ravza

ne kadar merhametli olduğu görülür. Allah kullarının da birbirlerine merhametle ve güzel bir şekilde muamele etmelerini istemektedir.

Seyyid Kutub, Hucurât sûresi ilk on bir âyete, tefsirinde şu şekilde açıklamalar getirmiştir: Örneğin ilk âyet için Mümin bir kulun herhangi bir emir ya da yasaklamada İlahının önüne geçemeyeceğini çünkü yaratıcısından korkup utanacağını ve O'na karşı terbiyeli olmak isteyeceğini belirtmiştir. Söz konusu âyetlerin "Mü'minler arasında kardeşlik" kuralından, "adalet ve düzeltme" kuralından ve "Allah'tan korkma ve rahmetini ve hoşnutluğunu umma" dan kaynaklanan pratik çözümlerden bahsettiğini dile getirmiştir.<sup>13</sup> Buradan yola çıkarak Mümin bireyin her daim yaratıcısı olan Allah'a karşı bir sorumluluk duygusu içinde olup, yapıp ettiklerinde azami derecede dikkatli olması gerektiği söylenebilir. Kutub, tefsirinde bu âyetler bağlamında fertlerin birbirine karşı taşıdıkları duygularda, uyguladıkları "iç dünya terbiyeleri", birbirleri ile kurdukları karşılıklı ilişkilerde uydukları özel "davranış terbiyeleri" olduğunu belirtmiştir.<sup>14</sup> Gerek bu ifadelerden gerekse diğer tefsirlerdeki açıklamalardan yola çıkılacak olursa Tâhâ sûresinde olduğu gibi Hucurât sûresinin bu ilk on bir âyetinde de birtakım ahlâkî değerlerden bahsedildiği görülmektedir. Kişinin; söz konusu âyetlerde konuşma şeklinden jest ve mimiklerin kullanımına kadar detaylı bir şekilde ele alınan bu değerlere hem Rabbiyle olan ilişkilerinde hem de insanlarla olan ilişkilerinde yer vermesi ve önem göstermesi beklenmektedir.

### 3. KUR'ÂN'IN MUHTEVASI İŞİĞİNDE ÂYETLERDEN ÇIKARILABİLECEK TEMEL İLKELER

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in ilk muhatabı olan toplulukların çeşitli tavır ve davranışlarına, ihtiyaçlarına, olayların gelişimine vb. değişik hal ve şartlara göre farklı zamanlarda âyet veya sûre şeklinde nâzil olduğundan, konu bütünlüğü oluşturacak şekilde bir sıra izlemediği gibi mevcut mushaflardaki sûrelerin bizzat Resûl-i Ekrem'in tâlimatıyla oluşan içeriğinin yanı sıra dizilişi de sistematik eserlerde alışlageldiği biçimiyle bir yapı arz etmemekte, muhtevayı oluşturan konular Mushaf'ın başından sonuna yayılmış bulunmaktadır. Bugüne kadar yapılan çalışmalarda Kur'ân'ın muhtevası hakkında ancak sınırlı ve yaklaşık bilgiler verilebilmiş; Kur'an'da yer alan konuların tespiti, konu başlıklarının seçimi, bunların sayıları, muhtevaları, âyetlerin içeriklerine göre değişik konulara dağıtımını gibi hususlarda birbirinden hayli farklı tercih ve tasnifler ortaya çıkmıştır. Bazı eserlerde Kur'an'ın muhtevası birkaç ana başlık altında toplanırken bazılarında yüzlerce konu sıralanır. Meselâ İbn Cerîr et-Taberî Kur'an'ın muhtevasını tevhid, haberler ve kıssalar, diyânât; Zemahşerî Allah'ı lâyük olduğu şekliyle tanıtmak, ibadet, emir ve nehiy, va'd ve va'id; Râzî ilâhiyyât, meâd, nübüvvât, kazâ ve kader şeklinde tasnif eder.<sup>15</sup>

Ana konuları ahlak, inanç, ibadet olmakla birlikte Kur'an'da; insanlar arası ilişkileri düzenleyen hükümler, peygamberler, ilahi kitaplar, kıssalar, dualar gibi konulara da yer verilmiştir. Kur'an'ın muhatabı olan insan pek çok konuda uyarılmış ve çeşitli konularda kendisine nasihatlerde bulunulmuştur. Çalışmanın konusu olan Tâhâ sûresi 44. âyet ve Hucurât sûresi 1-11. âyetlerde de bazen bir konu özelinde bazen de daha genel bir ifadeyle insanların dikkat etmeleri gereken bazı hususlara değinilmiştir. Değinilen bu konular temel ahlaki ilkelerdendir. Bu ilkeler gerçekleşen iletişimin sağlıklı bir şekilde ilerleyebilmesini, insanların ve toplumların maddi manevi herhangi bir zarara uğramadan yaşayışlarını sürdürebilmelerini sağlamaya yönelik ilkelere.

Kur'ân evrensel ahlâkî değerleri barındıran, ötekileştirmelerden uzak, dil, din, ırk farkı gözetmeksizin

Yayımları), 7/32.

13 Seyyid Kutub, "Fî Zılâl-İl Kur'ân", çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 9/314.

14 Kutub, "Fî Zılâl-İl Kur'ân", 9/315.

15 Mustafa Çağrıncı, "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/390.

eşitliği savunan evrensel bir kitaptır. Kur'ân'ın titizlikle üzerinde durduğu bu değerler ve ilkeler bireylerin hayat kalitelerini belirleyen ölçütlerdir de denilebilir. Hal ve hareketlerinde, kurdukları iletişimde ilkeli bir yol izleyenlerin hayat kaliteleri ve gündelik yaşamları başkalarınınkine göre farklılık göstermektedir. Kendini ve muhatabını değerli görerek ilişkilerine gereken önemi veren kişinin içerisinde bulunduğu psikolojik durum ile bunları önemsemeyip hem kendisine hem de muhatabına zarar veren kişinin psikolojik durumu farklılık göstermektedir. İletişim hayatın temelinde bulunduğundan sağlam bir iletişime sahip olmak kişiyi sağlam ilişkilere yönlendirmektedir.

Firavun haddi çok aştığından ötürü Hz. Musa ve kardeşi, uyarmak maksadıyla ona gönderilmişlerdir. Tâhâ sûresi 44. âyette, firavunla gerçekleşecek olan bu konuşmada takınılacak olan tavrın nasıl olması gerektiği ile ilgili bir yol gösterme vardır. Burada haddi aşmış vaziyette olan firavun ile dine davet konusunda bir konuşma yapılması söz konusudur. Böylesi aşırılığa kaçan bir kişilik ile yapılacak olan konuşmada dahi üslûbun “yumuşak” olması gerektiğinin hususi olarak belirtilmesi; bu hususun Allah nezdinde ne kadar hassas bir konu olduğunun en önemli delil ve göstergelerinden biridir. İnsanlar sevdikleriyle iletişimlerinde dahi hal ve hareketleriyle yer yer kırılmalara sebep olabiliyorlarken söz konusu âyette muhatap alınan kişi zalim ve kötü olmasına rağmen Allah, onunla yumuşak bir şekilde konuşulmasını emretmiştir. Öyle ki âyetin devamında firavunun böylesi yumuşak bir üslûp ile anlatılanlardan ders çıkarıp kendine çeki düzen verebileceği ihtimaline de yer verilmiştir. Bireyler iletişim kurarken konuşma tarzına azami ölçüde özen gösterip olabildiğince yumuşak, anlayışlı, yapıcı ve sabırlı olmaya gayret etmelidir.

Hucurât sûresi ilk on bir âyette müminlerin Hz. Peygamber ile iletişimlerinde dikkat etmeleri gereken birtakım konularla beraber muhatap alacakları kişilerin söylemlerine karşı dikkatli olmaları ve doğruluğunu araştırmaları gerektiği; tartışmaya girenlerin aralarının düzeltilip herkese hakkının verilmesi; müminlerin kardeş oldukları; Allah'a itaatsizlikten sakınma; erkeklerin de kadınların da birbirleriyle dalga geçmemeleri ve birbirlerini karalamamaları gerektiği konuları geçmektedir. Söz konusu âyetler genel bazı prensipleri içermektedir. Bazı hususlara peygamber ve inananlar arasındaki iletişim üzerinden örnekler verilerek değinilmiş bazıları ise daha genel ifadelerle bildirilmiştir. Bu âyetlerde öncelikle inananların peygamberle konuşurken seslerini onun sesinden fazla çıkarmamaları, birbirlerine bağırdıkları gibi ona bağırılmaları gerektiği bildirilmiş; bununla beraber peygamberin yanında seslerini kısınlardan bahsedilip onlar için büyük bir bağışlanmadan ve ödülünden bahsedilmiştir. Peygamberle iletişim kurulurken nelere dikkat edilmesi gerektiği yönünde yapılan uyarılar esasında tüm bireylere yönelik uyarılardır. Bahsedilen hususlar hem peygamberle hem de diğer insanlarla konuşurken dikkat edilmesi gereken temel prensiplerden bazılarıdır. Kişi konuşmalarında yumuşak olmalı, muhatabı rahatsız edici düzeyde, kaba saba ve bağırarak konuşmamalıdır. Her konuda olması gerektiği gibi iletişim konusunda da bireylerin kibar olmaya özen gösterip ellerinden geldiği kadar muhatabını anlamaya çalışmaları gerekmektedir.

Âyetlerin devamında kendisinden emin olunamayan bir kimsenin aracılığıyla ulaşan haberlere karşı takınılması gereken tavır hakkında bir uyarıda bulunmaktadır. Söz konusu haberi aktaran kişi güvenilir olmalı ve haberin doğruluğundan tam anlamıyla emin olunmalıdır. Karşı karşıya kalınan birtakım söylentiler; nedeni, nasıllığı sorgulanmadan, eleştirilmeden ve geniş çaplı bir araştırma yapılmadan direkt olduğu gibi kabul edilmemelidir. Âyette; üzerinde düşünülmeden, kafa yorulmadan ve olduğu gibi kabul edilen bilgilerden ötürü bilmeden birilerine zarar verilmesinin ve sonrasında pişman olunmasının engellenmesine yönelik bir uyarı verilmiştir. Kişi öğrendiklerini hiç araştırmadan olduğu gibi kabul etmemeli ve bu konuda ihtiyatlı olmalıdır. Devam eden âyetlerde aralarında kavga olan grupların hemen aralarının düzeltilmesi ve durumlarının adaletle

halline çalışılıp haklıya hakkının verilmesi konusuna değinilmiştir. Müminlerin birbirleri için ancak kardeş olduklarına ve bundan ötürü olası bir anlaşmazlık durumunda bu kardeşliğe dayanarak aralarında anlaşmayı sağlamanın gerekliliğine vurgu yapılmıştır. 11. âyette ise erkeklerin başka erkeklerle kadınların da başka kadınlarla alay etmemeleri hususunda uyarıda bulunulmuş ve bir kimsenin diğerini karalamaması, kötü lakap takmaması gerektiği belirtilmiştir.

Bu konuda bir Müslüman için en önemli rol model, ahlâkı Kur’ân ahlâkı olan Hz. Muhammed’dir. Çünkü “Son Peygamber” olmasının tabii bir neticesi olarak, Sevgili Peygamber (s.a.v.) Efendimiz, kendinden önceki peygamberlerin tek tek temayüz ettikleri özelliklerin tamamına sahip olduğu gibi, onlarda olmayan ilave meziyetlere de sahip bulunmaktadır. Bu gerçeği, bizzat Hz. Peygamber’in dilinden öğrendiğimiz gibi, hayatının tetkiki sonucunda olayların doğrulaması ile de müşahade etmekteyiz. Bir kere O, herkesin herkesle harp halinde olduğu bir ülkede, hem de işe sıfırdan başlamak suretiyle, Hicret’ten sonraki on senede, sınırları üç milyon kilometre karelik bir sahayı içine alan bir devlet kurmuş ve o devleti bizzat yönetmiş bir teşkilatçı ve Devlet Başkanı’dır.<sup>16</sup>

Her bakımdan güvenilir olması, vahyi tebliğde kusursuzluğu ve vazifesini gereği gibi yapması itibariyle Hz. Peygamber bu unvanını İslami dönemde de en iyi şekilde devam ettirmiştir. Cenâb-ı Hak Onun ahlakının yüceliğini “Şüphesiz sen büyük bir ahlâka sahibisindir” (Kalem, 68/ 4) âyetinde açıkça belirtmiş: “Ey inananlar! Andolsun ki, sizin için Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çok anan kimseler için Rasûlullah en güzel örnektir” (Ahzâb, 33/21) âyetinde de onu, ümmetine, uymaları gereken en güzel örnek diye göstermiştir.<sup>17</sup>

#### 4. HZ. PEYGAMBER ÖRNEKLİĞİNDE AHLÂKÎ İLETİŞİM

Hız. Muhammed (sav) hem peygamber olmadan önceki hem de peygamber olduktan sonraki hayatında her zaman belirli ilkeleri olan ve o çok değer verdiği ilkeler çerçevesinde hayat sürdürmeye çalışan bir bireydi. O, çeşitli konularda insanlara örnek olmuş ve yol göstermiştir. Her zaman iyiye, doğruya, adil olana yönelmeye ve çevresindekileri de iyiye, doğruya, adil olana yönlendirmeye çalışmıştır. Onun farklı alanlarda örneklik teşkil ettiği birçok hadiste görülmektedir. İbn Abbâs’tan gelen bir rivayette: “En yakın akrabamı uyar...” âyeti inince Resûlullah’ın Safâ tepesine çıkıp: “Ne dersiniz, size şu dağın arkasından (sizinle savaşmak üzere düşman) atlılar geliyor diye haber versem bana inanır mıydınız?” diye sorduğu ve onların, “Biz senin hiç yalan söylediğini görmedik”<sup>18</sup> şeklinde cevap verdikleri görülür. Burada, iletişimin en önemli unsuru olan doğru sözlülüğün peygamberin hayatında nasıl bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Çevresinde olan herkes ona güvenmekte ve sözüne tereddüt etmeden inanmaktadır. Bu durum temel ahlâkî ilkelerden doğru sözlü olmanın, peygamberin hayatındaki yeri ve önemini göstermektedir.

Ebû Hüreyre’den gelen bir hadiste peygamber kendisi hakkında “...Bana sözün özü verildi...” buyurmuştur.<sup>19</sup> Hz. Âişe (ra) “Hz. Peygamber”in (sav) herhangi bir konuyu anlatırken (tane tane konuşması sebebiyle) sözcüklerini saymak isteyen kimse sayabilirdi”<sup>20</sup> şeklinde bir değerlendirmede bulunmuş ve başka bir hadiste “

16 Ahmet Gürtaş, “Hz. Peygamber (s.a.s)’in Şahsiyetinden Çizgiler”, İsam ( 9 Haziran 2022).

17 Hüseyin Algül, “Hz. Muhammed ve Gençlik”, İsam ( 9 Haziran 2022).

18 Mehmet Görmez (ed.), *Hadislerle İslâm* (Ankara: Diyanet Yayınları, 2013), 6/253.

19 Görmez, *Hadislerle İslâm*, 6/309.

20 Görmez, *Hadislerle İslâm*, 6/311.

Resûlullah"ın (sav) konuşması, onu dinleyen herkesin anlayabileceği şekilde açığı" <sup>21</sup> şeklinde bir ifadeyle Hz. Peygamber'in konuşma tarzının nasıl olduğu hakkında bizlere bilgi vermiştir. Buradan; onun konuşurken az ve öz konuştuğu, fazladan, yorucu konuşmalara girmeyip net ifadeler kullandığı ayrıca anlatımının açık ve duru olduğu anlaşılmaktadır. Bireyler konuşmalarında hem kendisini hem muhatabını zihnen ve bedenen yormamalı; anlatması gerekenleri en anlaşılır şekilde anlatmaya gayret göstermelidir.

Enes b. Mâlik'ten gelen iki rivayet şöyledir: "Resûlullah"a (sav) on sene hizmet ettim. Vallahi, bana bir kez olsun "Öf!" bile demedi. Herhangi bir şeyden dolayı, "Niçin böyle yaptın?" demediği gibi, "Şöyle yapsaydın ya!" da demedi.<sup>22</sup> Enes (b. Mâlik) şöyle demiştir: "Resûlullah (sav), sövüp sayan, lânet edip duran, kötü sözler söyleyen birisi değildi..."<sup>23</sup> Hz. Muhammed günlük hayatta gerçekleşen farklı olaylar karşısında duygularını büyük bir olgunlukla kontrol edebilen ve insanları kırmamaya büyük özen gösteren bir bireydi. Hoşuna gitmeyen bir şey olmuş olsa dahi durumun en güzel şekilde haline çalışıyordu. Öyle ki hadislerde görüldüğü üzere peygamberin en yakınında bulunup zamanının çoğunu onunla geçirenler dahi kendisinin herhangi bir olumsuz tavrına şahit olmadıklarını ifade etmişlerdir. Bireylerin Hz. Peygamber'in bu örnek davranışlarında olduğu gibi her durumda olgun davranışlar sergilemeye çalışması ve kontrolü elden bırakmaması gerekmektedir. Hayatta farklı olay ve olgularla karşılaşma ihtimali her zaman mevcuttur. Önemli olan bu durumlar karşısında olgunluğu elden bırakmamak ve yargılayıcı tavırlardan kaçınıp çözüm odaklı bir yaklaşım sergilemeye çalışmaktır.

Temîm ed-Dârî anlatıyor: "Peygamber (sav), "Din samimiyettir." dedi. Biz, "Kime karşı?" diye sorduk. O da "Allah'a, Kitabı'na, Resûlü'ne, Müslümanların idarecilerine ve bütün Müslümanlara." buyurdu."<sup>24</sup> Muâviye b. Hakem es-Sülemî (namazda konuştuğu ve ashâbın tepkisini aldığı zaman olanları) şöyle anlatmaktadır: "...Ne ondan önce ne de sonra daha güzel öğreten birini gördüm. Vallahi Resûlullah beni ne azarladı ne bana vurdu ne de hakaret etti. Sadece, "Bu namazda insan kelâmı konuşulmaz. Namaz ancak tesbih, tekbir ve Kur'an okumaktır." dedi."<sup>25</sup> Ebû Hüreyre ise şöyle demiştir: "Resûlullah"tan (sav) daha fazla ashâbıyla istişare eden bir kimse görmedim."<sup>26</sup> Bu hadisler yapılan her işte samimi olmak, doğru bir üsluba sahip olmak ve istişare etmek gibi ilkelerin Hz. Peygamberin hayatındaki önemini ortaya koymakla birlikte; söz konusu ilkelerin evrensel ahlâkî değerleri oluşturan yapı taşlarından olduğunu göstermektedir.

Ebû Kurâd es-Selemî anlatıyor: "Resûlullah"ın (sav) yanındaydık. O (abdest almak için) temiz su istedi ve elini suya daldırdı. Sonra abdest aldı. Biz onun abdest suyunu elde etmeye çalıştık, (abdest suyundan) yudumladık. Bunun üzerine Resûlullah (sav), "Sizi bunu yapmaya sevk eden şey nedir?" diye sordu. Biz, "Allah ve Resûlü'nün sevgisi." dedik. Resûlullah şöyle buyurdu: "Eğer Allah ve Resûlü'nün de sizi sevmesini istiyorsanız size bir şey emanet edildiğinde ona riayet edin, konuştuğunuz zaman doğru söyleyin ve komşularınızla iyi geçinin."<sup>27</sup> Bu hadis-i şerifte Hz. Peygamber özellikle doğru sözlü olmaya ve insanlarla iyi geçinmeye dikkat çekmiştir. Güvenilir bir kişi olmak bu özelliklerle doğru orantılıdır. İnsanlarla iletişimde bu hususlara

21 Görmez, *Hadislerle İslâm*, 6/311.

22 Görmez, *Hadislerle İslâm*, 6/397.

23 Görmez, *Hadislerle İslâm*, 6/421.

24 Görmez, *Hadislerle İslâm*, 6/561.

25 Görmez, *Hadislerle İslâm*, 6/409.

26 Görmez, *Hadislerle İslâm*, 6/421.

27 Görmez, *Hadislerle İslâm*, 6/435.

dikkat etmeyen birisi için güvenilir olmak söz konusu değildir. Kişi öncelikle doğru olanı, doğru şekilde ifade etmeli ve çevresindekilerle ilişkilerine özen göstermelidir.

Ebû Musa (el-Eş'arî) şöyle demiştir: "Resûlullah (sav), bazı emirlerini yerine getirmesi için ashâbından birini görevli olarak yolladığı zaman, "Müjdeleyin, nefret ettirmeyin, kolaylaştırın, zorlaştırmayın!" buyururdu."<sup>28</sup> Ebû Saîd el-Hudrî'nin işittiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Bir kötülük gören kişi eli ile değiştirmeye gücü yetiyorsa onu eli ile değiştirsin. Buna gücü yetmez ise dili ile değiştirsin.

*Bunu da yapamazsa kalbi ile o kötülüğe tavır koysun (ondan nefret etsin) ki bu da iman eden kişinin yapması gereken asgarî şeydir.*"<sup>29</sup> Hadislerin ilkinde bir şeyi zorlaştırmadan, bıktırmadan, sevdirecek yapmak dile getirilmiştir. Bir şey eğer samimiyetle, ciddiyetle, istekle ve sevgiyle yapılıyorsa verim alınabilir. Diğer hadiste ise iyiliğe yönlendirme vardır ve bu farklı açılardan ele alınarak ifade edilmiştir.

## SONUÇ

Kur'ân, diğer kitaplardan tamamen farklı bir yapıdadır. Onda konular; bölümler, ana başlıklar ve alt başlıklar altında işlenmez. Kur'ân'ın her biriminin sadece bir konuya münhasır kılınması çoğunlukla mümkün olmamaktadır. Kur'ân her bir azası mükemmel çalışan bir bütün oluşturur. Kur'ân'ın kendisini tefsir etmesi, onun, kendi bütünlüğü içerisinde anlaşılması demektir. Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde anlaşılması, özellikle üç çerçevede gerçekleşmektedir. Bunlar, ayet çerçevesi, siyâk-sibâk çerçevesi ve Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesidir. (Albayrak, 165-166).

Kur'ân'da insanlar için birçok konuya değinilmiş ve farklı konularda nasihatler verilmiştir. Bu çalışmada işlenen söz konusu **âyetlerde** de insanlara birtakım uyarı ve nasihatlerde bulunularak bazı hususlarda nasıl davranmaları gerektiğine değinilmiştir. **Âyetlerde** değinilen hususlar sadece müslüman câmiâyı değil tüm insanlığı kapsayıcı niteliktedir. Kur'ân tüm insanlığa gönderilmiş evrensel bir kitap olup içerdiği konular insana ve hayata dair temel hususlar barındırmaktadır. Bu hususlara farklı yerlerde ve insana gerekli olan kadar değinilmiştir. Çalışmada işlenen âyetler ve Hz. Peygamber'in hayatından aktarılan örneklere bakılacak olursa; iletişimin Kur'ân'da ele alınan temel konulardan olduğu görülür. Âyet ve hadislerde anlatılanlar dikkate alınıp ciddiyetle uygulandığı takdirde kişiler bunun olumlu etkilerini, tıpkı Hz. Peygamber'in hayatında olduğu gibi, kendi yaşantısında da hissedecek ve muhatabına hissettirecektir. Her birey karşısındaki kişiyle iletişimde ciddi bir tavır sergileyip özenli olmalı, konuşma kurallarına riayet etmeli ve saygı-sevgi çerçevesinde bir iletişime gayret göstermelidir. Üzerinde durulmaya çalışılan husus öyle bir husustur ki insana; hayatını en olması gereken şekilde idame ettirebilmesi için yöneltmiş nasihatler ve uyarılarla müteşekkil muazzam bir çerçeve sunmaktadır. Çalışmada bu çerçeveye riayet eden kişinin kendisine ve çevresine fayda sağlayacak bir kişiliğe bürünüp; çözüm odaklı, anlayışlı, nahif bir insan profili oluşturarak çoğu sorunun önüne geçebileceğine vurgu yapılmıştır.

Güzel ahlâk belli bir ırka, dine, memlekete has olmadığı gibi güzel bir konuşma ve ahlâkî çerçevede gerçekleştirilen bir iletişim de belli bir ırka, dine ve memlekete ait değildir. Ahlâkî olanın tüm dünyada olumlu bir karşılığı olduğu gibi ahlâkî olana dikkat edilerek gerçekleştirilen her şeyin de olumlu bir karşılığı olduğu söylenebilir. Bu durumda ahlâkî olana dikkat edilerek gerçekleştirilen bir iletişimin de olumlu bir karşılık bulacağı sonucuna varılabilir.

28 Görmez, *Hadislerle İslâm*, 6/559.

29 Görmez, *Hadislerle İslâm*, 6/561.

Temelini Kur'ân'ın atmış bulunduğu evrensel ahlâkî değerlere özen gösterilerek gerçekleştirilen bir iletişimin sonuçlarının olumlu ve faydalı olması kaçınılmazdır. Hz. Muhammed'in gerek peygamberlikten önceki gerekse sonraki zaman diliminde hayatında gerçekleşenler de bunu desteklemektedir. O bir birey olarak çevresindekilerin güvenini öncelikle güzel ahlâkı, ince düşünceliliği ve kibarlığıyla kazanmıştır. İletişim konusunda Kur'ân ve Hz. Peygamber'in yaşantısı ışığında insanlığa sunulan bu ahlâkî ilkeler, bireylerin kendi iletişim dünyalarında nasıl bir rota izlemeleri gerektiğini gösteren birer pusula niteliğindedir.

### KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis. Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine. İstanbul: Şule Yayınları, 7. Basım, 2015.
- Albayrak, Halis. Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak. İstanbul: Şule Yayınları, 2016.
- Algül, Hüseyin. "İnsani İlişkiler Açısından Hz. Muhammed". İsam. Erişim 9 Haziran 2022.  
[http://isamveri.org/pdfdrgr/D112822/1992/1992\\_ALGULH.pdf](http://isamveri.org/pdfdrgr/D112822/1992/1992_ALGULH.pdf)
- Coşkun, Muhammed. "Tâhâ Sûresi". "El-Keşşâf, Keşşâf Tefsiri". ed. Murat Sülün. 4/260-395. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018
- Çağrı, Mustafa. "Kur'an". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/ 390-393. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dalbay, Ramazan Saim. "Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı". Dergipark. Erişim 6 Haziran 2022.  
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/557220>
- en-Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. "Nesefî Tefsiri". çev. Şerafettin Şenaslan. 7. Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları.
- es- Sâbûnî, Muhammed Alî. Safvetü't- Tefâsîr "Tefsirlerin Özü". çev. Sadreddin Gümüş ve Nedim Yılmaz. 2. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1990.
- et- Taberî, Ebû Muhammed b. Cerir. Taberî Tefsîri. çev. Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin. 5. Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Görmez, Mehmet (ed.). Hadislerle İslâm. 7 Cilt. Ankara: Diyanet Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Gürtaş, Ahmet. "Hz. Peygamber (s.a.s)'in Şahsiyetinden Çizgiler". İsam. Erişim 9 Haziran 2022.  
[http://isamveri.org/pdfdrgr/D01372/1990/1990\\_GURTASA.pdf](http://isamveri.org/pdfdrgr/D01372/1990/1990_GURTASA.pdf)
- Karaman, Mustafa vd. Kur'an Yolu Meâli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Kutub, Seyyid. "Fî Zılâl-İl Kur'ân". çev. Salih Uçan vd. 9. Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ Mevdûdî. (2005). Tefhîmu'l-Kur'ân: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsîri. M. Han K., Yusuf K., Nazife Ş., İsmail B., Ali Ü. ve Hamdi, A (çev.). İnsan Yayınları: İstanbul.
- Mukâtil b. Süleymân. Tefsîr-i Kebîr. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 1426-1427/2006.



# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1

Haziran/June 2023

ISSN 2792-0194

## H.1203-1204 (M.1788-1789) Tarihli 179 Numaralı Ankara Şer'iyye Siciline Göre: Ankara'daki Asayiş Olayları<sup>1\*</sup>

According to Ankara Shari'a Registry No. 179 dated H.1203-1204  
(M.1788-1789): Public Security Events in Ankara

**Yusuf PEHLİVAN**

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Tarih Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi

Ankara Yıldırım Beyazıt University of Social Sciences Institute  
yusuf5689@gmail.com / 0009-0003-2608-5866

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 03.05.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 22.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 105 - 115

---

<sup>1</sup> \* H.1203-1204 (M.1788-1789) Tarihli 179 Numaralı Ankara Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

## Özet

Şer'iyye sicilleri genel olarak "kadı sicilleri, kadı defterleri zabt-ı vekâyi veya şer'iyye sicil defterleri" gibi şekillerde isimlendirilmektedirler. Bazen de bu isimler yerine genel olarak Osmanlı mahkeme kayıtları veya Osmanlı mahkeme sicilleri şeklinde adlandırılmaktadır. Şer'iyye sicilleri bir dönemin toplumsal hayatının aydınlatılmasında, bir şehrin kültürel, sosyo-ekonomik geçmişinin anlaşılmasında, askeri tarih ve hukuk tarihi araştırmalarında yararlanılan ve yararlanılması gereken öncü kaynaklar arasında yer almaktadır. Çalışmamızda H.1203-1204 (M.1788-1789) Tarihli 179 Numaralı Ankara Şer'iyye Sicilinde yola çıkılarak Ankara'da meydana gelen asayişe müessir konular incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ankara, Şer'iyye Sicili, Asayiş, Cinayet, Aile İçi Şiddet

## Abstract

Shari'a registers are generally called as "kadı register, kadi register zabt-ı vekâyi or Shari'a register registers". Sometimes, instead of these names, they are generally referred to as Ottoman court records or Ottoman court records. Shari'a Registers are among the leading sources that are used and should be utilized in illuminating the social life of a period, providing the cultural, socio-economic background of a city, and military and legal history researches. Based on the Ankara Shari'ah Registry No. 179 dated H.1203-1204 (M.1788-1789), our study reveals the issues affecting the public order in Ankara.

**Keywords:** Ankara, Shari'a Registers, Public order, Murder, Family domestic violence

## GİRİŞ

Şer'iyeye sicilleri araştırmacılar için zengin bilgiler barındıran birinci elden kaynak konumunda bulunan önemli tarihi belgelerdir. Sosyal tarih araştırmacısı da hukuk tarihi çalışan araştırmacı da sicilleri birincil öneme sahip kaynak olarak görebilmektedir.<sup>2</sup> Bu belgelerin son yıllarda askeri tarih araştırmacıları tarafından da kıymeti anlaşılmıştır.<sup>3</sup> Belgeler özellikle şehir tarihi, iktisat tarihi, diplomasi ve yer adları çalışmaları bakımından zengin bilgilere sahiptir.

Şer'iyeye sicillerinin en erken tarihlisi olan Bursa şer'iyeye sicillerinin, 1455 yılından itibaren başladığı görülmektedir. Şer'iyeye sicilleri XV. Asrın ikinci yarısından sonra başlayıp XX. Asrın ilk çeyreğine kadar uzun bir zaman dilimini içerisinde barındırmaktadır. Bu süre zarfında yaşamış birçok kişinin biyografik bilgilerinin yanı sıra toplumsal, siyasi, iktisadî ve hukuki açıdan önemli bilgiler veren kaynaklar arasındadır.

Şer'iyeye mahkemeleri Tanzimat Dönemi'ne kadar yegane mahkeme statüsünde iken Tanzimat döneminden sonra da diğer yeni kurulan mahkemeler ile birlikte varlığını sürdürmüşlerdir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren ortaya çıkan ihtilafların çözüme kavuşturulduğu yer olan Şer'iyeye mahkemelerinde başta kadılar olmak üzere bölgenin büyüklüğüne göre kadılara yardımcı olan muhtelif görevliler de görev yapmaktaydı. Osmanlı'da kadılar mahkemede önlerine gelen anlaşmazlık konularını çözmek için ilk önce tabi oldukları mezheplerin fıkıh kitaplarına müracaat ederlerdi. Bu kitaplarda aradıklarını bulamazlarsa fetva kitaplarına daha sonra ise mezheplerinde bu konu hakkında âlimler tarafından söylenmiş sözlere bakarak hüküm vermeye çalışırlardı. Nihayetinde yine bir çözüme ulaşamazlarsa başka bir mezhebi taklit ederek hüküm verirlerdi. Kadılar aynı zamanda hükümdar tarafından yayımlanmış kanunnameleri de uygulardı. Kadılar örfi konularda anlaşmazlıkları çözerken de bu kanunnamelere müracaat ederlerdi. Kanunnamelerin de şer'i hukuka aykırı olmamasına dikkat edilirdi.<sup>4</sup>

Belgelerde şehir tarihi açısından o şehrin mahalle listeleri, dini ve sosyal yapılarının inşası, bakım ve onarımlarının yapılması, şehirde yürütülen imar faaliyetleri ve bu faaliyetlerde kullanılan malzemelerin çeşit ve fiyatlarını öğrenmekteyiz. Bunun yanı sıra şehir nüfusunu, nüfusun etnik ve dini yönden ayırımını, nüfusun zaman içinde maruz kaldığı doğal afetleri, evlenme boşanma kız kaçırma gibi konuları öğrenebilmekteyiz. Şehirlerdeki esnaf gurupları ile bunların meslekleri ve malları, narh fiyat listeleri, usta ve ırgat yevmiyeleri, sancak ve şehir halkından toplanan vergi miktarları, tereke kayıtları gibi bilgilere de ulaşabilmekteyiz. Görüldüğü üzere araştırmacıya şehir tarihi ile ilgili çok yönlü bilgi veren şer'iyeye sicilleri son yıllarda çeşitli bölgelerdeki mahallî hayata dair bilimsel araştırmaların ana kaynağı olmuştur. Özellikle bir bölgenin şehir tarihi ve iktisadi tarihini ortaya koymak isteyen araştırmacılar böyle bir çalışmanın en önemli kaynağı olan şer'iyeye sicillerine bakmadıkça ortaya çıkarılan eserler her yönüyle eksik kalacaktır.

Şer'iyeye sicil defteri tutulurken defterin ön kısmına ilâm, hüccet, tereke gibi belgeler kaydedilirken merkezden gelen ferman, emir, buyuruldu, tezkere, berat gibi belgeler ise defterine arka kısmına kaydedilmiştir. Ankara şer'iyeye sicilleri üzerinde yapılan web tabanlı arşiv taramasında daha önce transkripsiyonu yapılmadığı tespit edilen 179 numaralı Ankara Şer'iyeye Sicil Defteri transkribe edilerek araştırmacıların kullanımına sunulmak amacıyla Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'ndan cd şeklinde

2 Reşat Kasaba (1985), 'Geç Dönem Osmanlı Toplumsal Tarihi İçin Kaynak Olarak Mahkeme Sicilleri' Tarih ve Toplum sy. 14, s.121-125

3 Mehmet Kayıran (1983) 'Şer'iyeye Sicillerinin Askeri Tarih Bakımından Önemi', Birinci Askeri Tarih Semineri Bildirileri I, Ankara, s. 131-143

4 Ekrem Buğra Ekinci (2006), İslam Hukuku Tarihi, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, s.152.

temin edilmiştir. Defterin aslı şuan Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'na muhafaza edilmektedir.

1583-1925 yılları arasında Ankara mahkemesinde tutulan defterlerin sayısı 877 olup bunların 593 adedi Ankara kazasına aittir. Bu defterler ilk muhafaza edildiği Ankara Etnoğrafya Müzesi'nden 1991 yılında Milli Kütüphane'ye oradan da 2008 yılında Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'na nakledilmiştir.

Çalışmamıza konu olan 179 Numaralı Ankara Şer'iyye Sicil Defteri'nin önceden yazılan boyutunun (16,5x456 cm) üzeri çizilerek, 45,5x18,8 olarak yeniden yazılmıştır. Defterin sırtı siyah meşin, satırları siyah pantizot bezdir. Defterin başladığı ve bittiği tarihler gün-ay-yıl olarak yazılmış ardından üzeri karalanmıştır. Yeni yazılan başlangıç ve bitiş tarihleri Evâsıt-ı Cemaziyelevvel sene 1203 (11 Şubat 1789) ve 26 Safer sene 1204 (15 Kasım 1789) olarak belirledik. Defterin suretler kısmında 1203 yılı Rebiyyülevvel ayına ait kayıtlar da mevcuttur. Defter talik yazı usulü ile kaleme alınmıştır. Defter, toplam 103 varaktan ve 301 belgeden oluşmaktadır. Belge numaralandırmaları sonradan yapılmıştır. Defter tek katip tarafından çift taraflı olarak tutulmuştur.

H.1203-1204 (M.1788-1789) Tarihli 179 Numaralı Ankara Şer'iyye Siciline Göre: Ankara'daki Asayiş Olayları başlığını taşıyan çalışmada sadece asayişe müessir olabilecek olaylar ele alınacaktır. Asayiş kelimesi TDK'ya göre "Bir yerin düzen ve güvenlik içinde bulunması durumu, düzenlilik, güvenlik" anlamına gelmektedir. Bu tanımlamadan yola çıkılarak çalışmada "aile içi anlaşmazlıklar, alacak-verecek konuları, adam öldürme, darp, gasp, tecavüz, mülk ve arazi anlaşmazlıkları" gibi toplumunun huzurunu ve güvenliğini etkileyebilecek konulara değinilecektir. Ayrıca bu defterde asayişe müessir konular dışında "tereke kayıtları, merkezden gönderilen emirler, ticari-iktisadi ve sosyo-kültürel konulara dair çeşitli türden bilgiler de bulunmaktadır."

### 1. Tarihi ve Coğrafi Açından Ankara

Ankara şehri İç Anadolu Bölgesinin kuzey batısında bulunmaktadır. Kırıkkale, Eskişehir, Aksaray, Konya, Bolu, Çankırı Ankara'ya komşu şehirlerdir. Orta Anadolu platolarında ve Karadenizin dağlık bölgesine geçiş sahası olan Ankara doğu tarafında Kızılırmak, batı tarafında ise Sakarya ırmakları arasında bulunmaktadır. İklim olarak kışları soğuk yazları ise kurak geçen karasal iklim hakimdir. Bitki örtüsü olarak da step ve bozkırdır. Tarih boyunca Ancora, Ancyra, Angora, Angur, Ankira, Ankura, Ankuria, Ankyra, Engüriye, Antoninnania gibi değişik isimlerle anılmıştır.<sup>5</sup> Ankara tarih boyunca çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmış bölgenin en kadim kentlerinden biridir. Bu medeniyetler arasında Hititler, Frigler, Galatlar ve Romalıları saymak mümkündür. Şehir Doğu Roma hakimiyetinde iken Tuğrul ve Çağrı beyler döneminde sık sık Selçuklu akımlarına maruz kalmışlar 1071 Malazgirt Zaferi ile beraber de Türkler Anadolu içlerine girmişlerdir. Ankara ise 1127 yılında Danişmend hükümdarı Emir Gazi tarafından feth edilmiştir.<sup>6</sup>

Ankara Osmanlı Devleti hakimiyetine 1354 yılında Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa tarafından katılmış ve bir Osmanlı sancağı olmuştur.<sup>7</sup> Osmanlı döneminde Ankara sanayi ve ticaretin geliştiği önemli bir kent olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin topraklarının geniş bir coğrafi yayılım gösterdiği için devletin idari yapısı bu doğrultuda şekillenmiştir. Devletin yönetim biçimi, eyalet ve sancak ilkesine dayanmaktadır. Devletin toprakları eyalet

5 Sargon Erdem, "İslam Öncesi Ankara", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), III, 202.

6 Rıfat Özdemir, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara, s.21.

7 Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I (Anadolu'nun İdari Taksimatı), 80.

lere, eyaletler ise sancaklara bölünmüştür.<sup>8</sup> Sancak merkezlerinde iki yetkili görev almaktadır. Bunlar idarî ve askerî görevleri yürüten sancakbeyi ile yargı görevini yürüten kadıdır. Sancakbeyi ile diğer askerî ve idarî görevliler ehl-i örf sınıfını (ümera) teşkil etmiş; kadı, müderris, müftü vb görevliler ise ehl-i ilim sınıfını (ulema) teşkil etmiştir.<sup>9</sup> Ankara, Osmanlı Devleti'nin kontrolüne girdikten sonra 1462 yılına kadar Anadolu Eyaleti'nin merkezi olmuştur. Bu tarihten sonra ise merkezin Kütahya şehrine taşınmasıyla birlikte Ankara sancak merkezi olarak varlığını devam ettirmiştir.<sup>10</sup> Ankara sancağı XVI. yüzyılda merkez kaza dışında Murtazaâbât, Çubuk, Ayaş, Bacı ve Yabanâbât, kazalarından oluşmaktaydı.<sup>11</sup>

XVI. yüzyılın ilk çeyreğine ait tahrir defterlerine göre, Ankara şehri 2000'i aşkın Müslüman ve 120 kadar Hıristiyan ve 30'a yakın Yahudi evinin olduğu bir kentti. Bu sayının yaklaşık olarak 2200 eve tekabül ettiği tespit edilmiş, sonuç olarak bu yüzyılda kentin nüfusunun yaklaşık 10-12 bin civarında olduğu kabul görmüştür. Bununla birlikte kimi istisnalar dışında kentte Yahudi, Ermeni, Rum ve Müslümanlara ait mahalleler bulunmaktaydı. XVII. yüzyıla gelindiğinde kent nüfusu 25.000'e yükselmiş ancak Celali isyanlarıyla birlikte bu nüfus azalmıştır.<sup>12</sup>

Ankara'nın ekonomik gelişiminde coğrafi olarak ticaret yollarının kesişiminde bulunması etkili olmuştur. Ankara, doğu-batı ekseninde devam eden İpek Yolu'nun Tebriz-Bursa hattının bağlantı noktasında bulunması yanında, Anadolu'yu Halep'e bağlayan ticaret yolunun da üstünde yer almaktaydı.<sup>13</sup> Koyun, keçi gibi küçükbaş hayvancılığın yaygın olduğu Ankara, bu ekonomik faaliyete paralel olarak boya, dokuma ve boyalı kumaş sanayisinin de geliştiği bir şehir olmuştur. Bu üretim kolu bilhassa ordu mensuplarının elbise ihtiyacının karşılanmasında önem arz etmiştir.<sup>14</sup>

XVII. yüzyıla gelindiğinde ülkenin birçok yerinde eşkıyalık artmıştır. Yıllar geçtikte merkezi otoritenin zayıflaması ve uzun süren savaşlar nedeniyle yeniçerilerin ayaklanmaları, Anadolu'da eşkıyalığın artmasının nedenleri arasındadır. Bu tür faaliyetlere XVI. yüzyıl sonrası Ankara'sında rastlamak mümkündür. Ankara XVI ve XVII.yüzyılda önemli bir sanayi ve ticaret kenti olmasına rağmen XVIII. yüzyıl sonlarında merkezi otoritenin zayıflaması nedeniyle asayiş olaylarının sıklıkla yaşandığı güvensiz bir ortama dönüşmüştür.<sup>15</sup>

8 Yusuf Halaçoğlu, (1991). XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı", TTK yayınları, Ankara, S.73.

9 Hüseyin Çınar, (1993). H.1020-1021 tarihli 13 numaralı Ankara Şer'iyye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirme, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, s.40

10 Rıfat Özdemir, (1986). XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.136.

11 Rıfat Özdemir, (1991). "Ankara (Osmanlı Devri)", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.3, İstanbul 1991, s.207

12 Nejat Göyünç, (1967). "16. Yüzyılda Ankara", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, 1 (Ankara 71-75

13 Özer Ergenç, (1980). 'XVII. Yüzyılın Başlarında Ankara'nın Yerleşim Durumu Üzerine Bazı Bilgiler' Osmanlı Araştırmaları Dergisi, I/1 s. 85-108.87.

14 Sevgi Aktüre, (1981). "16. Yüzyıl Öncesi Ankara"sı Üzerine Bilinenler", Tarih İçinde Ankara Seminer Bildirileri, Eylül 1981, Ankara, TTK Yay., (Ankara: 1984), 1.

15 Birsan Edanur Yıldırım, (2006). Ankara Sancağı'nın Tarihi Coğrafya Bakımından Yerleşme ve Nüfusu (1871-1907) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Coğrafya Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, s. 31.

## 2. Asayişe Müessir Konular

Günümüzde olduğu gibi geçmişte de insanlar arasında bir takım sıkıntılar ve huzursuzluklar olmuştur. Bu sıkıntılar ve huzursuzluklar bölgede asayiş ve güvenlik sorunlarının oluşmasına fırsat vermiştir.

1789-1790 yıllarında Ankara mahkemesince çeşitli kategorilerde farklı dava türleri görülmüştür. Bu olaylar içeriği ve suçların türlerine göre sınıflandırılarak aşağıda kısaca bahsedilmiştir.

Osmanlı Devleti farklı etnisiteye, dine ve kültüre sahip birçok farklı insanın bir arada uzun yıllar barış içinde yaşadığı bir devlet olmuştur. Devlet bünyesinde barındırdığı müslim ve gayrimüslim tebaanın dinine, kültürüne müdahale edip asimile etmeye çalışmamış bilakis bu toplulukların barış içerisinde uzun yıllar özbenliklerini kaybetmeden hayatlarını idame ettirmelerine olanak sağlamıştır. Uygulanan bu hoşgörü politikası ile farklı dinden farklı ırktan topluluklar da birbirlerini ayırıştırıp düşmanca tutum sergilemeden varlıklarını sürdürmüşlerdir.

### 2.1 Alacak-Verecek Konularında Anlaşmazlıklar

İncelediğimiz defterde insanların birbirleri arasında en çok ihtilafa düştükleri konu alacak verecek konularıdır. İnsanlar genellikle bu konuları mahkemeye taşımış ve şahitler vasıtasıyla iddialarını ispat etmeye ve netice almaya çalışmışlardır. Alacak-verecek davaları olarak muhtelif kayıtlar mevcuttur. Bunlardan ilki Ankara'nın Hatûnî mahallesinden Karaoğlu İstefan'ın aralarında daha önce ticaret yaptığı Seferşe oğlu Kiyork'tan alacağının bulunduğunu ve bu alacağını mahkeme huzurunda talep ettikten sonra muslihûn denilen arabulucu sayesinde 70 guruş bedel karşılığında aralarındaki anlaşmazlığın çözüldüğünü gösteren kayıttır.<sup>16</sup> Kayıtlardan bir diğeri Ankara'ya bağlı Kasaba-i Süfla Kutikin köyünden olan Kara Hacı lakaplı Hacı İbrahim'in, İsmail oğlu Ali Beşe isimli şahsa borç olarak arpa, buğday ve para verdiğini fakat bu iddasını ispat edemediğini gösterir kayıttır.<sup>17</sup> Başka bir belgede ise Ankara'nın Koçhisar köyünden İbrahim bin Ömer'in iddasına göre Ali Dayı oğlu Mehmed'in zorla kendisine ait tahıl ve hayvanlara el koyduğunu iddia etmesiyle görülen davada aralarına arabulucu girerek barıştıklarını gösteren kayıttır.<sup>18</sup> Başka bir kayıta ise Ankara'nın gayrimüslim halkından İzmir'de vefat eden Topal Aritun oğlu Bedros'un Baron oğlu Begosta alacağının bulunduğunu varislerin iddia etmesi üzerine görülen davada Baron oğlu Begos'un bu alacağı vefat eden Arituna hayattayken ödediği şahitler vasıtasıyla ispat edildiğinden davanın düştüğünü gösteren kayıttır.<sup>19</sup> Bu kayıttan da anlaşılacağı üzere günümüzde olduğu gibi geçmişte de şahitliğin ne denli önemli olduğu bir olayın açığa çıkması ya da bir gerçeğin aydınlatılmasında nasıl bir rol oynadığı ortaya çıkmaktadır.

Geçmişte mahkemelerde toplumun önde gelen ve saygı duyulan kişileri, arabulucu rolünü üstlenerek davaların çözüme kavuşturulmasına yardımcı olabilmekteydiler. Bu davalar çözüme kavuşturulurken bazen arabulucular para karşılığında insanları uzlaştırmayı başarabilmişlerdir. Mağdur kişiler de mahkeme huzurunda arabulucular vasıtasıyla zararları tanzim edildikten sonra davalarından vazgeçme yoluna gitmişlerdir. Bu yöntemin başarısı bu kayıtlardan da anlaşılacağı üzere adalet sistemine yardımcı olan bir uygulamadır. Günümüzde de yakın zamanda resmi olarak oluşturulan arabuluculuk uygulaması sayesinde bazı konulardaki anlaşmazlıklar mahkemelere intikal etmeden arabuluculara sevk edilerek anlaşmazlıklar giderilmeye çalışılmıştır. Bu yöntem ile de mahkemelerin iş yükü ciddi anlamda azalmaya başlamıştır.

16 AŞS. 179, s.5, b15

17 AŞS. 179, s.12, b48

18 AŞS. 179, s.16, b66

19 AŞS. 179, s.27, b105

## 2.2 Aile İçi Anlaşmazlıklar

Aile, bir cemiyetin örfi ya da kanuni nizamı içinde gerekli muameleleri yerine getirerek, hayatlarını birleştiren çiftlerin beraber ortaya koyduğu anne, baba ve çocuklardan oluşan, birbirlerine kan bağı ile bağlı bireylerin ortaya çıkardıkları bir topluluktur.<sup>20</sup> Türk toplum yapısında aile kavramı önemli bir yer tutar. Bu kavramın gelişimde Türk gelenek ve görenekleri ile İslamiyet son derece belirleyici olmuştur.

Eski Türk ailesi birçok toplumdaki gibi ataerkil bir yapıdadır. Yalnız bu ataerkil aile yapısı Yahudi veya Roma toplumunda olduğundan farklıdır. Çünkü eski Türk ailesinde aile reisine geniş yetkiler veren, eş ve çocukları adeta bir mülkiyet ilişkisiyle babaya bağlayan bir yapı görülmemektedir. Ayrıca Türk toplumunda kadının diğer toplumlara göre sahip olduğu mevki onun evlenme sırasında bir mal gibi alınıp satılmasına bir engel teşkil etmiştir.<sup>21</sup>

İslamiyette ve Türk tarihinde “aile” kavramı büyük bir öneme haiz olmasına rağmen zaman zaman aile içi şiddet ve anlaşmazlıklar görülmüş ve hâlâ da görülmektedir. Bu konuyla ilgili incelediğimiz defterde bir adet kayıt mevcuttur. Bu kayda göre; gayrimüslim nüfustan Ankara'nın içinde ikamet eden Senan oğlu Ohannes, oğlu Kirkor'un kendisine itaat etmeyip eziyet ettiğini bundan dolayı da yanından uzaklaştırılmasını talep etmiştir. Şahitler vasıtasıyla da bu iddiasının doğruluğu anlaşılması üzerine Kirkor'un babasından uzaklaştırılmasına karar verilmiştir.<sup>22</sup>

Bu kayıttan da anlaşılacağı üzere bugün 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanunda verilen benzer hükümlerin aslında daha evvel Osmanlı Devleti'nde de var olduğu ve buna benzer şekilde uygulandığı görülmüştür. Bugün aile mahkemelerinin önleyici bir tedbir olarak verdiği bu karar o dönemde de kadınların lüzum görmeleri halinde uygulanan bir yaptırım biçimiydi. Günümüzde olduğu gibi geçmişte de buradaki amaç şiddet mağduru bireyi korumak ve akabinde şiddet uygulayan şahsı uzaklaştırmaktı.

21. Yüzyılda aile içi şiddet hâlâ güncel bir konu olarak önemini muhafaza etmektedir. Bu sebepten ötürü teknolojinin daha da gelişmesiyle birlikte bu konudaki tedbirlere de bir dizi yenilik getirilmiştir. Örneğin “kades” adını verilen uygulama ya da elektronik kelepçe gibi cihazlarla aile içi şiddetin azaltılması veya mümkünse tamamen ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır

## 2.3 Ölüm Konulu Belgeler ( Taksirle Ölüme Sebebiyet verme-Kasten Adam Öldürme-İntihar )

Sicilde 9 adet ölüm kaydı bulunmaktadır. Bunlardan 2 tanesi taksirle ölüme sebebiyet verme, 3 tanesi kasten öldürme, 1 tanesi intihar, 3 tanesi ise ölüm soruşturmasıdır.

Taksirle ölüme sebebiyet verme konulu belgelerden ilki Ankara'nın Debbaghâne mahallesinden Ohannes oğlu Avakim isimli çocuğun, Mirza oğlu Mustafa'nın atıyla üzerine yürüyüp ölümüne sebep olması üzerine görülen davada adı geçen Mirza oğlu Mustafa'nın atını zapt edemediği için kendi isteği dışında ölümüne sebep olduğunu iddia etmesi üzerine çocuğun varislerine 25 kuruş vermeyi kabul edip aralarında sulh olduklarını gösteren belgedir.<sup>23</sup> Belgeden de anlaşılacağı üzere asayiş olaylarında kullanılan yöntemlerden birisi uzlaştırma yöntemidir. İnsanlar bazen kendi aralarında çözemedikleri olayı mahkemelerde davalının mağdurlara belirli miktarlarda tazminat ödemeleri karşılığında mağdurların davayı geri çektiklerine rastlanmıştır.

20 Tahir Çağatay, (1991) “Evli Çiftler Arası Münasebetlerin Bazı Tezahürleri Etrafında”, Aile Yazıları IV, Der. Beylü Dikeçligil, Ahmet Çiğdem, Ankara, Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı Yay., s.115

21 Mehmet Âkif Aydın (1989) ‘Aile’ TDVİA, C.2, s.196-200.

22 AŞS. 179, s.21, b83

23 AŞS. 179, s.9, b36

Başka bir kayıta da Ankara'nın Hacı Halil mahallesinden küçük çocuk olan Ali oğlu Mehmed'in kazaen Tüfenkci Halil'in dükkanında tüfeğin ateş alması sonucu yaralanarak vefat etmesi üzerine olayın kaza olmasından dolayı kan parası ve diyete gerek olmadığını gösteren kayıttır.<sup>24</sup>

Kasten adam öldürme konulu belgelerin ilki Ayaş kasabasından es-Seyyid Osman'ın kendi kardeşi olan es-Seyyid Hasan'ı burada müftülük yapan Abdulhalim Efendi'nin kendi evinde öldürdüğünü iddia etmesi üzerine görülen davada adı geçen müftünün kardeşini öldürdüğünü ispat edemediği ancak altı yüz kuruş ile aralarında barıştıklarını gösteren kayıttır.<sup>25</sup> Başka bir belgede Bâlâ kasabasına bağlı Evciler köyünden olup tüfek ile vurularak öldürülen Halil Ağa oğlu es-Seyyid İbrahim'in mirasçılarının aynı köyün halkından öldürülenin dem ve diyetinin sorulmasını talep ettiklerini gösteren belgedir.<sup>26</sup> Bu kayıttan hemen sonra gelen diğer kayıta ise aynı konu tekrar edilmiş, görülen davada bu iddalarını ispat edememeleri üzerine davadan çekilmeleri gerektiğini gösteren kayıt mevcuttur.<sup>27</sup> Görülen başka bir davada ise Ankara'nın Gökçe mahallesinden İbrahim oğlu Boyacı Mustafa'yı bıçaklayarak öldüren Semercioğlu lakabıyla bilinen Abraham oğlu Haçadur'un varisleriyle görülen davada aralarına arabulucu girerek dört yüz yetmiş kuruş ve bir bağ vermek karşılığında sulh oldukları ancak ölenin mirasçılarının bu miktarı az bulduğunu fakat bu miktarın yetersiz olduğu iddasının da mahkemece reddedildiğini gösteren kayıttır.<sup>28</sup>

Ölüm soruşturması konulu kayıtlardan ilki Ankara'nın Ahi Tura mahallesinden es-Seyyid Osman mahkemeye gelerek kendi evinde üzerine ateş sıçrayıp yanarak vefat eden kızı Hatice'nin ölümünde kimsenin suçu ve ihmali olmadığını ayrıca diyet talebi olmadığını belirttiği kayıttır.<sup>29</sup> Bir diğer belgede Ankara'ya bağlı Kasaba-i Süflâ'nın Lodummu köyünden Halil oğlu Salih isimli küçük çocuğun at üzerinden kazaen düşerek yaralanıp öldüğü ve bu ölümden kimsenin suçu ve kusurunun bulunmadığını gösteren kayıttır.<sup>30</sup> Diğer bir belgede Ankara'nın Bâlâ'ya bağlı Beynam köyünde mezarlıkta ölü bulunan Abdullah oğlu Cerik Hasan'ın katillerinin altı kişiden oluşan kürtler olduğu anlaşıldığından köy halkına herhangi bir ceza verilemeyeceğini gösterir kayıttır.<sup>31</sup>

Sicilde intihar konulu tek belge ise Ankara'nın Kaya mahallesinden Deveci Köse Ahmed'in kendini asarak intihar etmesinde kimsenin suçu ve dahli bulunmadığını gösteren kayıttır.<sup>32</sup> Bu belgeden de anlaşılacağı üzere ölen insanlar üzerinde de bir soruşturma yürütülüp, ölen kişinin birileri tarafından öldürülme yada kaza sonucu ölmesi gibi olasılıklar da araştırılmaktadır. Deveci Köse Ahmed'in ölümü araştırılmış, soruşturma sonucuna göre ölümün intihar olduğu anlaşıldıktan sonra bu konu sicile kaydedilmiştir.

## 2.4 İrtikap, Mülk ve Arazi Anlaşmazlıkları

İrtikap konulu belgelerden; Ayaş kasabasından Mehmed ve Osman ile kardeşi Hasan, Kasaba müftüsü Abdulhalim Efendi'nin zorla halktan para alıp zimmetine geçirdiğini iddia etmeleri üzerine görülen davada Müfti Abdulhalim Efendi'ye iftira edildiğinin açığa çıktığını gösteren belgedir.<sup>33</sup> İrtikap konulu diğer bir belge ise Bâlâ'nın Dikmen köyü ahalisi, köylerindeki vergi gelirlerini toplayan ve gereken yerlere harcayan Nasuh oğlu

24 AŞS. 179, s.34, b137

25 AŞS. 179, s.18, b70

26 AŞS. 179, s.19, b74

27 AŞS. 179, s.19, b75

28 AŞS. 179, s.26, b103

29 AŞS. 179, s.4, b9

30 AŞS. 179, s.12, b50

31 AŞS. 179, s.9, b33

32 AŞS. 179, s.5, b14

33 AŞS. 179, s.18, b71



Molla Ali'de biriken paradan fazla olanının kendilerine iade etmesini istemeleri üzerine görülen davada Nasuh oğlu Molla Ali'nin topladığı gelirleri köyün giderlerine harcadığını şahitler vasıtasıyla ispatladığını gösteren kayıttır.<sup>34</sup>

Mülk ve Arazi anlaşmazlığı konulu belgelerden biri Ayaş kazasından el-Hâcc Mehmed kızı İsmihan, es-Seyyid İbrahim oğlu es-Seyyid Hacı Mustafa'nın kendine ait üzüm bağına el koyduğunu iddia etmesi üzerine adı geçen bu üzüm bağının İsmihan'ın babasından satın aldığını şahitler vasıtasıyla ispat ettiğini gösteren kayıttır.<sup>35</sup> Diğer bir belgede ise Ankara'nın Hacendi mahallesinden el-Hâcc Halil oğlu Tabanoğlu Molla Mehmed, daha önce vefat eden Kel Paşa lakaplı Hüseyin'in arazi, ev, değirmen ve diğer mülklerini hayatta iken kendisine sattığını şahitler vasıtasıyla ispat ettiğinden varislerin bu mallardan el çekmeleri gerektiğini gösteren kayıttır.<sup>36</sup>

## 2.5 Darp, Gasp, Yaralama ve Tecavüz Konulu Kayıtlar

Darp konulu belgelerden Ankara'nın Kızılbey mahallesinden Abdullah Kızı Dudu Fatıma'yı tüfek kundağı ile beline vurarak darp eden es-Seyyid Ali oğlu es-Seyyid Hasan ile sekiz kuruş karşılığında davasını geri çektiğini gösteren kayıttır.<sup>37</sup> Bir diğer darp konusu ise Bâlâ'nın Solfasol köyünden Ahmed Kızı Fatıma'nın Maksud oğlu İsmail'in dişini kırdığını öne sürmesi üzerine görülen davada iddiasını ispat edememesi üzerine davadan çekilmesi gerektiğini gösteren kayıttır.<sup>38</sup>

Gasp konulu kayıtlardan biri ise Ankara'nın Eşenhor mahallesinden Kiryako ile Anton mahkemede Bacı nahiyesine tabi Hacı Tuğrul köyü ahalisinden 11 kişiden davacı olup isimlerini bilmedikleri 3 kişinin Hacı Tuğrul köyünde Kara Yakup oğlu Mehmed'in evinde otururken kendilerini darp edip eşyalarını çaldıklarını ve eşyalarının köyden çeşitli kimselerin ellerinde gördüklerinden dolayı bu kişilerin bulunup, eşyalarının köylüden sorulup, bu kişilerin köyden çıkarılmalarını talep ettikleri, mahkemenin ise şahit gösteremediklerinden dolayı iddialarının düşürülmesine karar verdiği kayıttır.<sup>39</sup>

Yaralama konulu belge ise Ankara'nın içinde ikamet eden Kuyumcu Zekeriya oğlu Kararos, yeniçerilerden Murtaza Kethüdaoğlu diye bilinen İmam Beşe'nin kendisini dükkanında işiyle meşgul iken sol kürek kemiği üzerinden büyük bir bıçak ile yaraladığını ve kendisinin yaralandığını gösteren bir hüccet talep ettiğini; bu talebinin de muayeneden sonra kabul olunarak yerine getirildiğini gösteren kayıttır.<sup>40</sup> Kararos'a verilen hücceti bugün ile kıyaslayacak olursak darp raporu ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Günümüzde uygulanan Adl-i Tıbb uygulamasının bir benzerinin, 1788-89 yılında Osmanlı'da uygulandığını, adaletin yerine gelmesi için devletin adalet sisteminde bugünküne benzer anlamda bir işleyişinin olduğunu bu vakada görmek mümkündür.

Tecavüze teşebbüs konulu tek belge mevcuttur. Bu belgede ise Ankara'nın kale sakinlerinden Ohannes, oğlu Osib'in Koyunoğlu Abraham'ın yanında çalışmakta iken Abraham'ın ona tecavüz maksadıyla yaklaşması üzerine davacı olmuş, Ohannes oğlu Osib'in bu olay nedeniyle psikolojisinin bozulduğunu iddia etmiş, fakat şahit gösterememesinden dolayı davadan bir netice alamamıştır. Abraham'ın Ohannese 40 kuruş

34 AŞS. 179, s.30, b119

35 AŞS. 179, s.14, b56

36 AŞS. 179, s.32, b133

37 AŞS. 179, s.8, b31

38 AŞS. 179, s.11, b46

39 AŞS. 179, s.6, b20

40 AŞS. 179, s.19, b77

vermesi üzerine de Ohannes davasını çekmiştir.<sup>41</sup> Bu kayda göre mahkemelerde müddeî iddiasını ispat ile yükümlüdür. Mahkemede Ohannes bu suçu kanıtlayamamış ve bir sonuç alamamıştır. Yani günümüzde bir hukuk ilkesi olarak benimsediğimiz masumiyet karinesine o dönemde de riayet edildiği anlaşılmaktadır.

## SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde daha müreffeh bir hayat sürdürülebilmesi için toplum içinde adalet olgusunun ne kadar hayati öneme sahip olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Bu sebeptendir ki adalet olgusunun temsilcisi olan "kadı"lar kendilerine gelen müracaatları değerlendirip, doğrudan bugün kamu davası diye de adlandırabileceğimiz, kendiliğinden soruşturulması gereken suçlar için örfi ve şeri hukuk bağlamında çeşitli hükümler verip, yaptırımlar uygulamışlardır. Bu hüküm ve yaptırımlar sonucu toplum içinde adalet sağlanmaya çalışılıp, toplumsal düzen ve refah düzeyi korunmaya çalışılmıştır.

İncelediğimiz belgelerden de görüldüğü üzere görülen davalarda şahitler hayati öneme sahiptirler. Bir suçun işlendiğinin XVIII. yüzyıl şartlarında ispatının ne kadar zor olabileceğini tahmin edebilmekteyiz. Bu sebeple de görülen davalarda toplumun ileri gelenleri ve saygın kimseleri mahkemelerde kimi zaman arabulucuk rolünde kimi zaman da şahit olarak devlet içerisindeki adalet düzenine katkı sağlamaya çalışmışlardır. Bu insanlar arabulucu olarak gerek alacak-verecek konulu belgelerde gerekse de darp, mülk veya arazi anlaşmazlığı gibi konularda aktif rol oynamışlardır. Böylelikle anlaşmazlıklar kimi zaman davalının davacıya ödemekte anlaştığı para ile kimi zaman şahitler vasıtasıyla suçun sübuta erip ermediği ispatlanmış ve açıklığa kavuşturulmuştur.

Sicillerden anlaşıldığı üzere ölüm soruşturmaları, gerek intihar ederek gerek kaza sonucu vefat eden kimseler hakkında yapılan soruşturmalardır. Bu soruşturmalar için mahkemede bir davacının bulunması gerekmemektedir. Soruşturma resen başlayıp vefat eden kişilerin ne şekilde vefat ettiği, kazaen, intihar yada başka bir şekilde vefat eden kimseler için yapılan inceleme ve soruşturmalarda, varsa tanıkların dinlenmesi, yakınlarının beyanları alınarak olay hakkında bilgi edinilmesi gibi çeşitli soruşturma usulleri takip edilip, olayda herhangi bir kişinin kusuru veya dahlinin olup olmadığı araştırılmış ve yapılan bu soruşturmalar şer'iyye sicil defterlerine kaydedilmişlerdir. XVIII. yüzyılda takip edilen bu usül günümüz ile benzer nitelikler taşımaktadır. Günümüzde de herhangi bir şekilde ölü bulunan kimseler hakkında şüpheli olabilecek bir durumun varlığı karşısında Cumhuriyet Savcısının talimatı ve kolluk görevlileri marifetiyle soruşturmalar yürütülüp, yine benzer şekilde varsa tanıkların dinlenmesi, yakınlarının beyanları, ölü muayene, otopsi, olay yeri incelemesi gibi usüller takip edilerek bu soruşturmalar açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır.

Günümüzde Aile içi şiddet konularında Aile Mahkemelerinin verdiği önleyici tedbirlerden biri olan uzaklaştırma kararı XVIII. yüzyıl Ankara'sında da benzer şekilde uygulanabildiğini görmekteyiz. Babasına eziyet edip işlerini bozan gayri müslim tebaadan olan Kirkor, babasının şahitler vasıtasıyla bu durumu ispat etmesi, akabinde mahkemeden oğlu için uzaklaştırma kararı talep etmesi mahkemece yerinde görülüp, Kirkor babasından uzaklaştırılmıştır.

41 AŞS. 179, s.5, b13

## KAYNAKÇA

Aktüre, Sevgi (1984). "16. Yüzyıl Öncesi Ankara"sı Üzerine Bilinenler", Tarih İçinde Ankara Seminer Bildirileri, Eylül 1981, Ankara, TTK Yay, 1.

Aydın, Mehmet Âkif (1989) 'Aile' TDVİA, C.2, s.196-200.

Baykara, Tuncer (1991). Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I (Anadolu'nun İdari Taksimatı). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Çağatay, Tahir, (1991) "Evli Çiftler Arası Münasebetlerin Bazı Tezahürleri Etrafında", Aile Yazıları IV, Der. Beylü Dikeçligil, Ahmet Çiğdem, Ankara, Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı Yay., s.115.

Çınar, Hüseyin (1993). H.1020-1021 tarihli 13 numaralı Ankara Şer'iyye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirme, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ekinci, E. Buğra (2006), İslam Hukuku Tarihi, Arı Sanat Yayınları, İstanbul.

Ergenç, Özer (1980) 'XVII. Yüzyılın Başlarında Ankara'nın Yerleşim Durumu Üzerine Bazı Bilgiler' Osmanlı Araştırmaları Dergisi, I/1 s. 85-108.

Göyünç, Nejat (1967). "16. Yüzyılda Ankara", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, 1 Ankara, 71-75.

H.1203-1204 (M.1789) Tarihli 179 Numaralı Ankara Şer'iyye Sicili.

Halaçoğlu, Yusuf (1991). XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, Ankara, TTK yayınları.

Kasaba, Reşat (1985), 'Geç Dönem Osmanlı Toplumsal Tarihi İçin Kaynak Olarak Mahkeme Sicilleri' Tarih ve Toplum sy. 14, s.121-125.

Kayıran, Mehmet (1983) 'Şer'iyye Sicillerinin Askeri Tarih Bakımından Önemi', Birinci Askeri Tarih Semineri Bildirileri I, Ankara, s. 131-143.

Özdemir, Rıfat (1986). XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özdemir, Rıfat (1991). "Ankara (Osmanlı Devri)", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C.3. s.204-209.

Sargon, Erdem (1991). "İslam Öncesi Ankara", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara C.3. s.201-203.

Yıldırım, B. Edanur, (2006). Ankara Sancağı'nın Tarihi Coğrafya Bakımından Yerleşme ve Nüfusu (1871-1907) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Coğrafya Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1

Haziran/June 2023

ISSN 2792-0194

## İkinci Meşrutiyet Döneminde Zirai Eğitim

### Agricultural Education in Second Constitutional Period

**Şaziye Duygu ALPASLAN**

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrenci

duygualpaslan95@gmail.com / 0000-0002-9908-1191

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15.10.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 20.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 116 - 130

### Öz

Osmanlı, bir tarım imparatorluğu idi. Bundan ötürü her ne olursa olsun bu sektörün kesintiye uğramadan gelişmesi ve devam etmesi için çalışmıştır. Özellikle modernleşme sürecine girdikten sonra tarım sektörünün önemini daha da kavramış ve bu yolda önemli girişimlerde bulunmuştur. Bu doğrultuda yapılan çalışmaların etkilediği alanlardan birisi de şüphesiz eğitim sektörü olmuştur. Osmanlı modernleşmesinin önemli dönemlerinden birisi olan II. Meşrutiyet Dönemi de bu açıdan atılan adımlar için önemli bir süreçtir. Tam bağımsız bir ekonomi anlayışı doğrultusunda yola çıkılan bu süreçte, zirai kalkınmanın dolayısıyla zirai eğitimin önemi sıkça vurgulanırken, zirai açıdan gelişmemişliğin, fikri bir eksiklikten kaynaklandığı dile getirilmiştir. Çiftçinin yahut diğer küçük üreticilerin tarım ve hayvancılık noktasında modern zirai bir eğitime tabi olmamaları da bu durumun sebebi olarak gösterilmiştir. Bu da zirai eğitimin geliştirilip yaygınlaştırılmasını oldukça önemli bir hale getirerek bu alanda önemli çalışmaların yapılmasını sağlamıştır. İşte yukarıda anlatılanlar doğrultusunda çalışmada; İlk önce II. Meşrutiyet Devrinde zirai eğitimi geliştirmeye yönelik kurulan yahut ıslah edilen ziraat mekteplerinden ardından da ortaya konulan bazı mektep dışı eğitim fikirlerinden bahsedilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** II. Meşrutiyet, Ziraat, Eğitim, Zirai Eğitim, Ziraat Mektepleri.

### Abstract

The Ottoman Empire was an agricultural empire. For this reason, it has worked for the development and continuation of this sector without interruption no matter what. Especially after entering the modernization process, he understood the importance agriculture sector even more and took important steps in this direction. Undoubtedly, one of these steps was taken in the field of education. One of the important periods of Ottoman modernization, II. Constitutional Era is an important process for the steps taken in this respect. So much so that, in this process, which started out in line with a fully independent economy understanding, the importance of agricultural development and therefore agricultural education was frequently emphasized, and it was stated that agricultural immaturity was due to an intellectual deficiency. The fact that the farmers or other small producers are not subject to a modern agricultural education in terms of agriculture and animal husbandry is also stated as the reason for this situation. This has made the development and dissemination of agricultural education very important and has led to important studies in this field. In line with these explanations, in the study; First II. In the Second Constitutional Era, some out-of-school education ideas that were put forward after the agricultural schools that were established or improved to develop agricultural education will be mentioned.

**Keywords:** Second Constitutional Period, Agriculture, Education, Agricultural Education, Agricultural Schools.

## GİRİŞ

Tarımsal faaliyetler, Osmanlı Devleti'nin temel geçim kaynaklarından birisi idi. Devlet, bu faaliyetler neticesinde toplanan vergiler ile çarkını çeviriyordu. O yüzden tarımsal faaliyetler halk nezdinde geçim, devlet açısından ise vergi kaynağı olarak görülmüştür. Ayrıca tarımsal faaliyetleri gerçekleştiren köylünün varlığı devletin siyasi meşruiyetinin bir göstergesi olarak sayılmıştır. Bundan ötürü köylünün herhangi bir sıkıntıya girmesi demek devletinde sıkıntıya düşmesi olacağı için devlet, hem mali hem de siyasi bir boyut taşıyan tarımsal faaliyetlerin sürekliliğini korumaya çalışmıştır.<sup>1</sup> Buna rağmen XIX.yüzyıl ortalarına kadar bu alanda herhangi bir yenileşme çalışmaları yapılmamış ve babadan oğula geçerek devam eden ilkel tarım yöntemleri, hâkim metotlardan birisi olmuştur. Bu durum modernleşme sürecinin başlangıcı olarak belirtebileceğimiz Tanzimat dönemine kadar da devam etmiştir. Tanzimat'ın ilanıyla beraber devlet adamları, tarımı ülkenin kalkınması noktasındaki en büyük etkenlerden birisi olarak görmüş ve bu alanın modernleşerek gelişmesi için önemli adımlar atmıştır. Hiç şüphesiz bu adımlardan en önemlisi de zirai eğitimin modernleşmesi ve kurumsal bir boyut kazanması konusunda olmuştur.<sup>2</sup> Bu doğrultuda İstanbul'da, kurulması planlanan basma fabrikasına gerekli kaliteli ham pamuğun, yurt içinden teminini sağlamak için 1848 yılında Ziraat Talimhanesi adı altında bir okul açılmıştır. Ancak okuldaki tarımsal faaliyetlerin döneminde muvaffakiyetle sonuçlanmaması, öğrencilerden birçoğunun mezun olduktan sonra taşraya gitmemesi ve okuldan beklenenlerin karşılanamayacağına anlaşılması üzerine 1851 yılında kapatılmıştır.<sup>3</sup> Her ne kadar ömrü kısa olsa da okul, modern zirai eğitimin kurumsallaşması noktasında atılan ilk adım olması açısından önemli bir girişim olmuştur.

Tanzimat ile başlayan, modern tarım eğitiminin kurumsallaşma süreci, II. Abdülhamit döneminde de devam etmiştir.<sup>4</sup> Osmanlı'nın en kapsamlı ziraat okullarından olan ve II. Meşrutiyet devrinde de yüksekokul statüsüne yükselen Halkalı Ziraat Mektebi ile Selanik Ziraat Mektepleri bu dönemde kurulmuştur. Bu okullarla beraber Bursa Ziraat Ameliyat Mektebi de bu dönemde açılmış ve zirai öğrenim görmeleri için Avrupa'ya öğrenciler gönderilmiştir.<sup>5</sup> Meşrutiyet devrinde ise uzun zamandır ülke gündeminde olmayan tarım konusu, yeniden gündeme alınarak, tarımsal faaliyetlerin hâlâ eski usuller ile yürütülmesinden ötürü toprakların ekilip biçilmesinde yetersiz kaldığı şeklinde eleştiriler ortaya konulmuştur. Dönemin devlet adamları ve aydınları da eleştiri konusu olan bu durumdan ancak eğitilmiş ziraatçıların yetiştirildiği okulları ya ıslah ederek ya da yenilerini açarak çıkılacağına dair bir kamuoyu oluşturmaya çalışmışlardır.<sup>6</sup> Yine bu devirde zirai eğitimin sadece okullar üzerinden değil okul dışı yapılacak faaliyetler ile de verilebileceğine dair bazı fikirler dile getirilmiştir. Nitekim bu fikirlerin birçoğu uygulanamamış yahut uygulandıkları halde devamlılıkları sağlanamamıştır. Her şeye rağmen tüm bu fikirler Cumhuriyet Devrinde zirai eğitim ile ilgili girişilecek atılımlara temel

1 Ahmet Uzun, "19.Yüzyıl Osmanlı Tarımına İlişkin Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1, sy.1 (2003): 205-206, erişim 8 Haziran 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/651462>. ; Hürrihan İslamoğlu-İnan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü* (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 97.

2 Mehmet Ali Yıldırım, "Osmanlı'da İlk Çağdaş Zirai Eğitim Kurumu: Ziraat Mektebi (1847-1851)", *OTAM*, sy.24 (2008): 224-5, erişim 6 Eylül 2022, [https://doi.org/10.1501/OTAM\\_0000000552](https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000552).

3 Tefik Güran, *19.Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: İş Bankası Yay., 2019), 50.

4 Donald Quartaert, "Gelişim Açmazı: 1888-1908 Osmanlı Türkiye'sinde Ziraat Bankası ve Ziraat Reformu", *trc. Salih Kış, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy.29 (2011):464, erişim 27 Mart 2023, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/257754>.

5 Müge Yüce, "1908-1914 Yılları Arasında Anadolu'da Devlet, Köylü ve Üretim", (Yüksek lisans tezi, Anadolu Üniversitesi, 2020), 134

6 Mehmet Salih Erkek, "II. Meşrutiyet Döneminde Mesleki Eğitimin Üç Sacayağı: Sanayi, Ticaret ve Ziraat Mektepleri", *TU-HED* 7, sy.2 (2018):457, erişim 12 Ağustos 2022, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/548347>.

olmuştur. Tüm bu bilgiler ışığında çalışmada, ilk önce II. Meşrutiyet devrinin ıslah edilmiş yahut yeniden kurulmuş ziraat mekteplerinden, ardından da mektep dışı ortaya konulan zirai eğitim fikirlerinden bahsedilecektir.

## 1.ZİRAAT MEKTEPLERİ

Memleketin toprak ve nüfus gücü doğrultusunda zirai eğitime ağırlık verilmesinin gerekliliği II. Meşrutiyet döneminin hâkim düşüncelerinden biri idi. Nitekim zirai eğitimi geniş bir alanda yaygınlaştırmak ve her derecedeki okulda zirai eğitimin verilmesini sağlamak amacıyla 1912’de Tedrisat-ı Ziraiye adlı bir nizamname yayınlanmış fakat memleketin şartlarından ötürü uygulanamamıştır.<sup>7</sup> Bu nizamname, daha önce yayınlanan nizamnamelere nazaran zirai eğitimi bir bütün olarak ele alması ve teşkilatlandırması açısından ilk çalışmadır. Bundan dolayı ziraat tarihi için önemli bir teşebbüs olarak görülmektedir.<sup>8</sup> Bu Nizamnameye göre kurulması planlanan okullar sırasıyla; Amele Mektepleri, Çiftçi Mektepleri, Ziraat Ameliyat Mektepleri ve Ziraat Mıntıka Mektepleri şeklinde dört kademeye ayrılmıştır.<sup>9</sup>

### 1.1 Amele Mektebi

Amele Mektebi, zirai alandaki son teknikleri öğretmek, tarımsal alet ve edevatı yapmak ve kullanmak, hayvan ve bitki hastalıkları noktasında uygulamalı eğitim vermek amacıyla kurulmuştur. Gündüz ve yatılı bir eğitimin olduğu bu okulun kuruluş amaçlarından birisi de çiftlik amele başısı ve kahyası yetiştirmektir.<sup>10</sup> Eğitim süresi iki yıl olmakla beraber okula; Osmanlı vatandaşı olan, askerliğini yapmış, otuz yaşından küçük ve okuma yazması olan kişilerin alınması tercih edilmiştir.<sup>11</sup> Mektepte eğitim gören öğrenci sayısı ise tam bilinmemektedir.

Bu okulun yayınlanan nizamnameye göre ilkokul düzeyinde bir eğitim kurumu olduğu ifade edilmektedir. Hatta otuz yaşına kadar öğrenci alımının yapılması göz önüne alındığında bu kurumun bir kurs niteliğinde olduğu fakat yatılı ve belirli bir eğitim süresine sahip olmasından ötürü okul olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağı belirtilmiştir.<sup>12</sup>

Okuldaki tarımsal faaliyetler öğrenciler tarafından yapılmış bunun karşılığında da okul yönetimi öğrencilerin giysi, yemek ve harçlık ihtiyaçlarını temin etmiştir. Okul kadrosu; bir müdür, öğretmenlik de yapabilen bir müdür yardımcısı, muhasebe kâtibi, çiftçi başı ve gerektiği kadar hizmetliden oluşmaktadır.<sup>13</sup>

Okul müdürü ya Yüksek Ziraat Mektebi’nden ya da Ziraat Ameliyat Mektebi’nden mezun olmalıdır. Görevi ise mektepte bulunan memur ve çalışanları idare etmek ve okul çiftliğindeki alet ve edevatın, hayvanların, menkul ve gayrimenkullerin güvenliğini sağlamaktır. Okulda takip edilecek usûl, talim ve program mahallin ihtiyacına göre mektep müdürü tarafından düzenlenir, Ziraat Nezareti’nin onayı ile de uygulamaya konulur. Mektep, ziraat müdürü tarafından teftiş edilir ancak gerek görüldüğü halde nezaretin atayacağı müfettişler ve

7 Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi* (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 143.

8 Sevtap Kadioğlu, “Osmanlı Döneminde Türkiye’de Ziraat Okulları Üzerine Notlar ve Tedrisatı Ziraiye Nizamnamesi”, *Kutadgu Bilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, sy.8 (Ekim 2005): 254.

9 İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü* (Ankara: TTK Yay., 1999), 88.

10 Musa Ak, “II. Meşrutiyet Dönemi’nde Mesleki ve Teknik Eğitim Okulları (1908-1918)”, (Yüksek Lisans tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2006), 107.; Selim Bozkurt, “II. Meşrutiyet Döneminde Halk Eğitimi Alanındaki Gelişmeler”, (Yüksek Lisans tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021), 63.

11 Mehmet Salih Erkek, “II. Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey”, Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009), 180.

12 Kadioğlu, “Osmanlı Döneminde Türkiye’de Ziraat Okulları Üzerine Notlar ve Tedrisatı Ziraiye Nizamnamesi”, 252.

13 Erkek, “II. Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey”, 180.

memurlar tarafından da denetlenir. Mektebi bitirecekler, nezaretin tayin ettiği memurların gözetiminde bir sınava tabi tutulur ve başarılı olanlara birer tasdikname verilir.<sup>14</sup>

Bu dönemde Kastamonu ve Trablusgarp olmak üzere iki yerde Amele Mektebi açılmıştır. 1911 yılında kurulan Trablusgarp Çiftlik Amele Mektebi için gerekli şeyler tamamlandıktan sonra ekim ayında ilk kez eğitime başlamıştır. Sonraki süreçte Erzurum, Sivas, Halep, Kosova ve Manastır'da bulunan numune tarlaları Amele Mektebi hâline getirilmiş fakat yeterli sayıda amele bulunamadığından bu okulların daha önce açılan Çiftlik Mekteplerine dönüştürülmesi düşünülmüştür. Ancak bu seferde eğitilecek öğrencilerin yaş farkları sorunu ortaya çıkmıştır. Bu karışıklığın giderilmesi için nezarete danışılrsa da okul öğrenci bulamadığı için uzun soluklu olamamıştır.<sup>15</sup>

### 1.2 Çiftlik Mektebi

Genellikle çiftçi çocuklarının alındığı bir okuldur. Bundan ötürü öğrenciler genellikle çiftçi çocukları arasından seçilmiştir. Amele mekteplerine göre orta okul seviyesinde bir meslek okulu olarak değerlendirilmektedir.<sup>16</sup> Kuruluş amacı yeni yöntemler ile ziraat yapabilen, Türkçe okuma ve yazması olan, kendi tarlasını idare edebilecek kapasiteye sahip kabiliyetli çiftçi, subaşı ve yarıcı yetiştirmektir.<sup>17</sup>

İhtiyaç duyulan alanlarda açılan bu mektebin öğrenim süresi, iki ya da üç yıldır. Yatılı bir okul olup, Osmanlı tebaasından, on beş yaşından küçük, on sekiz yaşından büyük olmayan öğrencilerin alınması tercih edilmiştir. Yine öğrencilere belli bir miktarda harçlık okul tarafından temin edilirken, mezuniyetlerinden sonra da kendilerine sermaye olması için belli bir miktar para verilmektedir. Böylece hem öğrencinin bütün ihtiyaçları karşılanarak eğitim görmesi sağlanılıyor hem de öğrenilen bilgilerin uygulanmasını kolaylaştırmak için sermaye verilerek bu okullara olan ilginin artması hedefleniyordu.<sup>18</sup>

Mektep, Yüksek Ziraat Mektebi veya Ziraat Ameliyat Mekteplerinden mezun müdür tarafından idare edilirken, okulun personeli ise bir müdür, öğretmenlik görevini de yerine getiren bir müdür yardımcısı, bir muhasebeci, bir çiftçi başı ve bir bahçivandan ibarettir.<sup>19</sup>

Okulun ders programı ise okuma-yazma, hesap, usûl-i defterî, coğrafya-yı Osmanî ve umumîden oluşurken asıl ziraat dersleri ise alanın toprak ve iklim özelliklerine göre müdürler tarafından belirlenmektedir. Bu dönemde Siroz, Antalya, Selimiye (Hama), Edirne ve Halep'te de çiftlik okulları kurulmuştur.<sup>20</sup>

### 1.3 Ziraat Ameliyat Mektepleri

Çiftlik idaresini bilen, fenni ziraatın uygulamasına daha ehemmiyet vererek çiftçi ve çiftçi kahyası yetiştirmek amacıyla kurulmuştur.<sup>21</sup> Eğitim süreci üç yıl olan bu okula alınacak öğrenciler üç kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan ilki parasız yatılı, diğeri ücretli yatılı, en sonuncusu da yatisız eğitim veren şeklindedir.

14 Tedrisat-ı Ziraiye Nizamnamesi, Düstur, 2. Tertip, IV. Cilt, Dersaadet 1331, Nu:66, 96.

15 Erkek, "II. Meşrutiyet Döneminde Mesleki Eğitimin Üç Sacayağı: Sanayi, Ticaret ve Ziraat Mektepleri", 457-8

16 Kadıoğlu, "Osmanlı Döneminde Türkiye'de Ziraat Okulları Üzerine Notlar ve Tedrisatı Ziraiye Nizamnamesi", 253.

17 Mustafa Ergün, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri 1908-1914* (Ankara: Ocak Yay.,1996),346.

18 Kadıoğlu, "Osmanlı Döneminde Türkiye'de Ziraat Okulları Üzerine Notlar ve Tedrisatı Ziraiye Nizamnamesi", 249-252.; Bozkurt, "II. Meşrutiyet Döneminde Halk Eğitimi Alanındaki Gelişmeler", 63-64.

19 Ak, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Mesleki ve Teknik Eğitim Okulları (1908-1918)", 109.

20 Aysin Şişman, "Osmanlı Devleti'nde Batılı Anlamda Mesleki ve Teknik Eğitimin Doğusu", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 sy.1 (2008):39, erişim 27 Mart 2023, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/202470>.

21 Ak, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Mesleki ve Teknik Eğitim Okulları (1908-1918)", 109.



Okula, dışarıdan dinleyiciler de kabul edilmiştir. Buraya kabul edilecek öğrenci sayısı Ziraat Nezareti tarafından belirlenirken, bu üç gruba her sene yeniden kaç öğrenci alınacağı okul müdüriyeti tarafından belirlenip nezaret tarafından onaylanmaktadır. Okula alınacak öğrencilerin, Osmanlı vatandaşı olması, çiftçi evladı olması, ahlaklı ve sağlıklı olması ve son olarak da on beş yaşından aşağı, yirmi yaşından yukarı olmamaları şarttır.<sup>22</sup>

Eğitim görecekt öğrencilere Rüştîye mezunları derecesinde Türkçe, tarih, coğrafya ve hesap derslerinden bir imtihan yapılır ve bu imtihanlar bir buçuk aydan evvel duyurulur, girecekler dilekçeler ile başvururlardı. Okuldaki imtihanlar ise iki çeşit idi: İlki ders hocası tarafından üç ayda bir, diğeri ise sene sonu sınav heyeti tarafından yapılıyordu. Okul, müdür önderliğindeki bir idare heyeti (Müdür Muavini, Muhasebeci, Amele Öğretmen) tarafından yönetilmektedir.<sup>23</sup>

İkinci Meşrutiyet'ten evvel Ziraat Ameliyat Mekteplerinden sadece Selanik ve Bursa'da vardı. Meşrutiyetten sonra 1910 yılında Adana, Ankara, Selimiye'de açılan okulların eklenmesi ile mekteplerin sayısı beş olmuştur. 1911'de ise Ziraat Ameliyat okullarının sayısı Siroz, Manastır, Kosova, Kastamonu, Trablusgarp, Sivas, Erzurum ve Halep'te açılan okullarla beraber on ikiye yükselmiştir. Ziraat Ameliyat Okullarından oldukça faydalanılacağı düşünüldüğünden her yere, hatta bazı okulların yerine de bu okulların açılması talep edilmiştir. Ne var ki, buradan mezun olanlar memur olmaktan öteye gidememişlerdir.<sup>24</sup> Buna rağmen Bursa'daki okulun faal olduğu dönemlerde ürettiği kaliteli zirai ürünler, iç pazarda bir hareketlilik yaratmış hatta bölgede bu ürünlerin tanıtıldığı düzenli sergilerin kurulmasını teşvik etmiştir. Diğer vilayetlerde kurulan okullar bu kadar verimli bir çalışma yürütemese de 1914 senesine gelindiğinde Adana, Ankara, Sivas ve Kastamonu'da bulunan Ziraat Ameliyat Mektepleri varlıklarını korumaya devam etmiştir.<sup>25</sup>



22 Tedrisat-ı Ziraiye Nizamnamesi, Düstur, 2. Tertip, IV. Cilt, Dersaadet 1331, Nu:66, 98.

23 Mustafa Kılınç, "Türkiye'de Mesleki Teknik Eğitimin Tarihi Gelişimi (1908-1986)", (Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 125.

24 Ergün, "II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri 1908-1914", 346.

25 Ergün, "II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri 1908-1914", 346.; Bursa Büyükşehir Belediyesi, *Bursa'nın Köklü Eğitim Kurumları Bursa Ziraat Mektebi* (İstanbul: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., 2010), 6; Uludağ'ın eteğinde geniş bir ovaya sahip olan Bursa'da buğday, arpa dışında sebze-meyve, ipekçilik, zeytincilik gibi tarımsal faaliyetler her dönem önemini korumuş hatta uzun yıllar İstanbul'u bu zirai ürünleriyle besleyen bir şehir olmuştur. O yüzden burada ziraat mekteplerinin kurulması ve varlıklarını devam ettirmeleri tesadüf değildir. Detaylı bilgi için bkz; Ahmet Vurgun, "II. Abdülhamid Döneminde Zirai Eğitim Hamlesi: Hüdavendigar Hamidiye Ziraat Ameliyat Mektebi ve Numune Çiftliği (1891-1909)", *Selçuk Üniversitesi Türiyat Araştırmaları Dergisi*, sy.21 (2021):86-87, erişim 8 Haziran 2023, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sutad/issue/64532/984618>.

### 1.4 Mıntıka Ziraat Mekteb-i Âliyesi

Büyük çiftlikleri idare edebilecek zirai uzman, Memur ve Ziraat Okullarına öğretmen yetiştirmek için kurulmuştur. İlk senesi idadi olmak üzere eğitim süresi toplam dört senedir. Öğrenciler, paralı yatılı, parasız yatılı ve gündüz eğitim görenler şeklinde üç gruptan oluşurken, dışarıdan da dinleyici kabul edilmiştir.<sup>26</sup>

Okula, Osmanlı tebaasından olan, yaşları 17 yaşından küçük, 22 yaşından büyük olmayanlar başvurabilirken, ücretsiz ve yatılı öğrenciler sınavla, diğerleri ise sınavsız kabul edilmiştir. Ayrıca Ziraat Ameliyat Okullarından birincilik yahut ikincilikle mezun olanlar, burada ücretsiz ve yatılı olarak eğitim görebiliyorlardı. Sınavlar, Türkçe kitabet, Fransızca imlâ, Türkçe, hesap, hendese-i hattıye, cebir, hikmet ve kimya ile coğrafya-yı umumî ve Osmaniye'den yazılı olarak yapılmaktadır. Sınavla okula girenler arasından idadi kısmındaki derslerin tamamından başarılı olanlar direk âli kısıma, diğerleri idadi kısıma alınmıştır.<sup>27</sup> Burada verilen dersler önemlerine göre üç gruba ayrılmıştır. Buna göre okutulan dersler şunlardır; 1.Grup dersleri; Ziraat Nebatat ve Morfoloji, Emraz-ı Nebatiye, Bağcılık, Fizyoloji, Fenn-i Mevâsim, Âlât-ı Ziraat, Kimya-i Tabakat, Şurût-ı Ziraiye, Sanayi-i Ziraat, Şurût-ı Ma'lûl, Fenn-i Mikrob 2.Grup dersleri; Eşcâr-ı Müsmire, Ormancılık, Bahçivanlık, Hayvanat, Böcekçilik, Haşerat, Fenn-i Baytari, Fenn-i Mihaniki, Mesahe-i Arazi, Hendese-i Ziraiye, Hikmet-i Kanun, Muhasebe-i Ziraiye, İstatistik, Coğrafya 3.Grup dersleri; Ulûm-ı Dîniyye, Arıcılık, Tavukçuluk, Hıfzısihha, Hesap, Hnedese, Kitabet, Cebir ve Fransızca'dır.<sup>28</sup> Bu dersleri verecek hocaların aylıkların sınıflara göre nezaret tarafından takdir ve tayin edilmiştir.<sup>29</sup>

Okul bir idare heyeti tarafından idare edilirken bu heyet; Müdür, müdür yardımcısı, ameliyat öğretmeni ve muhasebeciden oluşmaktadır. Müdür ve öğretmenlerin Ziraat Mekteb-i Aliye'sinden mezun olması şarttır. İdare heyeti ve öğretmenler de Ziraat Nezareti tarafından belirlenmektedir. İdare heyeti ve öğretmenlerin dışında okulda, bir zabıt, dört mubassır, bir ameliyat öğretmeni yardımcısı, bir çiftçi başı, bir muhasebeci öğretmeni, bir kâtip, bir bahçivan, yeterli sayıda hizmetli, bir kiler ve bir ambar memuru bulunmaktadır.<sup>30</sup>

Memleketin her bir zirai alanında açılması düşünülen bu yüksekokullardan sadece iki tane vardı. Bunlar II. Meşrutiyet'in ilanıyla beraber yüksekokul seviyesine çıkarılan Halkalı ve Selanik Ziraat Mektepleri idi.<sup>31</sup>

26 Ergün, "II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri 1908-1914", 399. İdadi kısmını bugünkü üniversitelerin hazırlık bölümü olarak düşünebiliriz.

27 Kadıoğlu, "Osmanlı Döneminde Türkiye'de Ziraat Okulları Üzerine Notlar ve Tedrisatı Ziraiye Nizamnamesi", 251

28 Ak, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Mesleki ve Teknik Eğitim Okulları (1908-1918)", 113.

29 Tedrisat-ı Ziraiye Nizamnamesi, Düstur, 2. Tertip, IV. Cilt, Dersaadet 1331, Nu:66, 110-1.

30 Kılınç, "Türkiye'de Mesleki Teknik Eğitimin Tarihi Gelişimi (1908-1986)", 175.

31 Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası Yay., 1977), 875.

### 1.4.1 Halkalı Ziraat Mektebi



*Resim 2.*<sup>32</sup>

*Halkalı Ziraat Mektebi'nin ön cepheden görünüşü*

16 Ağustos 1883 tarihinde çıkarılan bir irâde ile kurulmuştur. Mektep, ziraat ve ziraate bağlı olarak veterinerlik eğitiminin de verileceği şekilde tasarlanmıştır. Bundan dolayı okulun kurulacağı arazinin; okul binası, numune çiftliği ve bir harayı kapsayabilecek genişlikte olmasına dikkat edilerek, İstanbul civarında incelenen çiftliklerden Halkalı, Soğuksu ve Kapanari çiftlikleri okul inşaatına uygun bulunmuştur.<sup>33</sup> Nitekim dönemin ziraat müdürü Amasyan Efendi'nin öncülüğünde, bu çiftlikler arasından Halkalı Çiftliğinin satın alınarak mektebin inşası için çalışmalar yürütülmüştür.<sup>34</sup> Fakat okulun inşa edileceği arazinin alımı, mektep binasının yapımı, vs gibi sebeplerden ötürü mektebin kurulumu 1891 senesine kadar sürmüştür.<sup>35</sup> Ziraat ve veterinerlik eğitimi dışında orman eğitiminin de verildiği bu okul, II. Meşrutiyet'in ilanı ile beraber yüksek-kokul seviyesine çıkarılmıştır. Eğitim süresi dört yıl olan mektebe 17 ve 22 yaşları arasında idadi yahut o seviyede eğitim gören öğrenciler kabul edilmiştir. Halkalı Ziraat Mektebi, gazeteler aracılığı ile okula alınacak öğrenci sayısını ve sınav yerini belirleyip yarışmalar düzenleyerek öğrenci kabul eden, gündüz eğitim veren yatılı bir okul idi. Mektep, 1909'da 24, 1910'da 23, 1911'de 17 ve 1912 yılında 30 mezun vermiştir.<sup>36</sup>

Okul, 1914 senesine gelindiğinde birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Öyle ki dönemin basını okulla ilgili olumsuz bir kampanya başlatarak okulun çok masraflı olması, senede ancak 25 öğrenci mezun etmesi bunda Osmanlı halkına herhangi bir fayda sağlamadığı gibi eleştirilere yer vermiştir. Hatta bu okula yapılan masraflar yerine Avrupa'ya öğrenci gönderilmesinin daha yararlı olacağı bundan dolayı okulun kapatılmasının gerekli olduğu dile getirilmiştir. Nitekim I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine de okul kapatılmıştır.<sup>37</sup>

32 İbrahim Toruk, "Halkalı Ziraat Mektebi (1892-1928)", (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2013),289.

33 Volkan Çeşme, "Osmanlı'da Ziraati Modernleştirme Sürecinde Halkalı Ziraat Mektebi (1892-1928): Kuruluşu ve İdari Yapısı", Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi, 15 sy.2 (2014):39, erişim 8 Haziran 2023, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/13413>.

34 Toruk, "Halkalı Ziraat Mektebi (1892-1928)",12.; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Dahiliye (İ. DH.), 892/71014., ( H.12.10.1300- M. 17.7.1883); Muammer Demirel ve Fatma Kaya Doğanay, "Osmanlı'da Ziraat Eğitimi: Halkalı Ziraat Mektebi", *Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12, sy.21, (Ocak 2011): 189.

35 Emine İydir, "II. Meşrutiyet Döneminde Yayınlanan Bir Ziraat Mecmuası: Toprak", (Yüksek Lisans tezi, Uşak Üniversitesi, 2015), 104.

36 Erkek, "II. Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey", 182-5.; Bozkurt, "II. Meşrutiyet Döneminde Halk Eğitimi Alanındaki Gelişmeler", 61.

37 Bozkurt, "II. Meşrutiyet Döneminde Halk Eğitimi Alanındaki Gelişmeler", 61. 1916 yılında zirai üretim, tohum muayenesi ve dağıtım gibi konularda duyulan ihtiyaç üzerine okul yeniden eğitime açılmıştır. 1928

### 1.4.2 Selanik Ziraat Mektebi



Resim 3.<sup>38</sup>

#### *Selanik Ziraat Mektebi*

1883 senesinde ziraat müfettişi Aram Efendi ile Selanik Valisi Galip Paşa'nın öncülüğünde orta dereceli bir ziraat mektebi olarak kurulmuştur. Teşkil edilen bu mektebin masraflarının nasıl karşılanacağı konusunda fikir birliğine varılamaması sonucu okul resmi olarak 1889 senesinde eğitime başlamıştır.<sup>39</sup> II. Meşrutiyet'in ilanından sonra mektep yüksek okul seviyesine çıkarılarak 1910 senesinin Ekim ayından itibaren de âli düzeyde eğitim vermeye başlamıştır.<sup>40</sup>

Osmanlı vatandaşı olmak, çiftlik, bağ ve bahçe sahibi yahut çocuğu olmak, 16 yaşından küçük ve 22 yaşından büyük olmamak, idadî derecesinde olan resmî veya hususî mekteplerden mezun olmak mektebe kabul edilecek öğrencilerde aranan şartlardır. Okul, ücretli yatılı, ücretsiz yatılı ve gündüz eğitime sahip bir yapıda olup, ücretsiz yatılı öğrencilerin mevcudu 26, ücretli yatılı öğrencilerin mevcudu 10 olarak belirtilmiştir. Mektebin derecesinin yükselmesi ile öğrenim süreside üç yıldan dört yıla çıkarılmıştır.<sup>41</sup>

Birinci Balkan Savaşı esnasında Selanik'in Yunanlılar tarafından işgal edilmesiyle beraber Selanik Ziraat Mektebi de tamamen kapatılmıştır. Mektebin kapatılması sonucu eğitimleri yarıda kalan öğrencilerin emeklerinin boşa gitmemesi için de öğrenciler Bursa ve Halkalı Ziraat Mektepleri'ne nakledilmiştir.<sup>42</sup>

---

yılında Islah-ı Tedrisat Kanun'undan sonra kapatılmış, iki yıl aradan sonra yeniden Halkalı Ziraat Mektebi adı ile 3 yıl süreli orta dereceli meslek okulu olarak eğitime başlamıştır. 1980 yılında ise öğretim süresi 4 yıla çıkartılmıştır. 2001-2002 yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığı'nın onayı ile peyzaj ağırlıklı öğretim yapan bir okul haline getirilerek Zirai Üretim İşletmesi ve Peyzaj Meslek Lisesi adını almıştır. 2005 senesinde ise Bakanlar Kurulu Kararı ile okul kapatılarak yerine Halkalı Zirai Üretim İşletmesi Tarımsal Yayım ve Hizmet İçi Eğitim Merkezi Müdürlüğü kurulmuştur. Detaylı bilgi için bknz; "Halkalı Ziraat ve Baytar Mektebi Tarihçesi", erişim 7 Haziran, 2023, <https://www.izu.edu.tr/izu-hakkinda/tarihce/halkali-ziraat-ve-baytar-mektebi>.  
38 Ezgi Dede, "Selanik Ziraat Mektebi (1889-1912)", (Yüksek Lisans tezi, Çanakkale OnSekiz Mart Üniversitesi 2017), 93.

39 Dede, "Selanik Ziraat Mektebi (1889-1912)", 11-16.; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y..MTV.), 41/13, (H.11.3.1307/ M.5.11. 1889)

40 Dede, "Selanik Ziraat Mektebi (1889-1912)",50-51.

41 Dede, "Selanik Ziraat Mektebi (1889-1912)",52.; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif Nezareti Mektubî Kalemi (MF.MKT.), 1161/77, (H.28.9.1328/ M.3.10.1910)

42 Dede, "Selanik Ziraat Mektebi (1889-1912)",28.

Yukarıda sayılan okulların haricinde bu dönemde Bağdat'ta, Sıcak İklimler Ziraat Mektebi Âlisi adında bir okul açılmıştır. Yine 1912 'de Halep, Sivas, Erzurum, Serez, Üsküp ve Manastır'da birer Çiftlik Mektebi, Muş'ta bir Köy Çiftlik Mektebi kurulmuştur.<sup>43</sup>

Sütçülük, ipekçilik gibi alanlarda uzmanlaşmış mekteplerde açılmıştır. Örneğin Amasya, Beyrut, Gümüşhane'de İpekçilik Mektebi, Trabzon ve Halep'te ise Sütçülük Mektebi açılmıştır. Yine 1909'da Belgrad Ormanları yakınında iki yıllık bir eğitim süresine sahip olan Orman Mekteb-i Âlisi, kurulurken 1917'de de eğitim süresi üç yıla çıkarılmıştır. 1914 yılında ise tarımın makineleşmesini desteklemek amacıyla Halkalı da Çiftlik Makinist Mektebi gibi okullar tesis edilmiştir.<sup>44</sup>

Çiftlik Makinist Okulu, 1914'te kurulmuş olsa da eğitime 1916 senesinde başlamış 1919'a kadar da devam etmiştir. Okulun ilk dört aylık eğitimi Sultanahmet'te bulunan Sanayi Mektebi'nde verilmiş ardından Halkalı'ya taşınmıştır. Bundan sonra eğitim süresi üç yıl olarak düzenlenmiştir. Mektebe alınacak öğrenciler 12-19 yaş aralığında ilkokul mezunları arasından sınav usulüyle seçilmiştir. Burada eğitim gören öğrencilere parasız ve yatılı bir eğitim imkânı sağlanırken seneden iki defa sözlü ve yazılı sınavlar neticesinde başarılı olanlara diploma verilmiştir.<sup>45</sup>

I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla beraber bu dönemde geliştirilip yeniden düzenlenen ziraat okulları, öğrencilerinin büyük çoğunluğunu cepheye gönderdiği için eğitim faaliyetlerini devam ettirememiştir<sup>46</sup>

Zirai eğitime katkı sunan kurumlardan birisi de Kalender Ziraat Yurdu'dur. Bu kurum 6 Mart 1917 senesinde Himaye-i Etfal Cemiyeti tarafından tesis edilmiştir. Yurt, kimsesiz ve yetim çocuklardan oluşmakta idi. Yaşanan savaşların zor koşullarında çocukları kurtarmaya amaç edinen Cemiyet, 1917'den itibaren Kalender Ziraat Yurdu'nda ziraat eğitimi vermeye başlamıştır. İstanbul'un işgali süresince faaliyetlerini devam ettirmeye çalışan yurt, dönemin zirai ihtiyaçlarına uygun teorik ve pratik derslerden oluşan eğitim programını ancak 7 Eylül 1922'de belirleyebilmiştir. Nitekim Türk Kurtuluş Savaşı'nın başarıya ulaşmasıyla da etkin bir çalışma alanı bularak amacını gerçekleştirmeye devam etmiştir.<sup>47</sup>

## 2. MEKTEP DIŞI EĞİTİM FİKİRLERİ

İkinci Meşrutiyet döneminde eğitim ile ilgili meseleler ilk defa geniş bir boyutta ele alınarak tartışılmıştır. Bu tartışmalar neticesinde farklı fikirler, öneriler ortaya koyulmuştur. Ortaya koyulan bu fikirlerin ve önerilerin çoğu o zamanda pratiğe dökülememiş, dökülenlerde kalıcı olmamıştır. Ancak her şeye rağmen ortaya koyulan çalışmalar sonraki dönemlerde bu alanda atılacak adımlara temel olmuştur.<sup>48</sup>

Öne çıkan fikirlerden birisi, köylünün ve çiftçilerin köylere gelecek öğretmenler tarafından eğitilmesi idi. Buna göre yeni zirai yöntemler ile yetiştirilen öğretmenler, köylüyü yeni teknikler ile eğiterek memleketin zirai açıdan kalkınmasına katkıda bulunacaklardır. Bu fikrin önde gelen savunucularından birisi dönemin önemli aydınlarından sayılabilecek Ethem Nejat Bey<sup>49</sup> olmuştur. Ethem Bey, bir tarım ve hayvancılık

43 Tekeli ve İlkın, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, 88

44 Tekeli ve İlkın, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü, Türk Ziraat Tarihine Bir Bakış Birinci Köy ve Ziraat Kalkınma Kongresi Yayını*, (İstanbul: İstanbul Devlet Basımevi, 1938), 193.

45 Hasan Soydan, *Halkalı Ziraat Mekteb-i Âlisi 120 Yıllık Eğitim Çınarı* (Ankara: Gıda ve Hayvancılık Bakanlığı Yay., 2011), 149.

46 Ak, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Mesleki ve Teknik Eğitim Okulları (1908-1918)", 113.

47 Makbule Sarıkaya, "Ziraat Mektepleri", *Kafdağı*, 2, sy.1 ( Haziran 2016): 29.

48 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Yay., 2007), 296.

49 II. Meşrutiyet'in önemli eğitimcilerinden ve aydınlarından birisidir. Ethem Nejat'ın en dikkat çekici özelliği eğitim alanında öne sürdüğü fikirler ve girişimler olmuştur. Doğada eğitim, yaparak ve yaşayarak öğ-

memleketi olan Osmanlı topraklarında bu potansiyelden yeteri kadar faydalanılmadığını ve köylülerin, çiftçilerin eski usullerle ziraat yapmasının zirai kalkınmanın önündeki en büyük engel olduğunu, bu yüzden ziraat sektörünün bir değişime ve gelişime tabi olması gerektiğini ve bunun da Dârümuallimlerde yetiştirilen öğretmenler ile sağlanacağını ifade etmiştir. Bu fikir sadece Ethem Bey tarafından değil dönemin diğer aydın isimleri tarafından da desteklenmiş ve onlarda bu fikirlerin pratiğe dökülmesi noktasında görüşlerini dile getirmişlerdir. Ayrıca ortaya konulan bu fikir, Cumhuriyet Döneminde kurulan köy enstitülerini temellendiren bir düşünce olmuştur.<sup>50</sup>



*Resim 3<sup>51</sup>*

*Ethem Nejat Bey*

Ortaya konulan bir başka düşünce ise kırsalalarda askerlere zirai eğitim vermek idi. Askerliği süresince modern zirai eğitim alan kişi, askerliği bitip köyüne döndüğünde zirai alanda daha bilgili olarak üretim yapabilecek idi. Bu fikrin temel dayanağı Osmanlı'nın hem tarım hem de asker devleti olması olarak görülmüştür. Nitekim devletin temeli olarak varsayılan bu iki alan birleştirilirse, tarımda önemli bir gelişme kaydedileceği düşünülmüştür. Bu mesele dönemin basınında da oldukça geniş bir alan bulmuştur. Özellikle Osmanlı Ziraat ve Ticaret Gazetesi'nde yazıları yayınlanan Dizdarzade Reşad Sami, askerlik işlerinin aksatılmadan tarımın geliştirilmesini savunarak bu uygulamanın hayata geçirildiği İtalya'yı örnek olarak göstermiştir.<sup>52</sup>

renmeye büyük bir önem vermiştir. İmtiyaz sahibi olduğu Yeni Fikir ve Toprak Mecmualarında, Cumhuriyet Dönemi'nin en önemli eğitim kurumlarından birisi olan Köy Enstitülerinin fikri öncülüğünü yapmıştır. Nejat Bey, bir ziraat memleketi olan Osmanlı Devleti'nde çiftçilerin modern tarım usullerini bilmediklerini ve ilkel yöntemlerle tarım yaptıklarını dile getirerek kalkınmanın sağlanmasının modern usullerle ziraat yapılmaktan geçtiğini belirtir. Bu kadar çiftçiye modern usullerle ziraatın nasıl yapılacağını öğretmenin mümkün olmadığını ifade eden Nejat Bey, pratik bir çözüm olarak neticede her köye bir öğretmen gönderildiğini, bu öğretmenlerin daha darümualliminlerde okurken bir köylünün ihtiyaç duyacağı tüm bilgilerle donatılmasını önerir. Bu sayede öğretmenlerin köye gittiklerinde öğrendikleri bilgileri köylülere aktarabileceklerini belirtir ve müdürlük yaptığı darümualliminlerde ziraat ve ticaret derslerine ağırlık verir. Meşrutiyet devrinin en önemli fikir adamlarından ve eğitimcilerinden birisi olan Nejat Bey'in tanıtımında rol oynadığı, öncülük ettiği ve öne sürdüğü birçok fikir Cumhuriyet Dönemi'nde hayat geçirilmiştir. Detaylı bilgi için bkz; erişim 25 Mart, 2023, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ethem-nejat-1887-1921/>.

50 Erkek, "II. Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey", 532.

51 "Ethem Nejat", erişim 25 Mart, 2023, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ethem-nejat-1887-1921/>.

52 Yüce, "1908-1914 Yılları Arasında Anadolu'da Devlet, Köylü ve Üretim", 136.

Yine burada yayınlanan bir başka yazıda da İtalya ve Almanya örnekleri üzerinden Osmanlı ordusunun tarım eğitim almasını sağlamak için dönemin harbiye nazırı Enver Paşa'nın liderliğinde bir çalışma yürütüldüğü dile getirilmiştir. Hatta bu çalışmaların sonucunda kışlalarda bir tarım okulunun tesis edilip zirai derslerin verildiği, sade ve açık Türkçe ibarelerle ziraat kitapların yazılıp basıldığı ifade edilmiştir.<sup>53</sup>

Bu açıdan fikir beyan eden isimlerden biriside Selanik Ziraat Mektebi Aliyesi Müdürü İhsan Bey'dir. İhsan Bey, askerlik görevini yerine getirmek için çiftini bağını bırakarak gelen ve çiftçilik dışında hiçbir uğraştan anlamayan gençlerin fikirlerinde çiftçilik muhabbetini arattırmak, topraktan elde edilecek menfaati onlara anlatmak velhasıl ameli çiftçiliğini öğretmek ve onları cehaletten kurtarmak için kışlalarda ara sıra ameli ziraat dersleri verilmesinin önemli olduğunu dile getirmiştir. Hatta kışlaların bir tarafına arazi tahsis ederek burada yeni usul ziraat aletlerinin öğretilebileceği, askerileri kışlaların bulunduğu şehirdeki ziraat mekteplerine veyahut numune tarlalarına ara sıra götürüp oradaki tecrübelerden faydalanmalarına fırsat verilebileceğini ifade etmiştir. Yine yılda 8 veya 10 defa bu tarzda konferansların verilerek askerlerin zirai eğitim konusunda eğitilebileceğini söylemiştir.<sup>54</sup>

“Mesut Köy” projesi de bu doğrultuda gerçekleştirilmesi arzu edilen düşüncelerden biri idi. Balkan Savaşlarının kaybedilmesi neticesinde Anadolu'ya gelen muhacirlerin yerleştirilmesi üzerine tasarlanan bu proje dönemin önemli isimlerinden Ethem Bey ve yakın arkadaşı Ferid Bey öncülüğünde hazırlanmıştır. Esasında ideal bir Türk köyünün nasıl olması gerekliliğinin ortaya koyulduğu bu projenin esas amacı; bilinçli, eğitilmiş ziraatın nasıl yapılacağını bilen köylüler yetiştirmek olarak belirtilmiştir. Bu proje sayesinde Osmanlı üreticisinin daha iyi şartlarda yaşamasının, üretimin daha verimli ve modern yöntemlerle yapılmasının, modern bir eğitime sahip bireylerin yetişmesinin ne derecede önemli olduğu ortaya koyulmuştur. Her ne kadar hayata geçirilemese de köy enstitülerinin amaçsal temellerini oluşturan ziraat ağırlıklı eğitim, köye göre eğitim gibi eğitsel ideallerin şekillendiği bir proje olmasından ötürü zirai eğitim tarihi açısından önemli bir çalışmadır.<sup>55</sup>

Bir başka fikir ise modern zirai usullerin tanıtılıp, anlatıldığı sade, ameli tarzda kitapların basılması denilebilir. Öyle ki dönemin önemli ziraat mecmualarından biri olan Osmanlı Ziraat ve Ticaret Gazetesi'nde yer alan bir yazı da taşraya gönderilen ziraat fen memurlarının yeni zirai usulleri halka anlatacak, öğretecek araçları olmadığı için etkin bir çalışma yürütemedikleri bundan ötürü ziraatın her şubelerini kapsayacak bir biçimde yeni usullerin anlatıldığı kitapların basılmasının önemli olduğu belirtilmiştir.<sup>56</sup> Kaleme alınan bir başka yazıda da çiftçilerin artık bilimsel yöntemlerin öğrenilmesi açısından yazmanın ve okumanın önemli olduğunun farkına vararak evlatlarını okutmak arzusu içerisinde olduklarını bunun için anlaşılır bir dilde kitapların hazırlanarak makul bir fiyatla ahaliye dağıtılmasının önemli olduğu vurgulanmıştır.<sup>57</sup>

Devrin önemli ziraat mecmularından biri olan İkinci dergisinde de toprak nedir, iyi ve kötü topraklar, toprak nasıl ıslah olunur, nasıl sürülür, saban ve pulluk, tohum nasıl ihzâr olunur, nasıl ekilir, mahsul nasıl muhafaza edilir, mahsul tarladan harman yerine nasıl götürülür, orada nasıl muhafaza edilir, savurmak ve taneleri temizlemek usulleri nedir gibi konuların anlatıldığı çiftçi konuşmaları adı altında anlaşılır bir dilde ve

53 “Osmanlı Ordularında Ziraat Tedrisatı”, *Osmanlı Ziraat ve Ticaret Gazetesi*, 7, sy.20 ( Şubat 1912): 313-314.

54 Selanik Ziraat Mektebi Müdürü İhsan Bey, “Kışlalarda Ameli Ziraat Dersleri”, *Osmanlı Ziraat ve Ticaret Gazetesi*, 3, sy.21 (Mart 1910): 321-323.

55 İyidir, “II. Meşrutiyet Döneminde Yayınlanan Bir Ziraat Mecmuası: Toprak”, 84-94.; Erkek, “II. Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey”, 423-430.

56 “Düşündüklerimiz: Sade ve Ameli Yazılmış Ziraat Kitaplarına Muhtacız”, *Osmanlı Ziraat ve Ticaret Gazetesi*, 3, sy.18 (Şubat 1908): 273-274.

57 “Köylülerimizin Tâ’unu: İhtikâr Meselesi”, *Hikmet*, 1, sy.26 (Eylül 1910): 4.

çocukların sıkılmayacağı bir tarzda kitapların hazırlanmasının gerekli olduğu ifade edilmiştir.<sup>58</sup>

Okulların belli kademelerine ziraat şubelerini eklemek yahut ziraat derslerin koyulması fikirleri de bu başlık altında değerlendirilebilir. Mesela devrin maarif nazırlarından Damat Mehmet Şerif Paşa, idadilerin buldukları yörenin ihtiyaçlarını karşılayacak bir sanat okuluna dönüştürülmesinin gerekli olduğunu savunmuş bu doğrultuda da idadilerde ziraat ve ticaret şubelerinin açılmasını sağlamış fakat başarılı olamadığından bu şubeler kaldırılmıştır. Yine maarif nazırlarından Ahmet Şükrü Bey, öğretim programlarının ıslah edilerek oluşturulacak yeni programa ziraat ve el işleri gibi derslerin konulmasını sağlamıştır. Bununla beraber liva idadilerinin süresini dört yıla çıkararak ilk sene dışında diğer seneleri Malumat-ı Umumiyye, Ziraat, Ticaret şeklinde üç bölüme ayırmıştır.<sup>59</sup>

## SONUÇ

Zirai eğitimin modernleşmesi noktasında II. Meşrutiyet'ten evvel başlayan çalışmalar Meşrutiyet'in ilanı ile beraber artarak devam etmiştir. Bu doğrultuda yapılan ilk çalışma da yeni bir Nizamname yayınlamak olmuştur. Böylece ıslah edilen veya yeniden tesis edilen zirai eğitim kurumları, tek bir çatı altında toplanıp, sistematik bir hâle getirilmiştir. Bu okulların tek bir hedefi vardı. O da modern zirai eğitime sahip bilinçli ziraatçılar yetiştirip, ülkenin zirai açıdan gelişmesini sağlamaktır.

Memlekette zirai açıdan bir gelişim yaşanacaksa bunun sadece modern zirai eğitimin verildiği okullar ile değil, o okulları destekleyecek bilince, fikre sahip halkla beraber yapılması şarttı. İşte bu noktada dönemin aydın isimleri, yurtdışındaki örnekleri de baz alarak halkın, çiftçinin, köylünün eğitilmesi ile ilgili farklı görüşlerine dönemin basınında yer vererek bir kamuoyu oluşturmaya çalışmışlardır. Sadece aydın isimler değil devrin maarif nazırlarınca da zirai eğitimi geliştirmek için öneriler, fikirler ortaya koyulmuştur.

Bütün bu çabalar, çalışmalar bir dönem başarılı olsa da başarıları çok uzun sürmemiştir. Özellikle 1912 yılında Balkan Savaşlarının ardından I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi, bu dönemde yapılması hedeflenen birçok yenilik çalışmalarında olduğu gibi zirai eğitim alanında planlanan çalışmaları da yarım bırakmıştır. Ancak her şeye rağmen bu çalışmalar, Cumhuriyet döneminin ve hatta günümüzün zirai eğitim çalışmalarına temel olmuştur.

## KAYNAKÇA

BOA, İrade Dahiliye (İ..DH.), 892/71014., ( H.12.10.1300- M. 17.7.1883);

BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y..MTV.), 41/13, (H.11.3.1307/ M.5.11. 1889)

BOA, Maarif Nezareti Mektubî Kalemi (MF.MKT.), 1161/77, (H.28.9.1328/ M.3.10.1910)

Tedrisat-ı Ziraiye Nizamnamesi, Düstur, 2. Tertip, IV. Cilt, Dersaadet 1331, Nu:66, 96-111.

“Osmanlı Ordularında Ziraat Tedrisatı”. Osmanlı Ziraat ve Ticaret Gazetesi, 7, sy.20 ( Şubat 1912): 313-314.

“Düşündüklerimiz: Sade ve Ameli Yazılmış Ziraat Kitaplarına Muhtacız”, Osmanlı Ziraat ve Ticaret Gazetesi, 3, sy.18 (Şubat 1908): 273-274.

“Köylülerimizin Tâ’unu: İhtikâr Meselesi”, Hikmet, 1, sy.26 (Eylül 1910): 4.

Ekinci, “Bizde Ziraat Nasıl Terakki Edebilir?”, *Ekinci* 1, sy.14 (Nisan 1914): 105-108.

*Türk Ziraat Tarihine Bir Bakış Birinci Köy ve Ziraat Kalkınma Kongresi Yayını*. İstanbul: İstanbul Devlet Basımevi,1938.

58 Ekinci, “Bizde Ziraat Nasıl Terakki Edebilir?”, *Ekinci* 1, sy.14 (Nisan 1914): 105-108.

59 Feridun Merter, “II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Sisteminde Politika- Teşkilatlanma ve Teftiş Çalışmaları”, (Yüksek Lisans tezi, Gazi Üniversitesi 1986), 88-111.



- Ak, Musa. "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Mesleki ve Teknik Eğitim Okulları (1908-1918)". Yüksek Lisans tezi. Pamukkale Üniversitesi, 2006.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Yayınları, 2007.
- Ayşin Şişman, "Osmanlı Devleti'nde Batılı Anlamda Mesleki ve Teknik Eğitimin Doğusu", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy.1 (2008):39.
- Bursa Büyükşehir Belediyesi. *Bursa'nın Köklü Eğitim Kurumları Bursa Ziraat Mektebi*, İstanbul: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010.
- Bozkurt, Selim "II. Meşrutiyet Döneminde Halk Eğitimi Alanındaki Gelişmeler". Yüksek Lisans tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021.
- Çeşme, Volkan. "Osmanlı'da Ziraati Modernleştirme Sürecinde Halkalı Ziraat Mektebi (1892-1928): Kuruluşu ve İdari Yapısı", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 15 sy.2 (2014):39, Erişim 8 Haziran 2023, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/13413>.
- Dede, Ezgi. "Selanik Ziraat Mektebi (1889-1912)". Yüksek Lisans tezi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2017.
- Demirel, Muammer ve Doğanay, Kaya Fatma. "Osmanlı'da Ziraat Eğitimi: Halkalı Ziraat Mektebi", *Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12, sy.21, (Ocak 2011): 189.
- Quartaert, Donald. "Gelişim Açmazı: 1888-1908 Osmanlı Türkiye'sinde Ziraat Bankası ve Ziraat Reformu". trc. Salih Kış, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy.29 (2011): 464-482. Erişim 27 Mart 2023, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/257754>.
- Erkek, Mehmet Salih. "II. Meşrutiyet Döneminde Mesleki Eğitimin Üç Sacayağı: Sanayi, Ticaret ve Ziraat Mektepleri". *TUHED* 7, sy.2 (2018): 443-465. Erişim 12 Ağustos 2022, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/548347>.
- Erkek, Mehmet Salih. "II. Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey". Doktora tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009.
- Ergün, Mustafa. *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri 1908-1914*. Ankara: Ocak Yayınları, 1996.
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Güran, Tefvik. *19.Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.
- İslamoğlu-İnan, Huricihan. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*. İstanbul: İletişim Yay., 1991.
- İydir, Emine. "II. Meşrutiyet Döneminde Yayınlanan Bir Ziraat Mecmuası: Toprak". Yüksek Lisans tezi. Uşak Üniversitesi, 2015.
- Kadioğlu, Sevtap. "Osmanlı Döneminde Türkiye'de Ziraat Okulları Üzerine Notlar ve Tedrisatı Ziraiye Nizamnamesi". *Kutadgu Bilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy.8 (Ekim 2005): 239-257.
- Kılınç, Mustafa. "Türkiye'de Mesleki Teknik Eğitimin Tarihi Gelişimi (1908-1986)". Yüksek Lisans tezi. Ankara Üniversitesi, 2013.
- Merter, Feridun. "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Sisteminde Politika- Teşkilatlanma ve Teftiş Çalışmaları". Yüksek Lisans tezi. Gazi Üniversitesi, 1986
- Sarıkaya, Makbule "Ziraat Mektepleri", *Kafdağı* 2, sy.1 (Haziran 2017): 24-37
- Sakaoğlu, Nejd. *Osmanlı Eğitim Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Soydan, Hasan. *Halkalı Ziraat Mektebi-İ Alisi 120 Yıllık Eğitim Çınarı*. Ankara: Gıda ve Hayvancılık Bakanlığı Yayınları, 2011.

- Selanik Ziraat Mektebi Müdürü İhsan Bey, “Kışlalarda Ameli Ziraat Dersleri”. *Osmanlı Ziraat ve Ticaret Gazetesi*, 3, sy.21 (Mart 1910): 321-323.
- Tekeli, İlhan ve İlkin, Selim. *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Toruk, İbrahim. “Halkalı Ziraat Mektebi (1892-1928)”. Yüksek Lisans tezi. Marmara Üniversitesi, 2013.
- Uzun, Ahmet. “19.Yüzyıl Osmanlı Tarımına İlişkin Çalışmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1, sy.1 (2003): 205-206, Erişim 8 Haziran 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/651462>.
- Vurgun, Ahmet. “II.Abdülhamid Döneminde Zirai Eğitim Hamlesi: Hüdavendigâr Hamidiye Ziraat Ameliyat Mektebi ve Numune Çiftliği(1891-1909)”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy.21 (2021):86-87, Erişim 8 Haziran 2023, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sutad/issue/64532/984618>.
- Yüce, Müge. “1908-1914 Yılları Arasında Anadolu’da Devlet, Köylü ve Üretim”. Yüksek lisans tezi. Anadolu Üniversitesi, 2020.
- Yıldırım, Mehmet Ali. “Osmanlı’da İlk Çağdaş Zirai Eğitim Kurumu: Ziraat Mektebi (1847- 1851)”. *OTAM*, sy.24 (2008): 223-238.Erişim 6 Eylül 2022. [https://doi.org/10.1501/OTAM\\_0000000552](https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000552).
- “Halkalı Ziraat ve Baytar Mektebi Tarihçesi”, Erişim 7 Haziran 2023. <https://www.izu.edu.tr/izu-hakkinda/tarihce/halkali-ziraat-ve-baytar-mektebi>.
- “Ethem Nejat”, Erişim 25 Mart 2023. <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ethem-nejat-1887-1921/> .

# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1

Haziran/June 2023

ISSN 2792-0194

## Osmanlı Hamamlarında Sosyalleşme Buluşmaları

### Socializing Meetings In Ottoman Baths

**Ayşegül DOKUMACI**

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü,  
Yüksek Lisans Öğrencisi

ayseguldokumaci6@gmail.com / 0009-0001-3754-6299

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 20.04.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 131 - 143

**Öz:**

Bu makale Osmanlı döneminde genellikle temizlenme amacıyla kullanılan hamamların halkın üzerindeki etkisini sosyalleşme üzerinden ele almaktadır . İslam dininde temizliğin önemi sıkça vurgulanırken Osmanlı devletinde bu durum kültürel ve toplumsal olarak dikkat edilen bir unsur haline gelmiştir. O dönemde evlerde temizlik ihtiyacının yeteri kadar karşılanmamasıyla Birlikte ortaya çıkan ihtiyaçlar doğrultusunda çok sayıda kamusal hamamın inşa edilmesine neden olmuştur. Ortak temizlenme mekanları halka arınmakla birlikte aynı zamanda sosyal etkileşim, eğlence, iletişim, dinlenme imkanları da sunmaktadır. Bu makale Osmanlı Hamamları'nın kadın ve erkek müşterilerine temizlik ile birlikte sunduğu bu mekanı Osmanlı'daki gelenek ve göreneklere uygun yapılan faaliyetler konu edilerek sosyalleşme bakış açısıyla değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Hamam, Sosyalleşme, Kültür, Eğlence

**Abstract**

This article deals with the effect of the baths, which were generally used for cleaning in the Ottoman period, on the public through socialization. While the importance of cleanliness is frequently emphasized in the religion of Islam, this situation has become a cultural and social element in the Ottoman state. At that time, the need for cleaning in the houses was not adequately met, which led to the construction of many public baths in line with the emerging needs. While the common cleaning areas are purified to the public, they also offer social interaction, entertainment, communication and relaxation opportunities. This article aims to evaluate this place, which the Ottoman Baths offers to its male and female customers, together with cleaning, from the point of view of socialization by discussing the activities carried out in accordance with the traditions and customs of the Ottoman Empire.

**Keywords:** Ottoman, Turkish Bath, Socialization, Culture, Entertainment

## GİRİŞ

Osmanlı döneminde halkın gündelik yaşamına bakıldığında kadın ve erkeklerin akraba veya yakın çevreden tanıdığı arkadaşları ile görüşüp sohbet edebilecekleri mekanların İstanbul’da şehre yetecek kadar olmadığı gözlemlenmiştir. Halkın bu tarz alanlara ulaşamamasından dolayı İstanbul gibi büyük bir şehirde bile yeteri kadar görülmemektedir. Sosyalleşme alanı kısıtlı olan halk genellikle şehirde bulunan kahvehanelerde ve mesire alanlarında buluşmaktaydı. Kahvehanelerin dönemin padişahı Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) zamanında yeni yeni yaygınlaşmaya başlamasından ve mesire alanlarının şehirden uzak yerlere yapılmasından dolayı bir araya gelmek isteyen insanlar ancak haftanın bazı günleri bu yerleri ziyaret edebiliyordu.<sup>1</sup> Şehirde bulunan Kahvehaneler gibi mekânlar kısıtlı olsa da bu yerler sayesinde erkekler kadınlara oranla daha fazla bir araya gelerek bir sosyalleşme ortam oluşturmaktadır. Kadınların evden çıkmasının sadece çok gerekli durumlarda oldu Osmanlı döneminde şehirlere evlerde yıkanacak bir alan olmamasından kaynaklı kurulan hamamlar özellikle kadın misafirlerin temizlik ve sohbet için uğrak yeri olmuştur. Bu mekanlar şehirde yaşayan her kesimden insanın ihtiyaçları doğrultusunda dikkatini çekmiş ve uzun yıllar boyunca halkın temizlik ihtiyacını karşılarken bir yandan da dönemin gelenek ve göreneklerine bağlı yapılan sosyalleşme buluşmalarına uygun mekan haline gelmiştir. Yıllar içinde dilden dile yayılan hamamlar müşteri sayısı arttıkça ihtiyaçtan dolayı şehrin farklı yerlerine inşa ettirilmiştir. Bir süre sonra toplumun en önemli sosyalleşme alanı haline gelen bu temizlik mekanları özel kutlamaların yapıldığı bayram öncesinde şenliklerin düzenlendiği bir mekân olmuştur.

### 1. Hamam’ın Genel Tanımı

Hamam kelimesi, Arapça kökenli olup “ısıtmak, sıcak olmak” anlamında kullanılan *hamm* yani “hamem” kelimesinden türemiştir. Hamamın asıl sözlük anlamı “ısıtan yer” anlamına gelerek genel anlamıyla “yıkanma yeri” manasında kullanılmıştır. Sözlükteki anlamına bakıldığında gerçekten de hamamın iç bölümlerinde bulunan odun ve kömürlerin yakıldığı külhan kısmı sayesinde hamamın yüksek derecede bir sıcaklık ile ısıtıldığı bilinmektedir. Yüzyıllar boyunca varlığını sürdürerek nesilden nesile bir gelenek haline gelmiş olan “hamam” sözcüğünün Türkçedeki kelime anlamına bakıldığında en eski karşılığının “muça” ve “munçak” olduğu görülmektedir. Bu kelime Çuvaşlarda ve Kuzey Türklerinde kullanılmıştır.<sup>2</sup> Suları her daim sıcak akan hamamlar müdavimlerinin ilgisini çekmiş ve bu sayede temizlenmenin ana mekanlarından biri haline gelmiştir.<sup>3</sup> Geçmiş zamanlardan beri insanlar temizlenmek ve genel ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli yollar denemişlerdir. Ancak en sonunda temizlenme şeklinin kolay yolunun su aracılığı ile yapılabildiği anlaşılmıştır. Temizlenme ihtiyacı ile birlikte hamam yapıları da birçok medeniyette gelişim göstermiştir.<sup>4</sup> Yapılan uzun araştırmalar sonucunda bu kültürün geçmişinin Eski Mısır, Hindistan ve Yunan uygarlıklarından beri geldiği gözler önüne serilmiştir. Anadolu’da yine hamamlar ile ilgili kalıntıların olduğunu Gaziantep civarında bulunan ve MÖ 859-824 yıllarında hüküm süren Asur kralı III. Salmanasar’ın kullandığı hamam tipinde bir yer yıkanma yerinin antik Anadolu ve Mezopotamya’daki önemini ve bu ortak yıkanma kültürünün Anadolu’da

1 Ahmet Yaşar, Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar, Kitap yayınları, İstanbul 2018, s. 45.

2 Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Girişi, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 107.

3 Semavi Eyice, “Hamam”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. XV, İstanbul 1997, s. 433-434.

4 Alidost Ertuğrul, ‘Hamam Yapıları ve Literatürü’, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 7, Sayı 13, 2009, s. 241.

eski çağlardan beri ne kadar da yaygın olduğunu göstermektedir.<sup>5</sup> Temizlenmenin yanı sıra sunduğu sosyalleşme imkanları çerçevesinde bir kültürel toplumsal pratikler ortaya çıkmıştır. Hamamlar günümüzde genelde bazı geleneksel kutlamalar ve turizm açısından kullanılsa da belli bölgelerde hala halk tarafından kullanımı devam ederek kültürün gelecek nesillere aktarılmasını sağlamıştır.

### 1. Osmanlı'da Hamam Kültürü

Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi Osmanlı devletinde de temizliğin ve hamamların günlük hayatta önemli bir yeri vardır. Roma İmparatorluğu'nda daha çok eğlencelerin düzenlendiği yer olarak bilinirken Osmanlı'da hamam kültürü sadece temizlenmek amaçlı yaygınlaşmıştır. Hamam sayılarının artması ve sosyalleşme alanlarının sayısının az olması ile birlikte hamamlar zaman içinde hem erkeklerin hem de kadınların toplanıp vakit geçirdiği bir yer olma özelliği taşıyan mekanlar haline gelmiştir. Hamamlarda temizlik ve sosyalleşmenin dışında aynı zamanda dönemin bazı ayaklanmaları planlanıp harekete geçirilmiştir. Bu durum Osmanlı Dönemi'nde hamamların kullanımının ayaklanmaların çıkmadan önce meselelerin konuşulduğu ortam intibasını uyandırması sebebiyle mekanların yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Hamamların Osmanlı döneminde en çok kadınlar tarafından kullanıldığı tahmin edilmektedir. Hamamlara kadınlar nezdinde dönemin şartları da göz önünde bulundurup bakıldığında farklı detayların ortaya çıktığını ve kadınların hamamları neden bu kadar çok tercih ettiklerine dair sorulara cevaplar bulabilmemizi sağlamaktadır. Dönemde sosyalleşme alanlarının neredeyse yok denecek kadar az olmasından dolayı sokağa çok az çıkan hanımlar, hamama giderek sadece temizlik ihtiyaçlarını değil burada uzun saatler vakit geçirip sosyalleşirken hem de eğlence ihtiyaçlarını gideriyorlardı tüm bunlar kadınların gün içinde hamamı tercih etmeleri için en önemli nedenlerden biriydi.<sup>6</sup> Osmanlı'da ev dışındaki çevrede sosyal yaşamı kısıtlı olan kadınlar için toplanma alanı olan hamamlar, çeşitli eğlencelere sahne olurken bununla birlikte annelerin oğullarına kız beğenmeleri gibi geleneklerin de yaşandığı bir mekan haline gelmiştir. Hamamlar aynı zamanda halkın güncel olaylardan haberdar olduğu ve bu olayların dilden dile yayıldığı bir mekan niteliği taşımaktadır.<sup>7</sup> Özellikle kadınların olduğu gibi erkeklerin de uğrak noktası olan hamamların varlığı giderek artmış ve Osmanlı'nın neredeyse bütün şehir kasabalarında hatta çok ufak köy adı verilen yerleşme alanlarında bile yeni hamamlar yaptırılmıştır.<sup>8</sup> Osmanlı Dönemi'nde Türk hamamları incelendiğinde üç ayrı bölümde inşa edilerek tasarlandığı görülmüştür. Hamamın bu bölümlerine "Çifte Hamam", "Tek Hamam" ve "Kuşluk Hamam" isimleri verilmiştir.<sup>9</sup> Çifte hamam aynı anda hem kadınlara hem de erkeklere ayrı bölümlerde hizmet verebilen diğer hamamlara kıyasla daha büyük hamamlara denilmektedir. Tek hamamlar ise sadece erkek veya kadınların kullandığı hamamlardır. Bu hamamlar haftanın belirli gününde veya saatinde kadın erkek ayrımı olmaksızın sadece kadınlara veya sadece erkeklere hizmet etmektedir.<sup>10</sup> Diğer bir hamam olan Kuşluk Hamamı ise günün belirli zamanlarında erkeklere, belirli zamanlarında ise sadece kadınlara hizmet vermektedir.<sup>11</sup>

5 Funda Zerrin Ürük, 'Medeniyetler İçinde Hamamın Gelişimi ve Kültürel Olarak Mekan Analizleri', Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl 4, Sayı 28, 2016, s.188-189.

6 Semavi Eyice, Tarih Boyunca İstanbul, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s.151.

7 Tülay Taşçıoğlu, Türk Hamamı, Ünilever Yayınları, İstanbul 1998, s.21.

8 Semavi Eyice, Tarih Boyunca İstanbul, 151.

9 Ahmet Yaşar, "1766 Tarihli Bir Hamam Defterine Göre İstanbul Vakıf Hamamları" Vakıflar Dergisi, Haziran 2020, Sayı 53, s.72.

10 Akif Kuruçay, İstanbul'un 100 Hamamı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, İstanbul 2013, s. 5.

11 Orhan Yılmazkaya, Aydınlık Kubbenin Altındaki Sıcaklık:Türk Hamamı, Çitlenbik Yayınları, İstanbul 2002, s. 25.

Haftanın bazı günleri sabah ve öğle saatleri kadın misafirler için ayrılmışken akşam vakitleri de erkekler için hizmet vermekte bu ayırım bazı günlere göre değişiklik göstermektedir. Osmanlı Dönemi'nde hizmet amaçlı yapımı sağlanan çoğu hamamın dış görünüşünde dikkat çekici detaylara iç görünüm kadar özen gösterilmezken iç mimari için ustaların yaptığı motifler mimari yönden misafirlerin ilgisini çekmiştir.<sup>12</sup> İç mimarisi güzel olan hamamlar geçmişte olduğu gibi günümüzde de insanların ilgisini çekerek hamamların geçmişteki kadar olmasa da müşterilerin dikkatinin hamama çekilmesini sağlamıştır. Hamamların zaman geçtikçe sayıca fazlaşmalarının özellikle Osmanlıların İstanbul'u fethetmesiyle beraber arttığı ve mimari anlamda büyük çaplı değişiklikler geçirdiği bilinmektedir. Zaman geçtikçe daha çok kişiye duyurulan ve daha çok müşteri çeken hamamlara halkın yoksul kesimi başta olmak üzere orta halli ve zengin olarak görülen kişiler de gelmektedir. Dönemde evlerdeki yatak odalarında bulunan gusulhaneler dışında evde kalan diğer kişilerin yıkanıp temizleneceği başka bir bölümün bulunmamasından dolayı hamam farklı kesimden insanların, yıkanma yerlerinin kısıtlılığı dolayısıyla, gözdesi olmuştur. Evlerinin içinde yıkanacak herhangi bir yeri bulunmayanlar bir haftadan biraz daha uzun bir süre bekleyip aralıklarla hamama gelip temizlenme ihtiyaçlarını giderdikleri bilinmektedir. Halkın zengin kesimi genel olarak kullanıma açık olan bu hamamlarda yıkanmayı konak veya yalılarında bulunan özel hamamlarda yıkanmışlardır ancak Özel Hamam kullananların sayısı Genel Hamam kullananların sayısına göre oldukça azdır.<sup>13</sup> Özel Hamamları varlıklı ailelerin kullanması hamamların mimarilerine de yansımış ve genellikle mekan içleri gösterişli olarak düzenlenmiştir.

#### EK 1: İstanbul'da hamama buyur edilen misafirler<sup>14</sup>



## 2.Osmanlı Hamamlarında Sosyalleşme Buluşmaları

Hamamlar zaman içinde şehirde bulunan bazı yerlere inşa edilerek insanların daha kolay ulaşabildiği bir mekan haline gelmiştir. Zaman içerisinde yaygınlaşan bu mekanlar Osmanlı döneminde halkın dönemin gelenek ve göreneklerini hamamların içerisinde de devam ettirdiği gerçekleştirilen bazı kutlamalara bir temizlik yeri olan hamamların şahit olduğu görülmüştür. Bu başlık altında gerçekleştirilen sosyalleşme buluşmalarından olan kadınlar arasında gerçekleşen "Gelin Hamamları", evlenecek olan geline düğün öncesi yapılan "Kına Hamamları", yeni doğum yapmış anneye ve bebeğine yapılan "Lohusa Hamamları" incelenecektir. Erkekler arasında olan buluşmalardan ise Düğünden birkaç gün önce yapılan "Damat Hamamı", Sünnet yaşı gelmiş

12 Mehmet Mermi Haskan, İstanbul Hamamları, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınları, İstanbul 1995, s.6.

13 Kolektif, Ab-ı Hayat; Geçmişten Günümüze İstanbul'da Su ve Su Kültürü, Adell Armetur Koleksiyonu, Pro-mat Yayınları, İstanbul 2010, s. 77.

14 İzzet Gündoğ Kayaoğlu, Eski İstanbul'da Gündelik Hayat, Aksoy Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 4.

olan erkek çocuklara yapılan “Sünnet Hamamı” dönemde yapılan adetlere göre değerlendirilecektir. Halkı bir araya getiren özel Bayram ve Ramazan gibi zamanlarda yapılan hamam buluşmalarının sosyalleşmeyi nasıl bir ölçüde etkilediği ve Tulumbacıların iş dönüşünde temizlenmek ve bir araya gelmek için yaptıkları hamam buluşmaları bu bölümde yer almaktadır.

## 2.1 Gelin Hamamı

İnsanların sosyalleşmek için bir araya geldiği hamamlarda yapılan birbirinden farklı eğlence anlayışları bulunmaktadır. Bunlardan en çok yaygın olanı düğünden bir gün önce büyük bir eğlence ile yapılan “gelin hamamıdır”. Davetli olarak gelen kişiler arasında gelinin yakın kız arkadaşları, akrabalar ve damadın aile bireyleri bulunmaktaydı.<sup>15</sup> Sabahın erken saatlerinde gelin ilahiler ile birlikte hamama getirilir. Natıra bir miktar ücret verilir ve gelin olacak kız görevliye yıkatılır. Bu sırada eğlence için çağırılan Sıracı adı verilen çalgı ekibi saz eşliğinde şarkılar çalar ve bunlarla birlikte danslar edilir şarkılar söylenir ve gelin oynatılırdı.<sup>16</sup> Eğlence devam ederken gelinin oturduğu alandaki yerde üç tane mum yakılır, gelinin saç uçları tahta veya gümüş ham maddesi olan daire şeklindeki bir aynanın üzerine kesilerek gelinin yüzünü örtecek şekilde kırmızı “duvak” adı verilen bir tül örtülür. Eline mumları alan misafirler arasındaki genç kızlar diğer ellerine de tefleri alarak gelin ile birlikte hamamın soğukluk kısmında bulunan mermer havuzun etrafında çalan dümbelekler eşliğinde üç kere tur atarlardı. Gelin hamamı her ne kadar eğlenceli olsa da gelin havuz başında dönerken duygusal türküler söylenip anne evinden ayrıldığı için misafirlerin söylediği şarkılar eşliğinde ağlatılmaya çalışılırdı. Tören bitiminde önceden hazırlanan birbirinden lezzetli yiyecekler göbek taşına dizilir ve hamama misafir olarak davet edilen yakınlar burada hem yemek yiyip hem de şarkılar söyleyerek eğlenirdi. Bu eğlence akşama kadar kapatılan hamamda devam ederdi.<sup>17</sup> Osmanlı Dönemi’nde hem erkek hem de kadın hamamlarında düzenlenen eğlencelere bakıldığında gelin hamamlarının diğer eğlencelere göre daha uzun sürdüğü ve daha çok hazırlık gerektiği görülmektedir. Bazen yapılan hazırlıkların günlerce sürdüğü gelin hamamı kutlamalarındaki süsler ve eşyalar aileler tarafından özenle seçilmektedir. Gün boyu süren gelin kutlaması hamama katılan misafirler muhabbet ve eğlenceler ile vakit geçirirken dönem hamamları şehir içinde sosyal hayatta fazla rolü olmayan kadınların yeni insanlar ile tanışıp sosyalleştiği eğlence yerleri halini almıştır.

**EK-2:** Osmanlı Döneminde Hamama Giden Kadın ve Çocuklar<sup>18</sup>



15 İzlem Emiroğlu, Konya Hamam Kültürü ve Kullanım Eşyaları, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010, s.30.

16 O.Savaşan, ‘Hamam Adetleri’ Folklor Dergisi, Sayı 16, 1970, s. 55.

17 Sabiha Tansuğ, ‘Türk Hamamı Törenleri’ Sanat Olayı Dergisi, Sayı 8, 1981, s. 26-27.

18 Metin And, 16. Yüzyılda İstanbul Kent-Saray-Günlük Yaşam, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015 s. 224.



## 2.2 Kına Hamamı

Kültürümüzde sağlık ve kozmetik alanında yaygın olarak kullanılan kınanın diğer bir kullanım alanı ise “Kına Hamamı” ve “Kına Gecesi” adı verilen evlenecek olan gelinler için düğünden önce yapılan kutlamalarda gelinin ve damadın eline yakılması geleneğidir. Kına yakmak, yaşanan sevinci belli etmek ve düğünü olan çifte şans ve bolluk getirmesi için yapılan bir adettir.<sup>19</sup> Hamam masraflarının erkek ailesi tarafından karşılandığı bu gelenekte, gelin büyük bir kutlama ile beraber kaldığı evden hamama getirilir ve hamamda görevli olan natır tarafından önce güzel bir şekilde yıkanır.<sup>20</sup> Yıkama bittikten hemen sonra gelinin bohçasında bulunan hafif işlemeli motiflerle hazırlanmış olan havlular ile gelin kurulanır sonra yine bohçasından çıkardığı özel olarak yaptırılan işlemeli havluyu üzerine alırdı. Gelin olan kız ayağına gümüş nalınlarını giyerek hamamın “soğukluk” adı verilen bölümüne yani diğer misafirlerin karşısına çıkmaya hazır olurdu.<sup>21</sup> Kullanacağı her malzeme özenle hazırlatılan gelinin kına hamamı bu şekilde hamam içerisinde yapılmaktaydı.

## 2.3 Lohusa Hamamı

Hamam geleneklerinden biri olan Lohusa Hamamı, bebek dünyaya geldikten 40 gün sonra doğum yapan annenin ailesi tarafından hamama götürülmesiyle yapılırdı. Lohusa Hamamının yapılmasındaki en önemli amaç doğum yapan annenin ve yeni doğan bebeğin sağlık durumlarının kontrol edilerek hamamda yıkanıp temizlenmesidir.<sup>22</sup> Hamamının yapılacağı tarihte yıkanma yeri sadece davetli olan misafirlere kapatılır ve yabancı herhangi bir kişinin hamam içerisine girmesi yasaktır. Eğer lohusa kadın durumu iyi bir ailenin kızı ise genellikle konağın hamamında yıkanır. Dönemde genellikle Lohusa Hamamları için çarşıdaki hamamlar tercih edilmekteydi. Hamam için evden çıkan lohusa kadının pahalı kumaşlara sarılmış olan bebeğini ebe kucağında evden çıkarır ve hamama kadar taşırdı. Hamam girişinde şerbet ile karşılanan misafir hanımlar, ilk olarak hamamın soğukluk kısmında kısa bir süre ağırlandıktan sonra asıl hamam olduğu yere geçilirdi. Lohusa kadın yeni doğum yaptığı için normal hamam sıcaklığından daha düşük sıcaklıkta olan bir halvete geçer lohusa hamamı adetlerine göre lohusanın hamam suyu açılmadan diğer hamam suları açılmazdı. Lohusa yıkanmaya başlarken suyu hamamda olan yaş en büyük kişi açar ve yıkanacağı tase çocuğun kısmetlerinin bol olması inancı ile bir altın konulurdu. Lohusa kadını natır bebeği de ebe yıkarken hamamdaki diğer natırlar defler çalarak şarkı söylerlerdi. Bu gelenek her ne kadar anne ve çocuğun yıkanması için yapılıyor olsa da bu adete defler ve şarkılar da eşlik ettiği için hamama davetli kadınlar için eğlenceli bir alan oluşmuştur. Toplanıp zaman geçirme imkanı olan kadınlar gün içerisinde hamamda hem adetleri yerine getirirken hem de hamama gelen diğer misafirler ile konuşup kaynaşıp eğlenmişlerdir. Bu durum sosyalleşme alanının kısıtlı olduğu dönemde kadınlar için keyifli bir sosyalleşme alanı oluşturmuştur.<sup>23</sup>

19 Gülçin Tanrıbuyurdu, ‘Klâsik Türk Şiirinde Bir Sembol Dili Olarak Kına’ İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, Cilt 5, Sayı 1, 2016, s.109.

20 Zofie Uçar, Osmanlı Hanımlarının Gelenek ve Göreneklere, Kesit Yayınları, 2013, ss.95-96.

21 Sema Demir, ‘Türk Hamam Müzesi ve Kına Hamamı Sergisi’ Ankara Araştırmaları Dergisi, Koç Üniversitesi Yayınları, Cilt 9, Sayı:1, 2013, s.53.

22 Bülent Arı, Türk Kültüründe Hamam ve Antakya’da Hamam Geleneği, Mustafa Kemal Üniversitesi Yayınları, 2013, s.34.

23 Abdülaziz Bey, Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995, s.23-25.

## 2.4 Damat Hamamı

Düğün öncesi tıpkı gelin de olduğu gibi damatta da düğün öncesi heyecanlı günler yaşanır. Damat'ın yakın arkadaşlarından biri sağdıç olup düğün öncesi damat, damadın dostları ve akrabalarını hamama davet ederdi. Hamamda geçirilen gün boyunca misafirlerin tüm masraflarını damadın sağdıçı karşılardı.<sup>24</sup>Sazlar çalınırken semailer ve divanlar okunurdu. Bunlar devam ederken aynı zamanda hamama gelen misafirler söylenen şarkılar eşliğinde yemeklerini yerdi.<sup>25</sup> Hamama gelen davetlilere yemek ile birlikte ağızları tatlansın diye meyve ve çerezler ikram edilirdi. Bu davet sayesinde damadın arkadaşları birbirleri ile kaynaşır ve hamama çağrılan akrabalar bu sayede birbirlerini görmüş olurdu. Sohbetin koyu olduğu damat hamamında gelin hamamı kadar olmasa da gün boyu eğlenceler devam ederdi. Yapılan hamam sayesinde davetliler birbirleri ile kaynaşır eğlenirken aynı zamanda damat tellaklar tarafından yıkanarak düğün gününe hazır hale getirilirdi. Gelin hamamında evlenecek kızın yıkanması şarkı ve türküler eşliğinde büyük bir coşku içinde yapılırken damat hamamında kutlamanın daha az olduğu bir gün geçirilse de yine de hamam eğlencesine çağrılan her erkek, yeni kişilerle tanıştığı gibi uzun zamandır görmediği dostları ve tanıdıkları ile hasret gidermekteydi. Bu kutlamalar yapılırken yıkanarak temizlenmenin ve geleneklerimizi hamamda sürdürmenin yanı sıra daha çok bu tarz etkinlikler damada neşe verip aynı zamanda uzun zamandır görmeye fırsat bulamadığı yakın arkadaş ve akrabalarını görme imkanı bulabildiği kutlamalardır. Bu gelenek yıllar geçtikçe azalmış ve günümüzde damat hamamı yapanların sayısı yok denecek kadar az sayıdadır.

## 2.5 Sünnet Hamamı

Sünnet, Osmanlı'da dinin gerekli gördüğü koşullara göre yaş sünnet olmaya uygun olan kişilere yapılmaktaydı. Sünnet merasimlerinden sonra sünnet olan erkek çocuk, akraba ve yakın çevresinin de katıldığı Osmanlı Dönemi'nde bir gelenek haline gelen "Sünnet Hamamı" adı verilen ve sünnet olan çocuğun ailesinin belirlediği hamamda buluşup erkek çocuğun sünnet oluşu kutlanmaktaydı.<sup>26</sup> Hamama gelenler arasında eğer varsa hamam masraflarının hepsini karşılayacak bir kirvede aileden seçilmekteydi.<sup>27</sup> Yapılan hamam sayesinde kutlamalarla birlikte bir yandan da hamama gelen misafirlerin ve sünnet olan çocuğun temizliği sağlanırdı. Erkekler arasında olan bu eğlencede sünnet olan çocuk arkadaşları ile oynayıp eğlenceli vakit geçirirken dönemde kısıtlı görüşme alanı olan davetliler, çalınan müzikler eşliğinde eğlenceli vakit geçirerek keyifle muhabbet ederlerdi. Böyle buluşmalar sayesinde dönemde yavaş yavaş gelişmekte olan sosyalleşme gün geçtikçe daha çok artmakta ve yapılan kutlamalar da bu sayede yaygınlaşmaktaydı.

24 Dilek Türkyılmaz, Türk Kültüründe Hamam Geleneği ve Eskişehir Hamamları, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edebiyat bölümü Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001,s.53.

25 Bülent Arı, Türk Kültüründe Hamam ve Antakya'da Hamam Geleneği, 184.

26 Kader Reyhan, Merve Yazıcı, "Su Kültürünün Tarihsel Gelişim Sürecinde Osmanlı Dönemi Hamamlarının Toplumun Sanat ve Sosyal Yaşamına Etkileri" Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, Cilt 8, Sayı 23, Eylül 2020, s.52.

27 İzlem Emiroğlu, Konya Hamam Kültürü ve Kullanım Eşyaları, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Konya 2010,s.33.

## 2.6 Asker Hamamı

Osmanlı Devleti'nde yaşayıp Müslüman olan herkes için askerlik kutsal bir vazife olarak görülmektedir. Bir vazife olarak görülen askerlik, aynı zamanda erkeklerin gittiği bir okul niteliği de taşımaktadır. Dönemde kendi oturduğu bölgeden başka bir yere gitme imkanı olmayan gençler bu sayede çevreyi görmüş tanımış olurlardı. Aynı zamanda askere gelen kişinin okuma yazması yetersizse veya hiç yoksa asker ocağında bu eksikleri tamamlanmaktaydı. Bu yüzden askerliğe bir okul gözü ile bakmak mümkündür. Erkekleri hayata hazırlayan bu uygulama sayesinde vatanına ve milletine hayırlı bir evlat olarak görevini yapan askerlere ocağa girmeden önce akrabaları ve arkadaşları tarafından bir kutlama yapılmaktaydı. Dönemde bu asker kutlamalarının çoğunluğu mahallede bulunan hamamlarda yapılırken hem askere gidecek erkeğin yıkanıp temizlenmesi hem de askerden önce eğlenmesi amaçlanmıştır. Yenilen yemekler ve çalgı ekibinin çaldığı müzikler sonrasında askere gidecek oğlana tüm misafirler dualar eder ve iyi dileklerde bulunarak erkek askere yolcu edilirdi.<sup>28</sup>

## 2.7 Bayram Hamamı

Dönemde hamamların kadın ve erkek kısımlarında özel olarak kutlanan günler dışında kutlanan bayram hamamları da bulunmaktadır. Sürekli olarak hiç aksatılmadan kutlatılan Bayram hamamları diğer hamam kutlamalarına oranla daha fazla kişinin o günlerde hamamlara geldiği bilinmektedir. Geleneklerin bir ritüel halinde yaşandığı Osmanlıda her bayram öncesi akrabalar ve arkadaşlar ile birlikte bayramdan önceki gün temizlenmek ve görmedikleri insanlar ile görüşüp hasret gidermek için hamamlar önemli bir buluşma noktası haline gelirdi. Bayramların küsleri barıştırma, insanları yan yana getirme gibi bir özelliği olduğu gibi tıpkı hamamların da insanları bir arada toplama özelliği bulunmaktadır. Arife gününde hamama topluca gelen halk bayramın gelişini dostları ile sohbet ederek kutlar, aynı zamanda haftanın yorgunluğunu hep birlikte bu mekanda atarak bayrama bedenen ve ruhen arınmış bir şekilde girerlerdi. Bayramda kalabalığı içeriye çeken hamamlar arife günü yapılan bu geleneksel ritüel sayesinde insanların sosyalleşebildiği ve diğer tanımadıkları insanlarla da bayramlaşabildiği bir yer haline gelmiştir.<sup>29</sup> Bu bayramlar toplumda nasıl milli birlik ve beraberliğimizi sağlıyor ise o dönemlerde de toplumdaki bayramlar sayesinde milli birlik ve beraberliğimiz güçlenirken böyle özel gün arifelerinde veya bayram ortalarında insanların hamamları tercih etmesi normal zamanlarda bir buluşma yeri haline gelmiş olan hamamların bu milli birlik ve beraberlik günlerine insanları bir araya topladığı ve birbirini görmeyen insanların görüşmelerine vesile olması yüzünden bayramlarda ve toplumda hamamların yeri önemli ve büyüktür.

## 2.8 Ramazan Hamamı

Müslüman halkın çoğunluk olarak yaşadığı Osmanlıda oruçların tutulduğu ve duaların edildiği Ramazan ayı olarak bilinen bu zamana bir hafta süre kaldığında halk büyük bir hazırlığın içine girerdi. Ev için büyük bir temizliğe girilirken aynı zamanda beden temizliğine son derece önem veren halk Ramazanın başlangıcına birkaç gün kala ruhen ve bedenen temizlenmek için hamamlara giderlerdi. Çoğu kişinin toplanıp geldiği ramazan öncesi hamamlarda büyük bir kalabalık oluşur ve insanlar hem vücut temizliklerini sağlarken hem de hamama gelen tanıdıklarını ve diğer insanlar ile muhabbet ederek keyifli zaman geçirirlerdi.<sup>30</sup>

28 Bülent Arı, Türk Kültüründe Hamam ve Antakya'da Hamam Geleneği, 35.

29 Gülsüm Çalışır/ Gonca Uncu /Aleyna Makbule Ünal, 'İletişim Bakış Açısıyla Hamam Kültürü' Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi, Cilt 7, Sayı 2, 2019, ss.1246,1263.

30 Ziya Şakir, Osmanlı Döneminde İstanbul Ramazanları, Akıl Fikir Yayınları, İstanbul 2013, s.12.

Hamama sadece arife günü değil perşembe ve cuma günü sabahtan da müşteriler gelirdi. Hamam sayesinde dostluk bağı güçlenen halk evlerinde oruçlarını açtıktan sonra geç saatlere kadar açık olan hamamları temizlenmek ve vakit geçirmek için tercih ederlerdi.<sup>31</sup> Ramazan ayının insanları birleştirici bir ay olması ile birlikte bu ayda hamama gelen halk tanıdığı veya tanımadığı kişiler ile kaynaşır ve böylece zaten dönemin en bilinen sosyalleşme alanı olan hamamlar ramazan ayı vesilesi ile yoğun bir şekilde müşterilerin tercih ettiği bir mekan haline gelmiştir. Hamamlar sayesinde bayram günlerinde mekana çok daha fazla kişili gruplar geldiği için çok sayıda kişi yeni insanlarla tanışıp aynı zamanda daha önceden tanıdığı insanlarla da sohbet muhabbet ederek hoş vakit geçirecektir.

## 2.9 Tulumbacılar Hamamı

Osmanlı Dönemi'nde sonu bir türlü gelmeyen ve gün içinde birden çok yerde birçok kez çıkan yangınları söndürmekle görevli olan mesleğe tulumbacılık denmekteydi. Bu mesleği gönül vererek yapan kişiler dönemde revaçta olan mesleklerden biri haline gelmiştir. Şehirde ucuz maliyetinden olmasından dolayı ahşap yapılı evlerin varlığı, gün geçtikçe artarken bu ahşap yapılar ufak bir kıvılcımda bile yangının büyümesine sebebiyet verebiliyordu ve bu yangın bir evden diğer evlere sıçrayıp küçük yerde çıkan bir yangın dakikalar içinde büyüyen alevler haline gelebiliyordu. Bu nedenle yangınlarla başa çıkmak için çok sayıda tulumbacıya ihtiyaç duyulmuştur. Çok sayıda tulumbacı mesleğe alınmış ve dönemin en çok tercih edilen mesleklerinden biri haline gelmiştir. Dönemde şimdiye oranla büyüyen alevleri söndürmek için gelişmiş teknolojiye yangın söndürme cihazları bulunmadığı için o zamanların şartlarının el verdiği kadar söndürülmeye çalışılsa da çoğu zaman bu çabalar yetersiz olmuş ve alevler giderek büyüyerek önüne geçilmez bir hal almıştır. Yoğun iş temposu ile geçen günlerinin sonunda vücutlarının ve yüzlerinin her yeri alevlerin küllerinden dolayı kirlenip temizlenmek ve gün boyu yorulan bedenlerini sıcak su ile dinlendirmek amacı ile tulumbacılar olarak toplanıp hamamlara giderlerdi. Tabii ki yangının ne zaman çıkacağı bilinmediği için gece saatlerinde çıkan yangınları söndürüp dönen tulumbacılar için hamam kapatılır ve çalışanlar sadece yangın söndüren görevlilere hizmet etmekteydi. Hamamın göbek taşında hem dinlenen hem de söylenen şarkılar eşliğinde keyifli vakit geçiren tulumbacılar aynı zamanda okunan semailer ve gazeller ile birlikte yemek yemişlerdir.<sup>32</sup> Stresli ve zor bir meslekleri olan tulumbacılar hamamlar sayesinde bir nebze de olsa eğlenceli vakit geçirip sıcak su ve diğer tulumbacı dostlarıyla yaptığı hoş sohbetler sayesinde günün yorgunluğunu atmıştır. Bu hamam buluşmaları aynı zamanda iş yoğunluğu yüzünden sosyal hayatı kısıtlanan tulumbacıların gün içinde sosyalleşecek vakti olmasa da yıkanma esnasında bu imkanı edinmelerini sağlamıştır.

### EK 3: Osmanlı Dönemi Tulumbacıları<sup>33</sup>

31 Erkan Topçu, Erkekler Hamamı, 184.

32 Uğur Göktaş, "Kartpostallarda Tulumbacılar", *İlgi*, Sayı 51, İstanbul 1987, s. 30-32.

33 Uğur Göktaş, "Kartpostallarda Tulumbacılar", s.31



### 2.10 Arkadaş Hamamı

Hamamların toplumdaki tarihine bakıldığında dostların ve arkadaşların sıklıkla buluşma yeri haline gelen mekanlar olarak bilinen ve ilk yaygınlaşmaya başladığı andan beri arkadaşların buluşma için uğrak noktalarından biri haline geldiği gözlemlenen hamamlar döneminde halkın buluşma alanlarının kısıtlılığı sebebi ile her yaşta insanı kendine çekmiştir. Kadınlar erkeklere göre daha fazla süre geçirmişlerdir. Bunun en büyük nedeninin kadınların hamam içerisinde yemek yiyip kahve içerek sohbet etmelerinden kaynaklanmaktadır. Kadınlara göre daha kısa süre hamamda vakit geçiren erkeklerin temizlik ritüellerini gerçekleştirirken arkadaşları ile sohbet ettikten bir süre sonra hamamdan ayrıldıkları bilinmektedir.<sup>34</sup> Arkadaş hamamları sayesinde yakın arkadaş ile konuşup özlem gidermek isteyen kişiler, bu işin arasına Müslümanlığın en büyük öğüdü olan temizliği de ekleyerek bir yandan yakın arkadaşları ile keyifli vakit geçirip bir yandan da temizlik ritüellerini yerine getirmişlerdir.

### Sonuç

Osmanlı döneminde ki hamamların ilk inşa edilmelerinde ki amaç temizlik ve arınma olsa da şehir içindeki sosyalleşme alanlarının yetersizliği sonucunda bu mekanların temizlenme ile birlikte insanların bir araya geldiği ve zaman geçirdiği bir sosyal alan oluşturmuştur. Hamamlar mahallelerde inşa edildikçe buluşmalar artmış ve bununla birlikte hamamın bilinirliği tüm şehirde yaygınlaşmıştır. Özellikle toplumun bir parçası olan örf ve adetler hamamlarda yapılan kutlamalara yansıtılmıştır. Toplumun her kesiminden kadın ve erkekler yıkanıp arınmak için hamama gelirken artık bir sosyalleşme alanı olduğunu göz önüne alarak en gösterişli hamam malzemelerini ve kıyafetlerini giyerek bu mekanlara gelmişlerdir. Bu gösterişe normal günlere kıyasla özel kutlamaların yapılacağı günlerde daha fazla önem verildiği görülmüştür. Hamamların bu kadar müşterilerin ilgi odağı olması sayesinde şehirde var olan toplumun gündelik hayatta gidip ihtiyaçlarını giderirken bir yandan da sosyalleştiği alanlara bir yenisinin eklendiği görülüp sosyalleşme buluşmalarına etkileri incelenmiştir. Yapılan bu araştırma ile birlikte Osmanlı Hamamlarının sanılanın aksine sadece bir yıkanma alanından ibaret olmadığı temizliğin yanı sıra düzenlenen eğlencelere ve geleneksel buluşmalara ev sahipliği yaptığı aynı zamanda geleneklerin sürdürülmesinde önemli bir mekan haline geldiği daha net bir şekilde an

34 Kader Reyhan- Merve Yazıcı 'Su Kültürünün Tarihsel Gelişim Sürecinde Osmanlı Dönemi Hamamlarının Toplumun Sanat ve Sosyal Yaşamına Etkileri' Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, Cilt 8, Sayı 23, 2020, s.51.

latılmıştır. Bu çalışma ile birlikte kültürü günümüze kadar uzanan Osmanlı Hamamlarının halkın ihtiyaçları doğrultusunda gelişip yaygınlaşması ile birlikte hamamlarda yapılan bu etkinliklerin kültürün devam etmesine ve dilden dile yayılmasına sebebiyet verdiği açıklanmıştır.

### KAYNAKÇA

- Abdülaziz Bey, Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1995.
- And, Metin, 16. Yüzyılda İstanbul Kent-Saray-Günlük Yaşam, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015.
- Arı, Bülent, Türk Kültüründe Hamam ve Antakya’da Hamam Geleneği, Mustafa Kemal Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Çalışır, Gülsüm- Uncu, Gonca- Ünal M. Aleyna, ‘İletişim Bakış Açısıyla Hamam Kültürü’ Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi, Cilt 7, Sayı 2, 2019,ss.1243-1266.
- Demir, Sema, ‘Türk Hamam Müzesi ve Kına Hamamı Sergisi’ Ankara Araştırmaları Dergisi, Koç Üniversitesi Yayınları, Cilt 9, Sayı:1, 2013, ss.48-55.
- Emiroğlu, İzlem, Konya Hamam Kültürü ve Kullanım Eşyaları, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010.
- Ertuğrul, Alidost, ‘Hamam Yapıları ve Literatürü’, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 7, Sayı 13, 2009,ss.241-266.
- Eyice, Semavi, Tarih Boyunca İstanbul, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.
- Göktaş, Uğur, “Kartpostallarda Tulumbacılar”, İlgı Dergisi, Sayı 51, İstanbul 1987,ss.29-31.
- Haskan, M. Mehmet, İstanbul Hamamları, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınları, İstanbul 1995.
- Kayaoğlu, G. İzzet, Eski İstanbul’da Gündelik Hayat, Aksoy Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Kolektif, Ab-ı Hayat; Geçmişten Günümüze İstanbul’da Su ve Su Kültürü, Adell Armetur Koleksiyonu, Pro-mat Yayınları, İstanbul 2010.
- Kuruçay, Akif, İstanbul’un 100 Hamamı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, İstanbul 2013.
- Ögel, Bahaeddin, Türk Kültür Tarihine Giriş, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- Reyhan, Kader, Yazıcı, Merve, “Su Kültürünün Tarihsel Gelişim Sürecinde Osmanlı Dönemi Hamamlarının Toplumun Sanat ve Sosyal Yaşamına Etkileri” Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, Cilt 8, Sayı 23, Eylül 2020, ss.45-57.
- Savaşan, O. ‘Hamam Adetleri’ Folklor Dergisi, Sayı 16, 1970,ss.2-16.
- Semavi Eyice, “Hamam”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. XV, İstanbul 1997, s.433-434.
- Sezer, Sennur- Özyalçınar, Adnan, İstanbul’un Taşı Toprağı Altın, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1995.

- Şakir, Ziya, Osmanlı Döneminde İstanbul Ramazanları, Akıl Fikir Yayınları, İstanbul 2013.
- Tanrıbuyurdu, Gülçin, 'Klâsik Türk Şiirinde Bir Sembol Dili Olarak Kına' İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, Cilt 5, Sayı 1, 2016,ss.103-115.
- Tansuğ, Sabiha. ' Türk Hamamı Törenleri' Sanat Olayı Dergisi, Sayı 8, 1981,ss.1-96.
- Taşçıoğlu, Tülay, Türk Hamamı, Ünilever Yayınları, İstanbul 1998.
- Topçu, Erkan, 'Erkekler Hamamı' Z Tematik Dergisi (Su ve Şifa), Sayı Güz/2, 2017,ss.180-184.
- Türkyılmaz, Dilek, Türk Kültüründe Hamam Geleneği ve Eskişehir Hamamları, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edebiyat bölümü Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.
- Uçar, Zofie, Osmanlı Hanımlarının Gelenek ve Görenekleri, Kesit Yayınları, 2013.
- Ürük, Z. Funda, 'Medeniyetler İçinde Hamamın Gelişimi ve Kültürel Olarak Mekan Analizleri' Akademik Sosyal Araştırmaları Dergisi, Yıl 4, Sayı 28, 2016.,ss.185-209.
- Yaşar, Ahmet, 1766 Tarihli Bir Hamam Defterine Göre İstanbul Vakıf Hamamları, Vakıflar Dergisi , İstanbul 2020,ss.67-99.
- Yaşar, Ahmet, Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar, Kitap yayınları, İstanbul 2018.
- Orhan Yılmazkaya, Orhan, Aydınlık Kubbenin Altındaki Sıcaklık: Türk Hamamı, Çitlenbik Yayınları, İstanbul 2002.

# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1

Haziran/June 2023

ISSN 2792-0194

## Kütüb-i Sitte'de Şiir<sup>1</sup>

The Poetry In Kutubu Sitte

**Abdoulaye OUSSEINI SOULEY\***

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Eğitimi) Anabilim Dalı

Doktora öğrencisi

aousseini86@yahoo.fr / 0009-0003-9744-6825

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 08.06.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 144 - 160

---

<sup>1</sup> Bu makale, yazarın Kütüb-İ Sitte'de Şiir başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



### Özet:

Şiir, Araplar nezdinde sanatını İslamiyet'ten 150 veya 250 yıl önce ortaya çıkarmıştır. Şiir: "Bilerek, kasıtlı olarak söylenmiş kafiyeli sözlerdir." anlamına gelmektedir. Demek ki şiir kasıtlı olmadığı sürece şiire denk gelen ayetler ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in sözlerine şiir denilmemektedir. <sup>2</sup>{..... الحامدون السائحون الراكون } , Recez. {فراغ إلى أهله فجاء بعجل سمين} <sup>4</sup>, Vâfir ayetler buna örnektir. Allah, Hz. Peygamber'e (s.a.v) şiir okumayı yasaklamış ve şöyle buyurmuştur: "Biz, o Peygamber'e şiir öğretmedik. Bu, ona yaraşmaz da. O (na verdiğimiz) ancak bir öğüt ve apaçık bir Kur'an'dır." Allah ona şiir yazımını da yasaklamış ve yazma isteği de ondan almıştır. Böylece Hz. Peygamber (s.a.v) kasıtlı olarak şiir ile uğramamıştır. Şiirlerin özel kuralları ve düzenlemeleri vardır. Şiir vezin düzenini sağlayan her söze şiir denilemez. Beyit olarak isimlendirilen sözün toplumu etkilemesi gerekir ki o söze şiir denilebilir. Ayrıca niyet, sanat ve vezin gibi şartları taşıması gerekir. İslâm şiiri daraltmamış, tam aksine güzelleştirmiş ve kelime haznesini de genişletmiştir. Yasak olan şeyleri şiirlerde veya sözlerde yermiştir. Ama şiirin özü olan vezin, bahir ve gayelerine dokunmamıştır. Şiir dini kelimeler kullanarak müfredatını arttırmış ve yeni duygular ortaya koymuştur. Kendi yöntemiyle uyumlu olacak kurallar ve esaslar getirmiştir. - Cahiliye dönemindeki kötü alışkanlıkları ve sözlerini bir kenara bırakarak Müslümanların kullandığı bir silah olmuştur. Hz. Peygamber'in şiire karşı tutumu olumlu olup sadece İslam ahlakına aykırı şiirleri uygun görmemiştir. .

**Anahtar kelimeler:** Hz. Peygamber, Kütüb-i Sitte, Şiir, İslam.

### Abstract:

Poetry means: "The rhymed word which said purposely and intentionally." So, the verses in the Qur'an and the words of the prophet are beyond this. Allah prohibited reading a poem to the prophet Muhammad and said that: "We, did not teach poetry to the prophet (Muhammad). And saying poem does not behove to him. It is (the Qur'an) only an advice and obviously a Qur'an." Allah has also forbidden the writing of poem and Allah took back the desire to write it. Thus poetry did not drum into the prophet Muhammad. Poetry has special rules and regulations. Poetry can not be said to be a poem in every sense of the word. Couplet should affect the society, else it can not be poem. It should include intention, art and rhythm inside. Islam did not attenuate the poetry on the contrary Islam broadened its vocabulary. It criticized the things on poems and words of it. But it was not touched the essence of poetry, they are size, pattern and purposes. Rather it increased its details with using Islamic words and with that way new emotions have appeared. It brought compatible new rule and principles with its own way. And it made poetry as a new weapon for Muslims after destroyed behaviour and words of the days of ignorance (Jahiliyyah). Prophet Muhammad did not have any displeasure about poetry.

**Keywords:** Prophet, Kütub as Sittah, Poem, Islam.

2 51/Zâriyât: 26

3 9/Teybe: 122

4 51/Zâriyât: 26

## GİRİŞ

**H**icrî üçüncü asrın -büyük edebiyatçısı olan el-Câhız (öl. 255/869), Araplar nezdinde şiir sanatının İslâmîyet'ten yüz elli veya iki yüz elli yıl önce ortaya çıktığını ifade etmiştir. İlk kaside yazan kişinin, kardeşi Kuleyb b. Vail'in öldürmesinden sonra şiir yazan el-Mühelhel b. Rabî'a et-Tağlebî olduğu nakletmiştir<sup>5</sup>.

İslam'dan önce şiir, düşmanlardan intikam almak için bir silah olarak kullanılmaktaydı. Cahiliye döneminde şiir, kabilelerin birbirlerini karalaması, benliğin ifadesi ve aşiretçiliği teşvik etmenin bir yolu. İslâm ile birlikte şiir, ahlaki ve manevî ilkelerin teşviki haline gelmiş ve İslâmî zaferleri öven bir çağrı aracı olmuştur. Dünya ve ahiret için çalışmak, toplumu ıslah etmek ve İslâm inancı ortaya çıkarmak hususunda yeni tebliğin yani İslâm'ın ilkelerini ve zaferlerini övmek üzere şiir kendisine yeni bir yol çizmiştir. Şiir, İslâm'ın ilk dönemlerinde dinin hâkimiyetini sağlamlaştıran faktörlerden biri olmuştur. İslâm, şiiri daraltmamış, tam aksine güzel ahlaklarıyla onu güzelleştirmiş ve kelime hazinesini genişletmiştir<sup>6</sup>.

Bu araştırmada nitel bir yaklaşım ele alınacaktır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatında ve Cahiliye toplumunda şiirin genel olarak nasıl algılandığı, şiire bakış açısı ve bu bakış açısının bileşen ve temelleri sunulacaktır. İslam'ın nehyettiği şiir türleriyle ilgili Yasin suresinin 69. Ayetindeki sorunlar ve yanlış anlayışlar ele alınacaktır. Bu bağlamda Kütüb-i Sitte'de yer alan şiir ve beyitlerin çoğuna değinilecektir. Kütüb-i Sitte'deki şairlerin kendi divanlarından geçen aynı şiirleri karşılaştırarak arasındaki farklılıklar zikredilecektir. Bu şiirleri şerh edip söylenen sebepleri ele alınacaktır. Bu açıdan edebi bir şerh yapmaya çalışılacaktır. Alimlerin ilgili hadislerle dair söylediklerine değinilecektir. Bununla birlikte hadislerin senetlerine ayrıntılı olarak girilmeyecektir. Böylece hadis metinleri genel olarak değerlendirilecektir. Çalışmada temel altı hadis kitabı (Kütüb-i Sitte) çerçevesinde şiirin İslam'daki yerine odaklanılacaktır. Asr-ı saadette şiirin tarihi, Kütüb Sitte'de nakledilen şiirlerin dili, temaları ve biçimleri ele alınacaktır. Sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şiire yaklaşımı ve Kütüb-i Sitte'de şiirin esasları üzerinde durulacaktır. Son olarak değerlendirme ve sonuç yapılacaktır.

### 1.İslam'ın Başlangıcında Şiir ve Tarihi

Câhız'ın dediğine göre şiir, Araplar nezdinde sanatını İslamiyet'ten yüz elli ya da iki yüz elli yıl önce ortaya çıkarmıştır. Arap şiirinin çıkış tarihini daha yeni kabul edersek, ilk kaside yazan kişi; kardeşi Kuleyb b. Va'il öldürmesinden sonra kaside yazan el-Mühelhel b. Rabia Taglabi'dir. Arap şiirinin çıkışını detaylı şekilde incelersek onun İslamiyet'ten önce yüz elli yılına dayandığını görürüz. Daha da detaylandırırsak iki yüz ellili yıllara dayanmaktadır<sup>7</sup>. Bu çok ince bir mülahazadır. Çünkü tarih öncesi Arap şiirinin durumu bilinmemektedir<sup>8</sup>. Araplarda bu dönemde şiir dışında başka bir sanat yoktur. Şiirlerin vezinleri ve kafiyeleri tam olarak bize ulaşmıştır. Günümüzde vezin ve terimleriyle bilinen bu ilim dalı, eskiden belli bir isimle bilinmiyordu.

5 El-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, el-Hayavân, thk. Abdüsselâm Muhamed Hârûn, (Beyrut: Dâru Kutûbi'l-İlmiyye, 1965), c.1, 288.

6 Bkz. Şevkî Zeyf, Tahrihü'l-Edebü'l-Arabi el-Esrül-İslâm (Mısır: Dâru'l-Ma'rif, ty), 45.

7 Câhız, el-Hayavan, c.1, 74. Bkz. İbn Küteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Ad-Dinûrî, Eş-Şiir ve's-Şüarâ, (Mısır: Darû'l-Hadis ty, 2002), c.1, 288.

8 Şevkî, el-Asrül-Cahili, 38.

Cahiliye dönemindeki Araplar, vezin- ve kafiye şeklinde şiirin düzenlemesini bilmiyorlardı demek değildir. Tam tersine nahiv ilmi yazılmadan önce ötre, üstün gibi harekeleri bildikleri gibi Araplar kendi dillerinde vezin ve kafiyeyi de biliyorlardı<sup>9</sup>.

İslam'dan önce şiir, düşmanlardan intikam almak için bir silah olarak kullanılmaktaydı. İslâm geldikten sonra şiir farklı bir boyut kazanarak Müslümanların zaferlerini öven bir aracı olmuştur. Dünya ve ahiret için çalışmak, toplumu ıslah etmek ve İslâm inancı ortaya çıkarmak hususunda yeni tebliğin yani İslam'ın ilkelerini ve zaferlerini övmek üzere kendisine yeni bir yol çizmiştir. Cahiliye döneminde kabilelerin birbirlerini karalaması, benliğin ifadesi ve bireysel gerginliği, yani aşiretçiliği teşvik etmenin bir yolu iken, İslam ile birlikte ahlaki ve manevi ilkelerin teşviki haline gelmiştir. İslâm, şiiri daraltmamış bilakis güzel ahlaklarıyla onu güzelleştirmiş ve onun kelime haznesini de genişletmiştir. Müslüman şairlerin şiirleri, müşriklerin yanlış yolda olduklarını belirtme, onların hayallerini aşağılamaya ve yine onları puta tapmaktan kurtarmaya, hidayet, adalet ve özgürlüğe davet edici olarak -kullanılmıştır<sup>10</sup>. Müşriklerin kendileriyle övündükleri şairleri olup Uhud Savaşı'nda olduğu gibi savaşlarda onları zafere teşvik etmekteydiler. Onların en ünlüleri: Abdullah b. ez-Zarbari, EbuSüfyan b. el-Haris (ikisi daha sonra Müslüman oldu) ve Kab b. el-Aşref el-Yahudi'dir<sup>11</sup>. Müslümanların da yine Allah Resulü tarafından kâfirlerin şiirlerine karşı koymak için görevlendirilmiş şairleri vardır. Örneğin; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şairi olarak bilinen Hassân Hassân b. SâbitSâbit, Abdullah b. Revaha ve Kab b. Mâlik'tir. O dönemde Müslüman şairler ile kâfir şairler arasındaki hicivlerin çok fazla yaşandığı bir dönemdir.<sup>12</sup>

Bu dönem sadece kılıç ile savaşmakla sınırlı değildir, Cahiliye döneminde olduğu gibi şiir ve hitabet- sa-vaşa kadar uzanmıştır. Peygamberliğin geldiği dönemde bir taraftan kureyş kâfirleri, diğer taraftan ise Peygamberimize husumet besleyenler arasındaki durum birbirine benziyordu<sup>13</sup>. Araplar bu hicivlerin güçlü etkisine sahip olduğuna- inandılar. Kureyşliler, Hassân b. Sâbit'in hicivlerinden ileri derecede rahatsız oluyorlardı. Ama Abdullah b. Revaha ve Kab b. Mâlik'in şiirlerinden korkmuyorlardı; çünkü hicivleri putların ibadetinden bahsedirdi. Bu asırda hiciv, cahiliye döneminde olduğu gibi özellikle soy ve sülaleyi karalamak ve yermek için kullanılıyordu<sup>14</sup>. Hassân b. Sâbit, muhacir ve Ensar'ın namuslarını koruduğu için onlarda yeri vardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) diğer şairlerin şiirinden daha çok Hassân b. Sâbit'in şiirinde huzur buluyordu. Müslim'in Hz. Aş'e'den rivayet ettiği hadise göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdular:

« اهجوا قريشا فإنه أشد علي من رشق بالنبل » فأرسل إلى ابن رواحة فقال: « اهجمهم » فهجاهم فلم يُرض، فأرسل إلى كعب بن مالك، ثم أرسل إلى حسان بن ثابت... فقالت عائشة: فسمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لحسان: « إن روح القدس لا يزال يؤيدك، ما نافحت عن الله ورسوله »

“...Kureyş'in kâfirlerine hicvedin çünkü onların bana yaptığı atılan oktan daha ağır geliyor. Bu vazifeyi yapmak için Abdullah b. Revaha'yı gönderdi ve ona da Kureyş'e hicvetmesini söyledi.

9 el-Atik Abdülâziz, İlmü'l-Arûz ve'l-Kafiye, (Darû'n-Nadatü'l-Arabiye ve't-Tibâati ve'n-Neşri, 1987), 08-09.

10 Şevki, el-Asrül-İslamî, 45.

11 Şevki, el-Asrül-İslamî, 47.

12 Şevki, el-Asrül-İslamî, 48.

13 Şevki, el-Asrül-İslamî, 45-47.

14 Taha Ahmed İbrahim, Tarih-u Nakdi'l Arabi İnde'l-Arab Mine'l-Asri el-Cahili ile'l-Asri er-Rebi el-Hicrî,(yy, ty), 31-32. Bkz. el-Barkû'ki, Şerhü Divânu Hassân b. Sâbit, (Mısır: el-Mektabatül-Kübrâ, ty), III.

Ama onun hicvinden Hz. Peygamber (s.a.v.) razı olmadı ve Kab b. Mâlik'e gönderdi ama ondan da razı olmadı ve sonra Hassân b. Sâbit' görevlendirdi. Hassân b. Sâbit onlara hicvetti ki, Hz. Peygamber (sav.), Hz. Ayşe'nin naklettiğine göre şöyle dedi; “Hassân içimdeki var olan acıları bitirip beni rahatlatmıştır” ve yine şöyle dediğini duydum: “Sen Allah'ı ve Resulünü savunmaya devam ettiğin sürece Ruhû'l Kudüs seni desteklemeye devam edecektir”<sup>15</sup>. Hz Hassân peygamberi savunur ve Peygamber izin verdiği zaman da onlar adına cevap verirdi. Bunun için “peygamberin şairi” olarak adlandırıldı.

## 2.İslâm'da Şiirin Yeri

Arapların kavmiyetten sonra en fazla önem attıkları şey şiir ve şairlik olduğu herkesin malûmudur. Cahiliye Arapları kendilerini ya da bir kavmi övmek veya yermek için şiire başvurmuşlardır. Müşrikler de, atalarından kalan bu kültürel mirasını devam ettirmişlerdir, Hz. Muhammed mesajını tebliğ etmeye başladık-tan sonra da müşrikler o mirasını kullanmaktan geri kalmamışlardır. Bilindiği üzere müşriklerin zulümleri sadece mal ve cana zarar üzerinde olmamış, şiirler yazarak da Müslümanlara psikolojik baskılar uygulamaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında yerici şiirler yazılmaya başlandığında sahabe bu durumdan rahatsız olmuşlardır<sup>16</sup>. Fakat burada şunu da söylemek gerekir ki sahabe, müşriklerin Hz. Peygamber'i yeren şiirleri karşısında onlara cevap vermekte aceleci davranmamışlardır. Onlar öncelikle mesajına iman ettikleri Hz. Peygamber'in yanına gitmiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara bu konuda izin verdikten sonra müşriklere cevap mahiyetince şiirler yazmaya başlamışlardır.

« يا رسول الله انذن لي في أبي سفيان » قال: « كيف بقرابتي منه؟ » قال: والذي أكرمك لأسئلك منهم كما تسلّ الشعرة من الخمير فقال حسان قصيدته.

Hz. Hassân “Ya Rasulallah, Ebû Süfyan'ı hicvetmem için bana izin ver” dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.) ona dedi ki: “Benim ona olan yakınlığım hakkında ne düşünüyorsun?” Hz. Hassân: “Seni Peygamberlikle onurlandıran Allah'a yemin ederim ki hamurdan kıl parçasının çıkarılması gibi seni onlardan ayıracağım” dedi ve şu (meşhur) kasidesini<sup>17</sup> okudu<sup>18</sup>. Buhari'nin eserindeki şu rivayet sahabenin Hz. Peygamber'den aldığı izine işaret etmektedir:

ما يمنع القوم قد نصرُوا رسولَ الله بسلاحهم وأنفسهم أن ينصروهم بألسنتهم

“Silahları ve canlarıyla Allah Resulünü destekleyen bu kavmi (sahabeleri) dilleriyle de desteklemelerine engel olan nedir?”<sup>19</sup>. Bu durum üzerine sahabeler, şiir yazarak Hz. Peygamber başta olmak üzere İslâm dinini savunmaya çalışmışlardır. Müşriklere karşı İslâm'ı ve Müslümanları savunma amaçlı şiir yazan şair sahabeler arasında Hassân b. Sâbit, Kab b. Mâlik ve Abdullah b. Revaha şahsiyetleri saymamız mümkündür.

15 Müslim, Fazâ'il Hasân b. Sâbit, 34 (no.2490), c.2, 1164.

16 Şevki, Tahrihü'l-Edebü'l-Arabi el-Esrül-İslâm,45.

17 Söz konusu kaside “Hassân divanında” ayrıntılı bir şekilde bulunmak mümkündür. Bkz. el-Barkû'ki, Şerhü Divânu Hassân b. Sâbit, 1-10. Aynı kaside Türkçe manası için bkz. Ousseini Souley Abdoulaye, Kütüb-i Sittede Şiir, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sosyal Bilimler Enstitüsü (Hadis Ana Bilim Dalı), Ankara Üniversitesi, 2018, 44-46.

18 Müslim, Fazâ'il Hasân b. Sâbit (r.a.) 34 (no.2489), c.2, s.116.

19 İbn Asâkir, Tarihu Dimeşk, thk. Amr b. Gama'ma, (Darû'l-Fiker Li't-Tibaati ven-Neşri ve't-Tevzî, 1995), c. 28, 96.

Hassân b. Sâbit'in müşriklere karşı verdiği sözlü mücadeleden biraz bahsedecek olursak, Hz. Peygamber (s.a.v.) ona:

«أجب عني اللهم أيده بروح القدس»

“Benim adıma (müşriklere) cevap ver”<sup>20</sup> demiştir ve rivayetin devamında Hz. Peygamber'in ona şu şekilde dua ettiği de nakledilmektedir: «ديأ مهللا سدقلا حورب “Allah’ım ona (Hassân b. Sâbit’e) Ruhû’l-Kudüs ile yardımcı ol.”<sup>21</sup>, başka bir rivayette şöyle buyurdu: «كعم ليرب جو مهجاه وأمهوجه» “Onları hicvet, Ruhû’l-Kudüs seninle birlikte dir”<sup>22</sup>. Burada bizim dikkatimizi çeken bir başka husus, Hz. Peygamber'in dualarında Allah'ın yardımını isterken “Ruhû’l-Kudüs’ü” ifadesini kullanmasıdır. Bilinmelidir ki Cahiliye döneminde şairlerin şiirlerini şeytandan ilham alarak yazdıklarına inanılmaktaydı. Hassân b. Sâbit de Cahiliye dönemi şairlerinden birisidir ve Müslüman olmadan önce o da tıpkı diğerleri gibi bu inanca sahipti. Kur’an’da da bu inançtan bahsetmiştir<sup>23</sup>. Örneğin: “مِيحِرَ نِاطِيَشَ لِقُوبِ وَهُ امَّو” ayetinde Allah-u Teâlâ'nın “O kovulmuş şeytanın sözü değildir”<sup>24</sup> buyurarak vurgu yapması dikkat çekicidir. Çünkü bu ayette müşriklere cevap verilmiştir. Dolayısıyla, müşriklere göre şiirler “Şeytan’ın ilhamı”<sup>25</sup> olduğu gibi, Kur’an da aynı ilhamın ürünüdür. Yukarıda zikrettiğimiz hadiste de Hz. Peygamber (s.a.v.)’in toplumda yaygın olan bu inancı değiştirmeye çalıştığı sonucuna varmamız mümkündür. Yani Hz. Peygamber (s.a.v.) şeytanın ilhamı yerine, Cibril’in (a.s) yani Ruhû’l-Kudüs’ün ilhamını kılmaya çalışmış, ve böylece Cahiliye toplumundaki bu çirkin inancı İslam’a uygun bir hale getirmiştir. . Sonuç olarak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) -her ne kadar rivayetler arasında bazı farklılıklar bulunsa da- Hassân b. Sâbit’e müşrikleri hicvetmesine izin verdiğini hatta teşvik ettiğini söyleyebiliriz. Hassân b. Sâbit’in de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) teşvikiyle, İslam’ı ve Hz. Peygamber’i (s.a.v.) savunan şiirler yazdığı Hz. Ayşe’den nakledilen

«كان ينافح أو يهاجي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»

“O, Hz. Peygamber’i müdafaa ederd”<sup>26</sup>, rivayetin başka bir rivayetinde de “O, Hz. Peygamber için hicvederdi.”<sup>27</sup> rivayet şeklinde geçmektedir. Hassân b. Sâbit şiirlerinde Peygamber için çok mücadele ettiği için “Peygamber’in şairi”<sup>28</sup> olarak adlandırılmıştır.

Hz. Peygamber’in yukarıda naklettiğimiz şiir yazma iznini vermesine rağmen, bazı sahabeler şiir noktasında çekimser davranmışlardır. Bu durumun temel sebebi ise şu ayettir:

«والشعراء يتبعهم الغاؤون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون»<sup>29</sup>

“Şairlere ise haddi aşan azgınlar uyarlar. Görmez misin ki onlar, her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar ve yapmadıkları şeyleri söylerler.” Bu ayette Allah-u Teâlâ şiiri ve şairleri yermektedir. Ayetin devamında şiir yazmayı Allah-u Teâlâ’nın rızası için yapanlar istisna edilmişlerse de bu istisna sahabenin çekimser tavrını

20 Müslim, Fazâ’il Hasân b. Sâbit (r.a.), 34 (no.2485), c.2, s.1161.

21 Müslim, Fazâ’il Hasân b. Sâbit (r.a.), 34 (no.2486), c.2, s.1162.

22 Müslim, Fazâ’il Hasân b. Sâbit (r.a.), 34 (no.2486), c.2, s.1162.

23 Bkz. Şevki Zeyf, Tahrihü’l-Edebü’l-Arabi el-Esrü’l-Câhilî, (Mısır: Dâru’l-Ma’rif, ty), 197.

24 81/Tekvîr: 25

25 Şevki, Tahrihü’l-Edebü’l-Arabi el-Esrü’l-Câhilî, 197.

26 Müslim, 34 (no.2488), c.2, s. 1162.

27 Müslim, 34 (no.2488), c.2, s. 1162.

28 Şevki, Tahrihü’l-Edebü’l-Arabi el-Esrü’l-Câhilî, 48.

29 26/Şuara: 224-227.

değiştirmeye yetmemiştir. Ahmed b. Hanbel'in de Kab b. Mâlik'in şiir konusundaki çekimsizliğini anlatan bir rivayeti mevcuttur. Bu rivayette Kab b. Mâlik Hz. Peygamber (s.a.v.)'e:

«إن الله عز وجل قد أنزل في الشعر ما أنزل»

“Allah azze ve celle şiir hakkında söyleyeceklerini söylemiştir.”<sup>30</sup> demiştir. Burada Kab b. Mâlik'in kastı; Allah-u Teâlâ şiiri ve şairleri yeren ayetleri indirmesidir. Rivayetin devamında da Hz. Peygamber (s.a.v.) Kab b. Mâlik'e şöyle cevap vermiştir:

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: « إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده، لكان ما ترمونهم به نضح النبل »

“Müslüman kılıcıyla ve diliyle mücadele eder. Nefsim kudret elinde olana yemin ederim ki onlara (müşriklere) verdiğiniz cevaplar ok fırlatmaktan daha etkilidir”<sup>31</sup>. Bu rivayetlerden Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabını müşriklerin sözlü saldırılarına karşılık olarak İslam'ı savunan şiirler yazmaya teşvik ettiğini ve yine bu husus ile ilgili olarak yukarıda naklettiğimiz ayete binaen, şiiri kısmen de olsa kötü gören sahabeyi teskin ettiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber (s.a.v.), İslam'ı savunma uğruna yapılan sözlü mücadeleleri Allah-u Teâlâ yolunda yapılan bir nevi cihat olarak değerlendirmiş ve ashabına da bu durumu anlatmaya çalışmıştır.

Hz. Peygamber'in bu açıklamalarıyla birlikte şiir, “Cahiliye döneminde olduğu gibi İslam'da da önemli bir yere sahip olmuştur. Hatta Allah'ın silahlarından bir silah yani İslâm uğrunda bir mücadele aracı olarak algılanmış ve yazılan şiirin İslam'a uygun olması halinde şair, silahla cihat eden bir mücahit ile aynı derecede değerlendirilmiştir”<sup>32</sup>.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu teşvikleriyle birlikte, Cahiliye döneminde Hicaz Arap toplumunun kültürel nişanesi olan şiir, İslâm kültüründe de kendi şanını korumuştur. İlave olarak, şiirlerin vahiy sonrası istişhâd amaçlı kullanıldığı da bilinmektedir. Konuyla alakalı İbn Abbas'tan şöyle bir rivayet nakledilmektedir: “Bana Kur'an'daki anlaşılmayan (garip) kelimeleri soracak olursanız (Cahiliye) şiirine dönüp bakarım. Çünkü şiir Arapların divanıdır”<sup>33</sup>.

Son olarak önceki paragraflarda da anlattığımız gibi, sahabeler ve ondan sonra gelen nesiller kayda değer miktarda şiir yazmış ve halka sunmuşlardır. Bunların arasında sahabî Ali b. EbuTalip'in divanı da mevcuttur. Ayrıca İmam Şafi gibi mezhep imamları da şiir ile alakadar olmuşlardır. Bunun sebebi belki de şiir yazmanın Hz. Peygamber'i (s.a.v.) sözlü müdafaa kapsamında bir sünnet olmasıdır. Demek istediğimiz şu ki, şiir konusunda sünnet olan, İslam'a sözle saldıranlar karşısında sözlü müdafaaada etmektir. Zaman geçtikçe şiir İslâm kültüründe o kadar önemli bir hale gelmiştir ki tefsir kitaplarına yer almıştır. Çünkü Cahiliye döneminin şiirleri ile Kur'an'ın ayetleri arasında dilsel bir bağlantı vardır. Kur'an'ın o dönemde indirilmiş olması, bu dilsel bağıyı gerektirmiştir. Bunun farkına varan sahabe ve İslâm alimleri, Cahiliye ve Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde üretilen şiirleri nakletmeyi, hadisleri nakletmek kadar önemli görmüş ve o dönemlerde yazılan şiirlerin önemli kısmı günümüze kadar aktarmışlardır. Kur'an'da da benzer kıyas, icaz ve belâgat çeşitlerinin bulunması Kur'an'ın dilsel zenginliğini ve üstün belagatini ortaya koymaktadır. Kur'an'ın Kelamullah olma

30 Ahmed b. Hanbel, (no.27174), c.45, 148.

31 Ahmed b. Hanbel, (no.27174), c.45, 148.

32 Bkz. Şevki Zeyf, Tahrihü'l-Edebü'l-Arabi el-Esrül-İslâm, 45.

33 es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, el-İtkan fi Ulumi'l Kur'an, thk. Merkezü'd-Dirâsatül-Kur'aniye, (Arabistan, t.y), 847.

sının bir delili olmakla birlikte, belagatini algılamak ve ondan bahsetmek için; Cahiliye dönemindeki şairlerin şiirlerinde kullanılan belagati bilmesi gerekmektedir.

### 3.Kütüb-i Sitte'de Şiir Dilinin Durumu

İslâm gelmeden önce Araplar putlara ibadet etmeyi din olarak kabul ediyorlardı. Binicilik, avcılık, kumar oynamak, şarap içmek, açık ya da kapalı olarak gazel okumak ve kabileler arasında savaş yapmak en çok görülen uğraşları arasındaydı<sup>34</sup>. Şiirler bu sosyal ortamdan “*insan çevresinin çocuşudur*” denildiği gibi maddi ve manevi yönlerden etkilenmiştir. İnsan genel olarak etrafında bulduğu şeylerden kazanımlar elde eder. Dolayısıyla ondan etkilenir ya da onu etkiler. Cahiliye dönemi şairlerinin durumu da böyledir. Bu faktörler kasidelerini etkileyerek şiirlerinde müstehcenlik yani kötü ahlakı ve abartmaları ortaya koyup sahte ve yanlış duygulara neden olmuştur. El-Asma’i’nin dediği gibi “Yalan söylemek şiirin güzelliğinin ve gücünün odak noktası ise şiirlerde kötülüğü güçlendirir ve kolaylaştırır, iyi yönleri ise zayıflatır”<sup>35</sup>. İslâm geldiğinde bu cehalet dolu bakışı ve zihniyeti değiştirmiştir. Yararlı bir şey dışında hiçbir şey söylemeyen pragmatik bir toplum inşa etmiş, hayata dair bakış şekilleri belirlemiş ve fiilde ya da sözde güzel davranan da her Müslümanı mükafatlandırmıştır. Yasak olan şeyleri şiirinde veya sözlerinde yermiştir. Ama şiirin özü olan vezin, bahir ve gayelerine dokunmamıştır. Bilakis İslam’a göre dini kelimeler kullanarak müfredatını artırmış ve bundan da yeni duygular meydana gelmiştir. Bununla birlikte bu yüce din ihtiyaç olduğu halde bu kelimeleri kullanmayı yasaklamamıştır. Nitekim Kureyşli kâfir şairler peygamberi hicvederek onun namusuna dil uzattıklarında da olmuştur. Peygamberimiz Hassân b. Sâbit’e onlara cevap vermesini emretmiştir<sup>36</sup>. Şiir, İslam’ın ilk döneminde, dizilişinde, vezninde ve kafiyesinde İslâm öncesi dönemde bilindiği gibidir. Çok fark olmamış, fakat Cahiliye kelimeleri değişerek yerine Kur’an’dan gelen kavram ve kelimeler kullanılmıştır. Örneğin: Allah, kâfir, cennet, cehennem, mahşer gibi. Yine mana ve duyguda da ilaveler olmuştur.

### 4. Kütüb-i Sitte'de Şiirin Temaları<sup>37</sup>

Hayatın iniş ve çıkışları, dönüşümleri gerek maddi gerekse manevi yönden insanların hayatının seyrini etkileyebilir. Ve yine genel olarak hayatı ve meselelere bakış açılarını, adetlerini ve kültürlerini de etkileyebilir. Bu değişiklikler kişinin davranışını, konuşmasını veya konuştuğu kelimelerini de etkileyebilir. Bunun neticesinde kötü davranışların iyiye dönüşmesi olabileceği gibi tam tersi de olabilir. Yaşam gelişmeleri veya değişikliklerinin insan hayatında büyük etkisi vardır. Bu değişiklikler olumlu ya da olumsuz olabilmektedir. Cahiliye toplumu İslam’ın ortaya çıkışından sonra İslâm ideolojisinden ve dini sistem düşüncesinden etkilenmiştir. Daha sonra bu düşünce onlarda yerleşip ve herkes tarafından kabul edilmiştir. Bu etkilenme eğlence, içki, fahiş gazel, kabile savaşları, makam ve soy ile övünme gibi bilinen Arap şiirinin gayelerinin manevi yapı değişikliğini meydana getirmiştir. Cahiliye dönemi insanların bütün bu saydıklarımızdan uzaklaştırarak işlerinde Allah’ı zikretme, başkalarını sevme, hoşgörülü davranma gibi yeni bir toplum yaşantısı ve imajına dönüştürmüştür. İslâm ortaya çıktıktan sonra şiirin temaları terimleri değiştirilmemiş, cahiliye’deki gibi bırakılmıştır. Ancak manevi yapısı yani içeriği ve hoş olmayan kelimeleri değişmiştir. İslam’la çelişen her şey değiştirilmiş hatta düşünce biçimi(zihinler) değişmiştir. Şiirler ve şairler insanların hizmetinde kılınmışlardır.

34 Şevki, el-Asrül-Cahili, s.236.

35 el-Berkûkî, Şerhü Divani Hassân b. Sâbit, s. ص “giriş”.

36 Hadislerden öz değerlendirmelerden sonuncunda bu neticeye varılmıştır.

37 Arap şiir temaları için bkz. Tahrihü'l-Edebü'l-Arabi el-Esrü'l-Câhili, 230.

Ele alınmış konu ile ilgili benzer bir konu vardır. İslâm nasıl şairlerin hayatlılarına etkiledi, bkz. Şevki, Tahrihü'l-Edebü'l-Arabi el-Esrü'l-Câhili, 46.

Şiir, Allah'ın Peygamberine zarar veren Mekke'deki müşrik şairler için ölümcül silahlardan biri haline gelmiştir. Bu konuda Kütüb-i Sitte'den gelen şiir temalarını ve örneklerini zikredilecektir. Atıf yapılan İslâm dönemi ve İslâm öncesi dönem arasındaki farkları örnekleriyle açıklanacaktır.

#### 4.1 Hiciv

Kabile üyelerine bakmadan bir kişi üzerinden tüm kabileyi aşağılamak ve kötülemektir. İslâm geldikten sonra Peygamber (s.a.v.) bu türü yasaklamıştır. İbn Mâce'den gelen bir rivayette şöyle geçmektedir.

«حَدِيثُ مَا رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ فَرِيئَةً لِرَجُلٍ هَاجَى رَجُلًا فَهَجَا قَبِيلَهُ بِأَسْرَهَا، وَرَجُلٌ انْتَقَى مِنْ أَبِيهِ وَرَتَّى أُمَّهُ»

Hiz. Ayşe Hiz. Peygamber (s.a.v.)'den şöyle: *“İnsanların yalan bakımından en günahkârı bir kişiye üyelerini ayırt etmeksizin hicvetmesi ve onun da karşılık vermek için karşısındaki bütün ailesine ve kabilesine küfredmesidir. İkincisi de birbirlerinin babalarına ve annelerine küfür etmeleridir”*<sup>38</sup>.

Hatta kâfir şairler Hiz. Peygamber'i (s.a.v.) hiciv ettiklerinde sahabeler onlara karşılık vermek için Hiz. Peygamber'den (s.a.v.) izin alırlardı. İmam Müslim'in rivayetinde geldiği gibi; Hassân b. Sâbit Ebu Süfyan'a cevap vermek için Hiz. Peygamber (s.a.v.)'den izin istemiş ve şöyle demiştir: *“Allah'a yemin olsun onlara öyle bir cevap vereceğim ki lokmanın yutulduğu gibi onları yok edeceğim.”* Hiz. Peygamber (s.a.v.) ona şöyle cevap verdi; *“Acele etme, Ebû Bekir Kureyş'in soyunu en iyi bilendir.”* Sonra Sahih-i Müslim'de şöyle geçmektedir Hassân kasidesini söylemiş.:

وإن ستنام المجد من آل هشام  
بنو بنت مخزوم ووالدك العبد

*“Haşim ailesinden Mahzum'un kızının çocukları en üst şeref tepelerinde gelmektedirler ve senin baban (Ebu Süfyan) bir köledir.”*<sup>39</sup>.

Hişam b. Urva'dan başka bir rivayette şöyle geçmektedir: *“Hassân müşrikleri hicvetmek için Hiz. Peygamber (s.a.v.)'den izin istemişti ama Ebu Süfyan'ın adı geçmemektedir”*<sup>40</sup>.

#### 4.2 Teselli ve Kendini Avutma

Bu tür şiirler, insanın üzüntülü ve dertli olduğunda, hastalık veya ağrı hissettiğinde ve yol kesenlerden şikâyet ettiğinde teselli etmek için dine uygun olmakla birlikte kullanılan bir şiirdir. Dolayısıyla gibi şarap içmek, zina etmek, içki yerlerinde oturmak ya da sigara içme gibi Cahiliye dönemindeki kötü alışkanlıkları içeren şiirler değildir<sup>41</sup>. Buradan anlaşılıyor ki dini esas ve yöntemlere ters düşmeyen şiir, ilahi ya da başka şeylerle nasıl teselli bulabileceğimizi göstermektedir. Nitekim Hiz. Peygamber ve ashabı Allah'a yaklaştıracak meseleler, hikmet ve vaazlarla dolu şiir ile teselli ediyorlardı. Örneğin: Hiz. Ayşe'den şöyle buyrulmuştur: Ebû Bekir ve Bilal hastalandıklarında, Hiz. Peygamber (s.a.v.) yanlarına gitmiş, Hiz. Ayşe'ye: *“Babamın halini nasıl buldun? ve Bilal'in hali nasıldı? diye sormuş. Hiz. Ebû Bekir humma hastalığına yakalandığını öğrenince şu kaside söylemiş:*

كل امرئ مصبَّح في أهله  
والموت أدنى من شراك نعله

38 İbn Mâce, Edep, 41 (no.3761), s.577.

39 Müslim, Fazâ'il Hasân b. Sâbit, 34 (no.2489), c.2, 1172-1173. Beyit ise bkz. el-Berkûkî, Şerhü Divânu Hasân, 159.

40 Müslim, Fazâ'il Hasân b. Sâbit, 34 (no.2489), c.2, 1173.

41 Şevkî, el-Esrül-Cahili, 70-71.



“Herkes ailesiyle sabahlar ama ölüm o kimseye ayağına giyeceğinden daha yakındır”.

Hiz. Bilal ısıtmadan kurtulduğu zaman sesini yükseltmiş ve şöyle demiş;

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة  
و هل أردن يوما مياه مجنة  
بواد وحولي أذخر وجليل  
و هل يبدون لي شامة و طفيل

“Keşke bir gece vadide geceleşsem, etrafımda da Izhır ve Celil yeşillikleri olsa, Micenne'nin suyuna gitsek ve Sama veya Tufeyl dağlarını bana gösterebilirler”<sup>42</sup>.

### 4.3 Gazel

Aslı Arapça olan gazel sözlüğü: Kadınlara sevgi gösterisi olarak arkadaşlık, ahabalık anlamına gelir. Edebi açıdan ise, güzellikten, aşktan, aşk acısı ve içkiden söz eden şiir demektir. Burada anılan aşk teması, bazen tanrısal bazen de sadece dünyaya ait bir nitelik taşımaktadır. Gazel konusunda Kütüb-i Sitte'de geçtiği gibi, Mesrûk'tan başka bir rivayette, Hiz. Ayşe şöyle buyurdu:

جاء حسان بن ثابت يستأذن عليها، قلت: أتأذنين لهذا؟ قالت:  
«أوليس قد أصابه عذاب عظيم» - قال سفيان: تعني ذهاب بصره - فقال:  
حصان رزان ما تزن بريبة وتصبح غرثي من لحوم الغوافل

“Hassân b. Sâbit Hiz. Ayşe'ye gelip evine girmek için izin istedi ve Mesrûk, Hiz. Ayşe'ye dedi ki: onun evine girmesine izin verir misin? Hiz. Ayşe şöyle cevap verdi: Zaten büyük bir azap çekmiş olmaz mı? Süfyan dedi ki: “Yani kör olduğundan bahsediyorsun” Hassân şu beytini söyledi: “Hiz. Ayşe hem iffetli hem de akıllı bir kadındır ve dışarıda pek dolaşmaz, evinde kalır ve başkaları ile uğraşıp dedikodu yapmaz.”<sup>43</sup>.

### 4.4 Mersiye

Mersiye, divan edebiyatında ölen bir kişinin yiğitliğini, cömertliğini, yaptıklarını övmek ve ölümünden duyulan acıyı dile getirmek için yazılan şiirlere denmektedir. Cahiliye döneminde de bilinir olup bazen ölünün aşırılığı bazen güzelliğini içerir. İslâm geldiğinde Müslümanlar mersiyeyi kabul etmiş ve şehitler hakkında mersiye şiirler söylemeye başlamışlardır. Sad b. Muaz hakkında söylenen şiirler buna örnektir. Müslim'den gelen bir hadise göre, Hiz. Ayşe uzun bir hadiste Sad b. Muaz vefat ettiğinde, onun hakkında söylenen mersiye şiir ile ilgili şöyle buyurmuştur:

ألا يا سعد بني معاذ  
لعمرك إن سعد بني معاذ  
فما فعلت قريظة والنضير  
وقدر القوم حامية تفور  
غداة تحمّلوا لهو الصبور

“Dikkat et Beni Muaz; Sa'd, Kureyza ve Nadîr Kabilesi neler yaptı. Yemin ederim ki Beni Muaz'ın Sad'ı kuşluk vaktinde çok büyük sabır gösterdi. Siz onu hiçbir şey yok gibi kaderiyle baş başa bıraktınız. Bir kavmin kaderi ayaklanmaya hamidir”<sup>44</sup>.

Hişam'dan farklı isnat ile başka rivayete göre Hiz. Muaz'ın ölümü şöyledir: Gece onun yaraları şişip patlamış. Kanı durmadan akmış ve sonra vefat etmiştir. İki beyit eklenmiştir:

42 Buhari, Fazâ'il-ül-Medine, 12 (no.1889), c.2, 27.

43 Buhârî, Tefsir, 09 (no.4755), c.3, 268.

44 Müslim, el-Cihâd ves-Seyr, 22 (no.1769), c.2, 848.

وقد قال الكريم أبو حبابٍ أقيموا قَبِيحًا ولا تسيرُوا  
وقد كانوا ببِلَدَتِهِمْ تَقِيحًا كما تَقُلْتُ بِمَيْطَانِ الصَّخُورِ

“Ebû Hubab dedi ki Kaynuka’da kalın, oradan gitmeyin onların memleketlerinde ağırlık vardı tıpkı Meytan-ı Sahur’un ağırlığı gibi”<sup>45</sup>. Ebu Ubeyd Bikri ve bir grup şöyle anlatıyor; “şair bu sözüyle Beni Kureyza’nın müttefiki olarak kalmasına teşvik ettiğini ve onlar hakkında verilen hükmü kınadığını kastetmektedir”<sup>46</sup>.

#### 4.5 Hamaset

Hadis kaynaklarında bazı Müslüman şairler savaşta ve şahadet şerbeti içmeye kendini teşvik eder. Örneğin: İbn Revaha’dan söylediği bir kasidesinde şöyle kendini şehit olmaya coşkulu bir şekilde kendini yönlendirmiştir.

:

يا نفس ألا أراك تکرهين الجنة أحلف بالله لتنزلنَّ طاعة أو لنُكرهنَّ

“Ey nefis niye cenneti istemiyorsun? Allah’a yemin ederim ki, istesen de istemesen de savaşacaksın”<sup>47</sup>.

#### 4.6 Nekâiz Şiirler

Çelişki anlamına gelen Nekâiz, aynı vezin ve Kafiyede olmak suretiyle ancak anlam olarak onun tam zıttı olacak şekilde nazmedilen şiire veya kasideye verilen isimdir aynı vezin ve Kafiyede olacak şekilde fakat anlam bakımından tam zıt olacak suretiyle inşa edilen kasidelerdir.<sup>48</sup> Emevîler döneminde gerçek imajını sanat olarak görmüş ve o dönemde daha gelişip sanatsal bir hale gelmiştir<sup>49</sup>. Sanatsal bir hale gelmiştir. Bunun için İslâm dönemindeki olan nekâiz şiirlerinden daha farklıydı.

Nekâiz şiiri, Emevîler döneminde üç şair sebebiyle gelişivermiştir. Bunlar: Cerîr, el-Farazdak ve el-Aktaldır<sup>50</sup>. Nekâiz, Bazen övgü, bazen de savaş sonrası zafer ya da savaşın dışında yapılan hiciv şeklindeydi. Hassân ve Ebû Süfyan arasında geçen hiciv şiirler buna örnektir. Ebû Süfyan Hz. Peygamber’i (s.a.v.) hiciv ettiğinde Hassân b. Sâbit, Resullulah’ın yerine (s.a.v.) Ebû Süfyan’a cevap vererek sert bir şekilde hücum ederdi<sup>51</sup>. İmam Müslim’in İkrime b. Ammâr’dan işittiği uzun bir hadiste Hayber savaşında Hz. Ali ve Merhab’nın birbirlerine hiciv ettikleri kasideler şu şekilde geçmektedir: (Merhab kendisine övünç olarak şöyle söyledi:

قد علمت حَيِّبُ أَيْ مَرَحَبُ شَاكِي السِّلَاحِ بَطْلٌ مُجْرَبُ  
إذا الحروب أقبِلتْ تَلْهَبُ

“Hayber bilir ki ben Merhab, silahıyla tam hazırlıklı ve tecrübeli bir kahramanım. Savaşlar başlayıp tutuştu

45 Müslim, el-Cihâd ves-Seyr, 22 (no.1769), c.2, 848.

46 Kâdî İyâz, Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, Şerhu Sahih-i Müslim (İkmâlü’l-mu’lim), thk. Yahya İsmail, (Mısır: el-Vefâ), c. 6, 108; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mürî. el-Minhâc Şerhü Sahih Müslim ibnü’l-Hacâc, Dârü’t-Turasül-Arabî, (Beyrut: Dârü’l-kutubi’l-İmiye, 1972), c.12, 96-97.

47 İbn Mâce, Cihâd, 13 (no.2793), 430.

48 Daha detaylı bilgi için bkz. İmel Bedi Yakup, el-Mu’cemü’l-Müfassal fi İlmi’l-Aruz vel-Kafiye ve Fununu’s-Şiiri (Beyrut: Darül-Kutübü’l-İlmiyye, 1992), 164.

49 Cerîr, el-Farezdak ve el-Ahtal; yüzünden bu tema sanat haline gelişmiştir.

50 Şevkî, el-Asrül-İslâmî, 241-246.

51 Bu hadis geçmiştir, bkz. Vâfir ve Tavil vezinlerinde, Ousseini Souley, Küttüb-i Sitte’de Şiir, 26-34.

ğunda. Hz. Ali şu şekilde ona cevap vermiştir:

أنا الذي سَمَّيْتُ أُمَّي حَيْدَرَهُ      كَلَيْتُ غَابَاتِ كَرِيهِ الْمُنْظَرَهُ  
أو فيهم بالصَّاعِ كَيْلَ السَّنْدَرَهُ

“Annem benim adımla Haydar koydu, görünüşü korkutucu orman aslanı gibiyim. Düşmanları perişan edecek şekilde yok ederim”. Hz. Ali, Merhab’ın başına vurarak öldürmüş ve hayber’i fetih etme vesile olmuştur.<sup>52</sup> Nevevi dedi ki: Merhab’ın ölümü konusunda, en doğru rivayet: Hz. Ali onu öldürmüştür.<sup>53</sup>

## 5. Kütüb-i Sittede Şiirin Esasları

İslam, şiirin İslam’ın değerleriyle uyumlu olması için şiir için yeni temeller ve kurallar getirmiştir. Dolayısıyla şairler istediklerini söylesinler diye kuralsız ve şartsız şiiri serbest bırakmamıştır. İslam’ın şiire getirdiği esaslardan bazıları ise şunlardır:

### 5.1 Toplumun tümüne Hiciv Etmemek

İbn Mace’den gelen bir rivayette, Hz. Ayşe şöyle: Hz. Peygamber (s.a.v.)’den şöyle rivayet etmiştir:

«إن من أعظم الناس فرية لرجل هاجى رجلا فهجا القبيلة بأسرها ورجل انتقى من أبيه وزنى أمه»

“İnsanların en büyük yalancısı birisi küfrettiğinde onun tüm sülalesine küfretmektir”<sup>54</sup>. Bu cahillerin bir davranışdır.

### 5.2 Şiirlerle Çok Meşgul Olmamak

Bununla ilgili Hz. Muhammed b. Sad b. Ebu Vakas’tan gelen rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

«لأن يمتلى جوف أحدكم قيحا خيرا له من أن يمتلى شعرا»

“Midenizi şiirle doldurmak yerine irinle doldurmanız daha iyidir”<sup>55</sup>.

Müslim’den başka bir rivayette Ebu Said el-Kudri Hz. Peygamber’den farklı lafızla şu hadisi nakletmiştir:

«خذوا الشيطان أو أمسكوا الشيطان لأن يمتلى...»

“Şeytani tutun, yakalayın, midenizi şiirle doldurmak yerine irinle doldurmanız daha iyidir.”<sup>56</sup>

Bu hadisten maksat “Şair şiirle çok meşgul olup ibadetlerini ihmal ettiği için Hz. Peygamber (s.a.v.) şiirin kötü olduğunu söylemiştir”<sup>57</sup>. ibadetlerini aksatan şair bir şeytan konumunda, Hz. Peygamberimizin şiirle çok meşgul olan şairleri böyle betimlemesi, şiirlerin onların yapmaları gereken işlerini alıkoymasındandır.

52 Müslim, el-Cihâd Ves-Siyer, 45 (no.1807), 875-876.

53 Merhab’i öldüren kişi konusunda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bkz. Şâhin Lâşin, Fethü’l-Mün’im Şerhi Sahîhi Müslim, (Dâr’l-Şurûk, 2002), c.7, 353-356.

54 İbn Mâce, Edep, 41 (no.3761), 577.

55 Tirmizî, Edep, 105 (no.2852), c.4, 533. Müslim, Şiir, 01 (2257), c.2, 1073.

56 Şahin, Fethül-Mun-im Şerhü Sahih Müslim, c.9, 42.

57 Şahin, Fethül-Mun-im Şerhü Sahih Müslim, c.9, 42.

### 5.3 Dürüstlük

Şair, şiirlerinde dürüst olmalı ve gerçeklerden bahsetmelidir. İmam Müslim'in bir rivayetinde, Ebu Hureyre şöyle ifade etmiştir: Hz. Peygamber'den (s.a.v.) şunu duydum:

“Bir şairin söylediği sözün en doğrusunu söyleyen Lebîd'dir. Allah dışında her şey batıldır”<sup>58</sup>.

Başka bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Şairin söylediği en doğru beyit...”<sup>59</sup>. Başka bir rivayette de şöyle buyurmuştur: “Arapların söylediği beyitlerin en doğrusu...”<sup>60</sup>. Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe-den gelen dürüstlük, doğruluk ve ahlak içeren şiirleri severdi. Allah Lebîd ise İslam Dönemine kadar yaşamış ve İslam'a girerek iyi bir Müslüman olmuştur.

### 5.4 Kötü Sözlerden Uzak Durmak

Buhari'den gelen bir rivayette, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *Muhakkak sizin kardeşleriniz (şair kardeşleriniz) kötü söz söylemezdi. Abdullah b. Revaha şöyle diyor:*

إذا انشق معروف من الفجر ساطع	وفينا رسول الله يتلو كتابه
به موقنات أن ما قال واقـ	أرانا الهدى بعد العمى فقلوبنا
إذا استتقلت بالمشركين المضاجع	بيبت يُجافي جنبه عن فراشه

*Aramızda Resulullah (s.a.v.) vardır ve güneş çıkmadan önce (sabah namazından sonra) Kur'an kerimi okunur. Biz körken hidayet ettirdi ve söylediklerine inandık.*

*Müşrikler gecelerini uykusuz geçirirken Hz. Peygamber (s.a.v.) o sırada namaz kılıp Rabbine dua eder.*<sup>61</sup>

”. Bu kasideye dikkatlice bakarsak, içinde kötü bir söz yoktur.ve bu da bütün Kütüb-i Sitte'deki diğer beyitler için geçerlidir.

### 5.5 Abartıdan Uzak Durmak ve Doğru Betimlemek

Müslim'in Hz. Ayşe'den naklettiği bir hadiste Hassân b. Sâbit'in hicvini şu şekilde görürüz.

تَلَطُّمُهُنَّ بِالْخَمْرِ النَّسَاءِ	تَظَلَّ جِيَادُنَا مَتَمَطَّرَاتِ
وكان الفتح وانكشف الغطاء <sup>62</sup>	فإن أعرضتموا عنا اعتمرنا

Nitekim Hadis-i şerifte belirtildiği gibi Peygamber Hassân'a şöyle buyurmuştur: “Onları hicvet Cebrail seninledir”. Dolayısıyla Allah ve Cebrail bu kasidenin şekillenmesinde Hassân'a yardım ettikleri söylenebilir. Yani Hassân bu şiiri sadece kendi kafasından söylememiş, Allah onun söylediklerinde ona yardım etmiştir diye düşünülebilir. Beyhakî (öl. 458/1066) ve Suyûtî (öl. 911/1505) İbn Ömer'den naklettikleri rivayetine göre Hz. peygamberimiz (s.a.v.), Müslümanlar Mekke'yi fethettikten sonra müşrik kadınlar Müslümanların atları önünde ağlayıp durur ve eşarplarıyla atlara vururlardı. Peygamberimiz tebessüm ederek şöyle buyurmuştur: Ey Ebû Bekir! Hassân nasıl söyler? Hz. Ebû Bekir de yukarıda yer alan Hassân'ın kasidesinden bahsetmiştir. Buradan anlaşılıyor ki Cenab-ı Allah, Mekke kadınlarının Müslümanların atlarına eşarpla vurma olayı meydana gelmeden önce Hassân'a bu olayı ilham etmiş ve Hassân da kasidesinde zikretmiştir.

58 Müslim, Şiir, 01 (2257), c. 2, 1072

59 Müslim, Şiir, 01 (2257), c. 2, 1072.

60 Müslim, Şiir, 01 (2257), c. 2, 1072.

61 Müslim, Fazâ'il Hasân b. Sâbit (r.a.), 34 (no.2490), c.2, 1164.

62 Bkz. el-Berkû'ki, Şerhü Divâni Hassân b. Sâbit, 1-10 ve kaside manası için bkz. Ousseini Souley, Kütüb-i Sitte'de Şiir, 46.

Aynı zamanda bu kasideden dolayı Müslümanların Mekke'yi fetih edeceklerine dair bir müjde verildiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamberin (s.a.v.) bu kasidenin kelimelerinin sağlam olması yerinde kullanıldığı ve güzel tasvir içerdiğinden dolayı beğenmiş ve ona “Allah’ın sana vereceği mükâfat cennettir ey Hassân”<sup>63</sup> demiştir. İbn Mace’den bir rivayette, Enes b. Malik, Abdullah b. Revaha’nın Muta Savaşı’nda söylediği beyti şu şekilde aktarmaktadır:

يا نفس ألا أراك تكرهين الجنة      أحلف بالله لتنزلة طائعة أو لتكرهنة<sup>64</sup>

Şair, burada bir abartıya ya da hayali bir olayı yaratmaya çalışmamış kendi yaşamış olduğu korkuyu tasvir etmiş ve cennet kazanmak için savaflara girmeye kendini zorlamıştır. Sonunda Muta Savaşı’nda şehit düşmüştür.<sup>65</sup>

İslâm gelmeden önce şiir önemli bir unsurdu ve İslam geldikten sonra da önemini kaybetmemiştir. Cahiliye davranışları ve sözlerini temizledikten sonra, Müslümanların silahlarından biri olmuştur. Peygamber efendimizin (s.a.v.) ahlaka aykırı olmayan şiirlerle ilgili bir hoşnutsuzluğu yoktur. *Çünkü şiir Arapların divanı ve kitaplarıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.) fasih konuşur, İslâm’a göre güzel sözden zevk alır. Dolayısıyla zevk-i selim olan kişilerin hoşlanması gibi Peygamberin de şiirden hoşlanması şaşılacak bir şey değildir*<sup>66</sup>. İslam’ın başlangıcında şiir, önemli bir rol oynamıştır., şairler, Allah Resulünü şiir ile savunuyorlardı. Hatta Peygamber kendisi de (s.a.v) şiir okuyordu. Bu durum halifeler dönemine kadar devam etmiştir. Ebû Süfyan b. el-Haris, Abdullah b. ez-Zab’arî ve Direr b. el-Hatab gibi müşrik şairlerin büyük kısmı Müslüman olduktan sonra şiire devam etmiştir. Hz. Ömer, sahabeler aralarının bozulmasına sebep olabilecek hicve yol açmamak için şiir söylemeyi yasaklamıştır<sup>67</sup>. Ebu Davud’dan Hz. Ömer ve Hassân b. Sâbit arasında bir olay geçtiği bir rivayette: “Ömer, Hassân camide şiir söylerken yanından geçti, o şiir dikkatini çekti ve Hassân “Biz burada senden daha hayırlı birisine şiir okurduk”<sup>68</sup>. diye Ömer’e seslenmiştir. Ebû Hureyre’den başka bir rivayette Ömer;

«فخشني أن يرميه برسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازه»

“Hz. Peygambere karşı gelecek bir şey yapmaktan korktu ve şiir okuması için izin verdi”<sup>69</sup>. Başka bir rivayette Hassân ve Abdullah b. Az-Zab’arî, Direr b. el-Hatab arasında bir olay olmuştu: Abdullah b. ez-Zab’arî ve Direr b. el-Hatab, Ahmet b. Cahaş’a misafir olmuşlar ve ondan Hz. Hassân b. Sâbit’i çağırmasını istemişler, Hassân gelince Ahmed ona şöyle demiş: Ey el-Velid bu iki kardeş sana gelmişler ve onlar sana yazdıklarını söyleyecekler sen de onlara nazmettiğin şiirleri söylersin. Hassân kabul etmiş (o zamanlarda kör idi) ve onlar şiirleri söylemeye başlamışlar. Şiirlerini söyler söylemez Hassân kızmış ve onlar da Hassân’ı dinlemeden kalkıp gitmişler. Hz. Ömer toplum içinde Hassân’ı çağırmasını emretmiş ve şöyle buyurmuştur: “Sen de onlara kâfirken söylediği şiirlerini söyle”.

63 Suyûtî, Şerhü Şavahidü’l-Mugnî, 852-853.

64 Daha önce manasını verilmiştir.

65 İbn Sâd Ebû Yahya Abdullah b. Ebî Şerh el-Kureşî el-Âmirî. et-Tabakâtül-kübrâ, Thk. Muhamed Abdül-kadir, (Beyrut, 1990), c.3, 401.

66 Tâha Ahmed İbrahim, Târih-u Nekkî’l-Arabî İnde’l-Arab Mine’l-Esri’l-Cahilî ile’l-Esri Er-Rebî el-hicri, (yy, ty), 37.

67 Bkz. el-Berkûkî, Şerhü Divânı Hasân b. Sâbit, s.“س،م”

68 Ebu Dâvud, Edep, 87 (no.5014), s.622.

69 Ebu Dâvud, Edep, 87 (no.5014), s.622.

Hassân Cemaat içinde şiirlerini söyleyip Hassân bitirince, Hz. Ömer onlara (ez- Zab'arî ve Direr) şöyle demiştir: Siz, şiirlerinizi ona kapalı bir yerde söylemişsiniz; ama o size açık yerde söylemiş<sup>70</sup>. Daha sonra aralarında düşmanlık olmasın diye şiir söylemeyi nehyetmiş ve bu şekilde şiir söylemeyi azaltmıştı. Özellikle Hz. Ömer'in döneminde ve hatta son halifenin döneminde de böyleydi. Emevîler Dönemine gelince şiir gelişmiş ve cahiliye döneminde olduğu gibi şiir yeniden değerini kazanmıştır. Fakat

## 6. Değerlendirme ve Sonuç

Eğer bir kişi konuştuğunda kasıtsız olarak nazımlı (düzenli) bir şey söylese buna şiir adı verilmez. Kur'an-ı Kerim'de bunun örnekleri çoktur. Hatta ayetlerin büyük kısmı beyitlerinin ilk kısım şeklindedir:

Arap şiir vezinlerinin bulunduğu ayetlerin geneli kasıtsızdır. Dolayısıyla bu ayetlere şiir adı verilmez. Çünkü şiir kasıtlı olarak kafiye ve vezin üzerinde düzenlenmiş bir söze denir. Peygamberimizin şiirden örnek vermesi de ona ve onun makamına layıktır ve caizdir. Şiirden örnek vermesi, şiir okuması ve şiir okumayı emretmesi içeren hadisler bulunmaktadır. Bilinmeli ki bazı raviler, hadislerde yer alan şiirleri vezin halinden çıkarmak için şiirin kelimelerini tahrif edip bazı beyitlerin hareketlerini değiştirmişlerdir. Bunu da Peygamberimizin şiir söylemediğini belirten ayete dayanarak yapmışlardır. Ayrıca Allah'ın Peygambere şiir söylemeyi ve örnek vermeyi yasakladığını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla şiire benzer bazı beyitlerin zikredildiği rivayetlerde uyumsuzluk ortaya çıkmış ve böylece kendilerince Allah'ın Peygambere şiir söylemeyi yasakladığına delil göstermeye çalışmışlardır. Bu, Hadis kitaplarında şiirlerin az bulunmasının sebeplerinden bir tanesidir. Hâlbuki şiir söylemeyi emreden ve sahabeden şair olanları şiir söylemeye teşvik edenin Peygamber (s.a.v) olduğunu unutmuşlardır. Hatta şiir söyleyenin Allah yolunda mücahit olduğunu ve söylediği şiirin de Allah'ı savunmak olduğunu unutmuşlardır. Fakat Peygamberin vezni kırık bir beytiyle delil getirdiğini nasıl düşünebiliriz? Ama Kâdî İyâz (öl. 544/1149), İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi âlimler sayesinde bazı beyitlerin düzeltilmesinde ve bozukluklarının belirlenmesinde gayret gösterilmiştir. Şiir konusundaki eksikler giderilmiştir.

Allah Peygambere şiir yazmayı yasaklamış ama İslam'a aykırı şiirlerden örnek vermesini yasaklamamıştır<sup>71</sup>. Nitekim Yasin suresi 69. Ayette de buyurulduğu gibi Peygamberlik makamına şiir yazmak uygun görülmemiştir. Çünkü Kur'an'ı kendi uydurduğu ya da yazdığı gibi iddialara muhatap olabilirdi ya da şeytani şiirin kendisine ilham olduğuyla itham edilebilirdi. Bunlara rağmen Peygamberimiz bu ithamlardan kurtulamamıştır. Çünkü ona şair ve indirilene de şiir demişlerdir, kendisini büyücülükle itham etmişlerdir. Peygamberimiz hem Sahabenin hem de cahiliyenin şairlerinden örnek vermiştir. Dinin mubah kıldığı şeylere ters düşmeyecek şekilde şiir söylemek, dinlemek, okumak ve örnek vermek tıpkı Hz. Peygamberimiz (s.a.v)'in diğer fiili kavli ve takriri olarak gelen sünnetlerine bir örnektir.

70 Bkz. el-Berkûkî, Şerhü Divânı Hasân b. Sâbit, s. "س،م".

71 Hz. Peygamber (s.a.v)'in verdiği örnek şiirler için bkz. Ousseini Souley, Kütüb-i Sitte'de Şiir, 79-99.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) özellikle din ve Müslümanlara hizmet amacıyla olduğu zaman bütün sahabenin şiir söylemesine izin vermesi Arap şiirinin değerini arttırmaktadır. Bununla birlikte hadis kitaplarında ve özellikle Kütüb-i Sittede, şiirlerin yer aldığı rivayetler sanılandan daha az miktardadır. Hadislerin toplandığı, yazıldığı ve tasnif edildiği dönemde insanların fikhî meselelere yönelik rivayetlere ihtiyacının daha çok olduğu düşünüldüğünde bu doğal karşılanmalıdır. Esasen ahkâm içerikli rivayetler hadis literatüründe daima ağırlıklı bir yer işgal etmiş, ahkâm içermeyen rivayetlerin sayısal oranı her zaman sınırlı olmuştur. Her şeye rağmen erken dönem eserlerinde sahabeden nakledilen pek çok şiir zikredilmiştir. Onlara atfedilen divanlar da bulunduğu anlaşılmıştır.

### KAYNAKÇA

- el-Atik, Abdülaziz. *İlmü'l-Arûz ve'l-Kafiye*. Darü'n-Nadatü'l-Arabiye ve't-Tibâat ve'n-Neşri, 1987.
- İbn Asâkir, Ebû Kasim Ali b. el-Hassân b. Hıbetu'lah. *Târihu Dimeşk*, Thk. Amru b. Gamâ'ma, Darü'l-Fikir Lit-Tibâ'at ven-Neşri ve't-Tevzî, 1995.
- el-Berkûkî, Abdurrahman. *Şerhü Divâni Hassân b. Sâbit*. Mısır: el-Mektabatül-Kübrâ, ty.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsamâ'îl. *Sahihü'l-Buhari*. Thk. Fuâ'd Abdu'l-Bâkî Muhammed. Metba'tus-Salefiyye, 1980.
- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Hayavân*. Thk. Abdüsselâm Muhamed Hârun, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1965.
- el-Cumehî, İbn Salâm. *Tabakât-u Fuhuluş-Şuarâ*. Düzenleyen: Mahmud Şakir Muhamed. Cida: Darü'l-Medenî, ty.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Aş-as b. İshâk b. Beşîr el-Azdî es-Sacistânî. *Süneni Ebî Davud*. Thk. b. Sab'rî b. Ebî Alefe, Râ'id. Riyad: Darü'l-Hadê'retü Li'l-neşr vet-Tavzî, 2015.
- İbnu'l-Esir, İzidin Abi el-Hassân el-Cezeri el-Mevsolî. *Usdü'l-Gâbe Fi Marifeti's-Sahabe*. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnu'l-Hacer el-Eskalâni, *Fethü'l-Bârî şerhi sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mühibüdîn el-Kâtip, Yorum: İbn Bâz, Dâru'l-Ma'rif, Beyrut, 1959.
- Hanbel, Ahmed. *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*. thk: Muhammed Şâkir Ahmet. Kahire: Darü'l-Hadis, 1995.
- İbn Hallikân, Şamsuddîn Abû'l-Abbâs Ahmed İbn Muḥamed b. İ. *Vafayâtül'-A'yân*. Thk. Abas İhsan. Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.
- İbrahim, Taha Ahmed. *Tarih-u Nekdi'l Arabi İnde'l-Arab Mine'l-Asri El-Cahili İle'l-Asri Er-Rebi el-Hicrî*. Kahire: Matbaatu Lecnetü't-Talif va't-Tercüme va'n-Neşr, 1937. İmel Bedi Yakup, *el-Mu'cemü'l-Müfassal fi İlmil-Aruz vel-Kafiye ve fununu's-şiiri*, Darül-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan, 1992.
- Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mualim Bifavâidi Müslim*. Thk. Yahya İsmail, el-Vefâ, Mısır, 1998.
- İbnü'l-Kâni, Ebû Hassân Abdu'l-Bâkî b. Merzûk b. Vâsiku'l-Umevî Bil-Vâli Lil-Bagdâd. *Mu'cemü's-Sahabe*. Thk. İbn Salim el-Misrati Salah. Medine: Mektebetü'l-Gurba el-Eseriyye, 1997.
- İbnu Kütaybe, Ebû Muhammed Abdullah b. M. A. *Eş-Şiir ve's-Şuarâ*. Cilt 1. Mısır: Darü'l-Hadis, 2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Muhammed b. Yazîd el-Kızvînî, *Süneni İbn Mâce*. Thk. Râ'id b. Sab'rî b. Ebî Alefe, Darü'l-Hadê'retü Lil'neşr vet-Tavzî, Riyâz, 2015.

- Müslim, b. el-Hacâc b. el-Kuşeyrî an-Neysabûrî. *Sahih Müslim*. Thk. Nezru b. Muhammed el-Feryâbî Ebû Kuteybe, Dâru Teybe, 2006.
- Nâsirüddîn, Mahd Muhammed. *Divânu Tarfetü İbnu'l-Abd*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Nesâ'î, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sahih Süneni Nesâ'î*. Düzenleyen: Nesirud-Dîn el-Bânî Muhammed. Riyaz: Mektebatu'l-Ma'ârif Li'neşr vet-Tavzî, 1998.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc Şerhü Sahih Müslim ibnü'l-Hacâc*, Dârü't-Turasül-Arabî, Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-İmiye, 1972.
- Ousseini Souley, Abdoulaye. «Kütüb-i Sitte'de Şiir.» (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*) *Sosyal Bilimler Enstitüsü (Hadis Ana Bilim Dalı), Ankara Üniversitesi*. 2018.
- İbn Sa'd Ebû Yahyâ Abdullah b. Ebî Serh el-Kureşî el-Âmirî. *et-Tabakâtül-kübrâ*, Thk. Muhamed Abdül-kadir, Beyrut, 1990.
- Sicil , Cemil. *Divan-u Ümeyye İbn Ebi's-Salt*. Beyrut: Daru Sâdir, 1998.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebu Bekr b. M. *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'an*. Arabistan: Merkezü'd-Dirâsatül-Kur'aniye, ty.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Şerhü Şavahidü'l-Mugnî*. thk. Muhamed ibnut-Tala'miz, Lecnetü't-Turâs'il-Arabî, 1966.
- Şâhin, Lâşin. *Fethü'l-Mün'im şerhi sahihi Müslim*. Cilt 7. Dâr'l-Şurûk, 2002.
- Şevki, Zeyf. *Tahrihü'l-Edebü'l-Arabi el-Esrü'l-Câhilî*. Mısır: Dâru'l-Ma'rif, ty.
- Şevkî, Zeyf. *Tahrihü'l-Edebü'l-Arabi el-Esrü'l-İslâmî*. Mısır: Dâru'l-Ma'rif, ty.
- Taha, Ahmed İbrahim. *Tarih-u Nekdi'l-Arabi İnde'l-Arab Mine'l-Asri el-Cahili ile'l-Asri ar-Rebi el-Hicrî*. yy, ty.
- Tirmizî. *el-Câmiu'l-Kebîr*. Düzenleyen: Beşâr Avâd Ma'rûf. Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 1996.
- Velid, Kasa'b. *Divan-u Abdullah b. Revaha ve'd-Dirâsetü Fi Sire'Sitihî veş-Şiirihî*. el-Ulüm ve't-Tibâat, 1982.
- Zehebî, Şamsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Usman b. Keymâz. *Siyerü'l-Alâmu'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb Arnavut, Mussasetü'r-Risâle, 1996.



# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1

Haziran/June 2023

ISSN 2792-0194

## Din ve Vicdan Hürriyeti Bağlamında Cihat ve Savaş Emri ile İlgili Ayetlerin Tahir b. Âşur'a Göre Fıkhi Açından Değerlendirmesi<sup>1\*</sup>

The Evaluation of the Verses Related to Jihad and War Order in the Context of  
Freedom of Religion in Terms of Fiqh According to Tahir ibn Ashur

**Emine Şeyma İYİYOLBULAN**

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
Yüksek Lisans Öğrencisi  
Isparta/Türkiye  
iyiyolbulan69@gmail.com / 0000-0003-1063-3808

**Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA**

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
unalyerlikaya@sdu.edu.tr / 0000-0003-2068-4887  
Isparta/Türkiye

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 08.04.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 25.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt:3 Issue/ Sayı:1 Pages/ Sayfa: 161 - 174

<sup>1</sup> \* Bu makale “Tâhir b. Âşûr'un Kamu Hukuku İle İlgili Ayetler: i Yorumlama Biçimi (Hanefî ve Mâlikî Hukuk Teorisi İle Mukayeseli Bir İnceleme)” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

**Öz:**

Günümüzde halen üzerinde düşünülen, konuşulan bir konu olarak gündeme gelen savaş emri ve cihat, tarihi süreç içerisinde müfessir ve fakihler tarafından ele alınmıştır. Din ve vicdan hürriyeti ile yakından alakalı olan bir konudur. Zira dinin(özelde İslam'ın) açık bir emridir. İslam hukuku açısından din ve vicdan hürriyetini açık şekilde belirten ayet Bakara 256'daki "Dinde zorlama yoktur." ifadesidir. Kuran'ın bu ifadesi ile birlikte peygamberlerin tebliğ metodu da bizleri aynı noktada buluşturmuştur. Emrini daha kapsamlı boyutta anlayabilmek için cihat kavramının iyi anlaşılması gerekmektedir. Kur'an'ın davetinin kendisine ulaşan kişi sorumludur. Fakat bu dünyada dini seçip seçmeme anlamında hürdür. Hürden kasıt bu dünyada bir kişinin inanıp inanmaması açısından kimsenin cezalandırma yetkisinin olmayacağıdır. İslam hukukunun cihat ilkesi ise devletler hukuku kapsamında tarafların silahlı mücadelesi olarak görülse de Allah için yapılan her türlü gayretin adıdır. Tahir b. Âşûr savaş emrini bulunduğu coğrafyada yaygın olan maliki mezhebi imamlarından yahut Hanefi alimlerden daha farklı düşünmüştür. Zira diğer fakihler savaş stratejisine dair yorum yapmamışlardır. Fakat Âşûr üç madde ile savaş stratejisini belirtmiştir. Ayrıca diğer fakihler "Dinde zorlama yoktur." ayetinin savaşı emreden Tevbe ve Enfal suresindeki ayetler indikten sonra mensuh olduğunu savaşmanın açıkça farz olduğunu belirtmişlerdir. Oysa Tahir b. Âşûr ise tam tersi şekilde değerlendirip savaşı emreden ayetlerin "Dinde Zorlama yoktur." ayetiyle nesh edildiğini genel emrin barışçıl bir ortam oluşturmak olduğunu belirtmiştir. Bu fıkhi görüş farklılığı ise günümüz dünyasında İslam adı kullanılarak cihat yapıldığı belirtilen terör eylemlerinin önüne geçmek açısından büyük önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Din ve Vicdan Özgürlüğü, Cihat, Tahir b. Âşûr

**Abstract:**

The order of war and jihad, which are still considered or talked about today, have been discussed in terms of fiqh in the historical process. It is a matter closely related to freedom of religion and conscience. Because this issue is a clear order of religion (especially Islam). The expression that clearly states the freedom of religion and conscience in terms of Islamic law is in Surah Al-Baqara:256 "There is no compulsion in religion." With this expression of the Qur'an, the prophets' method of communication brought us together at the same point. In order to understand the order, it's necessary to understand the jihad well. The person to whom the invitation of Qur'an is reached is responsible for the orders and prohibitions of the Qur'an but in this world, they are free in the sense of whether they choose religion or not. Free means an authority will not be given to anyone to punish somebody in this world for whether that person believes or not. Although it is seen as an armed struggle of the parts within the scope of international law, the jihad principle of Islamic law is actually the name of every effort made for Allah.

2\* Bu makale "Tâhir b. Âşûr'un Kamu Hukuku İle İlgili Ayetleri Yorumlama Biçimi (Hanefî ve Mâlikî Hukuk Teorisi İle Mukayeseli Bir İnceleme)" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Tahir ibn Ashur thought the order of war on a different way from the imams of the Maliki madhhab or the scholars of the Hanafi madhhab. Other fiqh scholars did not comment on war strategy. However, Ashur stated his war strategy with three items. Also other fiqh scholars stated that the verse “There is no compulsion in religion.” was removed after the verses of surah Tawba and Anfal had been revealed and they stated that fighting is clearly obligatory. Tahir ibn Ashur, on the other hand, stated the opposite allegation and said that the verses ordering war were removed after the verse “There’s no compulsion on religion.” had been revealed. This difference of opinion is of great importance in terms of preventing terrorist acts that are stated to have been committed based on jihad by using the name of Islam in today’s world.

**Keywords:** Islamic Law, Freedom of Religion and Conscience, Jihad, Tahir ibn Ashur

## GİRİŞ

Günümüzde özgürlük, insan hakları, temel din ve vicdan hürriyeti, cihat gibi kavramların çokça kullanılıp kişiler ve devletler arası durumlarda suistimale **açık hale getirildiği** gözlemlenmiştir. Bu durumlara engel olmak için kavramları doğru anlamak gereklidir.

Dini literatürde özellikle cihat kavramının nasıl ve ne yönden hangi bağlamlar çerçevesinde ele alındığını tespit etmek bu konudaki zihinsel karışıklıkları gidermeye yardımcı olacaktır. Klasik literatürlerde yer alan görüşlerle yetinmek günümüzü bütüncül okumakta eksik bırakacağı için son dönem müfessir, fakihlerin görüşlerini de bilmek bu çerçevedeki sorunlara fıkhi açıdan daha sağlıklı değerlendirme yapabilmek için imkânı tanıyacaktır. Cihatın dar ve geniş anlamlarını yalnızca birey açısından değil devletler arası ilişkiler açısından da ele almak **önemlidir. İslam hukuku** açısından cihati tam anlayabilmek için din ve vicdan hürriyeti ile birlikte düşünmek gereklidir. Nitekim “Dinde zorlama yoktur.” (el-Bakara/255) ayetini “Onları bulduğunuz yerde öldürün.” (et-Tevbe/5) emrini **bütüncül değerlendirebilmek emirleri doğru** anlamakla eş değerdir. Din **hürriyeti** tabirinin tebliğ metoduyla yakından ilişkisi vardır. Öyle ki, **dünyada yapılan seçimlerin özgür bir irade ile yapılması ilahi irade tarafından istenilen** hürriyettir. Yani kişiye zorlama yapılmadan kendi seçimine bırakılması gereklidir. Bu yüzden tebliğ yapılırken kişileri zorlama olmaksızın dine davet önemlidir. Bu bağlamda cihat emrini de doğru şekilde ifa edebilmek için evvela din hürriyeti gibi cihat emriyle yakından ilgili kavramları da anlayabilmek gereklidir. Cihat silahlı veya silahsız **mücadeleyi kapsamaktadır.** Cihati dinin ilkelerine uygun biçimde anlamak, dini doğru yaşayabilmek adına önemlidir. Bu amaç doğrultusunda çalışmamızda kavramların tanımları yapılmıştır. Sonra ilgili ayetler üzerinden yola çıkarak son dönem müfessir fakihlerinden Tahir b. **Âşûr’un** yorumları fıkhi açıdan değerlendirilmiştir. **Özellikle** Tahir b. **Âşûr’un** “*et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*” isimli eseri baz alınmıştır. Çalışmamızla ilgili kavramlar için **sözlüklerden** ve ansiklopedi maddelerinden yararlanılmıştır. Ayrıca Tahir b. **Âşûr’un** yorumları kendi yetiştiği coğrafyada yaygın olan Mâlikî mezhebi ile Hanefilerin temel görüşleriyle mukayese edilmiştir. Amacımız konuya daha geniş perspektiften bakabilmektir. **Güncel yorumlarla amaca katkı sağlaması adına İngilizce ve Türkçe makalelerden de istifade edilmiştir.**

## 1. İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DİN VE VİCDAN HÜRRIYETİ

İslam, hakkın batıldan ayrıldığı açıkça ifade etmektedir.<sup>2</sup> İnsan hür iradesi ile istediğini seçebilmektedir. Seçimlerinin sonuçları dünyada verilmemektedir. Yani yaşama hakkını hukuki bir zemine oturtmaktadır.

### 1.1. Din ve Hürriyet Kavramı

Din kavramının tanımı üzerinde ittifak kurulmamıştır. Ancak din kavramı Kur'ân-ı Kerim'de özel anlamıyla İslam kavramı olarak kullanılmıştır.<sup>3</sup> İslam'da inanç konusunda bir zorlamanın olmadığı ayet ile sabittir. Bakara Suresi 256. ayette bu durum “*الْإِكْرَاهُ / لا يُفْرِي نِي دَلًا / Dinde zorlama yoktur*” ifadesiyle açıkça belirtilmiştir. İslam hukuk metodolojisi açısından “*الْإِكْرَاهُ / la ikrahe*” tabirindeki ikrah kavramının nekra kullanılışı umumîlik ifade etmesinden dolayı dinin içindeki hiçbir alanda zorlamanın olamayacağını kastedilmektedir. Gerek ekonomi, hukuki, gerek psikolojik, maddi manevi her türlü zorlayıcılığa red vardır.<sup>4</sup>

İslam'da ki hürriyet,<sup>5</sup> kişinin davranışlarını yalnızca vicdanının emirlerine göre olmasını mümkün kılmaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerim birçok kez dindeki samimiyyetin önemini vurgulamaktadır. Sevgiye dayalı saygı anlamındaki takva bilinci müminin belirgin bir vasfıdır.<sup>6</sup> Bu özelliğin ise zorlama ile olması imkânsızdır. Bundan dolayıdır ki Kuran'ı Kerim, peygamberleri insanlar üzerinde bir zorba değil yön veren, insanların tercihlerine göre karşılık göreceklere bildirenler olarak tasvir etmektedir.<sup>7</sup> Öyle ki peygamberlerin tebliğ vazifesindeki üslubunun nasıl olacağı Kuranı Kerim'de açık şekilde yer almaktadır.<sup>8</sup> Bu üslup ise tebliğin metodunu bizlere göstermektedir ki o da ancak barışçıl bir ortamda mümkündür.<sup>9</sup> Kaldı ki tarihi süreç içerisinde Müslüman olmayanların din ve vicdan hürriyeti, Peygamber (sav) döneminden itibaren Kuranı Kerim'in anlayışına uygun tavır ile onları kendi dinlerinde serbest bırakma prensibiyle sağlanmıştır.<sup>10</sup> Zaten inancın baskı ile oluşması mümkün değildir. Bir insanın inançlı olabilmesi karşı tarafın baskısı ile mümkün olsaydı İslam kısa sürede bu kadar yayılamazdı.<sup>11</sup> Kur'an'ın daveti kendisine ulaşan bir kişi sorumludur. Fakat inanıp inanmamayı seçmesi noktasında hürdür. Bu tercihin sonucunu ahirette görür.<sup>12</sup> Kuran-ı Kerim'de, bir kişinin inatçı ve önyargılı olmadığı müddetçe gerçeği görebileceği de vurgulanmaktadır.<sup>13</sup> Bu kimselerle mücadele etmek ise Kuran-ı Kerim'de cihat olarak kabul edilmektedir.<sup>14</sup> Cihat kavramının İslam hukukunda ne anlama geldiği, mahiyeti ve bu ilkenin amaçları “Cihat İlkesi” başlığında ele alınacaktır.

2 Ayhan, Ak, *İslam Kamu Hukuku*, 2. Baskı, Samsun: Üniversite Yayınları, 2020, s.54.

3 Saffet, Köse, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 3. Baskı, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018, s. 29.

4 Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi Usuli'l-Fıkh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009/1430, s. 308; Ali Bardakoğlu, “İkrah”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22, ss. 30-37; Saffet Köse, “İslâm Hukukunda İkrahin Sözlü Tasarruflara Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 32/2, (2000), s. 35-53.

5 Bakara, 2/139; Nisa, 4/94; Şuarâ, 26/89; Saffât, 37/40, 74, 84, 128, 160, 169; Sâd, 38/83; Zümer, 39/2-3, 12, 14.

6 Buhari, “İmân”, 37, Müslim, “İmân”, 1,5,7; Nesâî, “İmân”, 5, 6. Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, s. 28.

7 Ğâşiye, 88/21,22; Bakara 2/119; Nisa, 4/165; Mâide 5/19; A'raf, 7/188; Hûd, 11/2; İsrâ, 17/105; Furkan 25/56; Ahzap 33/45; Sebe, 34/28; Fâtır, 35/24; Nahl 16/35; Yasin 36/17. Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, s.30.

8 Taha, 20/24-44.

9 Geniş bilgi için bkz. Ahmet Önkal, *Rasulullah'ın İslam'a Davet Metodu*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.

10 Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyar*, Beyrut: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009, C. 3, s. 65, 67, 111. Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, s. 40.

11 Âl-i İmrân, 3/159.

12 En'am, 6/104; Yunus, 10/43-44; İsrâ, 17/15; Neml, 27/92., Saffet, Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, s.38.

13 Müddessir, 74/16. Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, s.38.

14 Furkan 25/52.

## 1.2. Cihat İlkesi

Cihat, dar çerçeveli tanımda harp ve savaş kavramlarıyla eş anlamlı olmakla<sup>15</sup> birlikte geniş manada, bütün imkân ve gücünü ortaya koyarak yapılan işte gayret göstermek anlamına gelir.<sup>16</sup> Cihatın çok değişik tanımları yapılmış olmakla birlikte<sup>17</sup> devletler hukukuna göre, devletler arasında tarafların birbirlerine kendi iradelerini kabul ettirme amacıyla yaptıkları silahlı mücadele olarak<sup>18</sup> tanımlansa da İslam dini söz konusu olunca daha geniş bir mahiyet arz etmektedir.

Cihat, İslam'ın yayılmasına karşı koyan güçlerle Allah için, Allah yolunda can, mal, dil, diğer vasıtalarla gayret göstermenin adıdır.<sup>19</sup> İslâm evrensel bir din olduğu için Müslümanların güçleri doğrultusunda İslâm'ın tebliğine hizmet etmeyi kişilere sorumluluk olarak yüklemektedir.<sup>20</sup> Bu yönüyle cihat, hem ekonomik, hem de silahlı mücadeleyi kapsayan kültürler arası mücadeleyi içinde barındıran bir kavram olmaktadır.<sup>21</sup> İslâm tarihinin çoğu döneminde cihat genelde İslâm güçlerinin ilerleyişi ya da savunulması için yapılan mücadele anlamına gelecek şekilde yorumlanmıştır.<sup>22</sup> İlgili ayette şöyle buyrulmaktadır:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ

“O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise bozguncululuğu sevmez.”<sup>23</sup>

Tahir b. Âşûr bu ayetteki “ekin ve neslin helak olması” ifadesini, insanları ayakta tutan değerlerin yıkılması olarak görmektedir. Tahir b. Âşûr'a göre “fesat”, insanların faydasına olan şeylerin telef edilmesidir. O şöyle ifade etmektedir: “Allah, yeryüzünün düzeni bozulmasın ve bozgunculuk çıkarmak isteyenler başıboş bırakılmasın diye insanların şer ve fitnesini yine insanlarla savmaktadır. Allah, bütün yaratılanlara bozulma ve tahribat olmadan faydalarına olması için hayatta belli bir süre tayin etmiştir. Allah Teâlâ bütün bu oluşumu düzen ve fayda içinde kulların faydasına yaratmıştır. Bu düzenin fesadını sevmez ve istemez. Kullarına kendi miktarlarıncaya hayatta kalabilme güç ve imkânını bahşetmiştir. Bunun gerçekleşebilmesi için dikkat edilmesi gereken kuralın en önemlisi ise, uygun olanı istemek zararlı olanı defetmektir.”<sup>24</sup> Tahir b. Âşûr, “hâkimiyet” kavramını ise, Allah'ın insanlara verdiği hâkimiyet iradesi olarak değerlendirip, doğada yarattığı ne varsa onların meşru savunma güdülerinin olduğuna işaret etmektedir.

15 Mustafa Öztürk, İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde *Cihad*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016, s. 101.

16 Vehbe Zuhayli, *Âsârü'l-Harb fi-Fıkhı'l-İslâmî*, Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1401/1981, s. 31. Muhammed Esed, *Kur'an Kavramları*, Trc. Ömer Aydın-Ertuğrul Özalp, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016, s. 55. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 75.

17 Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*, Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısrıyye, 1970, s. 99-100. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn ve'l-'Uyûn*, Beyrut: Dâru Sadr, ts., C. 1, s. 197.

18 Zühayli, *Âsârü'l-Harb fi-Fıkhı'l-İslâmî*, s. 35.

19 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâ'i' fi Tertibi's-Serâ'i'*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997, C. 7, s. 97. Ahmet Reşid Turnagil, *İslamiyet ve Milletler Hukuku*, İstanbul: Sebil Yayınları, 1977, s. 134.

20 Ebü'l-A'la Mevdüdî, *İslâm'da Hükümet*, Trc. Ali Genceli, İstanbul: Hilal Yayınları, ts., s. 183.

21 Bekir Topaloğlu, “Cihad”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, C. 7, s. 534.

22 Bernard Lewis, *İslâm'ın Krizi*, Trc. Abdullah Yılmaz, 2. Baskı, İstanbul: Literatür Yayınları, 2003, s. 39, 40.

23 Bakara 2/205.

24 Tahir b. Âşûr, *Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecîd (et-Tahrîr ve't-Tenvîr)*, Tunus: Daru's-Sahnun, 1418/1997, C. 2, s. 266, 267.

O, insanlar nefislerini ve akıllarını ıslah ederse toplumda fesadın çıkmayacağını, haksız çatışma ve saldırının olmayacağını ifade etmektedir.<sup>25</sup>

Tahir b. Âşûr bu durumu “def-i mefâsid, celb-i menâfi” ilkesi ile ifade etmektedir. Anlaşılan şu ki yönetici konumundakilerden halka kadar hiçbir insanın toplumda düzeni bozma gibi bir hakkının olmadığı açıkça ortadadır. Allah bizi meşru savunma yapabilecek donanımda yaratmıştır. Fakat bunu nefsin ve aklın ıslah edilmiş hali ile toplumun düzenini sağlamak, toplumu bozmamak adına kullanmak lazımdır. Yani genel ilke olarak toplumdaki esas halin barış olduğu savaş olmadığı ortadadır. Bu bağlamda işleyeceğimiz diğer bir ayette şöyle buyrulmaktadır:

فَهَزَمُوهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ

“Derken, Allah’ın izniyle onları bozguna uğrattılar. Davud, Câlût’u öldürdü. Allah, ona (Davud’a) hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğretti. Eğer Allah’ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı, yeryüzü bozulurdu. Ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir.”<sup>26</sup>

Tahir b. Âşûr’a göre savmaktan kasıt, türlerin kendi içerisinde bekalarını, kendilerine bırakması durumudur. Buradaki muradın, zararı savmak olduğunu belirtmektedir. İnsanların birbirini savması fâsidi ve fâside dönüşmeyi, başkası için hazırlanan fesat durumunu engellemek olduğunu, yani fâsit unsurların hepsini ortadan kaldırmaya yönelik olduğunu ifade etmektedir. Savaşın çıkmasında, insanın nefsi-i gazabiyyesine bağlı olarak açıklama yaptığı görülmektedir. Yani şöyle izah etmektedir: “İnsan eğer ki kuvve-i gazabiyyesini şiddetli kılsa silah edinme veya düşmana karşı koyma durumunda aşırıya gider ve bu da helake sebeptir. İfsadı bitirmek yerine artırır.”<sup>27</sup>

Bu iki ayetteki “insanın bozgunculuk çıkarmaması” ve “birini diğeri ile savmak.” ifadelerinden çıkarılacak bazı sonuçlar bulunmaktadır. Bu ayetleri ilişkilendirdiğimizde anlaşılan şey meşru bir savunma savaşının olağan olduğudur. Zira Allah her bozgunculuk çıktığında kendisi direkt cezalandırma yoluna gitmeyecektir. Bu bozgunu düzeltmeyi Müslümanlara vermiştir. Bunun elbette ölçütleri vardır. İslam hukukunda savaşların geçerli olabilmesi için bir zararı def etme olmalıdır. Böylece zulüm ve benzeri durumlar azalabilir veya yok olabilir.<sup>28</sup> Tahir b. Âşûr bu bağlamda bu iki ayeti birbirini tamamlar nitelikte yorumlamıştır. İşleyeceğimiz diğer ayette şöyle buyrulmaktadır:

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

“Onlar, haksız yere, sırf, “Rabbimiz Allah’tır” demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah’ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah’ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi.

25 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*; C. 2, s. 270.

26 Bakara 2/251.

27 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*; C. 2, s. 495.

28 Reşid Rıza, Muhammed Abduh, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 6. Baskı, Kahire: Mektebeti'l-Kâhire 1380/1970, s. 234. Ârif Halil Ebu İ'yd, *el-Alakâtü'l-Hariciyye fi Devleti'l-Hilafe*, Kuveyt: y.y., ts., s. 159. Halim Sabit Şibay, “Cihad”, İslam Ansiklopedisi, Eskişehir: MEB, 1997, C. 3, s. 166

*Şüphesiz ki Allah, kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah, çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.”*<sup>29</sup>

Tahir b. Âşûr savaş yapmanın eziyet ama yurtlarından insanları çıkarmanın daha büyük eziyet olduğunu belirtmektedir.<sup>30</sup> Tahir b. Âşûr, fitne çıkarmanın her şeyden daha kötü olduğunu ifade ederek, Müslümanlara eziyet edip fitne çıkarana karşı, Allah'ın Müslümanlara savunma amaçlı savaşa izni verdiğini belirtmektedir. O, müşriklerin ibadet yerlerini yıkmaya girişimlerinin her zaman olabileceği ihtimaliyle savaşa izninin genel olduğunu ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Savaşın iki türlü amacı vardır. Biri menfaatleri uğruna bozgunculuk çıkararak yapılan haksız saldırılardır. Diğeri ise bilakis yeryüzündeki fesadı gideren, bozgunculuğu önleyen yeryüzündeki düzeni kaim kılmaya çalışmak için verilen mücadeledir. Burada bahsedilen savaş, bozgunculuğa karşı verilmesi gereken bir mücadele olmasıdır ki meşru olan savaş da budur. Zira Hanefî âlimlere göre cihat zaten yeryüzünü fitne ve fesattan temizlemektir.<sup>32</sup> Tahir b. Âşûr burada savunma amaçlı bir savaşın genel emir olduğunu belirtmektedir. Savaşın meşru müdafaa olduğunu belirten ilgili başka ayette de şöyle buyrulmaktadır:

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يِقَاتِلُوكُمْ أَوْ يَقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمَّ يِقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا

*“Ancak sizinle aralarında anlaşma olan bir topluma sığınmış bulunanlar, yahut ne sizinle ne de kendi kavimleriyle savaşmayı içlerine sığdıramayıp (tarafsız olarak) size gelenler başka. Eğer Allah dileseydi, onları size musallat kıları da sizinle savaşırlardı. Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmayı size barış teklif ederlerse; Allah, onlara saldırmak için size bir yol (yetki) vermemiştir.”*<sup>33</sup>

İslam devleti ile gayrimüslim arasında gerçekleşen anlaşmaya zimmet akdi denir ve bu durumdaki kişilere zimmî tabiri kullanılmıştır.<sup>34</sup> Peygamber döneminde ise zimmî yerine başka kavramlar kullanılmışsa<sup>35</sup> da zimmet akdi yapılan kimselere zimmî denilmektedir.<sup>36</sup> Bu ayette bahsedilen topluluk ise bunlardır. Tahir b. Âşûr buradaki savaşmanın hükmünü ruhsat olarak görmektedir. Bu yorumlamaya bakıldığında İslam'ın genel ilkesi ve savaş psikolojisinin de gözetildiği sonucuna varmak mümkündür. Zira İslâm farklı inanç sahiplerinin canının korunmasını da önemsemiştir. Ayrıca Müslümanlarla aralarında karşılıklı olarak ilişkilerinin zarardan uzak olması için bazı kuralların olması genel anlamda bir ihtiyaçtır. Bu durum gerek âyetler gerek Hz. Peygamber'in (sav) uygulamalarında ve halifelerin tutumlarında farklı şekillerle de olsa görülmektedir.

Burada savaş psikolojisi önemli yer tutmaktadır. Zira kişi din değiştirdiğinde savaşmak zorunda olduğu kimseler o kişinin canından, kanından parça taşıyan aile üyelerinden birileri de olabilmektedir.

29 Hac 22/40.

30 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, C. 17, s. 276.

31 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, C. 17, s. 276.

32 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâ'i fi Tertibi 'ş-Şerâ'i*, Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997, C. 7, s. 97; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987, s. 80; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992, C. 4, s. 119.

33 Nisâ 4/90.

34 Yusuf, Fidan, *İslam'da Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2005, s. 8.

35 Buhari, “Cizye”, 5; Tirmizî, “Diyât”, 11; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 165; İbn Mâce, “Diyet”, 32; Dârimî, “Siyer”, 61.

36 Yılmaz Yurtseven, “İslam Hukuku ve Klasik Dönem Osmanlı Uygulamasında Zimmilerin Statüsü”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8/1-2, (2000), s. 440.

Tahir b. Âşûr, Mücahid'den gelen: "Size ne oluyor da münafıklar hakkında iki gruba ayrılıyorsunuz." rivayetini aktararak burada diğer milletler veya Müslümanlarla anlaşma yapan belirli, ayrı iki muayyen grup olmadığını, burada asıl olanın Müslümanlarla anlaşma yapan topluluklar olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ikinci bir mana olarak nesep bağları olan kardeşleriyle savaşmaktan göğüsleri daralıp Hz. Peygamber'e (sav) sığınan kimseleri de kastetme ihtimalini de bu ayetin kapsamına alarak, İslam'ın ilk yılları için ruhsat olarak görmektedir. İslam'ın güçlenip cihat farz olduktan sonra bu ruhsatın Müslüman olan kimseyi kapsamadığını belirtmektedir.<sup>37</sup>

Tahir b. Âşûr'a göre, anlaşma durumunda olanlarla anlaşma bozuluncaya kadar ahde vefa gereği savaşmamak genel bir düstur olmalıdır ki Müslüman olarak verilen sözlere bağlı kalınmış olunsun. Fakat ayette bahsedilen gruplar anlaşmaya sadık kaldıkları sürece Müslümanlar da buna riayet etmek zorundadır. Fakat karşı taraf ihanet edip anlaşmayı bozmak için fırsat beklerse benzer davranışlarda bulunmaya Müslümanlar da hak kazanır.<sup>38</sup> Müslümanlarla savaşmayan müşriklere karşı kendi menfaatlerini korumayı da göz önünde bulundurarak barış anlaşmalarını yenilemeleri dahi gerçekleşebilir.<sup>39</sup> Bu bağlamda ilgili diğer ayette şöyle buyrulmaktadır:

وَأَنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

"Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et. Çünkü O, hakkıyla işitend-hakkıyla bilendir."<sup>40</sup>

Tahir b. Âşûr, bu durumu savaşta düşmana nasıl muamele edileceğini gösteren bir ayet olarak görmektedir. Savaş halinde iken onlar barış isterlerse Müslümanların, onların hal ve hareketlerine bakarak tedbirli olmaları gerektiğini ifade etmektedir. "(Antlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik etmesinden korkarsan, sen de antlaşmayı bozduğunu aynı şekilde onlara bildir. Çünkü Allah, hainleri sevmez."<sup>41</sup> ayetiyle de görüşüne delil getirmektedir. Âlimlerin bir kısmının, bu ayette müşrikleri kastettiğini Tevbe suresindeki; "Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün,....."<sup>42</sup> ayetiyle nesh edildiği görüşünde olduklarını, kimi yalnızca ehl-i kitap için, kimileri için de genel anlamda hükmün baki olduğu görüşünü aktarmaktadır. İkrime ve Katâde'nin Tevbe suresi ile tüm anlaşmaların ve vaatlerin nesh edildiği görüşüne de yer verip kendisi ayrıca görüş belirtmemektedir. Ayrıca Tahir b. Âşûr'a göre ayetin kapsamına ehl-i kitap da müşrikler de dahildir.<sup>43</sup>

Buradan sonuçla Tahir b. Âşûr'un barış anlayışında maslahat merkezli düşündüğünü, nesh konusunda ise görüşleri nakledip hiç yorum yapmaması dikkat çekici bir noktadır. Bu ayetin yorumlamasında klasik teorilere nazaran, Müslümanların her an tedbirde olması gerektiğine yalnızca Tahir b. Âşûr değinmektedir.<sup>44</sup> Bu ayetteki genel kanaati barışın caiz oluşudur. Yani barış emri bir zorunluluk ifade etmekten ziyade o anki durum için Müslümanların maslahatı göz önünde bulundurularak yapıp yapılmamasının caiz olabileceğidir.

37 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, C. 5, s. 152, 153.

38 Muhammed İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990, C. 2, s. 3-5.

39 Ahmed Ebu Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 128.

40 Enfâl 8/61.

41 Enfâl 8/58.

42 Tevbe 9/5.

43 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, C. 4, s. 254.

44 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, C. 5, s. 152, 153.



Savaş izninin verildiği söylenen diğer bir ayette ise şöyle buyrulmaktadır:

كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”<sup>45</sup>

Tahir b. Âşûr'a göre bu emir vaciptir ve hitap Müslümanlardır. O, İslam dinini ortadan kaldırmaya çalışanların müşrik olmasından dolayı cihatın müşriklere karşı yapılması gerektiği kanaatindedir.<sup>46</sup> Savaş emrinin açık bir şekilde farz olduğudur. Diğer ayetlerle ilişkilendirdiğimizde emrin farz olma hükmü daha net olarak anlaşılacaktır. Bu konu kapsamında son olarak işleyeceğimiz ayet diğer ayetlerin yorumunda çokça bahsedilen Tevbe suresi 5. ayettir.

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ  
وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”<sup>47</sup>

Tahir b. Âşûr ayetin tüm müşrikleri kapsadığını belirtmektedir. Yani anlaşma olsa bile savaşma emrinin caiz ve vacip oluşu -yerine göre- anlaşmaları kaldırır. Ona göre bu ayet diğer anlaşmayı bildiren ayetleri nesh etmiştir.<sup>48</sup> Tahir b. Âşûr'a göre, Müslümanların maslahatının her şeyden önce geldiği bu açıklamalarla da anlaşılmaktadır. Konu bağlamında ilgili diğer ayette ise şöyle buyrulmaktadır:

وَاقْتُلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Baskı ve şiddet kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer (küfürden) vazgeçerlerse, şüphesiz ki Allah onların yaptıklarını hakkıyla görendir.”<sup>49</sup>

Tahir b. Âşûr'a göre burada savaştan kastın fitnenin ortadan kalkmasıdır ki Bakara 216. ayette de benzeri yorumla fitnenin savaştan daha kötü olduğunu kendisi vurgulamaktadır. O, fitnenin ortadan kalkmasını müşriklerin İslam'a girmesiyle ya da onların ortadan kalkmasına bağlamaktadır. Ayrıca cumhur ulemanın, Müslümanlara müşriklerin İslam'a girinceye kadar savaşmanın vacip olduğunu ve onlardan cizye alınmaması gerektiği görüşlerini de aktarmaktadır.<sup>50</sup> Cihat emrinin olduğu bir diğer ayette ise şöyle buyrulmaktadır.

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Gerek yaya olarak, gerek binek üzerinde\*Allah yolunda sefere çıkın. Mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihat edin. Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır.”<sup>51</sup>

45 Bakara 2/216.

46 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, C. 2, s. 319.

47 Tevbe 9/5.

48 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, C. 10, s. 114.

49 Enfal 8/39.

50 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, C. 9, s. 347.

51 Tevbe 9/41; \*Âyetin bu kısmına tefsir bilginlerince, “Gençler ve yaşlılar olarak”, “Siz kolay da gelse, zor da gelse” gibi çeşitli

Tahir b. Âşûr seferberlik ilan edilirse Müslümanların mutlaka katılmasının gerektiğini “infirû” kelimesinden yola çıkarak, vacip olduğunu ifade etmektedir. “...mallarınızla canlarınızla...” ifadesinden, emrin gücü yeten Müslümanlara hitap olduğunu belirtmektedir.<sup>52</sup> Tahir b. Âşûr bu ayeti açıklarken İbn Şihab, Katade ve Atâ el-Horasâni’den nakille cihat emri ile bu hükmün kalktığını belirten görüşlere yer vererek, Ata b. Ebi Rebah’ın: “Haram aylarda savaşa başlamak yasaktır ama başlamış savaşın devam edebileceği veya düşman saldırırsa savaşılır.” görüşünü aktarmaktadır.<sup>53</sup> Tahir b. Âşûr’un bu görüşleri aktarmasından hareketle, Cihatın genel bir emir olduğu, haram ayları Allah’ın bu genel emirden hariç tuttuğu neticesine varmak mümkündür.

Tahir b. Âşûr’un fihhi değerlendirmesini genel hatları ile ifade edecek olursak savaş izninin gerekçelerinde bazı temel hususların olduğu görülmektedir. Bu ise yapılan saldırılara kayıtsız kalmamak adına savaşmak anlamında cihat olduğunu göstermektedir. Bu ise savunma savaşı olarak geçer. Savunmak ise kendi bulunduğu toplumun durumunu bozanlara müsaade etmemek anlamındadır ki zaten bu evvela gerekli olan bir durumdur. Cihat için temel unsurlardan biri ise toplumdaki fitneyi ortadan kaldırmaktır. Zaten Tahir b. Âşûr fitnenin savaştan daha kötü olduğunu belirtmiştir. Zira fitne çıkarmanın hükmünün şirk olduğunu belirten

âlimler de mevcuttur.<sup>54</sup> Bu durumda her dönem ve her bölgede şirkin var olduğu gerçeği göz önünde bulundurulursa müşriklerle savaşma gerekçesinin her daim geçerliğini koruduğunu ifade etmek zor değildir. Fakat meşru savaş gerekçesi için fitnenin tam olarak ne olduğu önemli bir konudur. Bu bağlamda şirkin savaş zoruyla yaygınlaştırılması ve Müslümanların dinden döndürülmeye çalışılması anlamındaki fitnenin, meşru savaş gerekçesi olduğu imkân dahilindedir.<sup>55</sup>

Cihat için önemli temel noktalardan biri de “İslam’ı hakim kılmak için savaşmak.” düsturudur ki bu ifadeden nelerin anlaşılacağı, bir sonraki başlıkta işleyeceğimiz din ve vicdan hürriyeti kapsamında İslam’ın evrensel ruhu ve ilkesinden hareketle daha da netlik kazanacaktır. Çünkü inanç üzere hürriyet ortamını oluşturma gerekçesi ile bahsi geçen ifade birbiri ile çok bağlantılıdır. Özellikle “Dinde zorlama yoktur.” ayeti geldiğinde savaş emri olan ayetlerin nesh edildiğini ifade eden Tahir b. Âşûr bu noktada Bakara 256. ayeti işlerken belirteceğimiz üzere, İslam’ın ilkesi ve ruhunda hoşgörü ve barışın bulunduğunu ifade ettiği görülecektir.<sup>56</sup> Savaş, din ve vicdan hürriyeti konuları birbiri ile zıt gibi görünse de savaşın gerekçeleri tam olarak ir-delendiğinde, bilakis hürriyeti sağlama noktasında savaşın yapılmasının da olağan olduğu ortaya çıkacaktır.<sup>57</sup>

Ayrıca Bakara/190’da geçen “...aşırıya gitmeyiniz” ifadesi savaşın keyfi veya dünyalık kazanç gibi nefsanî sebeplerden başlatılmaması gerektiğine de bir uyarı niteliğindedir.

anlamlar da verilmiştir. Bkz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meali*, Ankara: DİB Yayınları, 2011, s. 210, dipnot 7.

52 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve t-Tenvîr*, C. 10, s. 206.

53 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve t-Tenvîr*, C. 10, s. 187.

54 İbn Atıyye Ebû Muhammed Abdulhak b. Galibel-Endelüsî, *el-Muharrerü’l Vecîz fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Aziz*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001, C. 2, s. 527; Haddad Ebubekir el-Yemenî, *Keşfu t-Tenzil fî Tahkiki’l-Mebahisi ve t-Te’vil*, Beyrut: Dâru’l-Medâri’l-İslâm, 2001, C. 3, s. 275; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, *es-Siracu’l-Münîr fî’l-İa’neti ‘alâ Marifeti Ba’di Maâni Kelami Rabbina’l-Hakîmi’l-Habîr*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004, C. 1, s. 653; Carullah Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi t-Tenzil ve U’yuni’l-Akâvili fî Vucûhi t-Te’vil*, Kâhîre: Matbaa’tü’l-İstikâme, 1365/1946, C. 2, s. 213. Muhammed Cemaleddin el-Kasimî, *Mehasinu t-Te’vil*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003, C. 5, s. 292.

55 Mehmet Salmazzem-Abdülkerim Bingöl, “Tefsirlerde Cihada Yönelik Yorum Farklılıkları”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/3, (2016), s. 238.

56 Muhammed Abduh-Muhammed Reşit Rıza, *Tefsîrul-Kur’âni’l-Hakîm Tefsîru’l-Menâr*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2012, C. 2, s. 209-211.

57 Abduh-Rıza, *Tefsîrul-Kur’âni’l-Hakîm Tefsîru’l-Menâr*, C. 2, s. 214-215.

## 2. DİN VE VİCDAN HÜRRIYETİ

Allah İslam'ın tek hakiki din olduğunu bildirmesine rağmen insanların İslam'a girmesi konusunda zorlanılmaması gerektiğini de belirtmiştir.<sup>58</sup>

İslam hukukuna göre, bireysel veya devletin vatandaşlarına karşı olan sorumluluğu konusunda din birliği sağlamak gibi bir gaye yoktur. Asıl amaç insanlar arası ve devletler arası ilişkilerde toplumun düzenini bozmamaya çalışmak ve toplumsal düzeni sağlamaya çalışmaktır. İslam devleti, İslam dinine girme konusunda vatandaşlarına baskı ve zorlama yapsa toplumda düzeni sağlamış veya kuvvet bulmuş olmaz. Bilakis bu bağlamda ihlas ve samimiyet<sup>59</sup> önemlidir. Kişiler samimi olmadıktan sonra, devletin din birliği sağlamış görünmesi devletin kendi içerisinde veya diğer devletlerle olan hukukunda, fayda sağlamayacağı gibi bu durum zarar da getirebilir. Bu yüzden İslam devleti, tebaasında bulunan halka her konuda hukuka uygun olarak hürriyet hakkı tanımıştır.

Bu başlıkta da iman etmeyenlere karşı Müslümanların veya İslam devlet yöneticilerinin nasıl davranması gerektiği hususunda ilgili ayetleri incelemeye çalışacağız.

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا  
يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

*“De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.” Biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki, onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır. (Susuzluktan) feryat edip yardım dilediklerinde, maden eriyiği gibi, yüzleri yakıp kavuran bir su ile kendilerine yardım edilir. O ne kötü bir içecektir! Cehennem ne korkunç bir yaslanacak yerdir.\*”<sup>60</sup>*

Bu ayette Tahir b. Âşûr iman edip etmeme konusunda kişiyi serbest bırakmanın açık bir emir olduğunu ifade etmektedir. İman edenin mükâfatının veya etmeyenin cezasının dünyada birileri tarafından değil ahirette Allah tarafından hesabının görüleceğini belirtmektedir. İslam devleti yöneticilerine düşen vazifenin örnek olmak ve tebliğ etmek olduğunu, kimseye iman etmesi konusunda mükâfat veya ceza vermek gibi bir görevi olmadığını ifade etmektedir.<sup>61</sup>

Din hürriyeti noktasında şöyle genel bir yaklaşım olduğunu ifade etmek mümkündür: Bu ayete göre kişi bu dünyada din seçme konusunda hürriyete sahiptir. Yalnız işin ahiret boyutunu unutmaması için bir uyarı vardır. Bu seçimin sonucuna bu dünyada hiçbir kimse veya hiçbir yöneticinin karışamayacağını ama Allah'ın ahirette mükâfatını veya cezasını vereceğini ifade etmektedir.

Din hürriyeti yönünden, insanları zorlamama ilkesini en açıkça bildiren ayette şöyle buyrulmaktadır:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ  
بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

*“Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâgûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bi*

58 Saffet, Köse, İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti, İstanbul: İz Yayınları, 2003, s. 21.

59 Bakara 2/139; Nisâ 4/94; Şu'arâ 26/89; Sâffât 37/40, 74, 84, 128, 160, 169; Sâd 38/83;

Zümer 39/2-3, 12,

14. Saffet, Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, s. 28.

60 Kehf 18/29; \*Bu âyette, inanıp inanmama konusunda insanların tamamıyla hür irade sahibi oldukları vurgulanmaktadır. İnanmanın bir sorumluluk getirmeyeceği kastedilmiş değildir. Bkz. Altuntaş-Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 319, dipnot 5.

61 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, C. 15, s. 307.

*lendir.*\*<sup>62</sup>

Tahir b. Âşûr bu ayeti açıklarken öncelikle bazı müfessirlerin bu ayetin ilk yıllarda indiğini belirten görüşlerini zikretmektedir. Kendisi onlardan farklı olarak bu ayetin ilk yıllarda gelme ihtimalinin olmadığını ifade etmektedir. “La ilahe illallah deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum.” hadisi<sup>63</sup> ile savaş emrini getiren ayetlerin önceden indiğini belirtmektedir. Arap yarımadasının şirk bataklığından çıkması ve tevhidin gelmesi için savaşmanın zorunluluğundan bahsetmektedir. İslam yerleşince evrensel düzenin gerçekleşmesi için bütün halkın Müslüman olmasının gerekmediğini bilakis hak ve hürriyetlerin bekçiliğini Müslümanların yaptığı dünya olursa Allah’ın muradının gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.<sup>64</sup> Tahir b. Âşûr’a göre, diğer din mensuplarının Müslümanların hâkimiyetini kabul etmeleri yeterlidir ve bu ayet bahsedilen evrensel düzeni getirmiştir. Yani savaş emreden ayetlerle hadislerin bu ayet ile nesh edildiğini ifade etmektedir. Tahir b. Âşûr burada Şa’bi ve Katade’den nakille bu ayetin muhkem olduğunu belirtmektedir. Ancak ehl-i kitap hakkında indiğini kabul eder. Tahir b. Âşûr’a göre, cizye verdikleri sürece de ehl-i kitaba zorlama yoktur. İbn Abbas, Said b. Cübeyr ve Mücahid’den nakille, bu ayetin ensar hakkında nazil olduğunu ifade etmektedir.<sup>65</sup> Tahir b. Âşûr bu ayetin Mekke’nin fethinden sonra ve arap yarımadasının şirk ile putperestlikten temizlendikten sonra indiğini belirterek, İslam savaş hukuku ve stratejisini üç maddeyle şöyle açıklamaktadır:

1) “Müşrikler sizinle savaşırsa siz de topyekün savaşın’ ayeti bir zorlama değil İslam ailesini müşrikler ailesinden korumadır.”

2) “Müşrik ve kâfirlerle savaşma gaye değil, ancak onları cizye ödemeye mahkum etmedir. Bu ise zaten dinde zorlama değildir.”

3) “ ‘Fitne ortadan kalkıncaya kadar, din Allah’ın oluncaya kadar savaşın.’ bu ayet ‘hatta cizye verinceye kadar’ nitekim ‘İnsanlarla La ilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum...’ hadisinde olduğu gibi<sup>66</sup> fitneyi savmak maksatlıdır. Yani Tahir b. Âşûr, bu hükmü evrensel görmektedir.<sup>67</sup> O bu ayeti insan hakları bağlamında değerlendirip, din farklılığının kişinin yaşamına son vermeye sebep olarak görülemeyeceğini, kimseye böyle bir şey yapılmasının uygun olmadığını ifade etmektedir.<sup>68</sup>

## SONUÇ

Kendi coğrafyasında yaygın olan Mâliki mezhebi ve Hanefilerin genel görüşü olan cihat ayetinin hükmünün geçerli olduğu “Dinde zorlama yoktur.” emrinin nesh edildiği görüşüne<sup>69</sup> karşı Tahir b. Âşûr’un, cihat ve savaşma emriyle ilgili ayetin nüzulünün “Dinde zorlama yoktur.” ayetinden daha önce olduğunu ifade etmesi mezheplerden ayrıldığı önemli bir nokta olması yönüyle de bu yorumu fihri açıdan değerlidir. O, İslâm ilk zamanlar insanlar arasında yerleşmesi noktasında zayıfken ve İslam karşıtı olanların saldırılarına

62 Bakara 2/256; \*Din, inanç esaslarını ve buna bağlı olarak yaşanan hayat tarzını ifade eder. Buna göre İslâm, iman ve hayat tarzı olarak hiç kimseye zorla kabul ettirilemez. Tâgût, sözlük anlamıyla sınırı aşan demektir. Kur’an’da kullanıldığı şekliyle kelime, “şeytan”, “nefis”, “putlar”, “sihirbazlar” gibi çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Kısaca “Tâgût” insanları azdıran, saptıran şeylerin hepsini ifade eder. Bkz. Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meali*, s. 51, dipnot 82.

63 Buhârî, “İmân”, 17; Müslim, “İmân”, 32.

64 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C. 3, s. 26.

65 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C. 3, s. 27.

66 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C. 3, s. 27.

67 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C. 3, s. 26.

68 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C. 3, s. 27.

69 Ebû Bekir Râzi Ahmet b. Ali Cessas, *Ahkâmu’l-Kur’an*, Beyrut: Darü’l Kütübi’l İlmiyye, 1415/1994, C. 2, s. 168, Nesefî, Ebû’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil*, Beyrut: Daru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419/1998, C. 1, s. 211-212, Ebû Bekr İbnü’l A’rabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2002, C. 1, s. 310-311; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kur-tubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, Kahire: Daru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964, C. 3, ss. 280-282.

karşılık savaşma ve Cihat ayetlerinin indiğini belirtmektedir.<sup>70</sup> “Dinde zorlama yoktur” ayetinin, İslam’ın insanlar arasında yaygınlaşıp yerleşmesinden sonra evrensel prensip olarak kimsenin bu dine girmesine zorlama yapılmaması gerektiğini, bu ayetin ilk zamanlar gelme ihtimalinin olmayıp, sonra gelip hükmünün devam ettiğini ifade etmektedir.<sup>71</sup>

Bu bağlamda Tahir b. Âşûr’un yorumu günümüz açısından değerlendirildiğinde, İslamî grup adı altında saldırılar düzenleyip isyan çıkaran terörist zihniyetli grupların, cihat emrini bildiren ayetleri menfaatleri gereği kullanmalarının önünü açmamak ve din istismarına engel olmak adına önemli bir yer tutar. Ayrıca savaş stratejisinden bahsetmesi de önemlidir. Müşrik ve kafirlerle savaşmanın genel gaye olmadığını belirterek: “Din, Allah’ın oluncaya kadar...” ifadesine hakiki manada “savaş” manasının olmadığı, “Cizye verinceye kadar...” diye sınırlama yoluna giderek yorumlamaktadır. Çünkü o, cizye verip insanların İslam hâkimiyetine bağlanmasını, hukuki nizam için daha doğru bulmaktadır.

İncelediğimiz ayetler sonucu Tahir b. Âşûr, a göre İslâm’ın savaş anlayışının genel olarak bir savunma, müminlerin tedbirli halde olması anlamında yorumladığı anlaşılabilir. Sebepsiz bir saldırının sömürü anlamında olup, insan yaşamına karşı bir haksızlık ve hukuksuzluk olduğu bunun ise canın korunmasına önem veren bir dinin asla ezip geçemeyeceği bir ilkesi olduğunu unutmamak gerekir. Cihatın İslâm için önemli bir emir olmasının sebebinin Tahir b. Âşûr’un ifade ettiği gibi toplumda fitneye yer vermemek, düzenli, huzurlu ve güvenli bir ortam oluşturma amaçlıdır.

Klasik anlayıştan farklı yorumlamalar getiren Tahir b. Âşûr toplumda fitnelerin ilk baştan kapatılmasını amaç edinerek esasında bu emri maslahat düzleminde düşünmektedir. Yani birbirinden farklı görünen ayetleri nesh olarak değerlendirmek yerine bütüncül ve toplumun faydasına olacak şekilde ele alıp savaş emrinin ilk zamanlar güçlü durabilmek adına olduğunu özellikle belirtmiştir. İslam’ın yaygın hale gelmesinden sonra ise savaşmaktan çok cizye ile tebasını tutmayı din ve vicdan hürriyeti açısından daha uygun görmektedir. Bu yorumu günümüz için bazı kötü ortamların oluşmasını ilk baştan engellemesi adına önemli bir yer tutar.

## KAYNAKÇA

- Ahmed, Ebu Süleyman, İslâm’ın Uluslararası İlişkiler Kuramı, Çev. Fehmi Kuru, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Ak, Ayhan, *İslam Kamu Hukuku*, 2. Baskı, Samsun: Üniversite Yayınları, 2020.
- Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur’ân-ı Kerim Meali*, Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Cessâs, Ebû Bekir Râzi Ahmet b. Ali, *Ahkâmu’l-Kur’an*, Beyrut: Darü’l Kütübi’l İlmiyye, 1415/1994.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta’rifât*, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1407/1987.
- Ebu İ’yd, Ârif Halîl, *el-Alakatü’l-Hariciyye fi Devleti’l-Hilafe*, Kuveyt: y.y., ts.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Esed, Muhammed, *Kur’an Kavramları*, Trc. Ömer Aydın-Ertuğrul Özalp, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Fidan, Yusuf, *İslam’da Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü’l-Muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-Muhtâr Şerhu Tenvîri’l-Ebsâr*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1412/1992.

70 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C. 3, s. 27.

71 Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C. 3, ss. 26, 27.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecîd (et-Tahrîr ve't-Tenvîr)*, Tunus: Daru's-Sahnun, 1418/1997.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galibel-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîz*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Sâ'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-Sanâ'i fi Tertibi's-Şerâ'i*, Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kasımî, Muhammed Cemaleddin, *Mehâsinu't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Köse Saffet, İslam Hukuku Açısından *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 3. Baskı, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.
- “İslâm Hukukunda İkrahin Sözlü Tasarruflara Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 32/2, (1996): 35-53.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Lewis, Bernard, İslâm'ın Krizi, Trc. Abdullah Yılmaz, 2. Baskı, İstanbul: Literatür Yayınları, 2003.
- Meâfirî, Ebû Bekr İbnü'l A'rabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Mevdûdî, Ebü'l-Al'a, İslâm'da Hükûmet, Trc. Ali Genceli, İstanbul: Hilal Yayınları, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr*, Beyrut: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Önkâl, Ahmet, *Rasulullah'ın İslam'a Davet Metodu*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Öztürk Mustafa, İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde *Cihad*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016
- Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1970.
- Rıza, Reşid-Abduh Muhammed, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 6. Baskı, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire 1380/1970.
- Rıza, Reşid-Abduh Muhammed, *Tefsîrul-Kur'âni'l-Hakîm/Tefsîru'l-Menâr*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Salmazzem, Mehmet-Bingöl, Abdülkerim, “Tefsirlerde Cihada Yönelik Yorum Farklılıkları”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/3, (2016): 229-246.
- Şibay, Halim Sabit, “Cihad”, İslam Ansiklopedisi, C. 3, 164-171, Eskişehir: MEB, 1997.
- Şirbinî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed Hatîb, *es-Siracu'l-Münîr fi'l-Î'âneti 'alâ Marifeti Ba'di Maâni Kelâmi Rabbina'l-Hakîmi'l-Habîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Tehânevî, Muhammed Ali Hamid el-Farukî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Funûn ve'l-Uyûn*, Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- Topaloğlu, Bekir, “Cihad”, *DİA*, C. 7, 531-534, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Turnagil, Ahmet, İslamiyet ve Milletler Hukuku, İstanbul: Sebil Yayınları, 1977.
- Yemenî, Haddad Ebubekir, *Keşfu't-Tenzil fi Tahkiki'l-Mebahisi ve't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâm, 2001.
- Yurtseven, Yılmaz, “İslam Hukuku ve Klasik Dönem Osmanlı Uygulamasında Zimmîlerin Statüsü”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8/1-2, (2000): 439-462.
- Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîli fi Vucûhi't-Te'vil*, Kâhire: Matbaa'tü'l-İstikâme, 1365/1946.
- Zuhayli, Vehbe, *Âsâru'l-Harb fi-Fıkhî'l-İslâmî*, Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1401/1981.

# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1

Haziran/June 2023

ISSN 2792-0194

## Filistinli Şair Murîd el-Bergûsî ve Şiirlerinde Özgürlük Teması Palestinian Poet Mourid al-Barghouti and Freedom Theme In His Poems

**Hayrettin BAHAR**

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

PhD. Student, Sakarya University, Social Sciences Institute

Sakarya, Türkiye

hayrettin.bahar@ogr.sakarya.edu.tr / 0000-0002-8760-5402

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Thesis Summary/ Tez Özeti

Received / Geliş Tarihi: 14.12.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 24.12.2022

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 175 - 190

**Öz:**

Hayat, ölüm, sürgün, gurbet, yalnızlık, özlem, vatan hasreti ve özgürlük gibi kavramlar, özellikle İsrail'in kuruluşu sonrası Filistinli şairlerin şiirlerinde sıklıkla temas ettikleri hususlar arasındadır. Söz konusu şairler, yuvarıda zikredilen meseleleri işledikleri dizelerinde romantizmden uzak bir şekilde, realist bir tutumla ve daha çok sembolik anlatımlar ile dile getiren bir üslubu benimsemişlerdir. Filistinli sürgün şair Murîd el-Bergûsî de (1944-2021) bu türden Filistinli sürgün şairler arasındadır. O, işgal altındaki Filistin topraklarında İsrail zulmüne maruz kalan halkının özgürlük mücadelesini, şiirlerinde derin bir dinginlikle işlemiştir. Benzer şekilde o, yine aynı şiirlerinde, işgalin Filistinliler üzerinde oluşturduğu tahribat ve travmaları anlatmıştır. 'Direniş Şairi' olarak anılmak istemese de muhalif yönüyle ve ince eleştirileriyle dikkat çeken Bergûsî, sürgün yıllarında yazdığı şiirleriyle bir yandan ülkesinde yaşanan zulmü tüm dünyaya duyurmaya çalışmış ve halkının duygularına tercüman olmuş, diğer yandan da vatanına duyduğu özlemini gidermeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu makalede, Murîd el-Bergûsî'nin hayatı, eserleri ve onun özgürlük temasını şiirlerinde nasıl işlediği hususları ele alınmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Modern Arap Edebiyatı, Filistin, Raeytu Râmallâh, Özgürlük, Murîd el-Bergûsî.

**Abstract:**

Concepts such as life, death, exile, loneliness, longing, homesickness and freedom are among the issues that Palestinian poets frequently contact in their poems, especially after the establishment of Israel. These poets expressed the aforementioned issues in their lines, away from romanticism, with a realistic attitude and more symbolic expressions. Palestinian exiled poet Murid al-Bergusi (1944-2021) is among such poets. He dealt with the freedom struggle of his people, who were subjected to Israeli persecution in the occupied Palestinian lands, with a deep serenity in his poems. Similarly, in the same poems, he described the destruction and traumas caused by the occupation on the Palestinians. Although he did not want to be known as a 'Poet of Resistance', Barghouti, who attracted attention with his oppositional aspect and subtle criticism, tried to announce the persecution in his country to the whole world with his poems that he wrote during his exile, and on the other hand, he tried to satisfy his longing for his homeland. Therefore, in this article, Mourid al-Barghouti's life, works and how he handles the theme of freedom in his poems will be discussed.

**Keywords:** Modern Arabic Literature, Palestine, I Saw Ramallah, Freedom, Mourid al-Barghouti.

1 \* Bu çalışma, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Hamza ERMİŞ danışmanlığında devam etmekte olan "Murîd Bergûsî'nin Şiirlerinin Tematik Yönden İncelenmesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.



## Giriş

Özgürlük, tarih boyunca tartışılmalı önemli bir kavram, insan yaşamında karşılık bulan bir eylem olarak görülmektedir. Bu kavram, bireysel ve toplumsal olarak felsefî, hukukî ve dinî açıdan tartışma konusu olmuş, soyut bir ifade olması ve disiplin ve yaklaşımların farklılığı nedeniyle net bir tanımı ortaya konulamamıştır. Genel anlamda bir kimsenin istediği veya istemediği şeyleri yapma hususunda iradesine bağlı olarak verdiği kararlarının gereklerini yerine getirirken başkası veya başkaları tarafından engellenmemesi ya da bir işi yapmak için mücbir bir gücün baskısına maruz kalmaması şeklinde ifade edilebilir.<sup>2</sup>

Özgürlük meselesi, özellikle toprağı elinden alınan toplumların üzerinde durduğu bir mefhum olmakla birlikte bütün devletlerde şairlerin konu ettiği bir meseledir. Filistin'in özgürlüğünü de bu minvalde değerlendirmek mümkündür. "Vaat edilmiş topraklar" iddiası İsrail'in Filistin üzerinde 1948 yılında işgalci bir devlet kurmasının felsefî arka planını oluşturmuş, bu devletin kuruluşunu hızlandırmak amacıyla da 1947 yılında Birleşmiş Milletler tarafından taksim planı<sup>3</sup> kararı alınmıştır. Bu kararın amacı Filistin'de bir Yahudi devletin inşasını sağlamaktır. Başta Filistinliler olmak üzere Araplar, bu karara karşı çıkmış, sonrasında çıkan savaşlarda Filistin halkı büyük kayıplar vermiştir. Bu durum 14 Mayıs 1948 tarihinde İsrail'in kurulması, Filistinliler açısından "Nekbe" (Büyük Felaket) diye anılmasına yol açmıştır. Böylece Filistin'in bazı bölgeleri Yahudi gruplar tarafından gasp edilmiş, yüzbinlerce Filistinli vatan toprağından sürülmüş ve çadırlarda mülteci olarak yaşamaya mahkûm bırakılmıştır.<sup>4</sup>

Filistinliler açısından trajik bir durumu yansıtan Filistin sorunu, toplumsal ve siyasî bir mesele haline dönüşmesi sebebiyle Arap dünyasında üzerinde durulan bir konu haline gelmiştir. Hatta Arap toplumlarının üzerinde ittifak ettiği tek hususun Filistin meselesi olduğu söylenebilir. İsrail'in Filistin topraklarını işgal etmesi, yayılcı bir politika izlemesi ve pek çok Filistinlinin ölümüne sebep olması haklı bir tepkinin doğmasına yol açmıştır.<sup>5</sup> Bu tepkilerin edebiyat dünyasında da pek çok temsilcisi olmuştur. Emel Dunkul (1940-1983), Nizâr Kabbânî (1923-1998), Mahmud Derviş (1941-2008) gibi Arap dünyasındaki büyük şairler ile modern Türk edebiyatından Cahit Zarifoğlu (1940-1987), Nuri Pakdil (1934-2019), Sezai Karakoç (1933-2021) gibi şairler bu kapsamda zikredilebilir. Bu şairler Filistin, Kudüs ve Mescidi Aksâ'yı esas alan şiirlerinde genel anlamda Filistin işgalinden dolayı duydukları ızdırabı şiirlerinde ele almışlardır.<sup>6</sup> Bu dönem Arap şiirinde hem şekil hem de içerik açısından birtakım değişimler olmuştur. Şairler şekil olarak şiirde serbest vezni kullanırken; muhteva açısından yaşam, ölüm, sıra, yalnızlık, hüzn gibi temaları kimi zaman ayrı kimi zaman da çok temalı olarak işlemişlerdir. Şiirlerde ağır ve sanatlı ifadelerden ziyade sade ve sembolik bir dil tercih edilmiştir.<sup>7</sup> Murîd el-Bergûsî de bu önemli şairler arasındadır.

2021 yılında vefat eden Bergûsî'nin Filistin konulu şiirlerinde yer alan özgürlük temasının ele alınış biçimi bu çalışmanın temel problemini teşkil etmektedir. Konu ele alınırken eserlerin bütüncül bir gözle

2 Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Ağaç Yayınları, 1993), 283; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2010), 970.

3 29 Kasım 1947 tarihinde BM'deki genel kurulun oluşturduğu özel bir komitenin hazırladığı ekonomik birlik altında Filistin bölgesinin iki halka taksimini tavsiye eden bir sonuç raporudur. Bu karar neticesinde Filistin topraklarının Kudüs haricinde yedi bölgeye ayrılacağı, bunlardan üçünün Yahudilere, üçünün de Araplara verileceği, yedinci bölgeyi oluşturan Yafa sahil kesimindeki Yahudi bölgesi içinde ayrı bir parça olarak Araplarda kalacağı, Kudüs ve çevresinin ise milletlerarası bir statüye kavuşturulacağı ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Lutfullah Karaman, "Filistin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/96.

4 Kâmil es-Sevâfirî, *el-Edebu'l-Arabîyyu'l-Mu'âsir fî Filistîn* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 76.

5 Ahmet Kazım Ürün, "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0/35 (20 Haziran 2016), 139.

6 Sema Noyan, "Türk ve Arap Şiirlerinde Kudüs'e Dair Ağıt, Umut ve Direniş", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 2/1 (15 Haziran 2018), 19.

7 Abdullah Kızılcık, "Çağdaş Arap Şiirinin Öncülerinden Fedvâ Tukan ve Şiirlerinde Yalnızlık ve Hüzn Teması", *Şarkiyat Mecmuası* 0/14 (19 Aralık 2011), 60.

incelenmesi, özgürlük temasının geçtiği kısımların ise derinlemesine yorumlanması amaçlanmıştır. Araştırmanın hazırlanmasında yorumsamacı paradigma temel alınmış, nitel araştırma yöntemi yazılı doküman incelenmesi ile yorumlanmış, analiz de içeriksel açıdan gerçekleştirilmiştir. Ayrıca özgürlük teması, Murîd el-Bergûsî'nin şiirleri ile sınırlandırılmıştır. Öte yandan çalışmamızın konusuyla irtibatlı olarak şiirlerin yanı sıra konu hakkında yayımlanmış bir tebliğ<sup>8</sup>, makale<sup>9</sup> ve yüksek lisans tezi<sup>10</sup> bulunmaktadır. Bu çalışmalar arasında yer alan tebliğde, Bergûsî'nin sürgüne dair şiir ve düşünceleri ele alınırken; makalede şairin *Raeytu Ramallah* (Ramallah'ı Gördüm) adlı eseri teknik ve tematik olarak incelenmiş, tezde ise aynı eser muhteva, şekil ve üslup yönünden tahlil edilmiştir.

Özgürlük temasının Murîd el-Bergûsî'nin şiirlerinde ele alınış şeklinin doğru anlaşılması için şairin hayatı ve eserleri hakkında genel bilgiye sahip olmak önem arz etmektedir. Bu nedenle makalede öncelikle Bergûsî'nin hayatı ve eserlerine yer vermeye ardından onun eserleri merkezinde özgürlük konusunu nasıl ele aldığını değerlendirmeye çalışacağız.

### Murîd el-Bergûsî'nin Hayatı

Murîd el-Bergûsî, 8 Temmuz 1944 yılında Filistin Batı Şeria bölgesinde bulunan Deyr Gassâna'da dünyaya gelmiştir.<sup>11</sup> Annesi Sekîne Mahmud Ali el-Bergûsî, Babası Abdurrezzak el-Bergûsî'dir.<sup>12</sup> İlk başlarda toprakla meşgul olan babası daha sonraları Ürdün ordusunda görev almıştır.<sup>13</sup> Dört erkek kardeşten ikincisi olarak dünyaya gelen şairin kardeşleri sırasıyla Munîf, Mecîd ve Alâ'dır.<sup>14</sup>

Bergûsî, ilk eğitimine Deyr Gassâna'da<sup>15</sup> başlamış ancak aile çocuklarının daha iyi bir eğitim alabilmesi için Ramallah'a taşınmıştır.<sup>16</sup> Lise eğitimini burada alan şairin kişilik ve karakter oluşumunda bu şehrin büyük bir etkisinin olduğu görülmektedir. Çünkü Ramallah, farklı kültürlerin ve çeşitli yapıdaki insanların birbiriyle iç içe olduğu bir şehir konumundadır.<sup>17</sup>

Şiir serüvenine lise yıllarında başlayan Bergûsî, Ramallah'ta bulunan lise kütüphanesinde klasik ve modern alanlarda yazılmış şiir kitaplarını incelemiş, okul dışındaki vaktinin büyük çoğunluğunu yine aynı kütüphanede geçirmiştir. Klasik Arap edebiyatında başta Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin (öl. 356/967) *el-Eğânî* isimli eseri ile birçok klasik şairin divanını okumuş olsa da onun ilgisini daha çok modern dönem şiirleri çekmiştir. O, serbest şiirde sömürge, zulüm, direniş ve özgürlük gibi meselelerin daha kolay bir şekilde ifade edilebileceğini ve bu sorunlara çözümler üretilebileceğini gördüğü için bu tarzı benimsediğini ifade etmektedir.<sup>18</sup>

8 Rukiye Aydemir, "Filistinli Şair Murîd el-Bergûsî'nin Şiirlerinde Sürgün Teması", *Modern Arap Edebiyatında Edebu'l-Avde*, ed. Yasemen Toruloğlu - vd. (İstanbul: Demavend Yayınları, 2020), 83-105.

9 Ahmet Yıldız, "Murîd el-Bergûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 23-47.

10 Zeynep Yıldırım, *Filistinli Şair Murîd el-Bergûsî'nin Raeytu Ramallah Adlı Mensur Eserinin Muhteva Şekil ve Üslup Yönünden Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

11 Murîd el-Bergûsî, *Raeytu Râmallâh* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 2011), 78;110.

12 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 117.

13 Murîd el-Bergûsî, "A Life in Writing: Mourid Barghouti" (Görüşmecî: Maya Jaggi, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme 13 Aralık 2008).

14 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 67.

15 Mureed al-Barghouti, "Songs for a Country No Longer Known", *Journal of Palestine Studies* 27/2 (1998), 60; Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 78.

16 Amina Elbendary, "Mourid el-Barghouti: Shades of Green", *Al-Ahram Weekly* (23 Ocak 2003).

17 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 48; Nidâ Ahmed Mahmûd Miş'al, *el-Mufâraka fi Şi'ri Murîd el-Bergûsî* (Ürdün: el-Câmî'atu'l-Hâşimiyye Imâdetu'l-Bahsi'l-İlmî ve'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 2.

18 *el-Eyyâmu'l-Cezâiriyye*, "Murîd el-Bergûsî: eş-Şâiru'l-Filistiniyyu'l-Mut'ab" (22 Mart 2015).

Bergûsî, 1963-1967 yılları arasında üniversite eğitimi için Mısır'a gitmiş ve Kahire'de İngiliz Dili ve Edebiyatı alanında lisans eğitimini tamamlamıştır. O, 1967 yılında İsrail tarafından Batı Şeria'nın işgal edilmesi sebebiyle memleketine dönememiştir.<sup>19</sup> Bergûsî, üniversite mezuniyetinin işgale denk gelmesi nedeniyle diğer Filistinliler gibi sürgüne mahkûm edilmiş ve bu nedenle sürgün edilmenin ölümle eş değer olduğuna dikkat çekerek içine düştüğü trajik durumunu ve yerinden edilmişliğini “*Üniversite diplomamı almakta başarılı oldum ancak onu asacak bir duvar bulmakta başarısız oldum.*”<sup>20</sup> ifadeleriyle belirtmiştir. Kahire'de öğrenciliği bittiği için ikametini yenileyemeyen şair, Kuveyt'te yaşamını sürdürmüştür ve üç yıl boyunca bir meslek lisesinde İngilizce öğretmenliği yapmıştır. Şair, bu süre zarfında şiirle olan bağını asla koparmadığını belirtmektedir.<sup>21</sup>

Bergûsî, serbest şiirde Iraklı şair Bedr Şakir es-Seyyâb'dan (1926-1964) etkilenmiştir.<sup>22</sup> O, üniversite eğitimini aldığı Kahire'de İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde Batı edebiyatından Shakespeare (1564-1616), Çehov (1860-1904), T. S. Eliot (1888-1965), Brecht (1898-1956) gibi edebiyatçıları okumuş, Yunan medeniyeti ile modern eleştiriyi inceleme fırsatı bulmuştur. Bu okumaları ve araştırmaları neticesinde *tef'ile* formunda serbest şiire yönelmiştir.<sup>23</sup> Yayın hayatına üniversite yıllarında başlamış olan şairin ilk şiiri, *el-Mesrah* dergisinde 5 Haziran 1967 yılında “İ'tizâr ilâ Cundiyyin Ba'îd” (Uzaktaki Askere Özür) ismiyle yayınlanmıştır.<sup>24</sup> Bunun akabinde şiirleri *el-Âdâb*, *Mevâkif*, *el-Kâtib*, *et-Talîa* gibi dergilerde neşredilmiştir. Bergûsî, ilk şiir kitabını ise 1 Ocak 1972 yılında *et-Tûfân ve İ'âdetu't-Tekvîn* (Tufan ve Yeniden Varoluş) ismiyle çıkarmıştır.<sup>25</sup> Bu ilk şiir kitabıyla birlikte o, şiirde kendi damgasının çizgileri net olduğundan emin olana kadar üç şiir kitabı daha yayınlamıştır. Şair, ilk dört kitabının acemilik dönemine denk geldiğini, henüz üslubunu oturtmadığını ve ancak beşinci eserinden itibaren şiir formunda bazı değişikliklerde bulunmak suretiyle yenilik getirdiğini ifade etmiştir.<sup>26</sup>

1970 yılında Kuveyt'ten Mısır'a dönüş yapan şair burada üniversiteden arkadaşı olan Radvâ Âşûr<sup>27</sup> (1946-2014) ile evlenmiştir.<sup>28</sup> Evliliklerinden yedi yıl sonra 1977'de Temîm<sup>29</sup> isminde bir oğulları dünyaya gelmiştir. Bu evlilik sürecinde Kahire'de yaşamlarına devam eden Bergûsî ve Âşûr, geçimlerini temin etmek için çalışmaya başlamışlardır. Ancak Radvâ akademik hayatına yüksek lisans ve doktora çalışmalarıyla devam ederken; Bergûsî Kahire'de hukuk öğrencilerine İngilizce öğretmek için görev almıştır. Bununla birlikte şair, Kahire'de Mısır yayın kuruluşuna bağlı Filistin Radyosunda haber bültenleri sunmuş ve siyaset

19 Elbendary, “Shades of Green”.

20 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 7.

21 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 32;193.

22 Bergûsî, “A Life in Writing: Mourid Barghouti” (Görüşme 13 Aralık 2008).

23 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 109.

24 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 8; *el-Eyyâmu'l-Cezâiriyye*, “eş-Şâiru'l-Filistîniyyu'l-Mut'ab”.

25 *el-Ahbâr*, “Murîd el-Bergûsî: et-Tûfân ve İ'âdetu't-Tekvîn” (12 Mart 2016), 8.

26 *el-Ahbâr*, “et-Tûfân”, 8.

27 Radvâ Âşûr, 26 Mayıs 1946 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. 1967'de Kahire Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun olmuş, 1972 yılında aynı üniversitenin Karşılaştırmalı Edebiyat alanında yüksek lisansını bitirmiştir. 1975 yılında Massachusetts Amherst Üniversitesi'nde Afro-Amerikan Edebiyatı alanında doktorasını tamamlamıştır. Kahire Ayn Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde akademisyen olarak çalışmaya başlamıştır. Âşûr, bilimsel çalışmalarının yanı sıra pek çok kısa hikâye ve roman kaleme almış, edebiyat eleştirmenliği ve çeviri çalışmaları yapmıştır. Bu çalışmaları nedeniyle birçok ödüle layık görülmüştür. 2014 yılında kanserden vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Arageek*, “Men Hiye Radvâ Âşûr” (Erişim 12 Ekim 2022).

28 Elbendary, “Shades of Green”.

29 Temim el-Bergûsî, Mısırlı roman yazarı Radvâ Âşûr ile Filistinli şair Murîd el-Bergûsî'nin tek çocuklarıdır. 1977 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. Doktorasını Kahire Amerikan Üniversitesinde siyaset bilimi alanında yapmıştır. Şiirlerini Fasih Arapçayla yazdığı gibi Mısır ve Filistin lehçesiyle de yazmıştır. Arap dünyasında 2007 yılında düzenlenen yarışmada “Fi'l-Kuds” (Kudüs'te) başlıklı şiiriyle birinci olmuş ve “Şâiru'l-Kuds” (Kudüs Şairi) lakabını almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Arageek*, “Men Hüve Temîm el-Bergûsî” (Erişim 12 Ekim 2022).

yorumculuğu da yapmıştır.<sup>30</sup> Bergûsî, 1977 yılında Kahire’den sürgün edilmesinden sonra Budapeşte Dünya Demokratik Gençlik Federasyonu’nda Filistin Kurtuluş Örgütü Kültür ataşesi olarak görev yapmış ve on üç yılını burada geçirmiştir.<sup>31</sup> Ayrıca Budapeşte’deki Filistin medya kuruluşunda gazetecilik görevinin yanında Kahire, Fas, Oxford, Manchester, Oslo, Madrid vb. üniversitelerde Filistin ve Arap şiiri hakkında konferanslar vermiştir.<sup>32</sup> Şair, 2015 yılında Uluslararası Arap Roman Ödülü için hakem kuruluna başkanlık etmiştir.<sup>33</sup>

1977 yılında Enver Sedat’ın (1918-1981) İsrail ziyaretinden hemen sonra Bergûsî, polis gözetiminde evinden alınarak tutuklanmış ve Kahire’deki Tahrir binasında pasaport işlemleri yapıldıktan sonra Mısır’dan sürgün edilmiştir. Ancak şair, Enver Sedat’ın İsrail ziyaretine karşı hiçbir şey yapmadığını ve bu ülkeden ihraç edilmesinin bir önlem amacıyla gerçekleştirildiğini dile getirmiştir.<sup>34</sup>

Bergûsî, sürgünde yaşadığı mekânları sürekli terk etmek zorunda kaldığını, kendi tercihi dışında üç kıtada kırk beşten fazla evde yaşadığını ifade etmiştir.<sup>35</sup> Bu nedenle o, Bağdat, Beyrut, Budapeşte, Amman ve Kahire gibi şehirler başta olmak üzere sürekli yer değiştirerek pek çok ülkeyi dolaşmıştır. Şaire göre muayyen bir yere tutunmak imkânsızdır. Bu yüzden mekâna bağlılıktan ziyade kendisine ait bir duyarlılık içinde zamana bağlı yaşadığını vurgulamıştır.<sup>36</sup>

Mısır ve Beyrut sürgünlerinden sonra Bergûsî, 1981 yılında Macaristan’ın başkenti Budapeşte’ye yerleşmiştir.<sup>37</sup> Yedi yıl boyunca eşini ve oğlunu göremeyen şair, ancak yoğun bir prosedürden sonra ailesini görme imkânına kavuşmuştur.<sup>38</sup> Bergûsî ailesi, yaz tatillerinde iki ay; yıl ortasındaki tatillerde ise iki hafta buluşarak on yedi yılı ayrı geçirmiştir.<sup>39</sup> Radvâ Âşûr, eşinin Mısır’a dönebilmesi için yıllarca dilekçeler sunmuş ancak her defasında başvurusu reddedilmiştir. Yıllar sonra verdiği dilekçeler cevap bulmuş ve Kahire havaalanındaki yasaklılar listesinden Bergûsî’nin ismi çıkartılmıştır.<sup>40</sup> Yaşadığı bu uzun sürgünlerden sonra şair, 1990 yılında Ürdün’e taşınmış, 1995’te ise Kahire’ye geri dönmüştür.<sup>41</sup>

1993 yılında imzalanan Oslo Anlaşması sonucunda Filistin’e girişler serbest bırakılmış ve bu sayede Bergûsî, sürgünde geçirdiği acı günlerini geride bırakarak otuz yılı aşkın bir aradan sonra 1996 yılında Ramallah’ı ziyaret etme fırsatı yakalamıştır.<sup>42</sup> Birçok Filistinli gibi o da tüm ömrünü memleketine gelebilmek için sarf etmiş ve üzerinden en son otuz yıl önce geçtiği köprüyle başlayan hatıralarıyla Filistin’e giriş yapmıştır.<sup>43</sup> Fakat o, tıpkı Mahmud Derviş vb. şairler gibi bu anlaşmanın Filistin’in aleyhine olduğunu düşündüğü için, tepki amacıyla ülkesine kesin dönüş yapmayı reddetmiştir.<sup>44</sup> 1997 yılında yayınladığı *Raeytu Râmallâh* (Ramallah’ı Gördüm) başlıklı kitabında da iki hafta süren Filistin ziyaretini ele almış ve bu ziyaretten sonra Kahire’ye dönerek eşi ve oğluyla birlikte yaşamaya devam etmiştir.

30 Elbendary, “Shades of Green”.

31 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 54; Bergûsî, “A Life in Writing: Mourid Barghouti” (Görüşme 13 Aralık 2008).

32 Mahmûd Ahmed Abdu’l-Gaffâr, “Kırâe’ fi Şi’ri’ş-Şâiri’l-Filistîni Murîd el-Bergûsî”, *Chosun University* 1/1 (2008), 24.

33 *el-Arab*, “Reîsu Lecneti’l-Bûker Şâir Yuhakkimu ale’r-Rivâyât ve Kalbuhû me’a’ş-Şi’r” (01 Nisan 2015), 15.

34 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 109; Radvâ Âşûr, *Atyâf* (Beyrut: el-Müessetu’l-Arabiyyetu li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1999), 139-142; Âtîf Butrus el-Attâr, “Defâtir Filistîniyye: Hafriyât fi Zâkirati’l-Î’tikâli’s-Siyâsi fi Mısır”, *Mecelletu İdâfât* 51-52 (2021), 40-41; Elbendary, “Shades of Green”.

35 Lîlas Suveydân, “Murîd el-Bergûsî: Ene bidûni Kevni”, *al-Kabas* (28 Mart 2019).

36 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 104;110; Salam Mir, “Mourid Barghouti: The Blessings of Exile”, *Arab Studies Quarterly* 37/4 (2015), 313.

37 Bergûsî, “A Life in Writing: Mourid Barghouti” (Görüşme 13 Aralık 2008).

38 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 154; Attâr, “Defâtir Filistîniyye”, 41.

39 Elbendary, “Shades of Green”.

40 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 85.

41 Âşûr, *Atyâf*, 139-142; Bergûsî, “A Life in Writing: Mourid Barghouti” (Görüşme 13 Aralık 2008).

42 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 15.

43 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 5.

44 Hulûd el-Fellâh, “Murîd el-Bergûsî: eş-Şi’ru Yeskutu izâ Vakaa’ fi’t-Tebstî” (26 Nisan 2007).

Bergûsî, eşi Radvâ Âşûr'un 2014 yılında vefat etmesinden sonra oğluyla birlikte bazen Kahire'de bazen de Amman'da yaşamını sürdürmüştür. Tüm hayatını sürgün ve sıkıntılarla geçiren şair, vatanının özgürlüğü için çok çalışmış, memleketi Filistin'den uzakta 14 Şubat 2021 Pazar günü 77 yaşında vefat etmiştir. Oğlu Temîm el-Bergûsî, sosyal medya sayfasında babasının isminin de olduğu siyah bir fotoğrafıyla vefat haberini duyurmuştur. Bergûsî ailesinin yakınları yerel haberlerde herhangi bir ayrıntı vermeden ölümünü doğrulamıştır. Ayrıca Filistin Kültür Bakanlığının yaptığı açıklamada şairin Ürdün'ün başkenti Amman'da hayatını kaybettiği ve buradaki aile kabristanlığına defnedildiği belirtilmiştir.<sup>45</sup>

### Eserleri

Şairin toplamda 13 şiir ve iki nesir kitabı bulunmaktadır. On iki şiir kitabı 2013 yılında Kahire'de *el-Â'mâlu's-Şi'riyyetu'l-Kâmile 1-2* (Tüm Şiir Çalışmaları) adıyla iki cilt halinde yayınlanmıştır.

### Şiir Kitapları

- *et-Tûfân ve İ'âdetu't-Tekvîn* (Tufan ve Yeniden Varoluş), Dâru'l-Avde, Beyrut, 1972.
- *Filistîni fî's-Şems* (Güneşte bir Filistinli), Dâru'l-Avde, Beyrut, 1974.
- *Neşîd li'l-Fakri'l-Musellah* (Silahlı Fakirlik Marşı), Matbû'âtu Filistîn es-Sevre, Filistin, 1977.
- *el-Ardı Tenşuru Esrârahâ* (Yeryüzü Sırlarını Yayıyor), Dâru'l-Âdâb, Beyrut, 1978.
- *Kasâidu'r-Rasîf* (Kaldırım Şiirleri), el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1980.
- *Tâle's-Şetât* (Sürgün Uzadı), Mektebetu Dâru'l-Kelime, Beyrut, 1987.
- *Rennetu'l-İbre* (İğnenin İniltisi), el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1993.
- *Mantku'l-Kâ'inât* (Kâinâtın Dili), Dâru'l-Medâ li's-Sekâfe ve'n-Neşr, Amman, 1996.
- *Leyle Mecnûne* (Çılgın Bir Gece), el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme'li'l-Kitâb, Kahire, 1996.
- *en-Nâs fî Leylihim* (Gecelerdeki İnsanlar), el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1999.
- *Zehru'r-Rummân* (Narçiçeği), Dâru'l-Âdâb, Beyrut, 2002.
- *Muntasıfu'l-Leyl* (Gece Yarısı), Riyâd er-Rîs li'l-Kutub ve'n-Neşr, Beyrut, 2005.
- *İsteykız Key Tahlum* (Hayal Etmek için Uyan), Dâru'r-Riyâd er-Rîs li'l-Kutub ve'n-Neşr, Beyrut, 2018.

### Nesir Kitapları

Murîd el-Bergûsî'nin yalnızca iki adet nesir çalışması bulunmaktadır. İlk kitabı şairin 1996 yılında tek başına gittiği Filistin ziyaretinden sonra yazılmış, ikinci kitabı ise 2008 yılında oğluyla birlikte yaptığı ikinci ziyaretinin akabinde kaleme alınmıştır.

- *Raeytu Râmallâh* (Ramallah'ı Gördüm), el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, Kahire, 1997.
- *Vulidtu Hunâk Vulidtu Hunâ* (Şurada Doğdum, Burada Doğdum), Dâru'r-Riyâd er-Rîs li'l-Kutub ve'n-Neşr, Beyrut, 2009.

### Murîd el-Bergûsî'nin Şiirlerinde Özgürlük

1948 Arap-İsrail Savaşı, pek çok Filistinlinin hayatlarının paramparça olmasına ve toprakları dışında mülteci olarak yaşamasına neden olmuştur. Sürgüne maruz bırakılan bu insanlar, daha iyi bir gelecek inşa edebilmek için dünyanın dört bir yanına dağılarak vatan toprağını terk etmek mecburiyetinde kalmışlardır.<sup>46</sup> İsrail'in gerçekleştirdiği bu işgal pek çok insanın ölümüne, hapsedilmesine ve vatanlarından sürgün edilmesine kadar farklı ve ileri boyutlarda mağduriyetlere yol açmıştır. Nitekim sürgün yıllarında kamplarda aynı çadırları paylaşmak zorunda kalan bu insanlar, ekonomik ve sosyo-kültürel yönden sıkıntılar çekmiş, sömü

<sup>45</sup> *el-Anadûl*, "Murîd el-Bergûsî: el-Edîbu'l-Muteyyem bi-Râmallâh" (14 Şubat 2021).

<sup>46</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Turan, *Düşman Kardeşler: Siyonizm, İsrail ve Filistin Direnişi* (İstanbul: Ak-Kay Yayıncılık, 2002), 71-73; Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 418.

rülmenin psikolojik sorunlarını iliklerine kadar hissetmişlerdir.<sup>47</sup> Bu durum Filistinli insanın varlığının ve birliğinin maruz kaldığı tehdidin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir. Ne var ki Filistin halkının yaşadığı bu sorunlar, 1967 yılında gerçekleşen ve Arap toplumunda derin yaralar bırakan Arap-İsrail Savaşı (Altı Gün Savaşı) ile daha da çıkmaz bir hâl almıştır.<sup>48</sup> Bu elim hadisenin akabinde İsrail'in sömürgeci politikaları Filistin toplumu üzerinde artmış, Filistin'in diğer bölgeleri de işgal edilerek buradaki insanlara ikinci bir felaket yaşatılmıştır. Direniş ile özgürlüğünü inşa etmeye çalışan Filistin halkı, peş peşe gelen bu saldırılarla umutlarını kaybetme noktasına gelmiştir.

Filistinli edipler yaşanan felaketler karşısında, var olduğu toplumun aynası konumunda olan şiir, hikâye ve roman gibi edebi türler vesilesiyle Filistin halkının umutlarını, hayallerini, yaşadığı acılarını taze tutmaya ve maruz kaldığı bu zulmü tüm dünyaya duyurmaya çalışmıştır. Bu çalışmalarda özgürlük doğal olarak temel konular arasında yer almış ve her edebiyatçı özgürlüğü kendisine has üslubu ve tavrıyla eserlerinde işlemiştir. Filistin'in özgürlüğü ve vatanın bağımsızlığı için pek çok edebiyatçı, eserlerinde Filistin işgalini, halkın çektiği psikolojik ve sosyolojik baskıyı, medyanın umursamaz tavrını tenkit ederek ele almıştır.<sup>49</sup> Gassân Kenefânî (1936-1972), Nâci el-Âli (1937-1987), Fedvâ Tûkan (1917-2003), Mahmud Derviş, Semih el-Kâsım (1939-2014) gibi Filistinli yazar ve şairler, her türlü baskı ve zulme karşı koyarak vatanın bağımsızlığı için kelimelerle direnmişlerdir. Bu ediplerden biri olan Murîd el-Bergûsî de eleştirel tavrı ve muhalif yönüyle hem işgali hem de işgale yardım eden Arap yöneticileri şiir ve yazılarında tenkit etmiş ve halkın özgürlük problemine dikkat çekmeye çalışmıştır. Ancak o, çağdaşlarının aksine sakin ve ironik bir dil kullanarak bu tavrını ortaya koymuştur. Şair, şiirlerinde genel bir insan profili çizmek yerine görüntüsü, nitelikleri belli olan bir kişiliği işlemekte ve özgürlük temasını bireyin üzerinde oluşturduğu etkisiyle açıklamıştır.<sup>50</sup> Ayrıca sembolik bir anlatımı tercih eden şair, ironiye de sıklıkla başvurmuştur.

Bergûsî'nin şiirlerinde Filistin halkı için bir hayal olarak kalan özgürlük, bazen bir tutkuya bazen de bir özleme dönüşmektedir. Nitekim özgürlüğe olan tutku, her bireyin bağımsız bir şekilde yaşamak ve onun hayalini gerçekleştirmek arzusuyla ortaya çıkmaktadır. Bu durum şairin "el-Mu'tekal" (Tutuklu) başlıklı şiirinde belirgin bir şekilde görülmektedir. Bu şiirde vatan toprağından sürgün edilmiş veya işgalci zindanlarında hapis yatan Filistinlilerin özgürlüğe olan tutkusu anlatılmaktadır. Geniş balkonlu, her açıdan güneş alabilen ve istediği zaman da oradan çıkıp gezebileceği bir ev hayali kuran mahkûmun içinde bulunduğu durum, Filistin halkının içinde bulunduğu durumdan farksızdır. Şair, aşağıdaki dizelerinde özgürlüğü çalınmış bir halkın yaşamını zindanda tutsak olan bir mahkûmun yaşamıyla eşit tutmaktadır. Buradan hareketle şiirde bahsedilen mahkûm kimsenin, hapishanedeki hücrelerinde hayalini kurduğu ev, aslında vatani olan Filistin'dir. Böylelikle hücreden kaçma hayali aynı zamanda özgürlüğe kavuşma arzusunu yansıtmaktadır:

قال المعتقل لزميله في الزنزانة :  
 عندما يفرجون عنى  
 سوف أبني لنفسى بيتا  
 محاطا بالشرفات  
 تدخله أشعة الشمس  
 من كل زواياه  
 نوافذه دائية وواسعة  
 سجاهه ملون جدا  
 أسرته من الإسفنج الكثيف  
 يزدحم بالكتب وبالموسيقى

47 Nâil Muhammed İsmail, "Sûratu'l-Muhayyem ve Delâlâtuhâ fi's-Şi'ri'l-Filistîni 1948-1994", *el-Lâciûn el-Filistîniyyûn ve Hakku'l-Avde* (Gazze: Câmi'atu'l-Kuds el-Meftûha, 2012), 6.

48 Turan, *Düşman Kardeşler*, 90.

49 Hüdâ Mûsâ Reyân, *Sûratu'l-Beyti fi's-Şi'ri'l-Filistîniyyi'l-Muâsir min âmi 1948-2000* (Filistin: Câmi'atu'l-Halîl, Külliyyetu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 137.

50 Murîd el-Bergûsî, "Hurriyetu'l-İbdâ'", *el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme* 11/3 (1992), 284.

وبالدفاتر والأقلام  
وبالضيوف وبالصابون المعطر  
ومن مواصفاته الهندسية  
أنه يمكن الهرب منه .

*Mahkûm, şöyle dedi zindandaki arkadaşına:*

*Salıverdiklerinde beni  
Bir ev yapacağım kendime  
Balkonlarla çevrili  
Her köşesinden  
Güneş ışığı girecek.  
Alçak ve geniş pencerele olacak  
Rengârenk halıları  
Kalın süngerden koltukları.  
Dolacak bu ev, kitaplar ve musikiyle  
Defterler ve kalemlerle  
Misafirler ve güzel kokulu sabunlarla.  
Mimarî özelliklerinden dolayı  
Oradan kaçmak da mümkün olacak.<sup>51</sup>*

Filistin dışındaki hiçbir yerde kendini rahat hissetmeyen Bergûsî, özgürlüğün bir mekânda insana sunulan yaşama alanı ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Nitekim mekânı bir kimsenin istediği zaman girip çıkabildiği ve orada dilediği şekilde hareket edebildiği bir yer olarak tanımlamaktadır.<sup>52</sup> Bergûsî'nin, "Sürgün kişiye bu uzaktan sevgi dışında ne kalıyor? Ne kadar pahalıya mal olursa olsun şarkıya tutunmaktan başka ne kalıyor elde? Peki ya Filistin hakkında benim neslim kadar bile bilmeyen sürgünde doğmuş bir nesil için ne söylemeli?"<sup>53</sup> ifadeleriyle vatanı dışında yaşayan Filistinlilerin mahrum kaldıkları vatanları için şarkılar söylemekten başka ellerinden hiçbir şey gelmediği vurgulanmaktadır. Bu durum Filistinli insanın vatana olan özlemine yansıtması açısından önem arz etmektedir. Şair, sürgün şartlarının yaşamaya ve terk etmeye mecbur bıraktığı mekânlar yüzünden o yerlerin manasının ve somutluğunun kaybolduğunu belirtmektedir. O, iradesi kırılan kişinin kendi iç ritmiyle yaşadığını, o kişiye göre bir mekânın diğer mekânlara ve durumlara taşıyan bir araç olduğunu ifade etmektedir.<sup>54</sup> Bu nedenle, bir mekân, niteliklerini kaybettiğinde anlamının tamamen değiştiğini, bir sembol ve kimlik haline dönüştüğünü söylemekte ve bundan dolayı zorunlu sürgünlüğünün bitmesini hayal ederek memleketinde özgürce gezebilmeyi temenni etmektedir. Ancak tüm bu çabalarına rağmen Filistin'in bağımsızlığına giden yolların tıkanıldığını "Tâle's-Şetât" (Sürgün Uzadı) başlıklı şiirinde vurgulamaktadır. Bir hayal olarak kalan özgürlük, şairin ulaşmak istediği bir durumu yansıtmaktadır. Ancak o, ülkesinin bağımsızlığı için şartların olgunlaşmamış olmasından yakınlıkla özgürlüğe şöyle seslenmektedir:

عندما نلتقي عليك أن تُخبريني لماذا تهرَبْتِ مني طَوَالَ العمر،  
كلما أوشكتُ أن أُمسكِ اختفيتِ،  
وكانَ بوابةً رهيبَةً ماثلةً بيننا،  
وكانَ مفاتيحي صدئَةً أو مثلومةً.  
...  
سأقفُ إلى جوارك معتدل القامة  
وأرفعُ يدك اليسرى عالياً عالياً

51 Murîd el-Bergûsî, *el-A 'mâlu 'ş-Şi 'riyyetu 'l-Kâmile* (Kahire: Dâru 'ş-Şurûk, 2013), 1/556-557.

52 Huseyn b. Hamza, "Mekâniye'l-Evvel: Şehâdetu Murîd el-Bergûsî", *Multekâ Filistîn* (15 Şubat 2021).

53 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 68.

54 Bergûsî, *Raeytu Râmallâh*, 106.

وأترك دموعي تسيل  
حتى تلامس ابتسامتي  
فقط .. لو ألقاك  
أيتها الحرية!

*Karşılaştığımızda söylemelisin, ömrün boyunca neden benden kaçtığını?*

*Ne zaman dokunmaya çalışsam, gizlendin sen.  
Sanki aramızda beliren korkunç bir kapı vardı.  
Sanki anahtarlarım paslanmış veya körelmişti.*

...

*Duracağım yanında dimdik  
Kaldıracağım sol elini daha yükseklere  
Akan gözyaşlarımı bırakacağım  
Gülüşüme dokunana kadar  
Sadece... Sana kavuşursam  
Ey özgürlük!<sup>55</sup>*

Genel olarak çalışmalarında günlük konuşma diline yakın sade bir üslup kullanan Bergûsî, zaman zaman ironiyi çok ustalıkla kullanmaktadır. Aynı zamanda ifadelerin basitliğine rağmen şiirde kurduğu kompozisyonla anlatımına ayrıcalık kazandırdığı görülmektedir. “Lâ Müşkilete Ledeyy” (Hiçbir Sıkıntım Yok) başlıklı şiiri de bu minvaldedir. İroni yapmak suretiyle normal bir insanın yaşadığı durum gibi kendisinin özgür olduğunu ifade ederken aslında tam tersini ima etmektedir. Anlatıcı ‘ben’ kişiliği üzerinden olayı çarpıcı bir şekilde ele almaktadır. Bu dizelerde o, hayatın bu şekilde olması durumunda hiçbir problemin olmayacağını ifade etmektedir. Ancak ‘Hiçbir sıkıntım yok’ ifadesi, kendi özelinde Filistinlilerin başına gelen özgürlük problemini yansıtmaya açısından önem arz etmektedir.

كفّاي بلا قيّد.  
ولساني لم يسكّت بعد  
لم يصدر ضدي حكّم حتى الآن  
ولم أطرّد من عملي  
مسموح لي بزيارة من سجنوهم من أهلي  
وزيارة بعض مقابرهم في بعض البلدان  
لا مشكلة لدي

*Ellerim kelepçesiz.  
Dilim de susturulmadı henüz  
Şu ana kadar aleyhime bir hüküm de çıkarılmadı  
İşimden de kovulmadım  
İzin veriliyor hapisteki yakınlarımı  
Ve bazı ülkelerdeki mezarlarını ziyaret etmeme  
Hiçbir sıkıntım yok.<sup>56</sup>*

Bergûsî, ironik olarak inşa ettiği şiirlerin yanında bazen sembolik bir anlatımdan da yararlanmaktadır. Bu sembollerle kendine özgü bir imge oluşturmakta ve halkının özgürlük sorununa dikkat çekmeye çalışmaktadır. “Risâletu’l-Vahş” (Vahşi Hayvanın Mektubu) başlıklı şiirde bu sembolik anlatım görülmektedir. Bu şiirinde aslan metaforuyla Filistin insanının durumunu yansıtmaktadır. Hayvanat bahçesindeki aslanın ormandaki dostlarına yazdığı mektubunda onun rahat bir yaşam sürdürdüğünü, kimsenin onun işine karış

55 Bergûsî, *el-A ‘mâlu’ş-Şi ‘riyye*, 2/240-241, 245.

56 Bergûsî, *el-A ‘mâlu’ş-Şi ‘riyye*, 1/441.



madığını, işlerini yerine getiren ve daha sonra ne yapacağı ile ilgili planlar kuran bir görevlinin olduğunu anlatmaktadır. Ancak şiirin son dizelerinde bu yaşamın sahte bir özgürlük olduğu ve aslanın belirli bir alan içine hapsedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim şiirde aslanın her şeye sahip olmasına rağmen yaşadığı yerin kendisine ait olmaması ve yabancı bir yönetim altında yaşamını sürdürmesi özgürlüğünün ne kadar sınırlı bir alanda olduğunu göstermektedir:

قال الأسد  
 في رسالته إلى زملائه في الغابة:  
 كيف أصف لكم سعادي بوضعي الجديد؟  
 هنا  
 في الحديقة المُسَوَّرَة  
 لم أعد أجهد نفسي بتدبير شؤوني،  
 فلديَّ مَنْ يحدد لي طعامي ونومي،  
 ومن يحدد لي متى أزور ومتى ألهو،  
 ولا يحظى بزيارتي إلا من يحمل بطاقة  
 هكذا ارتقيتُ من منزلة الوحش  
 إلى منزلة البشر  
 فأنا كأهل البلاد تماما  
 أروحُ وأغدو في مكاني  
 ولديَّ، مثلهم، كلُّ شيءٍ..  
 قفصٌ لا أملك مفتاحه  
 وحارس لا ينام.

*Aslan şöyle dedi*  
*Ormandaki dostlarına yazdığı mektupta:*  
*Yeni durumumla ilgili mutluluğumu nasıl anlatayım size?*  
*Burada*  
*Çitli bahçede*  
*İşlerimi planlamak için artık kendimi zorlamıyorum*  
*Bu nedenle yanımda, yemeğimi ve uykumu,*  
*Ne zaman kükreyeceğimi ve ne zaman eğleneceğimi belirleyen biri var,*  
*Ancak elindeki biletle ziyaretime gelenler şanslı olur*  
*İşte böyle yükseldim yabanilikten*  
*Beşer konumuna*  
*Artık ben tamamen belde halkı gibiyim.*  
*Gidip geliyorum yerimde*  
*Benim de, onlar gibi her şeyim var...*  
*Anahtarına sahip olamadığım bir kafes*  
*Uyumayan bir bekçi.<sup>57</sup>*

Filistin işgalinin dünya kamuoyunda yeteri kadar bahis konusu edilmemesi ve medyanın bu duruma sessiz kalması şairin tenkit ettiği diğer bir durumdur. Şair, “Zâkiratu’n-Nemr” (Kaplan Hafızası) başlıklı şiirinde de yukarıdaki şiire benzer bir olayı bu sefer kaplan metaforu ile ele almaktadır. Bu şiirde hayvanat bahçesinin demir parmaklıkları arkasında yaşayan kaplan ile Filistin halkı özdeşleştirilmektedir. Çektiği sıkıntıların aynısını kendi halkının da çektiği, sömürge altındaki Filistin’in tıpkı kafesteki kaplan gibi özgür olmadığı vurgulanmaktadır. Şiirden bir bölüm şu şekildedir:

57 Bergûsî, *el-A ‘mâlu’ ş-Şi ‘riyye*, 1/519.

أَيْكُمْ يَعْرِفَنِي يَا أَصْدِقَائِي  
 أَيْكُمْ يَصْغِي لَصَمْتِي فِي ضَجِيجِ الْفَرْجَةِ الْكَبْرَى  
 وَمَنْ يَدْرِي بِمَا فِي خَاطِرِي  
 وَأَنَا أَمْشِي وَحِيدًا  
 وَبَسِيطًا مِثْلَ نَمْرٍ يَتَمَشَّى خَلْفَ قَضْبَانِ الْحَدِيقَةِ؟  
 أَيْكُمْ يَعْرِفُ، مَنْ هَيْئَةُ هَذَا الْمَشْهَدِ الرَّاهِنِ،  
 مَا ظَلَّ مِنَ الذِّكْرِ بِقَلْبِي وَحَفِيفِ الذَّاكِرَةِ  
 أَيْكُمْ يَدْرِكُ  
 أَنْ الْغَابَةَ الْمَحذُوفَةَ الْآنَ مِنَ الْمَشْهَدِ

*Hanginiz tanıyor beni ey dostlarım  
 Hanginiz kulak veriyor sessizliğime büyük gösterinin gürlüğünde  
 Aklımda olan şeyleri kim biliyor  
 Tek başıma yürüyorum  
 Anlamsızca, hayvanat bahçesinin demir parmaklıkları arkasında gezinen bir kaplan gibi  
 Hanginiz biliyor şu anki sahnenin durumunu,  
 Kalbimdeki hatıradan ve hafızanın hışırtısından kalan şeyleri  
 Hanginiz idrak ediyor  
 Görüntüsü şu an silinmiş ormanı?<sup>58</sup>*

Bergûsî, özgürlük meselesini ele aldığı epigramlarında da sembol ve ironiyi aynı şekilde kullanmaktadır. Şair, bu şiirlerinde genel itibariyle kuş, kafes, gökyüzü, mıknaş, demir tozu, hayvanat bahçesi, anahtar, aslan ve kaplan gibi metaforları özgürlük problemini yansıtmak için kullanmaktadır. Güç ve kudreti temsil eden aslan ve kaplan gibi metaforların hayvanat bahçesi, bekçi ve anahtar gibi kavramlarla özgürlüklerinin elinden alındığına; serçe ve kuş gibi gökyüzünde özgürce uçan hayvanların ise kafeslere konularak bu özgürlüklerinin çalındığına dikkat çekmektedir. Soyut olan özgürlüğün bu kavramlarla somutlaştırılması, konunun daha net anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. “Âlemun Sâlis” (Üçüncü Bir Dünya) başlıklı şiirinde şairin vurgulamak istediği nokta, aslında Filistinlilerin özgürlüğünün çok dar bir kapsamda olduğudur:

قال المغناطيس لبرادة الحديد:  
 أَنْتِ حُرَّةٌ تَمَامًا  
 فِي الْإِتِّجَاهِ إِلَى حَيْثُ تَرغِيبِينَ!

*Mıknaş dedi ki demir tozuna:  
 Özgürsün tamamen  
 İstedğin yere gitmekte!<sup>59</sup>*

Aynı şekilde aşağıdaki “Sicn” (Hapis) başlıklı şiirde geçen ‘kafes’ kavramı ile serçelerin sınırlı bile olsa özgürlüklerinin bulunduğu dile getirilirken; Filistin halkının sınırları dahi meçhul olan bir özgürlük içerisinde yaşadıkları vurgulanmaktadır:

قال ابن آدم:  
 طَوْبِي لِلْعَصَافِيرِ فِي هَذَا الْقَفْصِ  
 - إِنهَا - عَلَى الْأَقْل -  
 تَعْرِفُ حَدُودَ سَجْنِهَا.

*Der ki insanoğlu:  
 Müjdelers olsun bu kafesteki serçelere  
 En azından onlar*

58 Bergûsî, *el-A ‘mâlu ‘ş-Şi ‘riyye*, 1/407-408.

59 Bergûsî, *el-A ‘mâlu ‘ş-Şi ‘riyye*, 1/494.

*Biliyor hücrelerinin sınırlarını.<sup>60</sup>*

Bergûsî Filistinlilerin özgürlük mücadelesinin önemli bir savunucusudur. Bu yüzden ölüm, işgal, direniş, umut, özlem gibi pek çok ana temanın bulunduğu şiirlerinde özgürlük düşüncesini ana temayı besleyici bir unsur olarak kullanmaktadır. Nitekim bu durum “Samtu’l-Harb” (Savaş Sessizliği) başlıklı şiirinde görülmektedir. Bu şiirde İsrail askerlerinin Filistin’de yaşayan insanların evlerine izinsiz girerek rahatsızlık vermeleri ve onlar üzerinde bir baskı kurmaları işgali yansıtmaktadır. Ancak ana temaya bağlı olarak bu insanların temel haklarına aykırı bir biçimde özgürlüklerine müdahale edildiğini vurgulamaktadır.<sup>61</sup>

Bergûsî, şiirlerinde kullandığı öğelerden biri de sonsuz özgürlüğü temsil eden ‘gökyüzü’dür. “Bit-tisâ’1’s-Semâ” (Gökyüzü Genişliğinde) başlıklı şiirde ‘kuş ve gökyüzü’ kavramları ile özgürlük vurgulanırken; ‘kafes’ kavramının kullanılmasıyla kısıtlanan özgürlüğe vurgu yapılmaktadır:

كَأَنَّ الطَّيُورَ الَّتِي  
غَادَرَتْ، هَكَذَا، لَيْلَ أَقْفَاصِهَا  
كَلِمًا خَبَطَتْ  
فِي جِهَاتِ الْهَوَاءِ  
أَبْصَرْتُ حَوْلَهَا قَفْصًا  
بِاتْسَاعِ السَّمَاءِ!

*Sanki bu şekilde geceleyin  
Kafeslerini terk eden kuşlar  
Her kanat çırpıtıklarında  
Havada  
Bir kafes gördüler etraflarında  
Gökyüzü genişliğinde!<sup>62</sup>*

Benzer bir durum, şairin “Fî Zemânî” (Benim Zamanımda) başlıklı şiirinin son bölümünde de görülmektedir. Burada şair, özgürlüğün kısıtlanmasını aynı şekilde kafes kavramıyla ifade ederek günlük hayatta kişinin ne kadar çabalarsa çabalasın gidip geleceği yerin sınırlı bir alan olduğunu vurgulamaktadır:

فِي زَمَانِي  
سَمَحُوا بِالرَّكْضِ لِلكُّلِّ وَنَادَانَا الْمُنَادِي:  
أَرْكُضُوا بِالسَّرْعَةِ الْفُضْوَى كَمَا سِتْتُمْ،  
وَلَكِنْ فِي الْقَفْصِ!

*Benim zamanımda  
İzin verdiler herkesin koşmasına ve bir münadi seslendi bize:  
Haydi, istediğiniz kadar en hızlı şekilde koşun  
Ama kafesin içinde.<sup>63</sup>*

Bu dizeleriyle şair, Filistinlilerin hürriyetten büsbütün mahrum edilmediklerini ne var ki sınırlarının son derece dar olduğuna dikkat çekmek suretiyle insan özgürlüğünün kısıtlandığına işaret etmektedir.

Bergûsî’nin şiirlerinde vurguladığı bir diğer husus da Filistin’de ifade özgürlüğünün olmayışıdır. Filistin halkının özgürlük alanının kısıtlanmasının yanında muzdarip olduğu diğer bir nokta da düşünce ve ifade özgürlüğünün ortadan kalkmasıdır. Bu nedenle şair, halkın kendi fikirlerini özgürce ifade edememelerini “Katl” (Öldürülme) başlıklı şiirinde ele almaktadır. Bu şiirde, bir gencin dile getirdiği düşüncelerinden dolayı konuşmasının yarıda kesilmesi, hapse atılması ve sonrasında gizemli bir şekilde ölümü ele alınmakta ve şiirdeki bu sahneyle ifade özgürlüğünün bulunmayışına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca şair, şiirdeki ‘sınıflar’

60 Bergûsî, *el-A ‘mâlu’ş-Şi ‘riyye*, 1/543.

61 Bergûsî, *el-A ‘mâlu’ş-Şi ‘riyye*, 2/73.

62 Bergûsî, *el-A ‘mâlu’ş-Şi ‘riyye*, 1/147.

63 Bergûsî, *el-A ‘mâlu’ş-Şi ‘riyye*, 2/127.

ifadesiyle toplumdaki sınıfsal ayrımcılığa da dikkat çekmektedir:

وقف الفتى في شبه جملته القصيرة عن خلاف الرأي  
أكمل شبه جملته وباقي العمر ما بين السجون.  
قال الفتى شيئاً عن الطبقات،  
أسكت،  
غير أن بقيةً من جسمه عثروا عليها  
(بعد آخر غارة)  
مدفونةً تحت السقوف

*Aykırı fikirlerinden dolayı durdu genç, kısa cümlesini tamamlamadan  
Ancak yarısını tamamladı ifadesinin ve hapis oldu geriye kalan ömrü.  
Bir şey söyledi sınıflar hakkında  
Susturuldu,  
Ne var ki bedeninden geriye kalanı buldular  
(son saldırıdan sonra)  
Çatıların altında gömülü bir şekilde<sup>64</sup>*

Şiirlerden hareketle kendini ifade etme ve ülkesine istediği şekilde girip çıkabilme özgürlüğünden mahrum bırakılmış Filistinlilerin bu hayatta hiçbir zaman özgür olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle Bergûsî, aşağıdaki “Taharrur” (Özgürleşme) başlıklı kısa şiirinde insanın, özgürlüğüne ancak ölümüyle kavuşabileceğine işaret etmektedir:

الآن حُرَّاسِي جميعاً هجروني،  
إنها حرّيتي والموتُ  
جاءاني معاً.

*Şimdi tüm korumalarım terk etti beni  
İşte hürriyetim ve ölümüm  
Birlikte geldiler bana.<sup>65</sup>*

Son olarak Murîd el-Bergûsî, Filistin halkının deniz, kara ve hava yollarıyla ülkelerine geçiş yapmalarının yasaklandığını ve hatta tabut içinde bile bunun imkânsız olduğunu ifade etmektedir.<sup>66</sup> Pek çok ölüme rağmen bile Filistin insanının özgürlüğü hakkında konuşmak manasız gözükmektedir. Bu insanlar, özgürlük problemini sadece hayattayken değil, ölümlerinde bile yaşamaktadır. Nitekim vatanları dışında ölen Filistinlilerin cenazeleri uzun müddet havaalanı morglarında bekletilmiş, kendi topraklarında defnedilmelerine izin verilmemiştir.<sup>67</sup> Bu durum işgalci İsrail’in, Filistin halkının sadece dirilerinden değil, naaşlarından dahi rahatsız oldukları ve dolayısıyla onları birer tehdit unsuru olarak değerlendirdiklerini göstermektedir.

### Sonuç

Modern Filistin şiirinde çeşitlilik arz eden konu ve temaların savaş ve işgal olgusuyla değişiklik gösterdiği söylenebilir. Sürgün, ölüm ve hapis gibi menfi olayların Filistin halkının üzerinde pek çok etkisi bulunmaktadır. Uzun zamandır içerisinde yer aldıkları bu olumsuz tablo nedeniyle dünyanın farklı yerlerine dağılmak zorunda kalan Filistinliler birçok ağır bedeller ödemişlerdir. Edebiyat ve bilhassa şiir, Filistin halkının yaşadığı dramı dillendirmek için başvurduğu önemli enstrümanlardan biridir. Diğer bir deyişle birçok Filistinli şair, halkının sesini dünyaya duyurmak ve yaşamakta olduğu zulüm ve baskıdan dünya kamuoyunu haberdar etmek için şiiri kullanmaktadır. Bu şairlerden biri de geçtiğimiz yıl hayatını kaybeden Murîd el-Bergûsî’dir. O da diğer birçok Filistinli şair gibi, halkının yaşadığı dramı çalışmalarında konu edinmiştir.

64 Bergûsî, *el-A ‘mâlu’ş-Şi’riyye*, 2/384.

65 Bergûsî, *el-A ‘mâlu’ş-Şi’riyye*, 2/373.

66 Murîd el-Bergûsî, *Vulidtü Hünâk, Vulidtü Hünâ* (Beyrut: Riad El-Rayyes Books, 2009), 107.

67 Bergûsî, “Hurriyetu’l-İbdâ”, 281.

Özgürlük, diğer birçok Filistinli şair gibi Bergûsî'nin de Filistin halkının yaşamakta olduğu krizi işlerken başvurduğu en temel temalardan biridir. O, yazdığı şiirlerle halkının yaşadığı özgürlük sorununu tüm dünyaya duyurmaya çalışmıştır. Bu bağlamda şair, özgürlüğü mekân ile ilişkilendirerek insanın dilediği zaman girip çıkabileceği ve bağımsız bir şekilde hareket edebileceği bir yer olarak nitelmiştir. Bazen onun şiirlerinde özgürlük hayali ve tutkusu bir özleme dönüşmüş ancak onu aramaktan ve umut etmekten hiç vazgeçmemiştir.

Bergûsî, Filistin halkının meselelerini gündem edinen diğer birçok şairden farklı olarak üslup bakımından hamasi duyguları harekete geçirecek hararetli ifadelerden uzak sakin bir dil kullanmıştır. Bunun için onun, şiirlerinde süslü bir dil kullanmak yerine olanı yansıtmakla yetinen sade bir üslup kullandığı göze çarpmaktadır. Örneğin o, şiirlerinde genel bir insan tasvir etmek yerine özgürlük temasını, görüntüsü ve evsafı belli bir kişiliğin üzerinde oluşturduğu etkiyle açıklamayı tercih etmiştir.

Bayağılıktan uzak fakat basit bir anlatımı tercih eden Bergûsî, şiirlerinde ironi ve sembolizmi ustalıkla kullanmıştır. Aslan, kaplan, kafes, bekçi metaforları şairin özgürlük temasını işlerken başvurduğu sembollerden bazılarıdır. Bergûsî Filistin halkının özgürlük problemine genellikle kafesteki bir kuş veya hayvanat bahçesindeki bir aslan gibi sınırlı bir yaşam ve özgürlük alanına sahip metaforlar üzerinden değinmiştir.

Son olarak Bergûsî'nin şiirlerinde ele aldığı en temel özgürlükler hareket özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü olarak göze çarpmaktadır. Bu bağlamda şair, bir Filistinlinin özgürlüğe ancak ölümle kavuşabileceğini ifade etmekle birlikte birçok Filistinlinin naaşlarının kendi topraklarına defnedilmesine müsaade edilmemesinden dolayı bunun bile mümkün olmadığını vurgulamıştır.

#### KAYNAKÇA

- Abdu'l-Gaffâr, Mahmûd Ahmed. "Kırâe' fi Şi'ri's-Şâiri'l-Filistîni Murîd el-Bergûsî". *Chosun University* 1/1 (2008), 197-217.
- Âşûr, Radvâ. *Atyâf*. Beyrut: el-Müessetu'l-Arabiyyetu li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1999.
- Attâr, Âtîf Butrus el-. "Defâtir Filistîniyye: Hafriyât fi Zâkirati'l-İ'tikâli's-Siyâsî fi Mısır". *Mecelletu İdâfât* 51-52 (2021), 31-59.
- Aydemir, Rukiye. "Filistinli Şair Murîd el-Bargûsî'nin Şiirlerinde Sürgün Teması". *Modern Arap Edebiyatında Edebu'l-Avde*. ed. Yasemen Toruloğlu - vd. 83-105. İstanbul: Demavend Yayınları, 2020.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 1. Basım, 2010.
- Barghouti, Mureed al-. "Songs for a Country No Longer Known". *Journal of Palestine Studies* 27/2 (1998), 59-67. <https://doi.org/10.2307/2538284>
- Bergûsî, Murîd el-. "A Life in Writing: Mourid Barghouti" (Görüşmecisi: Maya Jaggi, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme 13 Aralık 2008). <https://www.theguardian.com/books/2008/dec/13/mourid-barghouti>
- Bergûsî, Murîd el-. *el-A 'mâlu's-Şi'riyyetu'l-Kâmile*. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2013.
- Bergûsî, Murîd el-. "Hurriyyetu'l-İbdâ'". *el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme* 11/3 (1992), 278-287.
- Bergûsî, Murîd el-. *Raeytu Râmallâh*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 4. Basım, 2011.
- Bergûsî, Murîd el-. *Vulidtü Hünâk, Vulidtü Hünâ*. Beyrut: Riad El-Rayyes Books, 1. Basım, 2009.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Ağaç Yayınları, 2. Basım, 1993.
- Elbendary, Amina. "Mourid el-Barghouti: Shades of Green". *Al-Ahram Weekly* (23 Ocak 2003). <http://web.archive.org/web/20130326041914/http://weekly.ahram.org.eg/2003/622/profile.htm>

- Fellâh, Hulûd el-. “Murîd el-Bergûsî: eş-Şi‘ru Yeskutu izâ Vakaa‘ fi’t-Tebstî” (26 Nisan 2007). <https://sudane-seonline.com/board/225/msg/1184504761.html>
- Hamza, Huseyn b. “Mekâniye’l-Evvel: Şehâdetu Murîd el-Bergûsî”. *Multekâ Filistîn* (15 Şubat 2021). <https://www.palestineforum.net/%D9%85%D9%83%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%84-%D8%B4%D9%87%D8%A7%D8%AF%D8%A9-%D9%85%D8%B1-%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D8%BA%D9%88%D8%AB%D9%8A/>
- Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- İsmail, Nâil Muhammed. “Sûratu’l-Muhayyem ve Delâlâtuhâ fi’ş-Şi‘ri’l-Filistînî 1948-1994”. *el-Lâciûn el-Filistîniyûn ve Hakku’l-Avde*. 1-24. Gazze: Câmi’atu’l-Kuds el-Meftûha, 2012.
- Karaman, M. Lutfullah. “Filistin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/89-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kızılıcak, Abdullah. “Çağdaş Arap Şiirinin Öncülerinden Fedvâ Tukan ve Şiirlerinde Yalnızlık ve Hüzün Teması”. *Şarkiyat Mecmuası* 0/14 (19 Aralık 2011), 59-70.
- Mir, Salam. “Mourid Barghouti: The Blessings of Exile”. *Arab Studies Quarterly* 37/4 (2015), 311-333.
- Miş‘al, Nidâ Ahmed Mahmûd. *el-Mufâraka fi Şi‘ri Murîd el-Bergûsî*. Ürdün: el-Câmi’atu’l-Hâşimiyye Imâdetu’l-Bahsi’l-İlmî ve’d-Dirâsâti’l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Noyan, Sema. “Türk ve Arap Şiirlerinde Kudüs’e Dair Ağıt, Umut ve Direniş”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 2/1 (15 Haziran 2018), 13-29.
- Reyyân, Hüdâ Mûsâ. *Sûratu’l-Beyti fi’ş-Şi‘ri’l-Filistîniyyi’l-Muâsır min âmi 1948-2000*. Filistin: Câmi’atu’l-Halîl, Külliyyetu’d-Dirâsâti’l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sevâfirî, Kâmil es-. *el-Edebu’l-Arabiyyu’l-Mu‘âsır fi Filistîn*. Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, ts.
- Suveydân, Lîlas. “Murîd el-Bergûsî: Ene bidûni Kevnî”. *al-Kabas* (28 Mart 2019). <https://alqabas.com/article/650658-%D9%85%D8%B1%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D8%BA%D9%88%D8%AB%D9%8A-%D8%A3%D9%86%D8%A7-%D8%A8%D8%AF%D9%88%D9%86-%D9%83%D9%88%D9%86%D9%8A%D9%91>
- Turan, Ömer. *Düşman Kardeşler: Siyonizm, İsrail ve Filistin Direnişi*. İstanbul: Ak-Kay Yayıncılık, 2002.
- Ürün, Ahmet Kazım. “Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0/35 (20 Haziran 2016), 131-144. <https://doi.org/10.21497/sefad.11501>
- Yıldırım, Zeynep. *Filistinli Şair Murîd el-Bergûsî’nin Raeytu Ramallah Adlı Mensur Eserinin Muhteva Şekil ve Üslup Yönünden Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yıldız, Ahmet. “Murîd el-Bergûsî’nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 23-47. <https://doi.org/10.18505/cuid.851785>
- Arageek*. “Men Hiye Radvâ Âşûr”. Erişim 12 Ekim 2022. <https://www.arageek.com/bio/radwa-ashour>
- Arageek*. “Men Hüve Temîm el-Bergûsî”. Erişim 12 Ekim 2022. <https://www.arageek.com/bio/tamim-al-barghouti>

# GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 3 Sayı/Num: 1

Haziran/June 2023

ISSN 2792-0194

## İslâmda Sanat, Sanatta İslâm<sup>1</sup>

Art in Islam, Islam in Art

**Tuğba KIVILCIM**

Yüksek Lisans Öğrencisi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

yugbakivilcim@hotmail.com / /0000-0002-2488-4678

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Book Review/ Kitap Tanıtımı

Received / Geliş Tarihi: 12.05.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 12.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 27.06.2023

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/ Cilt: 3 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 191 -194

### Öz:

Geri kalmış toplumların ortak özelliği cehalettir. Fakat tek başına cehalet değil, bununla birlikte estetik yozluğun da ciddi bir payı vardır. Bilginin, ahlâkın ve ince zevklerin bir ürünü olan sanat geleneği ile insanlar bireysel ve toplumsal düzeyde medeni olmayı başarabilmişlerdir. İslâmiyet'in doğuşu ile toplumdaki sanat anlayışı ve estetik duygusunun ifade biçiminde ortaya çıkan farklılıklar zaman içinde tartışmaları ve ayrışmaları beraberinde getirmiştir. Oysa İslâm sanatının esas karakterini belirleyen husus, İslâm'ın tevhid akidesidir. **İslâm sanatını icra eden sanatkâr da bu tevhid akidesi ışığında bedii zevklere uygun özgün bir eser ortaya koyar.** Nusret Çam'ın bu kitabında İslâm sanatında tasvir meselesini dinî delillerin yanı sıra İslâm'ın insanı nasıl kavradığı yönünde farklı bir bakış açısıyla ele alınarak İslâm'ın sanatla ve sanatın İslâm'la barışık olabileceği vurgulanmaktadır. İslâm sanatına dair ideolojik yaklaşımların zamanla daha olumlu hale getirilmesi, dinî ve millî bir hassasiyet ile sanat tarihi araştırmalarını yaygınlaştırdığı ve sistematikleştirdiği ortaya konmuştur. Erken dönem İslâm sanatında ön plana çıkan yapıların tarihçeleri ve mimari unsurları açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm sanatı, estetik, tasvir, mimari

### Abstract:

The common characteristic of underdeveloped societies is ignorance. However, not only ignorance but also aesthetic degeneracy plays a significant role. People have been able to become civilized at the individual and societal levels by means of art tradition which is a product of knowledge, morality, and good taste. With the birth of Islam, the differences between the understanding of art in society and the expression of a sense of aesthetics have led to discussions and divergences over time. Whereas the aspect which determines the fundamental criterion of the art of Islam is the Islamic doctrine of tawhid. In the light of this tawhidic creed, the artist who performs Islamic art creates an original work in accordance with artistic tastes. In this book by Nusret Cam, the issue of depiction in Islamic art is discussed from a different perspective in terms of how Islam comprehends human beings, as well as religious evidence. Hence it is emphasized that Islam can be reconciled with art and art with Islam. It has been revealed that ideological approaches to Islamic art have become more affirmative over time. This case has made art history studies widespread and systematized with religious and national sensitivity. The histories and architectural elements of the prominent buildings in early Islamic art are explained.

**Keywords:** Islamic art, aesthetics, depiction, architectural



**İslâmiyet'in ortaya çıkışı ile insanların sahip olduğu estetik değerlerin,** İslâm'ın koyduğu ahlaki ve dini kurallara göre şekillenmesi kaçınılmazdır. Fakat unutulmamalıdır ki bize Kur'an-ı Kerîm vasıtasıyla tebliğ edilen İslâm, Allah'ın (c.c.) Cemâl sıfatını da sunmaktadır. Manasında ve kıraatinde güzel duygular uyandıran Kur'an-ı Kerîm için Hz. Muhammed (s.a.v.) "İslâm güzeldir, güzelliği sever." ve "Kur'an'ı seslerinizle güzelleştiriniz." buyurarak İslâm'ın estetik ufuklarına ve kaynaklarına işaret etmiştir. Bu hususun önemini ve mahiyetini kavrayabilmek için İslam sanatını günümüzde çok dar alanlara indirgenen, özellikle de müzelere sıkıştırılan bir hadise olmaktan çıkarmak gereklidir.

Günümüzde hâlâ İslâm ve sanat ilişkisinin tartışılıyor olmasının ve her iki tarafın savunucularının birbirlerini hor görmesinin temelinde İslâm'da tasvirin yasak olduğu varsayımı yatmaktadır. Kitabın ilk bölümünde yazar "İslâm'da Sanat, Tasvir ve Mimarlık" başlığı altında etraflıca ele alınan tasvir meselesine dair düşüncelerini Kur'an-ı Kerîm ve hadisler ışığında okuyucuya aktararak estetik ve güzellik duygusunun fitrî olduğuna vurgu yapmıştır. Hz. Peygamber'in estetik dünyasını 7 farklı başlıkla inceleyerek güzel ahlâkı, cami adabı, yaptığı evlilikler, sosyal yönü ve şiiri sevmesi gibi hususlara değinmiş, sahih rivayetler üzerinden açıklamalarda bulunmuştur. Bununla birlikte diğer peygamberlerin de estetik duygularının gelişmiş olması onların hem nebevî hem beşerî olmalarının doğal bir sonucudur.

Kitabın "İslâm Sanatı Araştırmalarına Giriş" başlıklı ikinci bölümünde İslâm sanatının gelişmesine etki eden faktörler, İslâm sanatı araştırmalarının başlaması ve önemi gibi konulara değinilmiştir. İslâm sanatının oluşumunda kelâmî, fikhî, tasavvufî etkilerin yanı sıra, İslâm öncesi kültürlerle olan etkileşimlerin, iklimin, imkânların hatta yöresel, kişisel ve millî estetik anlayışların etkisinin büyüklüğü çeşitli coğrafyalardaki mimari yapıtlar üzerinden örneklendirilerek ele alınmıştır. Sanat tarihi araştırmalarında kadim medeniyetlerin ideolojileri, felsefeleri ve estetik değerlerinin bilgisine erişmek günümüze ulaşmayı başaran sanat değerine sahip bu eserlerin korunması ve geleceğe taşınmasında da bize rehberlik etmektedir. Dönem dönem farklı devlet adamları ve farklı ideolojilerin sanata karşı olumsuz tutumları ve estetik zevklerden yoksun olmalarının bedelini tahrip edilmekle veya yurt dışına kaçırılmakla ödeyen sanat eserlerimizin bugün daha bilinçli bir şekilde sahip çıkılarak muhafaza ediliyor olması da geçmişteki hatalardan ders çıkarıldığının ve sanata hak ettiği değerin verildiğinin bir göstergesidir.

Türkiye'de sanat tarihi araştırmalarının başlangıcı 19. yüzyılda Avrupa'daki antropoloji, arkeoloji, sosyoloji vb. çalışmalarının hız kazanmasının ardından gerçekleşmiştir. Batının şarkiyat araştırmalarının altında yatan sebep seyyahlardan edindikleri bilgiler ve Avrupalı ressamların özellikle de İstanbul'a dair panoramik tablolarını gördükçe hayranlıklarının ve meraklarının artmasının yanında, iyi niyetli olmayarak askerî ve istihbarat çalışmalarının üstünü örtme gayretleridir. Ülkemizde mimari eserlerin kitabelerinin okunması, Türk ve İslâm dünyasına ait eski eserlerin derlenip koruma altına alınarak müzeler oluşturulması ile sanat tarihi çalışmalarının alt yapısı oluşturulmuştur. İncelediğimiz bu kitapta sanat tarihi çalışmalarının başlangıcı, gelişimi ve sistematikleşme süreci Türk ve Batılı sanat tarihçileri, devlet adamları ve araştırmacıların katkılarının bize sunduğu temel bilgiler ele alınmıştır. İslâmiyet'in doğuşundan Emevîlere, Selçuklu Devletinden Osmanlıya ve günümüz Türkiye'sinde sanata, sanatçıya ve estetik anlayışına dair mimari, hendesî, tezyinî ve edebî sanatlarda ideolojik yaklaşımlar ve İslami inançlar etkisiyle sınırların nasıl şekillendiği ve dini öğretilerde tefekkür, güzel olana yönelip çirkinlikten kaçınmak ve en önemlisi de işlevsellik vurgulanmaktadır.

Üçüncü bölümde “Erken Devir İslâm Mimarisinden Örnekler” başlığı ile Hz. Peygamber döneminde ve ilerleyen yıllarda mescid ve mihrap, minare, hünkâr mahfili gibi mimari unsurların teşekkülü sistematik bir şekilde ve tüm detaylarıyla açıklanmıştır. Emevîler dönemine ait Şam Ümeyye Camii, Kubbetü’s-Sahra, Kusayr-ı Amra ve Kayrevan Ulu Camii ile Endülüs Emevîlerine ait Kurtuba Ulu Camii tarihi, inşa süreci ve mimarisine yer verilmiştir. Abbasi dönemi eserlerinden Samerra Ulu Camii ve onunla aynı coğrafyayı paylaşan diğer eserler yine bu bölümde zikredilmiştir. Bölümün son başlığında ise Tolunoğulları Devrine ait Fustat Tolunoğlu Ahmet Camii anlatılmıştır. 6 ayrı başlıkta ele alınan bu dönemlere ait eserlerin fotoğraflarına, süsleme detaylarına ve plan şemalarına ayrıntılı biçimde yer verilmiştir. Emevî ve Abbasi üslubu arasındaki farklar 12 madde şeklinde özetlenerek bölüm toparlanmıştır. Kitabın son kısmında ek olarak “Sanat Tarihi Terimleri” başlığı ile A’dan Z’ye sanat tarihine dair bilinmesi gereken temel kavramlara açıklamalarıyla beraber yer verilmiştir.

Sonuç olarak yazar Prof. Dr. Nusret Çam kitabında İslâm’ın sanata bakış açısını, İslâm sanatının mahiyetini ve İslâm’ın sanatta tezahürünü bizlere aktarmaktadır. Kur’an-ı Kerim’den, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hadislerinden ve Allah’ın (c.c.) isim ve sıfatlarından estetiğin ve ölçülü güzelliğin insanda fitrî olarak bulunması sebebiyle İslâm dininin sanatla meşgul olmayı yasaklamadığını, bilhassa birtakım kurallar çerçevesinde icra edilmesini işaret ettiği anlaşılmaktadır. Seçilmiş bibliyografya ve dizin ile son bulan bu kitap İslâm sanat tarihi hakkında bilinmesi gereken temel konular, tartışmalı hususlar ve ilk devre ait İslâm sanatının mimari yapılarını etraflıca ele almış, 34 sayfası renkli ve özel baskı olmak üzere birçok fotoğrafla zenginleştirilerek okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Başlangıçta İlahiyat öğrencilerine fayda sağlaması için kaleme alınan kitap, sonraki baskılarında ihtiyaca binaen konuların genişletilmesiyle İslâm sanatları alanında yazılan eserler arasında yerini almıştır.