



e-ISSN- 2717-9974

Danışname

Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi



www.danismane.com



Yayıncı/Publisher

Prof. Dr. Murat Demirkol murat60demirkol@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ ORCID: 0000-0002-1770-4288

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Osman Selvi osselvi@gmail.com/ORCID: 0000-0002-9004-8627

Editör/Editor

Doç. Dr. İlyas Canikli / ilyascanikli@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün. /Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ORCID: 0000-0001-9340-7982

Alan Editörleri/Section Editors

Eğitim/Education

Dr. Öğr. Ü. Kubat Ali Tobchubaev / ktopchubaev@gmail.com

Tokat GOP Ün./Tokat GOP Un. /ORCID: 0000-0001-9326-5988

Arap Dili/Arabic Language

Dr. Öğr. Ü. Tahsin Yurttaş / yurttastahsin@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un. /ORCID: 0000-0001-9590-0770

İngilizce/English

Arş. Gör. Bilge Sever Kıyak/ bsever@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ORCID: 0000-0001-5593-7675

Felsefe/Philosophy

Dr. Öğr. Ü. Muhammet ÇELİK / mmcelik@ankara.edu.tr

Ankara Sosyal Bilimler Ün./Social Sciences Un. of Ankara/ ORCID: 0000-0003-4664-2300

Hadis/Hadith

Arş. Gör. Musa Eşit/musaesit1@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün. /Ankara Yıldırım Beyazıt Un. /ORCID: 0000-0002-7100-2084

Tarih/History

Arş.Gör. Aygün Yılmaz / aygunylmz94@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ORCID: 0000-0002-3347-0776

Tefsir/Tafsir

Arş. Gör. Ahmet Şehit Tuna / astuna@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Un./ORCID: 0000-0002-7365-4596

ISSN: 2717-9974

Tasarım/Design

Osman Selvi

Yayın Tarihi/Publishing Date

20.09.2021

Adres/Address

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sok. No:14/2 Altındağ/Ankara

Web: <http://www.danisname.com>

e-posta: bilgi@danisname.com

Danışname yılda iki defa yayınlanan hakemli bir dergidir/Danışname is a refereed journal and is published biennially

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Murat DEMİRKOL /Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./murat60demirkol@gmail.com
 ORCID: 0000-0002-1770-4288

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN Ankara Ün./Ankara Ün./duralaroltu@hotmail.com
 ORCID: 0000-0003-2899-9111

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER /Akdeniz Ün./Akdeniz Ün./omerfarukteber@akdeniz.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-3126-3802

Prof. Dr. Selim EREN / Ondokuz Mayıs Ün./Ondokuz Mayıs Ün./selim.eren@omu.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-0130-3789

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK / Erciyes Ün./Erciyes Ün./akyureks@erciyes.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-8427-5030

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ayildirim@ybu.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-7297-3325

Doç. Dr. İlyas CANİKLİ / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ilyascanikli@gmail.com
 ORCID: 0000-0001-9340-7982

Doç. Dr. Bülent Akot / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./bulentakot@hotmail.com
 ORCID: 0000-0001-9418-3140.

Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ / Süleyman Demirel Ün./Suleyman Demirel Ün./toksozhatice@gmail.com
 ORCID: 0000-0002-0459-3152

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ /Ankara Hacı Bayram Veli Ün./Ankara Hacı Bayram Veli Ün./huseyinakyuz73@gmail.com
 ORCID: 0000-0001-5633-3507

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ /Karabük Ün./Karabuk Ün./s.mutekellim@gmail.com
 ORCID: 0000-0002-2346-804X

Doç. Dr. Anar GAFAROV / Azerbaycan Milli İlimler Ak./ Azerbaijan National Academy of Sciences/ a.philosophy@hotmail.com /
 ORCID: 0000-0002-3113-1287

Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK / Bursa Teknik Ün./Bursa Technical Ün./ulukutuk27@hotmail.com
 ORCID: 0000-0002-9694-1344

Dr. Öğr. Ü. Mehmet ERKOL /Afyon Kocatepe Ün./Afyon Kocatepe Ün./mehmeterkol@aku.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-1363-1894

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ / Bursa Uludağ Ün./Bursa Uludag Ün./bkemikli@gmail.com
 ORCID: 0000-0002-0754-9800

Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY / İzmir Katip Çelebi Ün./Izmir Katip Celebi Ün./ibrahim.kutluay@ikcu.edu.tr
 ORCID: 0000-0003-3149-9556

Prof. Dr. Musa YILDIZ / Gazi Üniversitesi / Gazi Ün./ymusa@gazi.edu.tr/ORCID: 0000-0002-5274-9481

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / Hitit Ün./ Hitit Ün./mehmetevkuran@hitit.edu.tr
 ORCID: 0000-0001-3616-111X

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün. / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./munal@ybu.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-7169-5757

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / Ankara Sosyal Bilimler Ün./ Social Sciences University of Ankara /metin.ozdemir@asu.edu.tr
 ORCID: 0000-0001-5678-8579

Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./nadiguzel@ybu.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-3233-9143

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL / Eskişehir Osmangazi Ün./ Eskişehir Osmangazi Ün./adiguzela63@gmail.com
 ORCID: 0000-0002-4818-4051

Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./mozkan@ybu.edu.tr
 ORCID: 0000-0001-6134-4518

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./zsalihzengin@ybu.edu.tr
 ORCID: 0000-0003-2354-8899

Prof. Dr. Yakup ÇİVELEK / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./yakup.civelek@gmail.com
 ORCID: 0000-0002-3448-4723

Prof. Dr. Özcan GÖNGÖR / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ogungor@ybu.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-0775-023X

Prof. Dr. Zekiye DEMİR / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./zdemir@ybu.edu.tr
 ORCID: 0000-0003-4009-7751

Prof. Dr. Kadir GÜRLER / Hitit Ün./ *Hitit Ün./kadirgurur@hitit.edu.tr*
ORCID: 0000-0002-6373-6424
Prof. Dr. Rıza KARAGÖZ / Ondokuz Mayıs Ün./ *Ondokuz Mayıs Ün./rkaragoz@omu.edu.tr*
ORCID: 0000-0002-7268-6190
Doç. Dr. Recep DEMİR / Ondokuz Mayıs Ün./ *Ondokuz Mayıs Ün./recepdemir68@hotmail.com*
ORCID: 0000-0002-7021-128X
Doç. Dr. Zübeyir BULUT / Bolu Abant İzzet Baysal Ün./ *Bolu Abant İzzet Baysal Ün./zubevirbulut@hotmail.com*
ORCID: 0000-0003-4513-9308
Doç. Dr. Yusuf ŞEN / Bayburt Ün./ *Bayburt Ün./yusen@bayburt.edu.tr*
ORCID: 0000-0002-6795-0161
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN / Karabük Ün./ *Karabük Ün./ttezcan@karabuk.edu.tr*
ORCID: 0000-0003-1751-203X
Doç. Dr. Osman ORUÇHAN / Pamukkale Ün./ *Pamukkale Ün./osmanoruchan@gmail.com*
ORCID: 0000-0002-2076-3182
Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU / Karabük Ün./ *Karabük Ün./mustafayigitoğlu@karabuk.edu.tr*
ORCID: 0000-0001-6308-1475
Doç. Dr. Harun ŞAHİN / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ *Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./sahinharun@gmail.com*
ORCID: 0000-0003-2834-2339

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN / Kırıkkale Ün./ *Kırıkkale Ün./cağlayanharun@gmail.com*
ORCID: 0000-0002-0228-5164
Doç. Dr. Hamdi KIZILER / Karabük Ün./ *Karabük Ün./hamdikiziler@karabuk.edu.tr*
ORCID: 0000-0001-9131-1645
Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ *Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./fgokce@ybu.edu.tr*
ORCID: 0000-0002-8181-1088
Doç. Dr. Muhammed Ali YAZIBAŞI / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ *Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./maliyazibas@ybu.edu.tr*
ORCID: 0000-0003-0369-1217
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Mücahit ASUTAY / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ *Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./masutay@ybu.edu.tr*
ORCID: 0000-0003-3200-4666
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEMENİCİ / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ *Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ayemenici@ybu.edu.tr*
ORCID: 0000-0002-7549-5074
Dr. Öğr. Üyesi Peyman ÜNÜGÜR / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ *Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./punugur@ybu.edu.tr*
ORCID: 0000-0001-6572-8770
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe UZUN / Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./ *Ankara Yıldırım Beyazıt Ün./a.uzun@ybu.edu.tr*
ORCID: 0000-0002-5359-6827

EDİTÖRDEN

Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi, bilim insanları tarafından üretilen bilimsel makale, çeviri, kitap kritiği ve tez özetlerini gerekli süreçlerden geçerek yayımlanmasına karar verildikten sonra yayımlamak üzere kurulmuş akademik hakemli bir dergidir. Türkiye’de 2010’dan itibaren üniversite sayısının artışıyla birlikte öğretim üyesi ve lisans üstü öğrenim gören öğrenci sayısında büyük bir artış olmuştur. Başta İlahiyat olmak üzere beşeri ve sosyal bilimler alanında yayın yapan hakemli dergilerin üretilen bilimsel araştırmaları yayımlama konusunda nispeten yetersiz kaldığını gördüğümüz için bilimsel değer taşıyan araştırmaları yayımlama hizmeti görmek üzere Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi’ni kurduk. Dergimiz, dünyada belli bir seviyeye gelen dergi yayıncılığı kriterlerini ve etik kuralları sıkı sıkıya uygulama konusunda kararlıdır. Makalelerin hakem değerlendirmesi sürecinde iki taraflı kör hakemlik uygulanmakta, yayımlanması için gönderilen makaleler ve diğer yazılar intihali önleme programından geçirilerek yazarın özgün ürünü olup olmadığı tespit edilmektedir.

Danışname’de yayımlanan çalışmalarda yazarın tercihinine göre Chicago ve APA atıf sistemleri kullanılabilir. Danışname’nin yayın dili Türkçe olmakla birlikte belli bir oranda İngilizce çalışmalar da yayımlanmaktadır.

Danışname, 20 Mart ve 20 Eylül tarihlerinde olmak üzere altı aylık periyotlarla yılda iki defa yayın yapmaktadır. Dergimizin 20 Eylül 2021’de yayımlanan üçüncü sayısında 8 makale bulunmaktadır. Çalışma konuları tasavvuf, kelam, tefsir, hadis, İslam tarihi ve dinler tarihi şeklinde çeşitlenmektedir. Dergimiz, yapılan nitelikli bilimsel araştırmaları yayımlama misyonu yanında süreçlerde gösterdiği titizlikle araştırmacıların gelişimini de amaçlamaktadır. Hakemlerin yazarın makalesi üzerindeki görüş, öneri, değerlendirme ve yönlendirmeleri, yazarın daha nitelikli makale yazmasında büyük katkı sağlama potansiyeli taşımaktadır. Yayımladığımız çalışmaların dünya bilimine katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

Editör

Doç. Dr. İlyas CANIKLI

Ankara Yıldırım Beyazıt

Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Ankara, TÜRKİYE

İçindekiler

Ebu Hanife ve Siyaset	5
Felsefi Bir Kavram Olarak Hoşgörü ve Hacı Bektaş-ı Velî'nin Besmele Tefsiri'nin Tolerans Bağlamında Değerlendirilmesi	25
Hz. Peygamber'in Uyarı Yöntemlerinin "Ben Nesli" Gençlerine Uygulanabilirliği	59
Hz. Peygamber Dönemi Kadınlarında Mesleki İlgi	89
Hıristiyanlığın Kurumsallaşma Sürecinde Antakya'nın Rolü	117
Tasavvufun Oluşumunda Sünnetin Etkisi.....	143
Hz. Yusuf'un Hayatının Gelişim Psikolojisi Açısından Analiz ve Yorumu	171
Osmanlı'da Dinî, Kültürel ve Sosyal Hizmetlere Katkı Sağlayan Fîruz Ağa Vakfı	197

Mustafa Özkan

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University

Faculty of Islamic Sciences

Ankara/Turkey

mozkan@ybu.edu.tr

Orcid: 0000-0001-6134-4518

Ebu Hanife ve Siyaset***Öz**

Ebû Hanîfe bir siyaset adamı değildir. Aynı zamanda siyaset teorisiyle ilgili müstakil bir eser de yazmamıştır. Ancak bu durum onun, dönemindeki yöneticilerle hiçbir ilişkisinin ve dolayısıyla siyasete dair görüşlerinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Makalede, dönemin yöneticileriyle olan ilişkilerinden hareketle, Ebû Hanîfe'nin siyasetle ilgili görüşleri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Çalışmada, Ebû Hanîfe'nin siyaset anlayışının dayandığı ilkeler tespit edilmiştir. Ebû Hanîfe, devlet yönetiminde adaletin belirleyici olmasını savunmuştur. Ebû Hanîfe, Emevî ve Abbasîler döneminde iktidar talebinde bulunan bazı muhalif liderleri, mesela Ehlîbeyti desteklemiştir. Sözü edilen âlim, devletin farklı dinî, siyasî, etnik ve kültürel yapılar/kesimler karşısında eşit mesafede bulunması gerektiği tezini savunmuştur. Ebû Hanîfe'ye göre dinî, siyasî ve hukukî konularda farklı düşünmek ve bu düşünceleri dile getirmek, meşru insanî bir haktır. Adı geçen bilgin, yargı bağımsızlığı ilkesinin uygulanmasını istemiştir. Söz konusu ilke gözetilmediği için Emevîler ve Abbasîler döneminde, tüm baskılara rağmen, kadılık görevini kabul etmemiştir. Ebû Hanîfe'ye göre kuruluş şekli, temel felsefesi, yapısı ve işleyişi bakımından meşruiyet sorunu yaşayan devlet ya da iktidar, söz konusu meşruiyet problemini aşmak için dini ve dinî olanı istismar etmemelidir. Ayrıca Ebû Hanîfe siyaset anlayışı gereği, yöneticilere

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 10 Haziran/June 2021; Kabul/Accepted: 28 Temmuz/July 2021; Yayın/Published: 20 Eylül/September 2021. Atıf/Cite as: Özkan, Mustafa. "Ebû Hanîfe ve Siyaset". *Danişname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.5507592>

bağımlı hale gelmemek ve dolayısıyla özgürlüğünü kaybetmemek için kazandıklarıyla geçinmeyi ve böylece sivil âlim olarak kalmayı tercih etmiştir. Aynı zamanda siyasal gelişmeler karşısında duyarlı davranmış ve din dışı olarak gördüğü politikalara muhalefet etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, Emevîler, Abbasîler, Siyaset, Zeyd b. Ali, Kadılık.

Abu Hanifah And Politics

Extended Abstract

Abu Hanifah was certainly not a politician. At the same time - as far as we know - he did not write a separate work on political theory. However, this does not mean that he had no relations with the rulers of his time and therefore no views on politics. In addition, the fact that some universal principles related to politics are not known or ignored in today's Muslim societies, as well as the absence of political systems that will enable them to live together in peace, makes it important to know the thoughts of Abu Hanifa, who is a sect imam, on politics. In the article, it is tried to determine Abu Hanifa's views on politics, based on his relations with the rulers of the period. In the study, it is determined that Abu Hanîfa's understanding of politics is based on the following principles: Justice comes first among the principles on which the aforementioned scholar's understanding of politics is based. Ebu Hanifa, during the Umayyad period, criticizes the practices that do not coincide with justice in judicial, political, social and economic fields and advocated that justice should be decisive in state administration. He not only criticized the injustices of his time. But also supported Zayd b. Ali rebellion and the Abbasid revolution which accused the Umayyad administration of injustice and promised justice. Another important principle in Abu Hanifah's vision of politics is competence/merit. The aforementioned scholar requested that competence be observed in all assignments/appointments. It can be evaluated in this context that he supported some opposition leaders who demanded power during the Umayyad and Abbasid period -because he believed they were competent. Another principle that constitutes the political understanding of the person in question is equality. The person in question defended the thesis that the state should keep an equal distance from different religious, political, ethnic and cultural structures/sections that are bound to it by citizenship. In this context, his open criticism of the exclusionary and humiliating policy towards the Ahl al-Bayt, which was seen as a political rival by the Umayyad

power, can be evaluated in this context. Freedom of thought and thought is undoubtedly an important principle in Abu Hanifa's vision of politics. According to him, it is a legal/legitimate human right to have various opinions in different fields such as religion, politics, science and law and to express these views. Therefore, it is a non-religious practice for the rulers to marginalize those who do not adopt the religious-political theses advocated by the state or who put forward alternative theses on this issue, and to resort to a policy of pressure and violence against them. One of the principles that forms the basis of Abu Hanifa's views on politics is the independence of the judiciary. As it is known, during the Umayyad period, the appointment and dismissal of qadis were largely carried out by the governors. In this process, there was also some enjoyment. At the same time, political interference in the judiciary was quite common. Abu Hanifa, on the other hand, defended the principle of judicial independence. In fact, since the principle in question was not observed, he did not accept the duty of qadi despite all the pressures during the Umayyads and Abbasids period - citing the interference of politics in the judiciary. The aforementioned scholar did not find the understanding of politics based on religious abuse correct and criticized it. According to the aforementioned scholar, the state or power, which has a problem of legitimacy in terms of its establishment, basic philosophy, structure and functioning, should not abuse religion and religion (mosque, sermon, scholar, religious discourse...) in order to overcome the said legitimacy problem. The scholar, on the other hand, should not be a tool for the aspirations of the politicians/powers who have adopted the abuse of religion as an invariable political strategy and should criticize the non-religious policies. As a matter of fact, he himself refused the official duty of being a judge, in order to prevent him from being abused by the politicians, and continued his life as a civilian scholar. At the same time, due to his political understanding, he followed the political and social developments in his period and developed an attitude against the policies that he saw as contrary to religion. This attitude sometimes manifested itself in the form of verbal opposition, and sometimes in the form of supporting the opposition against the government.

Keywords: Abu Hanifah, Umayyads, Abbasids, politics, Zaid b. Ali, the position of *qadi*.

Giriş

Günümüz Müslüman dünyasında hâkim olan siyasal kültür ve

yapılar için şu genel tespit yapılabilir: Müslümanlar, İslam'ın siyasal-sosyal yaşama dair belirlemiş olduğu şûra, adalet, ehliyet, can-mal güvenliği, inanç-ibadet özgürlüğü ve fikir beyanı hürriyeti gibi evrensel prensipler hakkında birtakım problemler ile karşı karşıyadırlar. Aynı zamanda Müslüman toplumlarda insan haklarını merkeze alan, problem çözme kapasitesi yüksek, tutarlı ve sistematik siyasal sistemlerin varlığından bahsetmek de mümkün görünmemektedir. Belki de söz konusu durumun bir sonucu olarak sözü edilen toplumlarda yoğun bir şekilde hak ihlalleri, siyasî krizler, farklı dinî, siyasî ve etnik yapılar/gruplar arasında kültürel kaynaklı iç çatışmalar yaşanmaktadır. Irak, Suriye, Afganistan ve neredeyse tüm Müslüman ülkelerde yaşanmakta olan mevcut çatışmalar bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bu çalışmanın amacı tarihî bir şahsiyet olan Ebû Hanîfe'nin kendi dönemindeki siyasîlerle ya da yönetimlerle olan ilişkilerinden yola çıkarak, onun siyasî düşüncelerini tespit etmektir. Ebû Hanîfe'nin siyasî görüşlerini tespit etmeye çalışırken ana hatlarıyla şu yöntem takip edilecektir: Öncelikle bu âlimin hayatından bahseden eserlerin genel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Ardından, onun yaşadığı Emevîler dönemindeki bazı önemli siyasal-sosyal gelişmeler/tartışmalar başlıklar halinde belirtilecek. Daha sonra ise Ebû Hanîfe'nin, karşısında bir tutum geliştirdiği dönemin hadiseleri ele alınacak ve bu hadiseler üzerinden onun siyasî fikirlerine ilişkin tespitler paylaşılacaktır.

1. Ebû Hanîfe'den Bahseden Kaynakların Değerlendirilmesi

Ebû Hanîfe'nin siyasete ilişkin neler söylediği ya da yazdığı hakkında detaylı bilgilere ulaşmamızı sağlayacak kaynaklara sahip olmadığımızı belirtmek durumundayız. Her şeyden önce Ebû Hanîfe'nin siyasetle ilgili herhangi bir eseri elimizde bulunmamaktadır. Aynı zamanda kendisine nisbet edilen *Fıkhul-Ekber* isimli eserde de onun siyasî anlayışını ortaya koyan derli-toplu bilgilere ulaşmak oldukça güçtür. Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin iki meşhur talebesi olan Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed de eserlerinde hocalarının siyasî fikir ve duruşuna değinmemişlerdir. Ebû Zehra'ya göre bunun nedeni ise, adı geçen iki talebenin resmî bir görev olan kadılığı üstlenmiş olmaları ve dolayısıyla hocalarının mevcut iktidar/yöneticilerle ilgili fikirlerini açıklamaktan ya da eserlerine almaktan çekinmiş

olmalarındır.¹

Ebû Hanîfe'nin siyasî fikirleri ve duruşuna ilişkin sınırlı bazı bilgileri İbn Kuteybe (ö. 276/889),² Bağdadî (ö. 463/1071),³ Mekkî (ö. 568/1172),⁴ İbn Hallikân (ö. 681/1282),⁵ İbn Kesîr (ö. 746/1345),⁶ Zehebî (ö. 748/1374),⁷ Kerderî (ö. 827/1423),⁸ İbn Hacer el-Heysemî (ö. 974/1567),⁹ İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679)¹⁰ ve Beyâzîzade (ö. 1098/1687)¹¹ gibi müelliflerin eserlerinde görmek mümkündür.

Eserlerinde Ebû Hanîfe'ye oldukça geniş yer ayıran yukarıdaki müellifler ve diğer bazı tarihçiler, ağırlıklı olarak bahsi geçen âlimin soyu/kökünü, ilimde otorite oluşu, takvası ve cömertliği üzerinde durmayı tercih etmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin siyasîlerle olan ilişkileri bağlamında ise sadece onun Zeyd b. Ali isyanına verdiği destek, kadılık görevini reddetmesi ve Abbasîler döneminde maruz kaldığı baskılara değinmişlerdir. Oysaki Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde meydana gelen ve hala etkisi süren çok sayıda siyasî gelişme yaşanmıştır. Dinî hassasiyetleri güçlü olan bu âlimin, dönemindeki gelişmeler karşısında bir tutum ortaya koymamış ve dolayısıyla siyasete ilişkin görüşlerini beyan etmemiş olması mümkün görünmemektedir diye düşünüyoruz.

Burada şu soru sorulabilir: Ebû Hanîfe'nin kökeni ve takvası gibi özelliklerini detaylı bir şekilde ele alan yukarıdaki müellifler, bahsi geçen âlimin siyasî görüşlerine neden değinmemiş olabilirler? Bu sorunun cevabı bağlamında elbette birçok sebep söylenebilir. Söz konusu müelliflerin/tarihçilerin Ebû Hanîfe'nin siyasî görüşlerine hiç değinmemeleri ya da bu konuyu yüzeysel olarak ele almalarının - tarihteki örnekler ve günümüz gerçeği dikkate alındığında- kuvvetle muhtemeldir ki iki önemli sebebi bulunmaktadır. Birincisi, Ebû

¹ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 19.

² Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Maârif* (Beyrut: 1970).

³ Ahmed b. Ali b. el-Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Medine: ty).

⁴ Muvaffak b. Ahmet Mekkî, *Menâkıbu Ebi Hanîfe* (Beyrut: 1981).

⁵ Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân* (Beyrut: 1977).

⁶ Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV (Beyrut: 1987).

⁷ Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Menâkıbu İmam Ebi Hanîfe* (Kahire, ty).

⁸ el-Bezzâzî Kerderî, "Menâkıbu'l-İmami'l-Azam", Muvaffak b. Ahmet Mekkî, *Menâkubu Ebi Hanîfe* (Beyrut: 1981).

⁹ Şihabuddin Ebû'l-Abbâs Ahmed İbn Hacer el-Heysemî, *Menâkıbu İmâm-ı Azam ve Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Ahmet Karadut (Ankara: 1983).

¹⁰ Abdullhây Ebû'l-Fellâh İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb* (Beyrut: 1986).

¹¹ Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-Munif li'l-İmâm-ı Ebi Hanîfe* (İstanbul: 1996).

Hanîfe'nin siyasî fikirlerine dair detaylı bilgilerin, sözü edilen müelliflere ulaşmamış olmasıdır. İkinci ihtimal ise söz konusu tarihçilerin konuya ilişkin bilgilere vakıf oldukları halde bunları eserlerinde detaylı bir şekilde nakletmemeleridir. Bunun en önemli nedeni de siyasîdir. Zira İslam dünyasında Emevîlerle birlikte saltanat yönetim biçimi hüküm sürmüştür. Saltanat/veliahtlık sisteminin hâkim olduğu bir ortamda ise tarihçilerin; İslam'ın siyasal-sosyal ilkeleri olan adaleti, ehliyeti, istişareyi, özgürlüğü vs. savunan ve dolayısıyla saltanatu eleştiren bir âlimi övmesi ve onun fikirlerini detaylı bir şekilde aktarması oldukça zor görünmektedir. Aslında bunu anlamak için fazla bilgi-belgeye de gerek yoktur; günümüzde baskının egemen olduğu toplumlarda olup bitenlerden hareketle söz konusu tespitimizin ne kadar yerinde olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır.

Kısacası Ebû Hanîfe, siyasî görüşlerini içeren bir eser yazmamıştır; yazmışsa da elimize ulaşmamıştır. İlk dönemde yazılan ve onun siyasî fikirlerini içeren ve müstakil bir eser de bulunmamaktadır. Söz konusu şahsiyetin hayatı daha çok Tabakât türü eserlerde ele alınmaktadır. Ancak bu tür eserlerde de Ebû Hanîfe'nin siyasete ilişkin fikirlerini anlatan sınırlı sayıda durum/hadise nakledilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada sınırlı sayıda hadise üzerinden adı geçen âlimin siyasî düşünceleri tespit edilmeye ve yorumlanmaya çalışılacaktır.

2. Emevîler Döneminde Yaşanan Bazı Önemli Gelişmeler ve Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe'nin siyasetle ilgili düşüncelerini doğru ya da doğruya yakın bir şekilde ortaya koymak, onun yaşadığı dönemin siyasal ve kültürel yapısını dikkate almakla ya da bilmekle mümkün olabilecektir diye düşünüyoruz. Çünkü her insan gibi, bahse konu olan âlim de tarihin belli bir döneminde doğmuş, yaşadığı ortamın kültürüyle şekillenmiş ve politik gelişmeler karşısındaki siyasî fikirlerinin oluşmasında inancının yanı sıra yaşadığı dönemseller şartlar belirleyici olmuştur. Dolayısıyla onun siyasî anlayış ve tutumunu dönemin şartlarından müstakil/bağımsız olarak değerlendirmek, doğru bir yaklaşım tarzı olmayacaktır. Bu sebeple kısaca onun doğduğu ve büyüdüğü ortamdan bahsetmek yerinde olacaktır.

Bilindiği gibi Ebû Hanîfe Mevâlî kökenli (Arap olmayan) bir âlimdir. Farklı dinî, siyasî ve kültürel fikirlerin yoğun olarak yaşadığı Kûfe'de 80/699 yılında doğmuş ve burada büyümüştür. Yaşamının önemli bir kısmı (yaklaşık 52 senesi) Emevîler döneminde (miladî 661-750) geçmiştir. Hayatının geri kalanını ise Abbasîler döneminde

yaşamıştır. Buna göre o, Emevîlerin yıkılışı ile Abbasîlerin kuruluşu gibi önemli tarihî gelişmelere tarıklık etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı Emevîler döneminde ana hatlarıyla şu önemli siyasal gelişmeler yaşanmıştır: Ümeyyeoğulları, silah/zor kullanmak sûretiyle iktidarı/hilafeti ele geçirmiş ve bu süreçte çok sayıda insanın ölümüne neden olmuşlardır. Ulemânın yoğun tepkisine rağmen, saltanat yönetim biçimi ikâme edilmiştir. Dönemin âlimleri tarafından din dışı görüldüğü halde Ziyâd b. Ebihî, Muâviye b. Ebî Süfyân'ın nesline ilhak edilmiştir. Emevî yönetiminin Ehl-i Beyt'e yönelik politikasını eleştiren kesimin önemli liderlerinden biri olan Hucr b. Adiy, arkadaşlarıyla birlikte idam edilmiştir. İslam tarihinde çok sayıda oluşuma kaynaklık eden, günümüzde etkisi hala devam eden ve Ehl-i Beyt mensuplarının önemli bir kısmının öldürülmesini beraberinde getiren Kerbelâ hadisesi yaşanmıştır. Emevî idaresi, Ebû Hanîfe'nin de mensubu olduğu Mevâlî'ye (Arap olmayan Müslümanlara) yönelik ayrımcı bir politika izlemiştir. İktidarın savunduğu cebrî/kadercı doktrini/tezi eleştiren kişi/mezheplere karşı yerine göre baskı ve şiddet politikasına başvurulmuştur. Yöneticiler, siyasal yapı ve icraatlarını meşrulaştırmak için dinin yanı sıra dinî olanı (cami, âlim, biat kavramı...) yoğun olarak istismar etmişlerdir.¹² Kısacası kuruluş şekli, yapısı ve bazı icraatları sebebiyle Emevî Devleti, kuruluşundan yıkılışına kadar dinî-siyasî bakımdan meşruiyet problemini yaşamıştır.

Ebû Hanîfe, Emevîlere ait yukarıdaki politikaların bir kısmına şahit olmamıştır. Dolayısıyla onun bu politikalar hakkında neler düşündüğünü/söylediğini bilemiyoruz. Fakat şunu tahmin etmek de zor olmasa gerekir: Ebû Hanîfe, doğmadan önce yaşanan ancak Emevîler dönemi boyunca tartışılan yukarıdaki bazı hadiseleri bir şekilde duymuş/öğrenmiş ve muhakkak bunlarla ilgili bir kanaate sahip olmuştur. Aynı zamanda sözü edilen olaylar, kuvvetle muhtemeldir ki Ebû Hanîfe'nin Emevîlerin takip ettikleri politikayla ilgili bir kanaate sahip olması ve siyasî anlayışının şekillenmesinde etkili olmuştur. Ancak biz Ebû Hanîfe'nin bu hususlarda neler düşündüğünü ya da söylediğini öğrenmek için herhangi bir bilgi-belgeye sahip değiliz ve haliyle, ilgili konuda yazacaklarımız tahminden öteye geçmeyecektir. Dolayısıyla adı geçen şahsiyetin

¹² bkz. Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 75-94; Mustafa Özkan, *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din-Devlet İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 119-146.

siyasete ilişkin neler düşündüğünü; onun şahit olduğu ve karşısında bir tutum geliştirdiği yönetimin bazı icraatları üzerinden anlaşılabilir. Bu icraatların başında ise Emevîler'in Ehl-i Beyt politikasının bir sonucu olan Zeyd b. Ali isyanı ile Ebû Hanîfe'nin kadı olarak atanmak istenmesi gelmektedir. Ayrıca konu bağlamında adı geçen âlimin Abbasîlerle olan ilişkisi üzerinde de durulacaktır.

2.1. Zeyd b. Ali İsyanı ve Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali isyanını fetvaları ve maddî yardımlarıyla desteklemiştir. Onun söz konusu isyanı desteklemesinde, bu isyanın gerekçeleri kadar Zeyd b. Ali'nin ilmî ve fikrî kişiliğinin yanı sıra onun Ehl-i Beyt'e mensup oluşu da etkili olmuştur. Zira Ebû Hanîfe, mevcut yönetimin siyasî rakibi olarak görülen Ehl-i Beyt'i seviyordu. Bu yüzden hem Emevîler hem de Abbasîler döneminde Ehl-i Beyt mensuplarına karşı yapılan haksızlıklara karşı çıkıyordu.¹³ O, Ehl-i Beyt mensuplarının hilâfete daha layık ve dolayısıyla iktidarın Ehl-i Beyt'in hakkı olduğuna inanıyordu.¹⁴ Ayrıca Zeyd'i övdüğüne dair bilgiler mevcuttur.

Zeyd'in isyanı ve Ebû Hanife'nin bu isyana destek vermesinin sebeplerine geçmeden, Zeyd hakkında şu özet bilgileri vermenin faydalı olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü Zeyd'le ilgili kanaati de Ebû Hanîfe'nin siyasî görüşlerinin anlaşılmasında önemli ipuçları verecektir.

Kaynaklarda Zeyd'in ismi, Zeyd b. Ali Zeynel Âbidin b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib olarak geçmektedir.¹⁵ Zeyd'in babası Ali Zeynel Âbidin, dedesi Hüseyin b. Ali, büyük dedesi ise Ali b. Ebî Tâlib'tir.¹⁶ Zeyd'in en önemli özelliklerinden birisi, onun ilimle uğraşması ve kendi döneminde büyük bir âlim olarak kabul edilmesidir. O, babası Zeynel Âbidin, kardeşi Bakır ve Urve b.

¹³ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 185; M. Said Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978): 172; Neşet Çağatay, İ. Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 157.

¹⁴ Mekkî, *Menâkubu Ebî Hanîfe*, 128-129; Yusuf Ziya Yavuz, "Ebû Hanîfe", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1994), X:139-141.

¹⁵ Abdülkerim Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985), 261.

¹⁶ İrfan Abdülhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1981), 42; Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullah Kaya (Ankara, ty), 623; Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Hilal Yayınları, 1972), 378.

Zübeyr'den rivayet almıştır.¹⁷ Aynı zamanda sırasıyla Muhammed b. Bakır¹⁸ ve Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ'dan ders almıştır.¹⁹ Ondan ise Ca'fer b. Muhammed, Şu'be, Fudayl b. Merzuk, el-Muttalib İbn Ziyâd rivayet etmişlerdir.²⁰ Ayrıca Zeyd b. Ali, Ebû Hanîfe'nin de ders hocasıydı.²¹ Zeyd Kelâm, Hadis ve Tefsir alanlarında ilim sahibi olmakla birlikte daha çok fıkıh alanında yetkindi.²² Onun günümüze kadar *el-Mecmûu'l-Fıkh* ve *el-Mecmûu'l-Hadis* olmak üzere iki eserinin geldiği belirtilmektedir.²³

Zeyd'in Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'dan ders aldığını dikkate alanlar, onun kelmâ ve siyâsî konularda Vâsıl'ın etkisinde kalma ihtimalini tartışmışlardır. Genel kanaat, Zeyd'in fikir olarak Vâsıl'dan etkilendiği ve Mu'tezile'nin teorisini kabul ettiği yönündedir.²⁴

Zeyd, halife olmak için ölçü olarak kabileyi/ırkı değil de sıfatı yani "işin ehliliği" ilkesini savunurdu.²⁵ Ayrıca ilk iki halifeyi meşrû, Hz. Ali'yi ise "efdal" olarak kabul ederdi. Zeyd, Zeydiyye Mezhebi'nin kurucusu olarak da kabul edilmektedir. Yönetime karşı isyan eden Zeyd b. Ali, Kûfe'de 122/740 yılında Emevîler tarafından öldürülmüştür.

Zeyd b. Ali'nin Emevî yönetimine isyan etmesinin nedenleri ve Ebû Hanîfe'nin bahsi geçen isyanı desteklemesinin, Ebû Hanîfe'nin siyâsî fikirleri açısından ne anlama geldiği bağlamında şunlar belirtilebilir: Zeyd b. Ali'nin, Emevî yönetimi için mealen şunları söylediği belirtilmektedir: "Mevcut yönetim, Kur'an ve Sünnete göre

¹⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: 1986), 10:389.

¹⁸ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 85.

¹⁹ A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 33; Muhammed Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: 1988), 100.

²⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10:389.

²¹ Ebû Zehra, *Mezhepler Târîhi*, 622; Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, 378; Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, 86.

²² Suphi Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Zafer Matbaası, 1983), 96.

²³ Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 96; Abdülkadir Şener, "Müsnedü'l-İmâm-ı Zeyd", *AÜİFD* 17 (1969): 339.

²⁴ Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, 100; A. Mustafa Nevin, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhâlefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 218, 242.

²⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Kahire: 1977-1988), 7:181; Ebû Muhammed Ahmed İbn A'sem, *el-Fütûh*, I-VIII (Beyrut: 1986), VII-VIII, 319; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 33; Nevin, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhâlefet*, 218; Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, 87.

işlememektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak siyasal iktidar, halkın yanı sıra Ehl-i Beyt'e zulmetmektedir."²⁶

Dikkat edilirse Zeyd, Emevî idaresini din dışı olarak ilan etmektedir. O, mevcut yapıyı dinî açıdan eleştirmekle kalmıyor, hilâfete gelmesi halinde şunları yapacağını da vaat ediyordu: "Toplum, Kur'ân ve Sünnete göre yönetilecektir. Farklı kesimlere yönelik haksızlıklara son verilecektir. Bid'atler kaldırılacaktır. Feyler, adil bir şekilde dağıtılacaktır. Cihada devam edilecektir."²⁷

Zeyd b. Ali, hilafetin kendi hakkı olduğunu iddia etmek ve vaatlerini dile getirmekle yetinmemiştir. Aynı zamanda yönetimi ele geçirmek için hazırlıklara başlamıştır.²⁸ Neticede 122/740 yılında Kûfe'de yönetim ile Zeyd b. Ali arasında çatışma yaşanmış ve Zeyd öldürülmüştür.²⁹

Ebû Hanîfe'nin, Zeyd b. Ali isyanını maddî yardımlarla desteklediği nakledilir. Belirtildiğine göre o, Zeyd b. Ali'ye yardım amacıyla 10 bin³⁰ ya da 30 bin dirhem göndermiştir.³¹ Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin, Zeyd'in isyanını fetvalarıyla desteklediği de belirtilir. Örneğin onun, söz konusu isyanın meşru olduğunu göstermek ve bu başkaldırıya fiilî olarak neden katılmadığını açıklamak için şu ifadeyi kullandığı aktarılmıştır:

"Zeyd'in çıkışı/isyanı, Hz. Peygamber'in yaptığı Bedir Savaşı gibidir. Eğer insanların emanetleri yanımda olmamış olsaydı, bu başkaldırıya muhakkak katılır ve Zeyd'e destek verirdim. Yanımdaki emanetleri Ebû Leylâ'ya (Kûfeli bir âlim) teslim etmek istedim ancak kabul etmedi. Ben ise bu emanetler sebebiyle sorumluluk altında ölmek istemedim (ve bu yüzden isyana fiilî olarak katılmadım)."³²

Ebû Hanîfe'nin adı geçen isyana fiilî olarak katılmamasının başka sebepleri de zikredilir. Bir görüşe göre o, isyana destek vereceklerini

²⁶ Taberî, *Târih*, 7:180-181; İzzeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târih* (Mısır: 1348), 4:246; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 9:329-330.

²⁷ Taberî, *Târih*, 7:170; İbnül Esîr, *el-Kâmil*, 4:242, 246; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 9:329-330.

²⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4:245-246; Süleyman Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Dergah Yayınları, ty), 104; İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri* (Ankara: 1997), 235-236.

²⁹ Halîfe b. Hayyat, *Târihu Halîfe b. Hayyât* (Riyad: 1985), 353; İbn Kuteybe, *Maârif*, 95; Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb Ya'kûbî, *Târih* (Necf: 1358), 3:66. bkz. Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, 125-131.

³⁰ Taberî, *Târih*, 7:170.

³¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, 2:92.

³² Mekkî, *Menâkubu Ebi Hanîfe*, 239; Kerderî, *Menâkubu'l-İmami'l-Azam*, 267.

söyleyen Kûfelilere güvenmediği için Zeyd b. Ali'nin yanında fiilî olarak yer almamıştır.³³ Başka bir kanaate göre ise adı geçen âlim, Zeyd'in iktidarı ele geçirme teşebbüsünün başarısızlıkla neticeleneceğini düşündüğü için bu başkaldırıya dâhil olmamıştır.³⁴

Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali isyanını maddî olarak desteklemesi, kendisi açısından kuşkusuz çok önemlidir. Belki de daha önemlisi, adı geçen isyanın gerekliliğini ve dinen meşru olduğunu fetvalarıyla desteklemiş olmasıdır.

Ebû Hanîfe'nin genelde toplum özelde ise ulemâ üzerindeki nüfûzu dikkate alındığında, yukarıda sözü edilen fetvanın Emevî yönetimini zor durumda bıraktığı muhakkaktır. Çünkü bahsi geçen âlim, bu fetvasıyla, mevcut iktidarı ve icraatlarını açıkça din dışı olarak nitelendirmektedir. Aynı zamanda bu yönetime karşı gelişen direnişi/isyanı meşrû ilan etmekte ve hatta söz konusu başkaldırıya destek vermeyi dinî bir gereklilik olarak değerlendirmektedir.

Zeyd b. Ali'nin Emevî idaresine karşı isyan gerekçeleri ve Ebû Hanîfe'nin söz konusu isyanı desteklediğine ilişkin rivâyetler doğru ise, bu rivayetlerden hareketle Ebû Hanîfe'nin siyasî görüşleri hakkında şu tespitleri yapmak mümkündür:

Ebû Hanîfe; mevcut halife için "işin ehli değildir/hilâfete lâayık değildir" şeklindeki tezi savunan, âlim kişiliği/kimliğiyle tanınan ve kendisinin hilafete daha layık olduğunu iddia eden Zeyd'e destek vermekle, Zeyd'i halife olmaya layık gördüğü ve dolayısıyla siyasette ehliyeti/liyâkatı savunduğu şeklinde bir sonuca varılabilir. Ayrıca o, Ehl-i Beyt mensuplarının halife olmada Ümeyyeoğullarına göre daha çok hak sahibi olduğunu belirtmiştir. Kısacası Ebû Hanîfe'nin siyasî düşüncesinde liyâkatın/ehliyetin önemli bir yer tuttuğunu söylemek zor olmayacaktır.

Ebû Hanîfe, adaletsiz davranmakla suçlanan iktidara karşı başlatılan isyana destek verdiğine göre, onun siyaset anlayışında adaletin önemli bir yer teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi Emevîler, İslam'ın en önemli siyasal ilkelerinden biri olan adaletle³⁵ çelişen şu icraatları değişmez bir politika olarak uygulamışlardır: Kuruluşundan yıkılışına kadar sahip olduğu toprakları saltanatla yönetmişlerdir. Böylece başka kabile ya da ırkların siyasal yaşamda söz sahibi olmalarını engellemiş ve aynı zamanda onları devletin

³³ Mekkî, *Menâkubu Ebi Hanîfe*, 239; Kerderî, *Menâkubu'l-İmami'l-Azam*, 267.

³⁴ Mekkî, *Menâkubu Ebi Hanîfe*, 239; Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, 380-381.

³⁵ Nisâ, 4/58; Mâide, 5/42; A'râf, 7/159.

imkânlarından mahrum bırakmışlardır. Aynı şekilde dışladığı ya da ötekileştirdiği Mevâliden kimi zaman -dine aykırı olmasına rağmen- cizye almış ve ayrıca bu kesime ganimetten³⁶ pay vermemiştir.

Emevî idarecileri, yönetim karşıtı olarak bildikleri muhalif kişi/kesimlere karşı genel olarak baskıya dayalı bir siyaset izlemişlerdir. Bu siyaset, Zeyd b. Ali tarafından din dışı olarak değerlendirilmiş, eleştirilmiş ve isyan sebebi yapılmıştır. Ebû Hanîfe'nin, söz konusu gerekçeyle başlatılan isyana destek vermiş olması; onun, muhaliflere karşı baskı ve şiddete dayalı bir politikanın uygulanmasını doğru bulmadığı şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin siyaset anlayışında, farklı kişi ya da gruplara karşı baskı-şiddet uygulama şeklindeki bir anlayış ve pratiğin yerinin bulunmadığı söylenebilir.

Ebû Hanîfe, Emevî devletini din dışı ilan eden ve kendisinin hilafete gelmesi halinde toplumu Kur'an'a göre yöneteceği sözünü veren Zeyd'i desteklemiştir. Bu destek, Ebû Hanîfe'nin siyasette dinin belirleyici olmasını istediği, başka bir ifadeyle Müslüman toplumun Kur'an'a göre yönetilmesini savunduğu şeklinde yorumlanabilir.

Zeyd, isyan sebeplerinden birisi olarak yönetimin genelde Mevâliye özelde ise Ehl-i Beyt'e karşı uyguladığı haksızlığı zikreder. Ebû Hanîfe'nin farklı kabile ve ırklara yönelik ayrımcılık/haksızlık yapan yönetime yönelik isyanı desteklemesi, bu âlimin siyasî düşüncesinde kabilecilik/ırkçılığın yer almadığı şeklinde okumak mümkündür.

Zeyd b. Ali, yönetimin dine göre işlemediğini ve iktidarın, maslahatı için her yolu mübah olarak gördüğünü iddia etmiştir. Ebû Hanîfe, söz konusu iddianın sahibi Zeyd'e destek vermekle, siyasette şunları savunduğunu ortaya koymaktadır: Siyasette ahlakîlik esastır. Bir Müslümanın siyasî hedefleri için her yolu/aracı meşru görmesi şeklindeki anlayış, ahlakî değildir. Aynı zamanda, dünyevî/siyasî amaçlar için dinî bir meşrulaştırma aracı olarak değerlendirmek/kullanmak, İslam'ın siyasete ilişkin evrensel ilkeleriyle örtüşmemektedir.

2.2. Ebû Hanîfe'nin Kadı Olarak Atanmak İstenmesi

Ebû Hanîfe'nin siyaset anlayışı hakkında önemli ipuçları veren diğer bir gelişme ise kendisine yapılan kadılık teklifini reddetmiş olmasıdır. Onun kadılığı reddetmesinin sebebi ve sonuçlarına geçmeden, Emevîler dönemindeki kadılık teşkilatının yapısı ve işleyişi

³⁶ Gayrimüslimlerden savaş yoluyla elde edilen her türlü mal ve esirleri ifade eden terim.

hakkında şu özet bilgileri vermek faydalı olacaktır:

Emevî idarecileri toplumda sevilen-sayılan âlimleri kadı olarak atamayı değişmez bir politika olarak benimsemişlerdi.³⁷ Kuvvetle muhtemeldir ki dönemin idarecileri söz konusu politikayla, âlimleri kontrol altında tutmayı, bunlar üzerinden yönetimin meşru olduğu mesajını vermeyi ve böylece halkın desteğini elde etmeyi hedefliyorlardı.³⁸

Emevîlerde kadıları atama ve görevden alma/azletme yetkisi, büyük oranda valilere verilmişti.³⁹ Kadılar görev alanı olarak siyasî mevzulara değil de dinî problemlere bakıyorlardı⁴⁰ ve haliyle siyasî konularda fikir beyan etme hürriyetine sahip değillerdi.⁴¹ Ayrıca siyasîler, kadıların kararları üzerinde etkili olabiliyorlardı. Başka bir ifade ile bu dönemde yargı bağımsızlığından bahsetmek mümkün değildi.⁴² Bu yüzden de bazı âlimler kadı olmak istemiyor, kadı olarak atanınca da istifa etmenin yollarını arıyorlardı.⁴³

Halife Mervân b. Muhammed'in (744-750) Kûfe valisi Yezîd b. Ömer b. Hubeyre el-Fezârî (ö. 133/750), Ebû Hanîfe'ye Kûfe kadılığını - başka bir bilgiye göre ise hazinedarlık görevini- teklif etmiştir. Aynı vali, Ebû Hanîfe'nin bu görevi kabul etmesi halinde onun fetvalarına müdahale etmeyeceğini belirtmiştir.⁴⁴ Ayrıca İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrüme ve Dâvûd b. Ebî Hind gibi dönemin bazı kadıları, Ebû Hanîfe'yi kadılığa razı etmek için çok çaba sarf etmişlerdir. Ancak Ebû Hanîfe, tüm ısrar/çalalara rağmen valinin söz konusu teklifini kesin bir dille reddetmiştir.⁴⁵

³⁷ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 61; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 9:329.

³⁸ Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, 365; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10:133; Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 157.

³⁹ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 269; Ebû Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre Buhârî, *Târîhu'l-Evsât* (Suudi Arabistan: 1998), 1:400; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 8:129.

⁴⁰ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 269.

⁴¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 9:23.

⁴² Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 5:242; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3:239-240.

⁴³ Mekkî, *Menâkubu Ebî Hanîfe*, 286-287; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 361; Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, 225; Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 603.

⁴⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 361.

⁴⁵ İbn Kuteybe, *Maârif*, 116; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8:326-327; Mekkî, *Menâkubu Ebî Hanîfe*, 273-276; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 6:395; İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*, 2:231. Ayrıca bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 46; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10:133.

Ebû Hanîfe'nin kadılık görevini reddetmesinin gerekçesi olarak şunları söylediği nakledilir:

“Hayır, bana Vâsıt Mescidi'nin kapılarını saymamı isteseler bile bunu yapmam. Ben kadılık görevini nasıl kabul ederim? O (halife ya da valiyi kastediyor), idam edilecek birisinin ölüm fermanını yazacak, ben ise onu onaylayacağım, öyle mi? Allah'a yemin ederim ki böyle bir sorumluluğu asla üstlenmem.”⁴⁶

Kadılık görevini kabul etmeyen Ebû Hanîfe, vali tarafından dövürülmek sûretiyle önce fizikî cezaya maruz kalmıştır.⁴⁷ Kısa bir süre sonra ise hapishaneye atılmıştır.⁴⁸ Hapishaneden çıkan Ebû Hanîfe, hicrî 130 yılında Mekke'ye gitmiştir. Hilâfet Abbasîler'e geçinceye kadar yaşamını burada sürdürmüştür.⁴⁹ Ebû Hanîfe Mekke'de 6 yıl kaldıktan sonra tekrar Kûfe'ye dönmüştür.

Dönemin kadılık teşkilatının yapısı, işleyişi ve Ebû Hanîfe'nin kadılık görevini reddetme sebepleri gibi gelişme/durumlar üzerinden, bahsi geçen âlimin siyasî görüşleri hakkında şu tespitleri yapmak mümkündür:

Ebû Hanîfe, Emevîler döneminde yargı bağımsızlığının olmadığına inanıyor ve bunu şu sözüyle açıkça belirtiyordu: “... O (halife ya da devlet başkanı kastediyor), idam edilecek birisinin ölüm fermanını yazacak, ben ise onu onaylayacağım, öyle mi? Allah'a yemin ederim ki böyle bir sorumluluğu asla üstlenmem.”⁵⁰ Burada, Ebû Hanîfe'nin siyaset anlayışında yargı bağımsızlığı ilkesinin önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe devletin ya da iktidarın, siyasal çıkarları için dini istismar etme ya da onu bir meşrulaştırma aracı olarak değerlendirme şeklindeki politikasını doğru bulmamış ve bu yüzden kadı olmayı kabul etmemiştir. Dolayısıyla onun siyaset anlayışında din istismarının yerinin olmadığı söylenebilir.

Ebû Hanîfe, kadılık konusundaki tavrıyla, siyaset anlayışında âlim-iktidar ilişkisinin nasıl olması gerektiğini de ortaya koymuştur. Buna göre âlim; adaletsizliği, baskıyı, şiddeti, haksızlığı ve din

⁴⁶ Mekkî, *Menâkubu Ebi Hanîfe*, 286-287; İbn Kesîr, *el-Bidâyye ve'n-Nihâye*, 10:107.

⁴⁷ İbn Kuteybe, *Maârif*, 216; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd* 13:326; İbn Kesîr, *el-Bidâyye ve'n-Nihâye*, 10:107.

⁴⁸ Mekkî, *Menâkubu Ebi Hanîfe*, 273-276; İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb* 2:231.

⁴⁹ Mekkî, *Menâkubu Ebi Hanîfe*, 273-276; Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 157.

⁵⁰ Mekkî, *Menâkubu Ebi Hanîfe*, 286-287; *el-Bidâyye ve'n-Nihâye*, 10:107.

istismarını değişmez bir politika olarak benimsemiş siyasal kişilik ya da yapıların emellerine alet olmamalı, onların din dışı anlayışları ya da politikalarının kabul görmesini sağlayan bir araç haline gelmemelidir. Aynı zamanda siyasal iktidar, dinî ve siyasî tezlerini meşrulaştırmak ve bu tezleri topluma kabul ettirmek için âlimi/bilim insanını bir istismar aracı olarak değerlendirmemelidir.

2.3. Abbasîler'in Ehl-i Beyt Politikası ve Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe'nin, muhaliflerine karşı baskı ve şiddeti değişmez bir politika olarak benimseyen Emevî yönetiminden kurtulmayı bir hamd/şükür vesilesi olarak gördüğü nakledilmektedir.⁵¹ Buna göre o, hilâfetin Ümeyyeoğulları'dan Hz. Peygamber'in akrabaları olan Abbasoğulları'na geçmesine sevinmiş ve yeni kurulan devletle ilgili büyük beklentiler içine girmiştir.

Belirtildiğine göre Abbasîler'in bazı uygulamaları, Ebû Hanîfe'yi hayal kırıklığına uğratmıştır.⁵² Onu hayal kırıklığına uğratan uygulamaların başında, farklı fikirlere yönelik baskının yanı sıra saltanatın devam etmesi ve Ehl-i Beyt'e yönelik olumsuz politika gelmektedir. Ebû Hanîfe bu ve benzeri sebeplerle, dönemin halifesi Cafer el-Mansûr'un kendisine yaptığı kadılık teklifini reddetmiştir.⁵³

Uzunpostalcı, Ebû Hanîfe'nin Abbasîler Döneminde kadılık teklifini reddetmesi bağlamında şunları belirtmektedir:

"...Onun iktidarla en iyi ilişkisi Abbâsî halifesi Mansûr dönemine rastlar. Bununla birlikte aynı tutumu Mansûr devrinde de sürdürmüş, onun haksız ve keyfî uygulamalarına alet olmaktan şiddetle kaçınmış ve halifeyi açıkça tenkit etmiştir. Bezzâzî'nin anlattığına göre Mansûr'un Musul halkı ile yaptığı anlaşmada Musul halkı, halifeye isyan ettikleri takdirde kanları ve mallarının helâl sayılmasını kabul etmişlerdi. Daha sonra Mansûr, isyan eden Musul halkını anlaşma gereği cezalandırmak istedi ve bu konuda çevresindeki âlimlerin görüşüne başvurdu. Bir kısmı halifeye, "Eğer onları affedersen af ehlinden olursun, eğer cezalandırırsan onlar bunu hak etmişlerdir" cevabını verirken Ebû Hanîfe kanaatini şöyle belirtmiştir:

"Onlar mâlik olmadıkları bir şeyi sana şart koşmuşlar, sen de yetkin olmayan bir şeyi kabul etmişsin. Zira Müslümanın kanı ancak

⁵¹ Mekkî, *Menâkubu Ebi Hanîfe*, 128-129; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 50-51.

⁵² Taberî, *Tarih*, 7:169-189; Kerderî, *Menakıbu'l-İmami'l-Azam*, 345.

⁵³ Mekkî, *Menâkubu Ebi Hanîfe*, 191; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, 5:406-407; Zehebî, *Menâkıbu İmam Ebi Hanîfe* (Kahire: ty) 26; Kerderî, *Menakıbu'l-İmami'l-Azam*, 196.

üç şeyden biriyle helâl olur. Sen onlara karşı kılıç kullanırsan bu üç şeyin dışında helâl olmayan bir şeyi yapmış olursun. Şüphe yok ki riayet edilmesi gereken şartlar Allah'ın koştığı şartlardır.”⁵⁴

Ebû Hanîfe'nin Abbasîler dönemindeki siyasî durumu içinse şu genel değerlendirme yapılmaktadır:

“Ebû Hanîfe'nin Abbâsîler'e karşı nisbeten mutedil tutumu, Abdullah b. Hasan b. Hasan'ın iki oğlundan Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin 145/762'de Medine'de, İbrâhim'in de Irak'ta Abbâsî hilâfetine karşı ayaklanmaları üzerine öldürülerek isyanların bastırılması ve 140/758 yılından beri hapiste olan babaları Abdullah'ın da aynı yıl hapiste ölmesine kadar sürmüştü, fakat bu olaylardan sonra Abbâsî hilâfetine karşı açıkça tavır almaya başlamıştır. Bu zamana kadar sadece derslerinde Abbâsîler'in bazı tutumlarını tenkit etmekte iken bu olaylarda ihtilâlcileri desteklemek gerektiğini açıkça söylemiş, hatta Mansûr'un kumandanlarını ihtilâlcilere karşı savaşmaktan vazgeçirmeye çalışmıştır. Bunun üzerine Halife Mansûr, Ebû Hanîfe'nin kendisine bağlılığını da denemek amacıyla yeni kurulan Bağdat şehrinin kadılığını ona teklif etmiştir. Bu teklifi kabul ettiğini ve görevinin çok kısa sürdüğünü söyleyenler varsa da daha sağlam rivayetlere göre kadılığı kabul etmemiş, bunun sonucu olarak Bağdat'ta hapse atılmış, işkence edilmiş ve dövülmüştür. Ebû Hanîfe 150 yılının Şâban ayında (Eylül 767) Bağdat'ta vefat etti. Zehirlenerek öldürüldüğü ve hapisten cenazesinin çıktığı da söylenir (İA, IV:25). Ancak olayların gelişmesi, cenaze namazında halifenin bizzat bulunması göz önüne alınırsa, Ebû Hanîfe'nin hapisten çıktıktan bir süre sonra öldüğü şeklindeki rivayeti tercih etmek gerekir. Böylece halife halk nazarında ağır bir töhmetten zâhiren de olsa kendini kurtarmıştır. Cenazesi vasiyeti üzerine Hayzürân Kabristanı'nın doğu tarafına defnedildi...”⁵⁵

Öyle görünüyor ki Ebû Hanîfe, Emevîler döneminde eleştirdiği yönetim kaynaklı düşünce ve icraatların büyük oranda Abbasîler zamanında da devam ettiğine şahit olmuştur. O, devam etmekte olan baskı, saltanat ve Ehl-i Beyt'i dışlama gibi uygulamaları, daha önce bahsettiğimiz gerekçelerle eleştirmiştir. Yine o, Abbasîler devrinde kendisine yapılan kadılık teklifini -Emevîler döneminde olduğu gibi aynı gerekçelerle- reddetmiştir. Kısacası Ebû Hanîfe'nin Emevîler zamanındaki siyasî düşünce ve durumu, Abbasî iktidarı döneminde de

⁵⁴ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 10:134.

⁵⁵ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 10:133.

değişmeden devam etmiştir diyebiliriz.

Sonuç

Ebû Hanîfe; İslam'ın siyasal yaşama dair adalet, ehliyet, hürriyet, eşitlik, şurâ, can-mal güvenliği ve inanç ve ibadet özgürlüğü gibi evrensel ilkelerini elbette biliyordu. Bu ilkelerin Hz. Peygamber ve Dört Halife döneminde nasıl uygulandığını bildiği de muhakkaktır. O, söz konusu ilkelerin Emevîler ve Abbasîler döneminde sağlıklı bir şekilde uygulanmadığının da kuşkusuz farkında idi.

Döneminin siyasîleriyle olan ilişkilerinden hareketle, Ebû Hanîfe'nin siyaset anlayışı bağlamında şunlar belirtilebilir:

Ebû Hanîfe'nin siyaset anlayışının oluşmasında Kur'an, sahih hadis ve Dört Halife dönemindeki uygulamaların belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin, devletin yapısı ve işleyişinde dinin belirleyici olmasını istediğini söylemek de zor olmayacaktır. Onun, dönemindeki siyasî gelişmeleri dinî açıdan değerlendirmesi ve dine aykırı olarak gördüğü uygulamalara muhalefet etmesi bunun bir göstergesi olarak okunabilir.

Ebû Hanîfe, devlet yönetiminde adaletin belirleyici olmasını savunmuştur. Örneğin o, ganimetleri âdil bir şekilde paylaşmadığı ve Mevalînin yanı sıra Ehl-i Beyt'e haksızlık yaptığı gerekçesiyle Emevîlere karşı gelişen Zeyd b. Ali isyanı ile Abbasî ihtilalini desteklemiştir.

Sözü edilen âlimin siyaset anlayışında merkezî bir yer tutan diğer bir ilke, ehliyet/işin ehliyeti ilkesi idi. Onun, Emevî ve Abbasîler döneminde iktidar talebinde bulunan bazı muhalif liderleri -hilafete daha layık oldukları gerekçesiyle- desteklemiş olması, devlet yönetiminde ehliyeti önemseyen şekilde okunmak mümkündür.

Ebû Hanîfe, devletin farklı dinî, siyasî, etnik ve kültürel yapılar/kesimler karşısında eşit mesafede durması gerektiği tezini savunmuştur. Başka bir ifadeyle, devletin, toplumsal politikalarında din, ırk ve mezhep gözetmeksizin farklı tüm kesimlerle olan ilişkilerinde eşitlik ilkesini esas almasını istemiştir.

Ebû Hanîfe'ye göre dinî, siyasî ve hukukî konularda farklı düşünmek ve bu düşünceleri dile getirmek, yasal/meşru insanî bir haktır. Dolayısıyla devletin dinî-siyasî tezlerini benimsemeyenlerin ya da bu konuda alternatif tezler ileri sürenlerin ötekileştirilmesi, bunlara karşı baskı ve şiddet politikasına başvurulması doğru değildir. Kısacası o, fikirlerin özgür bir şekilde ifade edilmesinin yasaklanmasını eleştirmiştir. Bunun göstergesi ise onun Emevî ve Abbasîler

döneminde, yönetimlerin savunduğu dinî-siyasî tezleri paylaşmayan, devlet kaynaklı kimi politikaları eleştiren kişilere/yapılara karşı yerine göre ötekileştirme, baskı ve şiddete dayalı politikalara karşı çıkmasıdır.

Bahsi geçen şahsiyet, devlet-hukuk ilişkilerinde yargı bağımsızlığı ilkesini savunmuştur. Söz konusu ilke gözetilmediği için Emevîler ve Abbasîler döneminde, tüm baskılara rağmen, kadılık görevini kabul etmemiştir.

Tarihin her döneminde olduğu gibi Ebû Hanîfe'nin yaşadığı zaman diliminde de din yoğun bir şekilde istismar edilmiştir. Bahsi geçen âlim ise bu politikayı din dışı olarak nitelendirmiş ve eleştirmiştir. Hatta sözü edilen politikanın bir parçası olmamak için kendisine teklif edilen kadılığı kabul etmemiş ve ilgili tavrı sebebiyle de dönemin iktidarları tarafından farklı şekillerde cezalandırılmıştır.

Ebû Hanîfe, Emevî idaresinin İslam toplumunun bir parçası olan Mevalîye (Arap olmayan Müslümanlara) yönelik ırkçı politikasını eleştirmiştir. Bu durum, söz konusu şahsiyetin siyaset anlayışında ırkçılık/kabileciliğin yer almadığı şeklinde değerlendirilebilir.

Ebû Hanîfe siyaset anlayışı gereği, devlete/yöneticilere bağımlı hale gelmemek ve dolayısıyla özgürlüğünü kaybetmemek için kazandıklarıyla geçinmeyi ve böylece sivil âlim olarak kalmayı tercih etmiştir. Aynı zamanda siyasal gelişmeler karşısında duyarlı davranmış ve dinle çelişen politikalara muhalefet etmiştir. Muhalefetini ise sözlü muhalefet tarzında ortaya koymuştur.

Bibliyografya

- Abdülhamit, İrfan. *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1981.
- Ammâra, Muhammed. *Mu'tezile ve Devrim*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- Atay, Hüseyin. *Ehl-i Sünnet ve Şia*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Aycan, İrfan, İbrahim Sarıçam. *Emevîler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Medine: ty.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbü'l-üşrâf*. Beyrut: 1996.
- Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-Munif li'l-İmâm-ı Ebû Hanîfe*. İstanbul: 1996.
- Buhârî, Ebû Muhammed b. İsmail. *Târîhu'l-Evsât*. 1-2. Suudi Arabistan: 1998.
- Câbirî, Muhammed Abîd. *İslâm'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

- Çağatay, Neşet, İ. Agah Çubukçu. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Mezhepler Tarihi*. Çev. Sıbgatullah Kaya. Ankara: Çelik Yayınevi, ty.
- Ebü'l-Fidâ, İsmail. *el-Muhtasâr fi ahbâri'l-beşer*. Beyrut: 1997.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. Riyad: 1985.
- Hatiboğlu, M. Saîd. "Hilâfetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1978): 121-213.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed. *el-Fütûh*. I-VIII. Beyrut: 1986.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *İkdu'l-Ferîd*. Beyrut: 1965.
- İbn Habîb, Muhammed. *Kitâbu'l-Muhabber*. Haydarabad: 1942.
- İbn Hacer el-Haysemî, Şihabuddin. *Menâkibu İmâm-ı Azam ve Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Ahmet Karadut. Ankara: Akçağ Yayınları, 1983.
- İbn Hallikân, Şemsuddin Ahmed. *Vefayâtü'l- A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*. Beyrut: 1977.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. I-XIV. Beyrut: 1987.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Maârif*. Beyrut: 1970.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Mısır: 1348.
- İbnü'l-İmâd, Abdulhayy Ebü'l-Fellah. *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri Men Zeheb*. Beyrut: 1986.
- Kerderî, el-Bezzazî. "Menakıbu'l-İmami'l-Azam". Mekkî. Muvaffak b. Ahmet. *Menâkubu Ebî Hanîfe*. Beyrut: 1981.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmet. *Menâkubu Ebî Hanîfe*. Beyrut: 1981.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Hilâfet ve Saltanat*. çev. Ali Genceli. İstanbul: Hilal Yayınları, 1972.
- Nevin, A. Mustafa. *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhâlefet*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Özkan, Mustafa. *Dört Halife ve Emevîler Döneminde Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Özkan, Mustafa. *Emevîler Dönemi İktidar-Ulema İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Salih, Suphi. *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*. çev. İ. Sarmış. İstanbul: Zafer Matbaası, 1983.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Haşimî İlişkileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Şener, Abdülkadir. "Müsnedü'l-İmâm-ı Zeyd". *AÜİFD* 16 (1969): 339.

- Şener, Abdülkadir. *İslam Hukuk Dersleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Kahire: 1977-1988.
- Tritton, A. S. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Uludağ, Süleyman. *İslam-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergah Yayınları, ty.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10:133-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (ö. 297/897). *Târîh*. Necef: 1358.
- Yavuz, Y. Vehbi. "Ebû Hanîfe'yi Tanımak". *İslami Araştırmalar* (2002).
- Yavuz, Yusuf Ziya. "Ebû Hanîfe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10:139-141. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Menâkıbu İmam Ebî Hanîfe*. Kahire: ty.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: 1986.
- Zeydan, Abdülkerim. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.

Bayram Çınar

Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi

kocacinarby@gmail.com

Orcid:0000-0002-4886-7610

**Felsefi Bir Kavram Olarak Hoşgörü ve Hacı Bektaş-1
Velî'nin Besmele Tefsiri'nin Tolerans Bağlamında
Değerlendirilmesi*****Öz**

Tolerans temelde felsefi bir kavramdır. Hukuk ve ahlakî bağlamda tartışılan kavramın, din ile olan ilişkisinden de söz edilebilir. Birlikte yaşam teorisinin önemli bileşenlerinden olan hoşgörü, “insanın birlikte yaşarken birbirinin desteğine ihtiyacı vardır” teziyle yakından ilişkilidir. Bu perspektif, dezavantajlı konumda olan birey ve grupları daha güçlü olanların sömürmemesini; aksine korumasını telkin eder. Her toplumun birlikte yaşam pratiklerinin ortaya çıkmasının tarihsel kültürel sebepleri vardır ve bu o toplumdaki algılarda belirleyici rol oynar. Anadolu örneğinde çok dilli, çok kültürlü ve çok dinli bir toplum modelinin sürdüğü gözlemlenir. Yok, etmeyi öncelemeden ve “ötekini” yaşamasına da imkân veren bir anlayışın bu toplumdaki varlığı, benzerlerinden farklılık gösterir. Bu yüzden Anadolu tolerans modelinin, daha az toleranslı olmaya başlayan dünyamıza, bir model oluşturabileceği düşünülmüştür. Bu amaçla XIII. Yüzyıl tasavvufçularından Hacı Bektaş-1 Velî'nin Besmele Tefsiri, bir dini toleransa örnek olarak ele alınmış ve akademik olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tolerans, Hoşgörü, Dinî tolerans, Hacı Bektaş-1 Velî, Besmele

**Tolerance as a Philosophical Concept and an Evaluation of
Hacı Baktash Wali's Commentary of Basmalah in The Context
of Tolerance****Extended Abstract**

As a philosophical concept, tolerance has been seen as a concept

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 01 Temmuz/ July 2021; Kabul/Accepted: 13 Temmuz/ July 2021; Yayın/Published: 20 Eylül/September 2021. Atıf/Cite as: Çınar, Bayram. “Felsefi Bir Kavram Olarak Hoşgörü Ve Hacı Bektaş-1 Velî'nin Besmele Tefsiri'nin Tolerans Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.5507601>

related to justice, peace, freedom and crime. The relationship between the concept in question and the rights and freedoms of the individual is the subject of academic studies, as well as aspects that require theological interpretation.

The conceptual expression of tolerance “culture of living together” is expressed in Turkish as “tolerance”. There are several reasons why tolerance is more prominent in Anatolia. The first of these reasons is the motivation provided by Islam. Islam has determined the legal status of non-Muslim subjects and promised to be the protector and guardian of religious differences in the “other” position, provided that this legal basis is maintained. This situation explains how different religious structures can be protected in the Islamic geography. The second important reason is the necessities brought by the geography inhabited. In a multi-religious and multicultural geography, this perspective of living together has been applied with the way of living together. The third important reason is that as a nation that established empires, being a guest of other nations as well as hosting other nations has been important in the internalization of tolerance. This life experience supported the tolerance to the extent that it supported the understanding of hospitality.

In connection with this, the cultural structure formed in Anatolia has become a more tolerant social structure that does not exclude the “other”. Examples of applications in practical life are also reflected in the interpretation of religious texts. *The Basmala interpretation of Hacı Bektash Wali*, which is the subject of our study, is a reflection of the aforementioned climate of tolerance.

One of the many important features of this work of Hacı Bektash Wali is that the first detached basmalah commentary written in Turkish in Anatolia is the work of Hacı Bektash Wali. This work was written in the geography where nomadic-semi-nomadic Turkmens lived, who were overwhelmed by the Mongol invasion and the practices of the Seljuk administration. The fact that the language of the work is Turkish implies the audience of the work. Since the work prioritizes tolerance in this critical political environment, it can also be assumed that this work has psychological goals. The work is the product of a multi-religious, multicultural sociological environment. It can be said that this factor was determinant in the prominence of tolerance and tolerance in the work.

It cannot be expected that the effects of the Mongol invasion,

which caused significant demographic changes in Asia Minor, would not be reflected in his work. Because this historical event is the most important political and social crisis of the mentioned historical period.

It can be said that the purpose of the work was to unite the society around the religion of Islam by highlighting the facilitating aspect of Islam by Hacı Bektash Wali. The perspective he puts forward is, "Make it easy! Do not make it difficult! Give good news, do not make it hate!" is why it can be said that there is an interpretation of the hadith.

Making a more difficult interpretation of Islam in this environment will probably cause the society to break with religion. Therefore, being aware of the social destruction in the Muslim community, he shaped his works with an easier understanding of religion. Therefore, religious comments written in this period have highlighted the more tolerant interpretation of Islam in this period of history.

Keywords: Tolaration, Tolerance, Religious tolerance, Hacı Baktash Wali, Basmalah

Giriş

İnsan ilişkilerinde farklı olana tahammül gösterme, onun var olmasına ve varlığını sürdürmesine imkân verme gibi manaları ifade eden hoşgörü kavramı öncelikle siyasi ve hukuki bir kavramdır. Buna ek olarak kavram kültürel ve dinî bir kavram olarak da kullanılmaktadır. Batıda dinsel hoşgörü kavramının karşılığı olarak dinî tolerans ve dinî çoğulculuk kavramlarının yaygın biçimde kullanıldığı bilinmektedir. Literatürde *dinî tolerans* ve *dinî çoğulculuk* kavramları, bireylerin kendi inanç ve uygulamalarının yanı sıra, farklı düşünce ve yaşam biçimlerine karşı anlayış gösterme ve onların varlıklarının devamını sağlamayı vaad eden bir kavramdır. Buna göre; öncelikle farklı düşüncelerin varlığı kabul edilmiş ve farklılık gösteren kişi ve zümrelerin mevcut farklılıkları ile birlikte var olmaları hukuki olarak teminat altına alınmıştır. Bu durumda söz konusu hakların korunması kamu otoritesinin inisiyatifine bırakılmaksızın, hukuki teminat altına alınmıştır ya da alınmış olası beklenir. Böylece toleransa konu olan taraflar hem birbirilerine karşı konumlarını, hem de bu konumlarının doğurduğu hak ve sorumluluklarını farkına varırlar. Bu hukuki himaye dolayısıyla tarafların haklarının hukuki teminat altına alınmış olması toleransı ileriye dönük korumak amacı taşır. Tarafların, kendileri gibi düşünmeyen ve inanmayanlara karşı dışlayıcı tavırlarla yaklaşma tutumundan da bu hukuki statü sebebiyle kurtulacakları

varsayılır.

Müslüman kültür geleneği çok dinli ve çok kültürlü bir sosyal ortama doğmuştur. İlahi vahyin özellikle Ehl-i Kitap geleneğine karşı oluşturduğu hukuki zemin *zımmi* kavram dağarcığında olmuştur. Zımmi "*Allah'ın ve Peygamber'inin koruması altında*" anlamıyla hukuki bir statüdür. Bu statü İslam tarihinin tüm dönemlerinde korunmuş, taraflar kendilerine ilişkin haklar ve sorumluluklar çerçevesinde sosyal alandaki rollerini oynamışlardır. Yaşam biçimleri ve toplumsal pozisyonlarının farklılığı göz önünde bulundurularak, tarafların hak kayıpları yaşamamaları için, tarafların yaşam alanları ayrılmak suretiyle onların daha huzurlu bir yaşam sürdürmelerine imkân aranmıştır.

Günümüzde ise yukarıda bahsi geçen geleneksel sosyal doku korunamadığı için mahalle baskıları gün yüzüne çıkmış, taraflar azınlıkta oldukları bölgelerde sosyal baskılara maruz kalabilmişlerdir. Önemli oranda günümüzde yitirilen tolerans ve hoşgörü anlayışı, sosyal uzlaşının bazı parametrelerinin göz ardı edilmesi ya da farkına varılmamasından kaynaklanıyor görünür. On üçüncü yüzyılda önemli örnekleri sunulan Anadolu hoşgörüsü, çok sayıda önemli isim tarafından temsil edilmiştir. Özellikle dinî tolerans, farklı dinlere karşı olduğu kadar İslam içindeki farklı dinî anlayışlara karşı da sergilenmiştir. Bu alanda kanaat önderi niteliği kazanmış Hacı Bektaş, bu sosyal uzlaşının önemli parametrelerinden biridir. Halk İslam'ının kurumsal bir görünümüne kavuşmasında önemli bir misyonu temsil eden Hacı Bektaş-ı Velî, İslam öğretisinin halka ulaştırılmasında eserleri ve söylemleri ile katkı sağlamıştır. Onun Besmele tefsiri Anadolu coğrafyasında bu alanda Türkçe yazılan ilk eser niteliği taşır. Eserin hedef kitlesi ve misyonu tercih edilen dili sebebiyle toleransı hedeflediği yoruma ihtiyaç duymayacak oranda açıktır. Eserin dilinin Türkçe olması bizatihi dinî toleransı temsil ettiği gibi, onun besmeleyi yorumlanma biçimi de hoşgörü ve toleransı besleyen bir nitelik arz eder.

1. Toleransın Felsefi Zemini ve Bileşenleri

Tolerans kavramı her zaman diğerini/ötekini yani benden farklı olanı ima eder. Bu bağlamda, benim gibi olmayanla ilişkiyi nasıl kurmam gerektiği konusunda rehberlik eden bir kavramdır. Tolerans, insanın diğer insanlarla ve kurumsal yapılarla olan ilişkisini de şekillendirir. Bunu yaparken tolerans; ırk, din, cinsiyet farkı olmaksızın bütün insanların toplum içerisinde ve yasalar karşısında eşit ve özgür

oldukları düşüncesinden hareket eder.

Tolerans kavramıyla ilişkili bir diğer kavram ise adalettir. Bu konu ile bağlantılı olarak adaletin ön plana çıkan özelliklerinden biri, kişilerin kendi haklarını kullanabilmeleriyle daha iyi işleyen bir toplumun gerçekleşebilme olasılığını gündemde tutmasıdır. Adaletin sağlanması, sadece yasalarla temin edilen yaptırımlar ve cezalandırmalarla mümkün değildir. Bu bağlamda yasaların uygulanması kadar yasaların oluşturulması sürecinde toplumsal uzlaşma önemli bir yer tutar. Tolerans, yasaların oluşturulma sürecindeki bu toplumsal uzlaşmanın sağladığı alanda ortaya çıkar. Zira hukuk felsefecileri toleransın, adaletin parçası olduğu görüşündedirler.¹ Bu anlamda batılı modern araştırmacılar, toleransın bireyi demokrasiye yaklaştırmasını ümit etmektedirler.² Bu bağlamda topluma dayatılan yasalar, kanun olmaları sebebiyle insanları kendine baş eğdirse bile, gerçekte bu yasalar uygulama alanlarında bir tolerans kültürüne kaynaklık etmeyecektir. Bu varsayıma göre tolerans, yasaların toplum tarafından içselleştirilmesi imkânı verecek ve bir toplum etiğinin doğuşunu besleyecektir. İçselleştirilmiş yasalar ise toleransın toplumsal dinamizmini var edecek ve toplumda kriminolojik eğilimleri azaltan bir görev üstlenecektir. Tolerans eksikliğinin ise suçbilimin bazı kavramları ile yakın ilişkili olduğu tespit edilmiştir.³ Öte yandan tüm dünyada ve ülkemizde yükselen milliyetçi duygular da toplumdaki bir tolerans eksikliğine işaret eder.

Toleransın yaygın olduğu bir toplumda birey, hakları konusunda endişe yaşamadığı gibi, birey sorumlulukları sebebiyle hesap verme şuurunu da eş zamanlı olarak derinden hissedecektir. Otoritenin ve yasaların birey hakları konusunda verdiği teminatın sağladığı güven, bireyin üstlendiği sorumluluklar sebebiyle doğan “ötekinin hakları”nın da güven altında olduğunu farkına varır. Bu bilinç, “suçun işleyeninin yanına bırakılmayacağına” ilişkin de bir şura kaynaklık eder. Bu şuurun sağladığı tedirginlik suça eğilimi olan bireyde, kanun dışı alanın terkini ve yasal alanda yaşamak davranışına yönelmesine kaynaklık eder.⁴ Toleransın olmadığı bir alanda ise bu durumda

¹ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), 217.

² Rawls, *Political Liberalism*, 218, 219.

³ Roger Matthews and Hancock Lynn, “Crime, Community Safety and Toleration” , *Crime, Disorder and Community Safety*, ed. John Matthews, Roger and Pitts (London: Routledge, 2001), 98-129.

⁴ Betty A. Reardon, *The Threshold of Peace: A Teaching/Learning Guide For Education For Peace, Human Rights and Democracy* (UNESCO: Digital Library,

“öteki” örtük ve gizli olmayı tercih edecek, asla şeffaf bir görünüme kavuşmayacaktır.

Adalet beklentisinin kırılmaya uğradığı, otoritenin yasalara değil, çıkara baş eğdiği bir toplumda toleranssızlık artacak, güvenli ve adil bir toplumun oluşma imkânı ise zorlaşacaktır. Çünkü adalet merkezli bir toplumsal algıda ancak bireylerin hakları ve sorumlulukları vardır. Normal koşullarda bireyin doğal sınırları, yasaların çizdiği alan olarak kabul edilir. Bu sınır, ahlakî bağlamda başkalarının, haklarının başladığı yerdir. Oysa adalet imajının zedelendiği, yasaların bir toplum sözleşmesine dayalı olmadığı, dolayısıyla dayatıldığı yapılarda birey ile hakları arasında başka engeller vardır. Bu engellerin başta gelenleri otoriteyi temsil edenin bireyden sağladığı menfaate ek olarak; kültürel, etnik, ideolojik vb. aidiyet ve kimliklerdir. Bu durumda ise liyakat, adaletin zedelendiği oranda buharlaşacaktır. Yetki sahiplerinin beklentisine paralel olarak, daha fazla menfaat/fayda sağlayanın tercih edileceği farkına varılmış, tercih edilmek için iktidara daha fazla fayda sağlaması gerektiği, birey tarafından bilinmiştir. Toplumda oluşan ve yaygınlaşan bu olumsuz farkındalıktan sonra, birey liyakate yatırım yapmak yerine, otoriteye fayda sağlamaya, yatırım yapmaya başlar. Bu durum ise yasa dışı alana teşvik anlamı ifade eder. Zira hukuk temelindeki toplumsal uzlaşma bozulmuş ve birey her ne yoldan olursa olsun faydasına olanı gerçekleştirilmeye odaklanmıştır.

Öte yandan tolerans, sınırsız bir şekilde insanların davranışlarına katlanmayı, her yapıları kabul etmeyi de ifade etmez. Kişinin özgür olması, ona hiçbir şekilde müdahale edilemeyeceği anlamına gelmez. Yasal olmayan veya yasa dışı tolerans gösterilemeyeceği gibi, yasalar tarafların toleransa ilişkin bireyin haklarının ve sorumluluklarının sınırını belirler. Bu anlamıyla ceza gerektiren söylem ve eylemlerin tümüne *suç* denilir. Suçun sınırının belirlenmesi yasaların kaynağına ilişkin ipuçları taşır. Yasaların kültürel kökene dayalı olması, cezaların kültürel kodlar üzerinden okunmasına imkân verdiği gibi, uygulanmasına ilişkin sorunları da azaltan bir görev üstlenir.⁵ Zira burada kültürün kendi içinden çıkaracağı çözüm biçimlerini hukukun onaylaması olasıdır. Kültürün hukuku beslemediği durumlarda ise yerel ve kültürel çözümlerin ortaya çıkması beklenemez.

1994), 3.

⁵ Roger Matthews and Hancock Lynn, “Crime, Community Safety and Toleration” , *Crime, Disorder and Community Safety*, ed. John Matthews, Roger and Pitts (London: Routledge, 2001), 114.

İnsanların, aralarındaki tüm farklılıklara rağmen bir arada yaşadığı ve yaşamak zorunda kaldıkları dünyamızda, kişilerin veya toplulukların birbirlerinin düşüncelerine, inançlarına ve edimlerine katlanmaları, birbirlerine tahammül etmeleri ve dayanmaları manasına gelen *tolerans*, pratik yaşamda önemli etkileri olması nedeniyle *felsefi* incelemelere olduğu gibi dinî incelemelere de konu olur. Kriminoloji ile kesişim noktaları olması sebebiyle de tolerans anlaşılması çok kolay olmayan bir kavramdır. Bu durum, hem tolerans anlayışının farklı temellere dayandırılmasından kaynaklanır, hem de Türkçede hoşgörü ve müsamaha gibi sözcüklerle karşılanmak istenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu kavramlardan hoşgörünün duygusal temelli, toleransın ise us temelli olduğu varsayılmıştır.⁶ Buna göre toleransın üç ayırt edici özelliği olduğu varsayılmıştır. Bunlardan ilki *ötekilik* (*başkalık*)tir. Bu özelliğin toleransın ontolojik temelini oluşturduğu varsayılır. Zira farklılıklar toleransın olmaması düşünülemeyen bileşenidir. İkinci unsur; katlanma sabır gösterme, tahammül etme bileşenidir ki tolerans kavramının ahlakî ve epistemik yönüne işaret eder. Son olarak *hoş görme* davranışı ile tutumunu belirginleştirerek muhataba “*kendi olmak*” ve “*kendi kalmak*” hakkını tanımayı vaad eder. Bu durum da toleransı hukukî ve ahlakî bir erdem olarak ortaya çıkarır.⁷ Buna göre öncelikle toleransın toplumsal bir mesele olduğu dile getirilmelidir. Bu onu Sosyolojinin konusu yapar. Toplumsal bir etkileşim süreci olan tolerans bu toplumsal etkileşimin sonucunda ortaya çıkar. Bu durum ise onu Hukuk biliminin konusu yapar. Etkileşen tarafların güç ile olan ilişkisi önemli bir diğer bileşendir ki bu da onu Siyaset biliminin konusu yapar.

Tolerans, güçlü olanın hoşlanmadığı durumlar karşısında pozitif tavır takınmasıdır. Bu nedenle, tolerans karşılıklılık ilkesince hareket etmek demektir. Buna göre tolerans, kısaca, ötekine saygıyı ifade etmektedir. Bireyin haklarının tanınmasını, dahası bireysel farklılıkların kabulünü gerektirmektedir. Bu açıdan tolerans, toplumsal çeşitliliğin ve ötekine saygının nişanesidir. Fakat bazı durumlarda taraflar arasında çatışmaların olması varsayılmalıdır.⁸ Zaten tolerans, toplum içinde bir çatışmasızlığı değil çatışma olduğu durumlarda

⁶ Fikret Yılmaz, *John Locke ve Susan Mendus'un Tolerans Anlayışları* (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 53.

⁷ Hüseyin Batuhan, *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi* (İstanbul: Anıl Yayınları, 1959), 26, 27.

⁸ Michael J. Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 74.

çözme çabasının kaosa galip geleceği olasılığını vaad eder. Birlikte ve ilişki içinde olan farklı unsurların hukukî ve ahlakî haklarını teminat altına alır. Toleransın çözüm vaad eden bu yönü kavramı hukuki ve ahlaki açıdan önemli bir konuma taşır.

Tolerans, içerisinde onaylamama imkânını da bulundurmaktadır. Çünkü tolerans kavramında farklılık/çeşitlilik esastır. Zira farklılığın olduğu ortamlarda bireyin onay imkânı olduğu gibi onayı reddetme olasılığı da vardır. Farklılığın olmadığı bir sosyal ortamda tolerans kavramından bahsetmemiz ise söz konusu değildir. Bu durumda, aynı duygular ya da düşünceler içerisinde olanların, aynı inanç ve düşünceleri paylaşanların birbirlerine karşı toleranslı olmaları mümkün görülmemiştir. Tolerans; aynı düşünce, inanç ve duygulara sahip olmadığımız “ötekine” tahammül etmemiz, onların farklılıklardan kaynaklanan haklarını gözetmemiz, bize sempatik gelsin ya da gelmesin yine de onlara katlanmamızı öneren bir kavramdır. Bu bağlamda “öteki”nin varlığı hesaba katılmadan toleranslı bir birey olmak, olası değildir. Bu yüzden ötekinin varlığı, aynı zamanda toleranslı bir birey olabilmenin ön koşulu gibidir. Ancak ötekinin var olması toleransın oluşumu için gerek-yeter şart değildir. Öteki ile aynı zamanda farklı düşüncelere ve anlayışlara ya da edimlere sahip olmamız söz konusu bağlamda toleranstan bahsetmek için gerekmektedir.⁹

Denklemleri topluma uyarladığımızda ortaya çıkan tablo, bireylerin tolerans anlayışı ile toplumun hoşgörüsü doğru orantılı bir değişim gösterir. Zira bireylerin sahip olduğu hoşgörünün toplamı birey sayısına bölündüğünde toplumun hoşgörü ortalamasına ulaşılır. Ölçekleri farklı olsa bile söz konusu hoşgörü denkleminin çözümünde birey için işleyen diyalektik toplum içinde aynıdır, farklı toplumlarda farklılık göstermez.

Öte yandan toleranslı olmak, farklı bireylere karşı olabileceği gibi farklı inançlara karşı da olabilir. Tolerans onlara karşı kayıtsız kalıp onları görmemezlikten gelmek değil, aksine onu da kendisi gibi hak sahibi görerek, benimsenmesini önceler. Böylece, herkese özgürlük ve yaşam alanı kazandıran toleransın dinamik unsurları, sadece karşılıklı toleranslı kalınarak sürdürülebilir.¹⁰ Zayıfın güçlüyü tolere etmesi söz

⁹ Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 74, vd.

¹⁰ George Carey, “Tolerating Religion”, *The Politics of Toleration in Modern Life*, ed. Susan Mendus (Durham: Duke University Press, 2000), 62; Nikolas K Gvosdev, “The Politics of Toleration in Modern Life”, *Journal of Church and State* 44/2 (2002), 368–370; Owen Dennis Yeates, *Tolerating on Faith: Locke, Williams, and the Origins of*

konusu olmadığı için, toleransın ön koşulu güçlü olanın zayıf tolere etmesidir. Hoşgörüden bahsedebilmek için tolerans gösteren, her şeyden öte, tolerans gösterilenin inançlarını ya da edimlerini değiştirme, engelleme ya da ortadan kaldırma gücüne sahip olmalıdır. Ancak güçlü olan zayıf olanı değiştirmeyi ve onu kendindenleştirmeyi amaçlamadığı durumlarda toleranstan söz edilebilir. Hoşgörü ortamında farklı olanı değiştirmek bir yana, güçlü olan, farklı ve daha zayıf olanın doğasını korumayı temin eder. Bu yüzden *güç* tolerans kavramının önemli bir koşuldur denilebilir.¹¹ Bu durumda hoşgörünün iktidar merkezli olarak topluma yayıldığı söylenebilir. Tüm bunlardan sonra hoşgörünün bir iktidar erdemi olduğundan söz etmemek için hiçbir neden yoktur.

Hem adaletin hem de toleransın, farklılık ve çeşitliliğin var olduğu toplumlarda kendilerine yer bulabilmeleri, adaletin sağlanmasında toleransın, toleransın sağlanmasında da adaletin uyumlu ilişkiler içerisinde olmalarını zorunlu hale getirmektedir. Araştırmalar toleranslı grupların/şahısların daha aşağı bir konumdaki kişilerle bir eşitsizlik ilişkisi içerisinde olduklarını göstermektedir. Bu açıdan bir başkasına tolerans göstermek, zayıf olanın yaşam hakkını korumaya dönük bir irade beyanı ve paylaşma talebidir. Fakat bu talep zayıf olandan değil, güçlü olandan gelmiştir. Dolayısıyla, elde edilmiş bir hak algısından ziyade bir ikram olduğu varsayımı, felsefi olarak hoşgörüyü ifade etmek için daha uygun bir perspektiftir. Bu yüzden kendisine tolerans gösterilen olmak, bir bakıma zayıflığın kabulü anlamına da gelmektedir.¹² Dinî, kültürel, siyasal azınlıklar ve daha dezavantajlı grupların toplumun daha dominant gruplarıyla olan ilişkisi bu yüzden tolerans kavramıyla eş çağrışimli kavramlardır.

Hoşlanmadığımız, onaylamadığımız durum, kişi ve düşüncelere müdahil olabileceken onlara müsaade etmek toleransın gerçekleşmesi için gerçekten yeterli midir? Carey, bunun tek başına yeterli

Political Toleration (Duke University, Phd Dissertation, 2007), 3-8.

¹¹ Andrew Jason Cohen, "What Toleration Is," *Ethics* 115, no. 1 (2004): 68-95.

¹² Kendisi bir Amerikan Yahudi'si olan yazar, varlığını ve oluşunu başkalarının tolerans göstermesine borçludur. Çünkü dominant kültürel akımdan farklı bir inanç grubunu temsil etmektedir. Eser bu farkındalıkla inşa edilmiş bir eserdir. Yazarın genel kanısı, toleransın toplum barışı açısından olmazsa olmaz bir bileşen olduğu kanaatine ulaşır. Farklı yaşam biçimlerinin de ancak toleransın koruması altında mümkün olduğuna kanidir. Toleransın farklılıklara saygıyı doğuracağını dolayısıyla farklılıkların yaşamasına imkân vereceğine inanır. Dini tolerans ise bir bütün olarak farklılıklara duyulan saygının bir gereği olarak var olacağını dile getirir. Bkz. Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven: Yale University Press, 1997), 52-57.

olmadığını, tolerans gösterenin aynı zamanda tolerans gösterdiğine değer vermesi gerektiğini belirtir.¹³ Onun sunumuna göre tolerans gösteren yeri geldiğinde tolerans gösterilenin acısını ve sevincini paylaşmalı ve inancı gereği çekmek zorunda kaldığı acısına da ortak olmalıdır. Dolayısıyla hoşgörü sembolik bir tutum ve davranış değil, bir içselleştirme ve duyumsama algısına eşlik eder. Bu bağlamda, tolerans, topluma zarar veren toplumsal çatışmaların azaltılmasında ve hatta engellenmesinde önemli katkılar sağlayabilir. Ancak, engellenmesi ve cezalandırılması gereken eylemler ile izin verilmesi yani tolere edilmesi gereken edimler arasındaki ayrımın çok net yapılması gerekmektedir.¹⁴ Bu ayrımın yapılmadığı durumlarda tolere edilen grupların taviz koparmaya dönüşen tavırlarının, toplumsal kutuplaşmalara kaynaklık etmesi bizi şaşırtmamalıdır. Tolere edilen birey ve grupların hukuka ve ahlaka sadakatleri bu anlamda hoşgörünün ömrünü önemli oranda belirleyeceği varsayılabilir. Hoşgörü ortamının bir toplumsal uzlaşma mutabakatı olduğu unutulmadan tarafların sözleşmedeki vaatlerine sadakatleri bu barış ortamına yaşamsal veriler taşıyacaktır. İktidar ise taraflara eşit mesafede ve hakemlik rolü ile bu barış ortamının hâmisî konumundadır. Taraf olmak, barış ortamını dinamitlemek hakemlik rolünü kaybetmek anlamı taşır ve bu bağlamda iktidar için bir lükstür. Devlet hukuki düzenlemeler ile hem tolere edenin hem de kendisine tolerans gösterilenin haklarını garanti altına alarak, toplumsal barış ve uzlaşma zemininin tabanını olabildiğince genişletmeye odaklanmalıdır. Böylece toplumsal uzlaşmanın kitlelere ulaşmasını temin etmeye ve bu alanı olabildiğince genişletmeye mesai sarf etmelidir. Tarafların güven sorunlarını çözerek bu sürecin kalıcı hale getirilebileceğini asla unutmamalıdır. İktidarın çözümsüz bıraktığı her sorunun tolerans ortamını tehdit eden bir sosyal defo oluşturacağı bilinmelidir.

Günümüzde Batı'da özellikle farklı din ve kültürlere karşı azalan tolerans, sapkın yaşamlara doğru bir genişleme göstermiştir. Bozulan toplumsal uzlaşma eş zamanlı olarak kurulan yeni ittifaklar toplumun hem uzlaşma ihtiyacını ortaya koyar hem de uzlaşma becerisini gösterir. Bozulan sosyal mutabakat yerine toplumda yeni koalisyonlar yeni bir konsensüs doğurarak, uzlaşma ihtiyacını gidermiş görünse bile, bozulan uzlaşma gerçeğini göz ardı etmemizi gerektirmeyecektir. O halde ne olmuştur da daha önce sağlanan hoşgörü zemini bozulmuştur.

¹³ Carey, "Tolerating Religion", 45-64.

¹⁴ Matthews and Hancock, "Crime, Community Safety and Toleration", 106.

Kendilerine hoşgörü gösterilen dini ve kültürel azınlıklar neden tasfiye edileme yoluna gidilmiştir? Daha önce tolere edilen grupların dominant kitleyi tehdit eden taviz arayışları, hoşgörü gösteren toplumda tehdit oluşturmuş azınlığın talepleri yerleşik grupları tedirgin etmiştir. Bu durum önce güven bunalımı doğurmuş, bu bunalımda hoşgörü ortamı büyük yara almıştır. Zira taraflar biri birinin beklentilerini karşılayamamış ve hayal kırıklığı yaşamışlardır. Farklı din ve kültürlerin genişlemek yönündeki çabaları yerleşik anlayışlar açısından tehdit olarak görülmüş ve kendi varlığı açısından tehlikeli görülmüştür. Söz konusu tehdit algıları sebebiyle yükselen ırkçı söylemler, iktidarların tolere edilen gruplar lehine yasal düzenlemeler yapmak konusunda elini zayıflatan bir görev üstlenmiş, kanun boşlukları ve siyasal zaafı devletin garantör rolünü oynamasına imkân vermemiştir.

Gözden çıkarılmış ve daha fazla birlikte yaşamak istenmeyen dezavantajlı bu toplumsal gruplara karşı bir operasyon niteliği taşıyan katı tutumlar, bu toplumsal güvensizliğin bir habercisi olmuştur. Kendilerine daha önce tolerans gösterilen grupların, sözü edilen güven kaybından sonra artık güvende olmadıklarını bilmelidir. Zira siyasal iktidarlar azınlık haklarını garanti etmekten her geçen gün uzaklaşmaktadır. Kanun yapıcının halkın düşünce ve duygularını yansıttığı bir siyasal zeminde güvensizlikler kanunlaştırma faaliyetlerine de yansımaktadır. İslam geleneğinde halkın duygu ve düşüncelerine kısmen mesafeli uygulamaların varlığı kanunun insanüstü bir kökene dayandırılması ile ilişkili bir durumdur. Bu fark, tarafların uygulama farklılıklarının temel nedenidir. Farklı yüzyıllarda farklı iktidarların tolere edilen gruplara karşı ortak tutumunun İslam siyasal geleneğinde ortaya çıkma nedenini de izah eder. Batı toplumlarında dini ve kültürel azınlıklara karşı son dönemlerde ortaya çıkan tolerans yoksunluğunu toplumsal güvensizlik temelinde irdeleyen yaklaşımımız, güvensizliğe kaynaklık eden bileşenler ortadan kalkmadığı ya da bu tehdit algısının yersiz olduğuna yerleşik yapılar ikna edilmediği sürece giderilmesi mümkün görünmüyor. Öte yandan kanaatlerin yasalara direkt yansıdığı bu toplumlarda yasaların topluma rağmen ortaya çıkma olasılığını da ortadan kaldırmaktadır. Fakat bu grupların varlığının sosyal bir ihtiyaç olduğu ortaya konulabilir ve toplum buna ikna edilebilirse- ki bu güvensizliğe karşın ihtiyaç denkleminde ihtiyacın güvensizliği gölgelemesi beklenebilir- bu kriz aşılabılır. Aksi durumda lokal kabullenmeler görülse bile

kırılan güven kâsesini bir bütün olarak onarmak imkânı olamayacağı, farkına varılmalıdır.

Toplumun dominant gruplarının önemli bir bölümü açısından da ahlaki olarak sorunlu görmesine karşın uyuşturucu bağımlısı ve cinsel sapkınlıklar gösteren yeni gruplarla yeni ittifak ve uzlaşma arayışında olmaları ise onların bilinçli ve rasyonel bir tercihte bulduklarını değil, mutabakatları rafa kaldırılan gruplara karşı kalplerinin ne denli kırık, hayal kırıklıklarının ne denli büyük olduğunu gösterir. Sembolik olarak bu yeni ittifaka razı olmakla verilen mesaj, “...” ye bile senden daha fazla değer veriyorum anlamı taşır. Bu bağlamda siyahilerden esirgenen tolerans, homoseksüellerden esirgenmemiş, İslam’a karşı gösterilen hoşgörüsüzlük, uyuşturucu kullanımı lehine esnetilmiş bir tolerans şeklini alabilmiştir. Bu durum, söz konusu toplumlar açısından değerler sorununu gündeme getirir. Olumlu görmemize karşın hayvan hakları konusunda Batı’da gösterilen hassasiyetin, insandan esirgenir olduğu ifade edilmesi gereken bir değerler krizini işaret eder. Hayvanlara gösterilmesi yönüyle olumlu gördüğümüz hoş görünün, insanlardan esirgendiği için ise tarafımızca yadırganan bir tutumdur.

Batılı toplumlarda yeni müttefikleri konusunda tam bir güvenin hâkim olduğu anlamına gelmez, fakat eski müttefikleri ile kıyaslandığında şu an ittifak kurulan grupların onlar açısından daha az tehdit oluşturduğu anlamına gelir. Bu değerlendirmeden ulaşılabilecek sonuç ise toleransa taraflar arasında tam bir güvenin değil, sosyal ihtiyaç ile tehdit algısının birey ve toplumu zorladığı tercih zemininde, tehdit algısının diğer bileşene nispetle göz ardı edilebileceğidir. Felsefi zeminde bu psikik etmenin, alınan kararda etki payı olduğunu göstermek açısından önemli bir ayrıntıdır.

Öte yandan “cinsel özgürlükler” konusunda gösterilen tolerans, özellikle aile bağları güçlü ve evliliği kutsal gören toplumlar açısından bedeli daha hafif olduğu için günlük veya vakitli birliktelikleri teşvik eden özendirici bir yapıya dönüştürmüştür. Özellikle geleneksel kültürler üzerinde yıkıcı etkisi olan bu tolerans algısının, normal insani özgürlüklerin hastalıklı taleplerden ayrılmasını gerektirir. Aynı cinsler arasındaki cinsel taleplerin de normal karşılandığı hatta teşvik edildiği bu sosyal ortamda, toleransın ve suçun tıp, ahlak ve dinle olan ilişkisinin de göz önünde bulundurulmasını gerektirir.¹⁵ Bu yönüyle kurulmaya çalışılan yeni ittifakın dini ve ahlaki sorunların yasal

¹⁵ Matthews and Hancock, “Crime, Community Safety and Toleration”, 98.

zeminini de tartışmalı hale getirir. Batı toplumlarında reklamı yapılan ve normal karşılanan sıra dışılığa tanınan bu kredi, normal ve sıradan yaşamlara yönelmiş bir tehdit olduğu gibi, eski müttefiklerden bir ölçümüne teşebbüsü algısı oluşturur. Çünkü bu yeni bağdaşıkların sahip olduğu değer yargıları, daha çok önceki müttefiklerin değer yargılarına yöneltilmiş tehditler içerir. Söz konusu sosyal dışlanmışlık ve baskılara dayalı olarak Müslümanlar açısından yaşanılmaz hale getirilen dolayısıyla terkedilmesi umulan batı coğrafyası, bir toplumsal kamplaşmayı değil bir toplumsal ayrışmayı işaret eder.¹⁶ *İslamofobia* bu ayrışmanın kavramsal yansımasıdır.¹⁷ Bu noktadan sonra Batılı çevrelerden Müslümanlara ilişkin tolerans göstermeleri beklenemez. Zira düşmanlık hissi ve kuru yerini *fobia* kavramı dağarcığında yersiz korkuya terk etmiştir. Bu durumda muhatapın rasyonel ile ilişkisi kesilmiş, sanrısız korkular yaşamaktadır. Böylece muhatapı rasyonel alana çağırmaya da imkân yoktur.

Zira toplum muhayyilesinde güçlü bir hayal kırıklığına sebep olan yaşanmışlıklara eşlik eden bir güven bunalımı olduğu, daha önce kendilerine tolerans gösterilen grupların yerine konulan bağdaşıklar üzerinden görülebilir. Batı toplumları özelinde kendilerine hoşgörü gösterilen grupların kendilerine tanınan kredileri hor ve hoyrat kullandıkları için toplumsal barış ve uzlaşının bozulmasında başat rol oynadıkları açıktır. Fakat ortaya çıkan fiili durumda ahlaki olarak sorunlu grupların batı iktidarları ve otoritelerinden himaye görüyor olmaları, diğer dünya kültürlerini de tehdit edecek boyuta ulaşmıştır. Artık hiç birimizin güvende olmadığı, evrende dominant kültürü temsil eden batılı söylem ve bildirimlerin daha hızlı yayılacağı varsayılabilir. İnsanlığın güçlü kültürlerine karşı hep korumasız olması bir yana sözü edilen dominant kültürlerin günümüzde yayılma olanakları varsayılandan çok daha fazla, dolayısıyla kolaydır. Artık bütün eğlenme ve öğrenme ortamları bu dominant kültürün yeni bağdaşıklarının tehdidi altındadır. Himaye edilen ve göz yumulan bu ahlak dışı yapıların birer truva atı olarak her haneye sızan bir etki ajanı olarak her birimizi zehirleme olasılığı oldukça yüksek. Bu bağlamda evrenimizde toleransın olup olmadığı değil, kimlere hoşgörü gösterildiği şeklinde bir soruna dönüşmüş olur. Diğer yandan söz

¹⁶ Murat Aktaş, “Avrupa’da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi,” *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13, no. 1 (2014): 31–54.

¹⁷ Arthur F. Buchler, “İslamofobi: Batı’nın ‘Karanlık Tarafı’nın Bir Yansıması” çev. Mehmet Atalay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55, no. 1 (2014): 123–140.

konusu kültürün etki gücü hesaba katıldığında sorun lokal bir problem olmayıp, yaşayan her bireyi ilgilendiren evrensel bir krizi işaret eder.

Değerlerin kökeni bağlamındaki tartışmalar, fayda ilkesi, etik, din olarak farklılaşırken, otoritede ortaya çıkan güven krizi bir değerler krizi şekliyle alana yansımıştır. Bu değerler krizi, batıda kişinin yanlış seçme hakkının yasal dayanağı olarak görülmüş ve savunulabilmiştir.¹⁸ Bu durum yerel otoritelerin evrensel bir platform olarak insanın doğasını koruyan rasyonel bir perspektif ile hareket ederek, insanlığı *hasta toplum* durumuna karşı korumaya alması beklenebilir. Nükleer silahların kullanılması konusunda bir uzlaşmaya giderek, bu silahların tetiğinin bir delinin eline geçmesi endişesi ile belirli bir ortak paydada buluşan evrensel akıl, ahlaki olarak insanlığı tehdit eden saldırılara karşı daha savunmasız konumda olan ve yıkıcılığı daha fazla olan ahlakî güvenlik tehditlerine karşı dezavantajlı grupları koruması kaçınılmazdır. Zira sözü edilen ahlaki sapkınlıklar ile insanlığın karşı karşıya bulunma olasılığı, aynı bireylerin nükleer silahlara maruz kalma olasılığından çok daha fazladır. Bu yüzden sade ve sıradan insanın tolere edilerek fonlanması, insanlığın geleceği açısından en az endemik bitkilerin korunması, nesli tükenmekte olan bitki ve hayvana gösterilen ihtimam kadar önemli görünmektedir. Zira sorun teolojik bir erdem olmanın çok ötesinde, insanlığın biyolojik geleceğini tehdit eder nitelik arz etmektedir.

2. İslam'ın Dinî Tolerans Algısı

İslam, başkasının değerine saygı duymayanların kendi değerlerine saygı bekleyemeyeceğini ifade ederek, kendi değerlerine saygı bekleyenlerin mutlaka başkalarının değerlerini saygıyla karşılamaları gerektiğini söyler. *“Müşriklerin Allah'tan başka taptikları putlara sövmeyin ki, onlar cehaletle sınırlarını aşarak Allah'a sövmesinler...”*¹⁹ ayeti bu bağlamda toleransa çarpıcı bir dikkat çekme yöntemidir.

Artan kamu güvensizliği, toplulukların parçalanması ve ilişkileri düzenleyici kurumların çöküşü ve siyasi liderliğin yönüne ilişkin artan kaygular, günümüzde toleransın önemini artıran yönde olmuştur.²⁰

İnanç özgürlüğü, inandığı değerleri yaşama özgürlüğü ve bu değerlere ilişkin söylem özgürlüğünün yasalarla teminat altına alınması, toleransın toplumda ortaya çıkması için ilk koşuldur. Zira temel özgürlükler birilerinin inisiyatifine bırakılamaz. Kanun yapıcının

¹⁸ Jeremy. Waldron, “A Right To Do Wrong “ , *Ethics* 92 (1981): 21-39.

¹⁹ En'âm, 6/108.

²⁰ Matthews and Hancock, “Crime, Community Safety and Toleration”, 104.

toleransın alt sınırını çizmesi, bu anlamda önemlidir. Bireysel özgürlük ve güvenlik arasında yeni bir uzlaşmaya ihtiyaç vardır.²¹ Oluşturulan bu alt sınırlarda kanunsuz yapıların korunmasına imkân veren yapıların barındırılması beklenemez. Zira terör ve mafya gibi yapıların bazen bu tolerans sınırları içerisinde palazlandıkları görülmüştür. Söz konusu yapılar barış ortamının koruduğu sosyal zeminlerde barışı riske eden organizasyonlardır.

Bu bağlamda *hoşgörü*²² ve *müsamaha*²³ tolerans karşılığı kullanılan kavramlardır. İnsanlara üstlendikleri sosyal sorumluluklar sebebiyle kolaylık göstermek, bireyin toplumsal yapıyı sarsıcı olmayan hata ve kusurlarını hoş görme ve bağışlamak anlamında kullanılır. Kendinden olmayanlara ekstra güçlük çıkarmamak, onlara müdahale ve baskıda bulunmamak, farklılık ve kusurları görmezden gelmek, çeşitli inanç, düşünce ve davranışları özgürce dile getirme gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an'da "... *Buna karşılık, siz (ey iman edenler) Allah'ın iradesini ortaya koyacağı vakte kadar onları hoşgörün ve dayanın: Unutmayın ki, Allah her şeye kâdirdir*"²⁴ şeklindeki ayetler, İslam toplumunun dinî müsamahaya önem vermesi sonucunu doğurmuştur.²⁵ Bu teşvikler toleransın İslam dini içerisinde sadece insani erdemler olarak değil, dinî sorumluluklar olarak ele alınmasını gerektirmiştir.

Bu bağlamda Hacı Bektaş-ı Veli'ye; yetmiş iki milleti aynı görmek, yaptıklarından dolayı onları ayıplamama tavrı şekliyle yansımıştır. Bu ilke Hakikatin ikinci makamını ifade etmektedir.²⁶ İslam toplumunda kavram başka ve din ve inançlara yaşam imkânı bahsetme şeklinde ortaya çıktığından; mutlak bir tolerans anlayışının yaşamın bütün alanlarına yayılması her zaman mümkün olamamıştır. Bu yüzde bazı dönemlerde toleransın isteğe bağlı olduğu, geri alınabileceği de

²¹ Donald A. Dripps, "Terror and Tolerance: Criminal Justice for the New Age of Anxiety", *Ohio State Journal of Criminal Law* 1, no. 9 (2003): 9-43.

²² Hoşgörü: Başkalarının bizden farklı olan düşünme tarzı ve yaşam biçimini anlayışla karşılama tavrı olarak tanımlanmıştır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014), 423.

²³ Develioğlu, müsamaha kavramı karşılığında görmezden gelme, aldırma, göz yumma, hoş görme, affedicilik anlamları vermiştir. Özellikle *görmezden gelme* yanlış anlamaya açık bir kullanım olup, *görmezden gelinecek olan müsamaha gösterilecek birey değil kusurdur* şeklinde anlaşılmalıdır. Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2012), 376.

²⁴ Bakara 2/109.

²⁵ Ebu'l-Fadl İzzetî, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş* çev. Cahit Koçtak (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984), 20-27.

²⁶ Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, *Makâlât*, nşr. Ali Yılmaz, vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 78.

varsayılmıştır. Oysa İslam'ın dünya görüşünde müsamaha/tolerans bir lütuf değil birlikte yaşamının güçlü birey ve topluma yüklediği bir sorumluluktur. İnsana, dinî sorumluluk olarak yüklenen hoşgörü ve tolerans anlayışı toplumsal uzlaşya da zemin teşkil etmiştir. “*Başka inanç ve düşüncelere hürriyet*”, çok aykırı olsa bile başkalarının düşünceleri tahammül edebilmek ve bunlara özgürlük tanımak, hatta aykırı görüş ve düşüncelere sevecen bir yaklaşım içerisinde bulunmak şekliyle alana yansımıştır.²⁷ İslam geleneğinde başkalarının hukukuna ilişkin bu geniş perspektif önemli oranda “*bir Allah'ın kulları olmak*” anlayışından beslenir ve *yetmiş iki millete aynı gözle bakmak*, ayrıştırıcı değil birleştirici olmak algısından beslenir. *Yaratılanı severiz yaratandan ötürü* algısı, bu anlayışın alana yansımalarıdır. Klasik dönemde azınlık dinleri ve kültürlerinin İslam toplumları içerisinde varlığını koruyabilmeleri bu ilke çerçevesinde mümkün olabilmektedir.

Dilemeye bağlı olarak lütfedilen *tolerans*, muhatabın hukukunu korumayı garanti etmez, gücünün istemesi ile başlar isteğinin sona ermesi ile de sona erer. Bu algı üzerine kurulan tolerans ise sürdürülebilirlikten uzaktır. Bu yüzden yasal teminat altına alınması sürdürülebilirliği açısından kaçınılmazdır.

Batı kültüründe *tolerans*, *toleranssızlığın zıttı değil, taklidi*dir şekliyle ifade edilmiştir.²⁸ Bu anlayışın gereği olarak da daha kırılgan bir yapı gösterir. Buna karşın İslam kültüründe azınlıkların hakları iktidarlara bağlı olarak çok büyük değişikliklerden korunabilmiştir. Çünkü himaye edilen ve kendisine tolerans gösterilen grupların haklarının alt sınırı insanüstü bir otorite tarafından belirlenmiş dolayısıyla insani çekişmelerden bu haklar korunmuştur. Aksi durumda 1071'de başlayan Anadolu serüveninde bölgesel beylikleri de dâhil ettiğimizde 1915 yılına kadar yüzden fazla farklı iktidarın yönetimi altında Hristiyan ve diğer dinî azınlıkların korunmasını açıklamaya imkân olmayacaktır. Buradaki toplumsal uzlaşya ve motivasyonun kaynağının taraflara tanınan hukuki teminatlar olduğu, söylenebilir. Bu noktada *zimmet* kavramı açıklayıcı bir görev üstlenir. Kur'an-ı Kerim'de kavram *antlaşma ve antlaşmadan doğan yükümlülük* anlamında kullanılmış ve İslam özelinde dinî toleransın temelini oluşturmuş bir kavramdır. “*İslâm ülkesine girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen bir*

²⁷ Ali Seyyar, *Ahlak Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 263, 264.

²⁸ Semra Kızıllarslan, “İslam Felsefesi ve Batı Felsefesi Açısından Müsamaha ve Tolerans”, *AKADEMİK Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2020): 37-68.

yabancıya verilen can ve mal güvencesi" manasındaki *emân* terimi karşılığında geçtiği de görülür. Azınlık ve dezavantajlı grubun haklarını teminat altına alan ilke "*zimmî akdi*" olarak yasal bir zemine oturmuştur. Kendileri ile sözleşme yapılan kültürel ve dinin yabancılara da "*zimmî ehli*" (ehl-i zimme) denilir.²⁹ *Allah'ın ve peygamberin anlaşılması, onların kendilerine ahit verdikleri* anlamıyla anlaşılmiş ve öyle muamele görmüşlerdir.³⁰ İkinci halife Ömer b. Hattab, "sadakalar fakirler ve düşkünler içindir" ayetini zimmîleri de içine alan bir yoruma tabi tutarak, onlara bundan pay vermiştir.³¹ Dolayısıyla siyasal mutabakatların dezavantajlı gruplar lehine ekonomik alana yansımaları da olmuştur.

İslam kategorik olarak, muhataplarını 1. Müslümanlar, 2. "*zimmîler*" yani Ehl-i Kitap 3. ilk iki grubun dışında kalan tanımlanmamış politeistler (pagan) dinler şeklinde tasnif eder. Bunlardan zimmîler, Allah'a ve ahiret gününe inanan ikinci grubu temsil eder.³² Onlara ilişkin temel parametreler; korunmaya muhtaç oldukları, Müslümanlara bir biçimde sığınmış olmalarıdır. Onların hayatlarının ve mallarının garanti altına alınması, ödenekleri karşılığındadır. Bu korumanın garanti edilmediği durumlarda onların ödeneklerinin iadesi de İslam geleneğinde gündeme gelmiştir. Bu uzlaşıda dominant kültürü temsil eden Müslüman iktidar anlaşmalı toleranslılarını korumayı garanti etmiştir. Fakat karşı karşıya bulunulan durumda bu koruma tehlikeye girmiştir. Halife Ömer döneminde Şam valisi, Bizans'a karşı onları korumaya güç yetiremeyecekleri gerekçesi ile onlardan topladıkları ödenekleri sahiplerine iade etmiştir.³³ Zimmîden beklenen ise otoriteye bağlılık ve sadakattir.³⁴ Onlar "hoş görülüp" korunuyordu. Ancak bu cemaatlerin üyeleri, her zaman devlet içinde yer alamazlardı. Onların kendi dinsel örgütlenmelerini yapma ve dinsel gerekleri yerine getirme özgürlükleriyle birlikte, devlete karşı yükümlülükleri de vardı ve bazı yasaklara tabiydiler.³⁵ Müslüman bir yöneticinin Müslüman olmayan

²⁹ Eyyüp Said Kaya, Hasan Hacak, "Zimmet", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zimmet> (07.05.2021).

³⁰ Yakub b. İbrahim Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harâc çev. Ali Özek* (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 198.

³¹ Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, 200.

³² Albert Habib Hourani, *Minorities in the Arab World* (London-New York- Toronto: Oxford University Press, 1947), 17, 18.

³³ Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, 219-221.

³⁴ Hourani, *Minorities in the Arab World*, 18.

³⁵ Hourani, *Minorities in the Arab World*, 18.

bir uyruğu olan zimmiler, iktidar ile devletin uyrukları olarak değil; seçilmiş, ayrı bir cemaatin üyeleri olarak ilişki içindeydiler. Müslümanların Nesturî toplumuna ve monofizit Hristiyanlara, Bizans'tan daha hoşgörülü davrandıkları da yine Hristiyanlar tarafından dile getirilmiştir.³⁶

İslam inancının farklı unsurlarına ilişkin aynı toleransın ortaya çıkması ise her zaman mümkün olamamış; ekoller arasındaki ideolojik çekişmeler, dinî metinlerin hoşgörüden uzak yorumlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu algı farklarının dinî ve kültürel uzanımları vardır. Müslümanların, Şia ve heretik sayılan diğer Müslüman dinî gruplara karşı, Yahudi ve Hristiyanlara gösterilen toleranstan daha azını gösterdiği de ifade edilmiştir.³⁷

Özgürlük; inanç - düşünce özgürlüğüne ek olarak; ifade özgürlüğü-eylem özgürlüğü gibi temel unsurlardan oluşur. İslam'ın konuya ilişkin temel tezi "*kişi düşünce ve inançlarında serbesttir*" şeklindedir.³⁸ Fakat İslam geleneğinde bu temel ilkenin Müslümanlara ve gayrimüslimlere uygulanması arasında farklılıklar görülür. Uygulamalara temel teşkil eden kıstasların farklılığı sebebiyle pratik taraflar arasında farklı uygulanmıştır. Buna göre Müslüman topluluklarda, Müslüman olmayanlara tanınan hürriyet alanının, Müslümanlara tanınan alandan daha geniş olduğu söylenebilir. Gayrimüslimler için özgürlük kıstası olarak, Bakara 256. Ayette geçen "*Dinde zorlama yoktur...*" ayeti alınırken Müslümanlar için kullanılan özgürlük kıstası ise "*emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker*" ilkesidir.³⁹ Bu ilke temelde Âli İmran suresi 104. Ayete dayanır. Bu ayette : "*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır*" buyrulur. Bu metne uygulama alanı sağlayan diğer bazı dinî metinler, uygulama farklarını ortaya çıkarabilecek güçte olmuştur. Konuya ilişkin hadis metinleri hem Hz. Peygamber uygulaması şekliyle hem de konuya ilişkin sair ayetlerin tefsiri olarak yoğun bir kullanım alanına sahip olmuşlardır.⁴⁰

3. Toleransın Anadolu Modeli

Günümüzde artan ırkçı söylemler, kişilerin ve toplumların

³⁶ Hourani, *Minorities in the Arab World*, 18.

³⁷ Hourani, *Minorities in the Arab World*, 18.

³⁸ Bakara, 2/256.

³⁹ Bu ilke; *iyiliğe insanları teşvik etmek ve kötülüklerden insanları uzak tutacak önlemler almak* şeklinde algılanmış ve bu şekilde bir uygulamayı sonuç vermiştir.

⁴⁰ Bayram Çınar, "İslam İnanç Ekollerinde 'Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker'", *Van İlahiyat Dergisi* 8, no. 13 (2020): 244-266.

kültürel varoluşlarını tehdit etmektedir. Bu yüzden yeniden dünyaya bir hoşgörü kültürü ve tolerans mesajını vermek kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Bu toprakların geçmişte hayata geçirdiği bir modelin yeniden dünyaya hatırlatılması farklı din, dil, ırk ve yaşam biçimleri arasında “barış ortamının imkânsız olmadığını” geleneğimizde barışın sürdürülebilir bileşenleri olduğunu muhataplarımıza göstermek açısından önemlidir.

Mevlana'nın, Yunus'un, Hacı Bektaş'ın modelini ortaya koydukları tolerans ve barış ortamına ilişkin en doğru mesajın yine bu topraklardan verilebileceği kanısındayız. Asimilasyonun ve farklı kültürlerle ve renklere tahammülsüzlüğün yükseldiği batı semalarına bu topraklardan söyleyecek sözümüz var. Sahip olduğumuz mirası, onlarla paylaşmak, bir insani sorumluluk olduğu gibi, kültürel varlığımızın da garantisi olacaktır.

Bu topraklarda da unutulmaya yüz tutan toleransın, yeniden ortaya çıkarılması toplumsal barışın temini açısından kaçınılmazdır. XIII. Yüzyıllarda yine bu coğrafyada örnekleri sergilenen uygulama örneklerini yeniden ortaya çıkarmak zorundayız. Bu bağlamda “*İnsanı yaşat ki devlet yaşasın*” yasal otoriteye verilen bir mesaj olarak, ayırım yapmadan ve “*insan olma*” çatısında bütün vatandaşlara eşit uzaklıkla ya da yakınlıkta bulunmayı telkin eder. *Yaşa ve yaşat (live and let to live)* sloganıyla varlık çabasında olan tolerans, esasında, kendi yaşamımızı kurarken, başkalarının da bizim gibi yaşamaya hakları olduğunu, kendimizi kurgularken onları hesap dışında tutamayacağımız manasına gelmektedir.

Kirlenmiş olan eller ile dünyayı temizlemeye imkân yoktur. Önce dünyaya temas eden eller temizlenmezse o kirler sadece ellerde kalmayacak ve tüm dünyayı kirletecektir. Karşı karşıya bulunulan değerler krizi bize önce dünyaya dokunan ellerin temizlenmesi gerektiğini güçlü bir biçimde ima eder. Zira “aslana gösterilen tolerans, kuzuları tedirgin edebilecek boyuta ulaşmamalıdır.” Aslanı himaye eden eller, kuzuların varlığını da garanti etmelidir. Bu bağlamda söz konusu tolerans denkleminde toleransa konu olan çözüm ortaklarından tümünün haklarının balansta tutulmasını gerektirir. Dünyaya uzanan eller metaforunda “*el*” her türlü iktidar ve otoriteyi temsil etmektedir. Ve tarafların hukukunu gözetmek, dolayısıyla toplumsal barışının sürdürülebilir olması otoritenin sorumluluğundadır. Bu bağlamda “*zalime merhamet mazluma zulüm olmamalıdır.*” Suçluya gösterilen toleransın, günahsız insanı da suçla

teşvik edebileceği unutulmamalıdır. Vaktinde vergisini ödemeyene getirilen af, bir başka vergi sezonunda vaktinde ödememeyi teşvik edecek, vaktinde ödeyenin azaldığı görülecektir. Yaptığı hırsızlıkla hapse atılan birey kanun yapıcının merhameti sebebiyle birkaç ay sonra yine sokaklara dönerse, bu uygulamanın toplum katmanlarında hırsızlık yanına kar kalmış izlenimi uyandıracak ve o güne değin hırsızlıktan kaçınanların da hırsızlık yapmaya başladıkları görülecektir. Bu yüzden *tolerans*, *adalet* ve *özgürlük* aynı denklemde dikkatlice düşünülmesi gereken kavramlardır. Birinin ihmali, domino/kelebek etkisi ile ötekilerin dengesini de bozacak ve toplum daha güvensiz olacaktır. Ahilik teşkilatı meslek örgütlerinin toplum barışı adına aldıkları inisiyatifini temsil eder. Bu uygulama Anadolu hoşgörü modelinin sonuç vermiş örneklerindedir.

*“Kendin için istediğini kardeşin için istemedikçe hakiki iman etmiş sayılmazsın”*⁴¹ ilkesi ahlakî bir tutum olarak uygulanma biçimi Yunus Emre’de *“Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan halka müderris olsa hakikate âsidir”* şeklinde yansımıştır. Farklılıkların zenginlik olduğu anlayışının beslediği tolerans, aynı renk, dil, din, ideoloji ve anlayışların toplumsal dokuyu renklendirip zenginleştirdiği yaklaşımının bir ürünüdür. Ayrılıkları değil, farklılıkları haber veren ve bu doğal yasayı onayanları öven bu yaklaşım söz konusu davranış biçiminin doğanın bir parçası olduğunu kabul eder.

Toleransın farklılıkta bir ahenk-uyum olduğu, sadece bir ahlakî görev olarak kabul edilmesinin yeterli olmadığı, yasal erklerin de bir bütün olarak toleransı desteklemesi gerekir. Ahlakın, dinin ve yasanın barışı mümkün kılan toleransı bir erdem olarak da kabul etmesi, hoş görünün sürdürülebilirliği açısından bir zorunluluktur.⁴²

“Ortak payda” tolerans kültürünün beslediği zemindir. Taraflar bu paydayı korudukları sürece bu uzlaşma kültürünü temin etmek olasıdır. Fakat bu *“ortak paydanın”* ortak değerlerden üretilmiş olması tarafların bu paydayı korumak yönündeki motivasyonunu garanti edecektir. *“Yaratandan dolayı yaratılanı sevmek”* evrensel ve tolerans iklimini sürekli besleyecek olan tükenmez bir kaynaktır. Bu yüzden uzun soluklu bir kültürel dinamizme kaynaklık edebilmiştir. Bu ilke insan ortak paydasında hepimizin eşit olduğunu öne çıkarır.

⁴¹ Muhammed b. İsmail Buhârî, *El-Câmi’u’s-Sahîh* thk. Zuheyr b. Nasr (Sudi Arabistan: Dâru’t-Tavku’n-Necât, 1422), 1:12 (No13).

⁴² Reardon, *The Threshold of Peace: A Teaching/Learning Guide For Education For Peace, Human Rights and Democracy*, 1-3.

Birbirimizi karşılıklı sevmeyi telkin eder. “Uzlaşma toplumu” algısı bu ortak paydaları bulmak çabasındaki bir varoluş ümidinin temsilcisidir.

Mevlana'nın;
 Gel, gel, ne olursan ol yine gel,
 İster kâfir, ister Mecusi,
 İster puta tapan ol yine gel,
 Bizim dergâhımız, ümitsizlik dergâhu değildir,
 Yüz kere tövbeni bozmuş olsan da yine gel...

İfadeleri muhatabının ne kendinleştirmeyi ne de yok saymayı önerir. Aksine bireyi olduğu hal üzere, olduğu gibi kabul etmeyi vaat eder. Ötekileştirmeden, aşağılamadan, dışlamadan... Çünkü söz konusu varsayımda ortak payda insandır. Ve hiç kimse bu ortak paydada, ötekinden ne fazla ne de eksiktir. Bu ilke İslam toplumunun ırk üstünlüğünü onaylamayan herkesi eşit sayan yaklaşımı ile ilişkilidir.⁴³ Bu topraklarda derisinin rengini bahis mevzu ederek aşağılama ve nasyonalist/rasist söylemlerin olmaması bu yönüyle tesadüfün eseri değil bir dünya görüşünün doğurduğu bir perspektif olarak görülmelidir.

Tolerans ilkesini unutmaya başladığımız bir zaman diliminde “kendimizden olmayan herkes” ve her kimlikle kavga edilmeye başlanmıştır. Zira yapılan araştırmalar Anadolu topraklarında birçok örneği bulunan modelleri yeterince tanımayan bir toplum olduğumuzu ortaya koymuştur.⁴⁴ Kendi değerlerinden haberdar olmayanların onu yaşatmalarına imkân olmadığı gibi bir model olarak tanıtılabilmelerine de imkân yoktur. Sözü edilen Anadolu modeli tolerans algısı, dinî metinleri Müslümanlar için de hoşgörü ekseninde yorumlayan bir anlayışı yansıtır. Hacı Bektaş-ı Veli, tolerans ve hoşgörü bağlamında bu modelin ilginç ve güzel bir örnek sunar. Doğaldır ki onun yorumları İslam kültürünün farklı yaklaşımlarından daha esnek olmasına karşın ondan bütünüyle bağımsız değildir. Zira o İslam kültür mozaiğinin bir parçasıdır.⁴⁵ Dolayısıyla onun tolerans anlayışı bireysel bir yönelim değil, İslam hoşgörü anlayışının bir uygulama biçimi olarak görülmelidir.

4. Hacı Bektaş-ı Velî’de Dinî Tolerans Örneği Olarak

⁴³ Hourani, *Minorities in the Arab World*, 18, 19.

⁴⁴ İ. Nural Tanyıldızı, “Türk kültürünün gençlere tanıtımında medyanın rolü: Hacı Bektaş Veli, Mevlana ve Yunus Emre üzerine bir araştırma”, *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi* 59 (2011): 101-118.

⁴⁵ Kızıllarslan, “İslam Felsefesi ve Batı Felsefesi Açısından Müsamaha ve Tolerans”, 37-68.

Besmele Tefsiri

Hacı Bektaş-ı Velî, Veleiatnâmesinde anlatıldığı biçimiyle farklı dinlere mensup insanlara karşı sosyal ve insani bir hoşgörüye sahip olduğunu farklı münasebetlerle ortaya koymuştur.⁴⁶ Gayri Müslimler ile olan hukuku anlatılara konu edilmiştir.⁴⁷ Onun besmele tefsiri dinî toleransın kendi dönemindeki bir uygulama modeli olması açısından önemlidir. O, dinî açıdan dezavantajlı kitleleri temsil eden günahkâr bireyin dini açıdan konumunu tartıştığı gibi, bunların İslam'ın tanrı anlayışı çerçevesinde sorunlarını öne çıkaran ve her şeye rağmen onları din içerisinde tutma gayreti, eserde gözle görülür bir biçimde öne çıkarılır.

Dinî metinlerin doğası düalisttir. Bir yandan emir ve yasakları yerine getiren ve itaat eden kul, öte yandan ise emir ve yasaklara tamamen ya da kısmen bigâne kalan insan portrelerine bu metinlerde yer verilir. Hacı Bektaş-ı Velî günahkâr bu insanları din çatısı altında tutmak ve onlara Allah'ın rahmeti çerçevesinde bir ümit fısıltısı olmak gayreti güder. Bunu yaparken itaat eden kulların övündükleri eylemlerinin aslında Allah katında varsayıldığı kadar değerli olmadığı, fakat Allah'ın yine merhameti gereği bu değersiz edimleri izzeti gereği kabul ettiğini bir kulluk perspektifi olarak sunar. Onun bu sunumdaki amacı itaat eden kulların isyan eden kulları dışlama hakları olmadığını altını çizmektir.

Eser, Anadolu coğrafyasında dil olarak Türkçe yazılması açısından ilk olduğu gibi, tematik Besmele tefsiri⁴⁸ olarak da bu bölgede yazılan ilk eserdir.⁴⁹ Fakat eserin Hacı Bektaş-ı Velî'ye aidiyeti tartışmalıdır.⁵⁰ Hacı Bektaş-ı Velî Besmele yorumunda, yoğun bir

⁴⁶ Mustafa Akkuş, “Hacı Bektaş Velî'nin Moğol tahakkümüne bakışı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 66/ (2013), 147–168.

⁴⁷ Firdevsi Rumî, *Velâyet-nâme*, ed. Hamiye Duran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 109-119.

⁴⁸ Süleyman Gür, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018): 405–477.

⁴⁹ Besmele tefsiri olarak kaleme alınan ilk müstakil eser, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın besmeleyi oluşturan dört lafzı incelediği *Kitâbü'l-İbâne ve't-tefhîm 'ân ma'âni Bismillâhirrahmânirrahîm* adlı eseridir. Osmanlı uleması içerisinde ilk müstakil besmele tefsiri ise Dâvûd-i Kayserî'nin (öl. 751/1350), Şerhu'l-Besmele mine't-Te'vilâti'l-Kâşâniye adlı risâlesidir. Bkz İbrahim Yıldız, “Hacı Bektaş-ı Velî'nin Besmele Tefsiri İsimli Eserinin Kaynak Ve Yöntem Açısından Değerlendirilmesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, no. 1 (2020): 153-188.

⁵⁰ Hüseyin Özcan, “Hacı Bektaş Velî'nin Fatiha Tefsiri ile Besmele Tefsiri'nin Karşılaştırılması”, *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Velî Sempozyumu*, ed. Filiz Kılıç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2010), 189-200; Hüseyin Özcan,

biçimde, asi kul motifi üzerinden tolerans konusunu işler. Tolerans anlayışını, *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerine dayandırır.

Eserde gerek metni verilerek gerekse telmih yoluyla delil olarak kullanılan ayetlerin çokluğunun yanında halkın konuları daha iyi anlayabilmesi ve kendi hayatları ile özdeşleştirebilmesi için sıkça hikâye tarzı anlatımlara başvurur.⁵¹ Bu yüzden eserin yazılış amacının İslâm'ın kolaylaştırıcı, umut verici ve kucaklayıcı yönünün ön plana çıkarılarak Türkmen aşiretlerinin İslâm dini etrafında birleşmelerini sağlamak olduğu söylenebilir.⁵² Bu bağlamda eserin Türkçe yazılması "*Türkmen aşiretleri*" vurgusu yapmamızın nedenidir.

Hacı Bektaş-ı Velî, gençlik dönemlerinde dindar yaşam sürmeyen, fakat yaşlandıklarında dindarlık yönelimleri gösteren bireylere toplumun yaklaşımını analiz eden bir metni sembolik bir anlatıya konu eder. Buna göre: Ömürlerini yanlış olan işlerde geçirip, gözlerinin nuru kalmadığı, kara sakallarının ağardığı vakit Hak dergâhına gelip Allah'a yöneldiklerinde itaat eden diğer kullar tarafından "*Ey utanmazlar, yaratılmışlar içinde değeriniz kalmadığı vakit Hak dergâhına geldiniz*" denilerek kınandıklarında; Allah Teâlâ; '*Ey kullarım, kullarım (mahlûk) sizi kovdu ise ben davet ederim. Onlar sizden yüz çevirdilerse ben size rahmet ederim. Madem ölmeden önce geldiniz, hoş geldiniz*' diyerek karşılar.⁵³ Kulların onlara bakış açısı ile Allah'ın bakış açısı farkını Hacı Bektaş-ı Velî, dini tolerans anlayışının temel argümanı olarak ele alır. Halkın kınamasını bir yana bırakarak, Allah'ın onları dışlamadan onaylayan ve kabul eden tavrını kendisi için bir çıkış noktası olarak görür. İlahi kelamın hoşgörü temelinde yorumlayan anlayışı ile Hacı Bektaş-ı Velî İslam kültür geleneğinde tek olmamakla birlikte Anadolu hoşgürüsünü temsil etmesi açısından onun yorumları önemlidir.

İnsanın yaşamının tüm evrelerinde tevbe kapılarının açık olduğu, yaptıklarından pişmanlık duyduğu her vakitte nedametini Allah'a sunabileceği, İslam inanç sisteminin onayladığı bir şeydir. Bu yönüyle onun klasik tefsir geleneğinin dışına çıktığı söylenemez. Fakat burada teolojik olarak sorun oluşturabilecek olan durum, "*bir gaflet yahut bilgisizlikten dolayı değil, vakit var nasılsa*" anlayışı ile yapacak işi

"Hacı Bektaş Veli'nin Fatıha Tefsiri" , *Milli Folklor* 80 (2008): 39-52.

⁵¹ Yıldız, "Hacı Bektaş-ı Velî'nin Besmele Tefsiri İsimli Eserinin Kaynak Ve Yöntem Açısından Değerlendirilmesi" , 153-188.

⁵² Yıldız, "Hacı Bektaş-ı Velî'nin Besmele Tefsiri İsimli Eserinin Kaynak Ve Yöntem Açısından Değerlendirilmesi" , 153-188.

⁵³ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*. ed. Hamiye Duran (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007)., 53,54.

kalmayınca Allah'a dönen işgüzarlıkla, tanrıyı aldatma çabası içinde olanların teolojik durumudur. Hünkâr bu duruma eserinde tam bir açıklık getirmez. Onun eserinde sorunlarına eğildiği toplumsal grup ise Allah'ın rahmetinin genişliğine aldanarak kulluk sorumluluklarını ihmal eden itaatsiz gruplardır. Onun konuya ilişkin yaklaşımı bu itaatsizliklerin yanılı ve bilmemekten kaynaklandığı şeklindedir.

"Allâh'ım biz sana lâıyk olduğun şekilde ibadet edemedik. Seni bilinmen gerektiği şekliyle bilemedik. Seni tesbih ederiz" sözünü "Ey itaat edenlerin ibadetine ihtiyacı olmayan Tanrı, ey ibadet edenlerin ibadetine muhtaç olmaktan uzak Tanrı, bizim bildiklerimizin ya da kulluğumuzun senin katında ne kıymeti var" ⁵⁴ şeklinde yorumlar. Hünkârın bu yorumu Allah'ın kulun ibadetine ihtiyacı yoktur, insan evrende itaatini Allah'a sunarak, bilgisi ve anlayışı ölçüsünde iyi ve değerli gördüğünü Allah'a takdim eder. İnsan bu çabasında, doğaldır ki kendisi için değerli olanın Allah için de değerli olduğunu varsayar. Allah ise rahmeti ve izzeti gereği kulunun aslında değersiz olan bu fiillerini kıymetli görüp ona bunlar karşılığında mükâfat vermektedir şeklinde değerlendirir.⁵⁵ O, bu anlayışını, Abbasi halifesi Harun Reşid'e nispet edilen bir kıssa üzerinden anlatır.⁵⁶ Hacı Bektaş-ı Velî, bu değerlendirmesi ile adeta asi kulları merhametsizce eleştirenlere, sizin övünüp durduğunuz itaatlerinizin kıymeti de nihayetinde Allah indinde, bedevinin değerli görerek yetiştirip halifeye takdim ettiği

⁵⁴ Hacı Bektaş-ı Velî, *Hünkâr Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 50.

⁵⁵ Hacı Bektaş-ı Velî, *Hünkâr. Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 54-58.

⁵⁶ Harun er-Reşid zamanında bir bedevî Arap vardı. Hiç salatalık yetiştirdiğini görmemişti. Bir yerde birkaç tane salatalık tohumu buldu, onu bir yere dikti. Kuyu suyu ile suladı. Birkaç acı salatalık oldu. Akıllıları topladı (onlara) danıştı. Onlar "Bu görülmedik bir yemiştir. Bunu halifeye götür. Bunun değerini ancak o verir." dediler. Zavallı Arap, bir zaman sonra salatalığı Halifeye getirdi. Kapıdaki zinciri çaldı. (Hizmetliler) Arab'ı halifeye getirdiler. (Arap) Halifenin yüzünü görünce o buruşmuş acı salatalıkları Halifenin dizine koydu. Halife salatalıklara baktı. Sonra heybetle (öfkeyle) hizmetlilerine baktı. Onun bu bakışıyla hepsi sessizce yerlerinde durdular. Halife Arap'a " Bize ne kadar garip (bilinmedik) yemiş getirdin. Bunun gerektirdiği teşekkürün gereğini de bir defada sana veremeyiz. Birkaç kez gel ve değerini al." dedi. Dört acı salatalık için yüz bin akçe verdi. Arap gitti. Halife vezirlerine " Benim işime hayret ettiniz, değil mi?" dedi. Onlar "Evet hayret ettik" dediler. Halife " O miskin Arap'ın hayatı kırdı geçmiş, hiç salatalık görmemiş. Salatalığı görünce bizim de kendisi gibi, salatalığı görmediğimizi sandı. O kıymetli nesneyi bize layık gördü" , dedi. " Size heybetle bakmamın sebebi onu utandırmamız içindi. Biz kendi bilgilerimizi bıraktık, onun bilgisiyle bir olduk. İnşallah herkesin iyiliklerinin yazıldığı defterden biz de mahrum olmayız. Emsalsiz Padişah olan Hz. Rahman ile âşinin hikâyesi, o Arap'ın hikâyesine benzer" dedi. Bkz. Hacı Bektaş-ı Velî, *Hünkâr. Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 54-58.

hıyarlar (salatalık) gibidir. Gerçekte onun bir değeri yok, fakat Allah sizin çabanız sebebiyle karşılığında sevap veriyor. Tıpkı halifenin, kıymetsiz hediyeleri karşılığında bedeviyi ödüllendirmesi gibi...⁵⁷ Durum böyleyken övünüp durduğunuz, başkalarına karşı böbürlendiğiniz amelleriniz, aslında değerli değildir. Fakat nasıl ki Allah sizin değersiz amellerinizi değerli kabul ediyor, ayıplarınızı yüzünüze çarpmıyor, siz de başkalarının ayıplarını yüzlerine vurmuyun, onlara merhamet edin çağrısı yapar.

“O Arap’ın hayatı çölde geçmiş, hayatı boyunca hiç salatalık görmemiş. İlk kez görünce bizim de kendisi gibi salatalık görmediğimizi sanmış ve o kıymetli yiyeceği bize layık görmüş” değerlendirmesi ile bu sonuca ulaşır. Hacı Bektaş-ı Velî, Rahmân olan Allah ile asi kulun durumunu bu Arap ile halifenin hikâyesi bağlamında bir yoruma kavuşturur. Buna göre o asi kul, ömrünü boş işler ile geçirir ve sonunda bir “tevbe” yolu ve Tanrıyı memnun etme aracı olarak salatalık tohumunu bulur; tohumu pişmanlık toprağına ekip gözyaşlarıyla sular. Sonra da utanmadan o işe yaramaz tevbesini iyi bir meta sanıp; emsalsiz olan Tanrı’ya getirir. Hacı Bektaş-ı Velî burada masum bir ilişkilendirme biçimi ile kulun Allah’a takdim ettiği ibadet ile bedevinin halifeye takdim ettiği hediye arasında bir bağ kurar. Bedevinin, halife nazarında hiçbir değeri olmayan, fakat kendi nazarında sahip olduklarının en değerlisi konumundaki bu tohumları halifeye sunması gibidir kulun Allah’a layık bir ibadet sunma çabası demeye getirir. Allah, halife sembolizminde, Allah’ın insan edimlerini değerlendirirken, kendisinin layık olduğu perspektifiyle değil, kulun sahip olduğu imkânlar perspektifi ile kula muamelede bulunur algısını öne çıkarır. Tıpkı halifenin bedevinin basit fakat samimi takdiminde gösterdiği alicenaplık gibi, Allah da kuluna bu sunumundaki samimiyeti ve kulun sahip olduğu imkânlar çerçevesinde muamelede bulunur. Edebi sembolizmin sunduğu imkânlar ile Hacı Bektaş-ı Velî, bu anlatıdan çıkarım yaparak “tehlil bahçelerinin bizim izzet ve kudretimiz katında kıymeti yok... Sakın onları (kullar) utandırıp, ibadetlerinin kıymetsizliğini bildirmeyesiniz.”⁵⁸ Sembolik anlatımı içinde Hacı Bektaş-ı Velî, muhataplarını daha fazla tolerans gösteren bir anlayış ufkuna davet eder.

Hünkâr bu anlatısını “*muktesid*”⁵⁹ (eksik ve kusurları olan

⁵⁷ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr: *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 54-58.

⁵⁸ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr: *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 58.

⁵⁹ İnsanları iman karşısında üç kategoriye(mertebe) ayıran İbn Teymiye, bunların

Muhammed ümmeti üzerinden) kavramı üzerinden yapar. Bu grup, Allah'ı kabul etmekle birlikte, ona itaat etmekte kusurlu olanlardır. Onun yaptığı bu teolojik okuma, ibadetleri ile kibirlenenlere bir had bildirme ifadesi olarak Allah'a layık olduğu şekilde insanın ibadet etme imkânı olmadığını hatırlatarak, bu argümanı günahkâr kullar lehine teolojik bir çıkış noktası olarak sunar. İnsanın acizliğini, isyan eden günahkâr kullar lehine değerlendirerek, hatadan dönmek için asla geç olmadığını, ümit etmek için nedenleri bulunduğunu onlara hatırlatır. Bu neden Allah'ın bağışlaması ve rahmetidir.

Hünkârın kendileri adına tolerans talep ettiği diğer grup ise, "zalim" olarak nitelenen ve Allah'ı bilmedikleri için kendi nefislerine zulmedenlerdir. Onlar bütün ömürlerini boş yere geçirmiş; ölüm vakti geldiğinde elleri boş Tanrı'nın huzuruna varanlardır.⁶⁰ Sözü edilen bu kitle, Allah'ı inkâr eden kâfirlerdir.⁶¹

Hünkâr'ın kurgusuna göre Allah bunlara; "Ey küstahlar, neyinize güvenip bu kadar küstahlık ettiniz?" , der. Onlar; "Ey İlâhımız, Kitabımızın unvanı bizi aldattı. Bize gönderdiğin kitabında ilk önce rahmetinin çokluğunu bildirdin. Biz de o kerem ve o rahmete aldandık. Bu küstahlıkları yaptık" dediler. Buradan Hacı Bektaş-ı Velî, bir sonuca ulaşır. Bu sonuç, "kul her ne taşkınlık yapmış olursa yapsın, Allah kulundan vazgeçmez ve taşkınlık yapmış kuluna karşı taşkınlık yapma hakkını kimseye vermez" şeklindedir. O bu sonucu "Benim düşmanıma kötü konuşmayın, yumuşak konuşun, o kulluğunu unutsa (bile) ben Tanrılığımı unutmam" , şeklinde sunar. Zira Hacı Bektaş-ı Velî'nin teolojik okumasına göre Allah kullarının en azgınlarına bile uyarıcı olarak peygamber gönderir ve peygamberlerine muhataplarına yumuşak davranmayı-konuşmayı⁶² telkin eder.⁶³

Kıyamet günü geldiğinde bu kitle, "Kitabının başında "er-Rahmâni'r-Rahîm" i gördük, düşmanlar hakkındaki iyilik ve bağışı gördük. Eğer O'nun bu kadar öfkeli olduğunu ve bu kadar ağır bir cezaya uğrayacağımızı bilseydik, acaba kötülük eşliğini geçer miydik?" dediler. Hacı Bektaş-ı Veli, konuya ilişkin analizlerinin sonucunda

Zâlimun li Neşsihi (nefsine zulm edenler), *Muktesid*, Sâbiku bi'l-Hayrât (Hayırda öne geçenler) olduğunu söyler. Buradan muktesid, ortalama insan profiline karşılık gelir. Kötülükte de iyilikte de ileri gitmeyen anlamı taşır. Bkz. Ebû Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *Kitâbu'l-İmân, thk. Nasru'd-din Albânî* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmiyye, 1996).

⁶⁰ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 61.

⁶¹ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 66.

⁶² Tâhâ 20/43-44.

⁶³ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 66.

bunların da affedileceğini dile getirir.⁶⁴

İnsanın ahiretteki durumunu dünyadaki amellerinin neticesi olarak değerlendiren Mu'tezile'nin; *istihkak* kuramını istisna ederek⁶⁵ İslam kelâmının konuya ilişkin diğer yorumlarında, Allah'ın kadir-i mutlak olduğundan hareketle kullarından dilediğini cennete dilediğini cehenneme göndereceği ifade edilmiştir. Onlar bu vurguları ile Allah'ın irade ve kudretine sınır koymaktan çekindikleri için böyle bir söylem ortaya çıkmıştır. Fakat bu *dilediği kulu* ifadesi içerisinde Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmeyenlerin dâhil edilip edilmemesinde bir tartışma yaşanmış değildir. Çünkü bir söylem olarak "dilediği kulumu" ifadesi tümel bir ifade olsa bile kasıt, tikeldir ve "inanın kullarından dilediğini anlamında" olmalıdır. Zira aksi durumda Allah'ın, Kur'an'da yer alan va'd ve korkutması boş bir söz ve blöf olacaktır. Çünkü Allah kullarına itaat etmeleri durumunda cenneti va'd etmiş, inkâr durumunda ise Cehennem ile korkutmuştur. Gereğini yapmaması Allah'ın adalet ilkesi ile çelişir ve bu ise teolojik olarak Allah için düşünülemez. Allah'ın mutlak anlamda ve literal ifade ile "dilediğini Cennete dilediğini Cehenneme göndereceği" varsayımı Horasan bölgesi âlimlerinden, Cehm b. Safvan'a nispet edilen Cebri yaklaşımda görülür. Fakat Eş'arî ve Mâtürîdî gelenek, teklif ilkesini anlamsızlaştıran bu yaklaşıma göreceli olarak mesafeli görünürler. Bir sonuç cümlesi ve çatı bir kavram olarak Allah'ın fail-i muhtar olduğu bu teolojik ekollerde onaylansa bile, Allah'ın Adil-i mutlak olduğu da bu ekollerde savunulan bir teolojik ilkedir. Bu durumda Allah'a itaat eden birey ile onun otoritesini tanımayan ve isyan eden bireyin teolojik durumunun farklı olacağı da bu ekollerde göz önünde bulundurulmuştur. Dolayısıyla Hacı Bektaş-ı Velî'nin konuya ilişkin tutum ve yorumları İslam teolojik geleneğinin dışına taşmaz. Fakat onun daha esnek bir yorum geliştirdiğini de söylemek icap eder.

Kaldı ki Hacı Bektaş-ı Velî'nin ifadelendirdiği biçimiyle, inanmayan bu kitle Cennete değil, *arasata* alınmıştır.⁶⁶ Onun koyduğu ilginç ayırmadan, söz konusu bu kitlenin Allah'ın rahmetine güvenerek inkâr etmiş olanlar olduğu anlaşılıyor. Hacı Bektaş-ı Velî, Rahmân ve Rahîme ilişkin olarak yaptığı yorum ise şöyledir: Rahmân dünyada inanan, inanmayan; iyi, kötü ayırımı gözetmeden merhamet eden

⁶⁴ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 69.

⁶⁵ Bayram Çınar, "İnsanın Ceza ve Mükâfâtı Hak Ettiği Kuramının Teolojik Analizi: Mu'tezile'nin 'İstihkak' Teorisi," *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 4, no. 1 (2021): 39–76.

⁶⁶ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 69.

anlamındadır. Fakat Rahîm ise ahirette sadece inananlara merhamet eden anlamındadır.⁶⁷ Buna göre Hacı Bektaş-ı Velî in sunumu isyan edeni itaat edenle eşitleyen bir perspektif sunmaz. Aksine tarafların farklılıklarını kabul eden fakat asilerin sorunlarına çözüm sadedinde devrede olan bir nas yorumcusu olarak devrede olduğu görülür. O her şeyi farkında olup isyan eden birey ile farkında olmayan ve bilmeyen isyancı kul arasındaki ayrıma bu yorumları ile katkı sunar denilebilir.

Müslüman kelâm geleneğinde Ahiret *darul-karar* ve *darul-cezadır*. Dünya ise *darul-imtihan*'dır. Dünyada kullar arasında bir ayrımın olmaması imtihanın objektifliği açısından önemli olmalıdır. Fakat dünyada yapılan eylemlerin karşılığının verildiği Ahirette, geçer notu almış olanlara, fazlının ve rahmetinin gereği olarak, fazladan nimetler bahşetmesi adalet ilkesine zarar vermez. Kaldı ki Allah bu muamelesinde adalet ilkesi ile değil, adaleti aşan rahmeti gereği muamelede bulunacağını da Allah va'd etmiştir. Ahirette Rahîm sıfatı gereği, nimetlerinin yalnızca inanan ve itaat eden kullarına tahsis edildiğini de Hacı Bektaş-ı Velî net bir biçimde ifade ederek, yukarıda yoruma açık gibi görünen kapalı cümlelerini netleştirir.⁶⁸

Hacı Bektaş-ı Velî tüm bunlardan sonra, tevbe edilmesi halinde inkâr ve şirk dışındaki tüm günahları ise Allah'ın affedebileceğini dile getirir.⁶⁹ O, bu konudaki görüşünü "Allah kendisine ortak koşulmasını asla başıslamaz, bundan başka (günahları) dilediği kimse için başıslar" ayetine dayandırır.⁷⁰ Hacı Bektaş-ı Velî'nin söz konusu ayete ilişkin yorumu ise yine dinî toleransın çerçevesini çizmeye dönüktür. Ona göre Allah; "Ey kulum edepsizlik ettin afı ettim, ibadetinin eksikliğini tamamladım. Sonunda bütün günahlarını, ibadet etmiş gibi değiştirdim ki üzerime ilah olarak başka nesne seçmeyesiniz." der. Onun bu yorumu "Tevbe ve iman edip, salih amel işleyenler bundan müstesnadır. İşte Allah bunların kötülüklerini iyiliklere çevirecektir. Allah Ğafûr'dur, Rahîmdir" Furkan suresi 70. ayette ifade edilen durumdur.⁷¹

İnsanın dünyada bulunuşunu, İnsanın Cennette yaratıldığına telmih ile yorumlar. Hz. Adem'in Cennetten sürüldüğüne işaret ile "gurbette olmak" metaforu ile ilişkilendirir. İnsanın gurbette (dünyada) öz vatanını (cenneti) unutmaması ve onun özlemini çekmesi gerektiğini

⁶⁷ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 69.

⁶⁸ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 70.

⁶⁹ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 73.

⁷⁰ En-Nisa, 4/48, 116.

⁷¹ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 77.

de bu bağlamda ifade eder.⁷² Onun bu vurgusu insanı cennete ilişkin motive etme amacı taşır.

Bundan sonra Hacı Bektaş-ı Velî, bu kez tolerans çerçevesinde değerlendirilebilecek olan günahkâr kullara şefaati değerlendirir. Şefaati ona göre; *Allah'ın iman ettiği halde günah işlemiş asilere yönelik bağışlamasıdır*. Bu anlayışa göre Allah, peygamberinin şefaatinin bereketinden bütün asilere rahmet eder.⁷³

Şefaati kuramına göre, Allah dilerse kullarını bağışlamak için aracı kabul eder. Bu araçların kimler olabileceği tartışılmış, peygamberin aracılık etmesi evla görülmüştür. Böylece oluşan anlayışa göre; şayet birilerine aracılık yetkisi verilecekse bunun Allah'a herkesten daha yakın olan Peygamberler olması beklenir. Peygamberler arasında ise onların en faziletlisi kabul edilen Hz. Peygamber'in olması beklenmiştir. İslam kelâm geleneğinde şefaatin konusundaki tartışmalar bir yana bir de şefaatin kimleri kapsadığı ya da şefaate kimlerin muhatap olacağına ilişkin tartışmalar sürmektedir. Bunlardan bazıları; şefaatin sadece cennete gideceklerin makamlarının arttırılması şeklinde iken; bir başka bakış açısına göre ise şefaatin ümmetin büyük günah sahiplerine olduğu şeklindedir. Öyle görünüyor ki Hacı Bektaş-ı Velî bu yaklaşımlardan, Peygamberlere büyük günah sahiplerine şefaati etme yetkisinin verildiği yönünde bir kanaate ulaşmıştır. Bu yetkinin cehennemden kurtarmak ve cennete koymak şeklinde tezahür edeceği de Hacı Bektaş-ı Velî tarafından varsayılmıştır.⁷⁴

Hacı Bektaş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*'nin tamamında insanlara Allah'ın, Rahmân ve Rahîm isimleri ekseninde; O'ndan ümit kesmemelerini öğütler.⁷⁵

Onun insanları ümitvar tutan dinî söylemini, Moğolların Anadolu'daki yıkıcı etkilerinin doğurduğu sosyo-politik krizle bağlantılı görmek olası görülse bile, bundan daha açık olan mesaj, eserin dinî bir toleransı amaçladığıdır. Bir nas yorumcusu olarak Hacı Bektaş-ı Velî, te'villerini Allah'ı tenzih etmeyi ihmal etmeden, insan lehine yorum tercihlerde bulunarak bir dini tolerans modeli ortaya koymuştur. Onun bu tolerans anlayışı sadece yorumları ile sınırlı kalmayıp, eserin dilinin Türkçe olmasına da yansımıştır. Onun eserin diline ilişkin tercihi de ortaya koymuş olduğu tavır, dini olarak

⁷² Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 73.

⁷³ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 153.

⁷⁴ Hacı Bektaş-ı Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*, 153.

⁷⁵ Yıldız, "Hacı Bektaş-ı Velî'nin Besmele Tefsiri İsimli Eserinin Kaynak ve Yöntem Açısından Değerlendirilmesi", 153-188.

dezavantajlı grupları dini alana dâhil etme gayretinin ürünü olarak alana yansımıştır.

Dezavantajlı grupları dışlamayan, kucaklayan ve kazanmaya çalışan algısı ile davetçi söylemin bir temsilcisi olarak Hacı Bektaş-ı Velî, ben ve ötekiler ayrımı ile daha iyi konumda olmanın sefasını sürmek yerine ötekiler konumunda olanların çilesini çekerek, onların sefa sürmelerine de imkân aramıştır. Başkalarının galesini çekmek, onların dertleri ile dertlenmek anlamındaki *i'sar* (diyargamlık) bir ruh hali ve yaşam biçimi olarak onun yaşamında somut bir görünüme kavuşmuşken, yaşadığımız coğrafyada Hacı Bektaş-ı Velî dinî toleransın imkânına ilişkin kendi modelini ortaya koymuştur.

Sonuç

Özellikle geçmişinden kopuk nesillerin üzerinde oturdukları kültürel zeminden haberdar olmamaları sebebiyle bu toprakların yüzyıllar boyunca sürdürdüğü sosyal barış zemini her gün kan kaybetmektedir. Bizden farklı gören, farklı düşünen insanların bizim varlığımız için bir tehdit olmadığı, aksine varlığımızı zenginleştiren unsurlar olduğunun yeniden farkına varmak zorundayız. Her birimizin başkalarının hoşgörüsüne ihtiyaç duyduğu ortamda, ötekinin varlığına imkân veren zeminleri azaltmak değil artırmak zorunda olduğumuzu, yeniden hatırlamaya ihtiyaç duymaktayız.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin temsil ettiği teolojik ekolde, hepimizin güvende olmadığı bir ortamda hiç birimiz aslında güvende değiliz. Başkalarını yok etmek değil varlığımızın garantisi, aksine başkalarına var olmak imkânı sağladığımız oranda var olabileceğimizi telkin eder. Onun sunduğu teolojik öneri; *“kolaylaştırınız zorlaştırmayınız, sevdiniz nefret ettirmeyiniz”* öğretisinin belirli bir zaman dilimi ve coğrafyadaki uygulama biçimidir.

Hacı Bektaş, yaptığı besmele tefsirinde teolojik yorumlarını dinin katı kurallarını halk lehine esneterek, farklı bir toleransa işaret eder. O bu sunumu ile dini laçkalaştırmaz, fakat halkın hazmedebileceği bir kıvamda sunma çabası güder. Eserin yazıldığı sosyal- siyasal zemin göz önünde bulundurulduğunda, sosyal gerginliklerin had safhada olduğu bir dönemde dinî hoşgörünün bu yöndeki sunumlarına ne denli ihtiyaç duyulduğu görülecektir. Eserlerini yine bu dönemde veren Mevlana'nın, Yunus'un da bu coğrafyada hoşgörü eksenli kurgulamaları, bu yönüyle bir tesadüf eseri olamaz. Aynı zaman diliminde aynı coğrafyada toleransın telkin edilmesi, barışın ve kardeşliğin dilinin konuşulması teolojik imkânlara işaret ettiği gibi, bir

sosyal ihtiyacın varlığına da işaretler içerir. Hoşgörünün azaldığı ve sosyal mücadelenin kızıştığı günümüzde ve toplumumuzda yeniden bir dini tolerans iklimine ihtiyaç oluşu açıktır. Bu yüzden bu toprakların tanıdığı hoşgörü içeren teolojik yorumların ortaya çıkması umulmaktadır. Bunun en kolay ulaşılabilen örnekleri ise bu coğrafyada ortaya çıkan modellerin yeniden keşfedilmesi olduğu tarafımızca varsayılmıştır.

Bu modelin dünyada azalan toleransın yeniden hayata tutunabilme imkânı bahsetmesi sebebiyle önemli olmasına karşın, söz konusu öneri İslam medeniyetinin bir önerisi olması açısından da önemlidir. Bu modeli önemli kılan bir diğer nokta ise uygulanmış ve pozitif sonuç vermiş bir Anadolu modeli olmasıdır.

Kaynaklar

Aktaş, Murat. "Avrupa'da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi". *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13, no. 1 (2014.): 31-54.

Akkuş, Mustafa. "Hacı Bektaş Velî'nin Moğol tahakkümüne bakışı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 66 (2013): 147-68.

Batuhan, Hüseyin. *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi*. İstanbul: Anıl Yayınları. 1959.

Buehler, Arthur F. "İslamofobi: Batı'nın 'Karanlık Tarafı' nun Bir Yansıması" çev. Mehmet Atalay." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55, no. 1 (2014.): 123-140.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *El-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Zuheyr b. Nasr 9 Cilt. Sudi Arabistan: Dâru't-Tavku'n-Necât, 1422.

Carey, George. "Tolerating Religion". *The Politics of Toleration in Modern Life*, editör Susan Mendus. Durham: Duke University Press, 2000.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014.

Cohen, Andrew Jason. "What Toleration Is." *Ethics* 115, no. 1 (2004): 68-95.

Çınar, Bayram. "İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Ettiği Kuramının Teolojik Analizi: Mu'tezile'nin 'İstihkak' Teorisi." *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 4, no. 1 (2021): 39-76.

Çınar, Bayram. "İslam İnanç Ekollerinde 'Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker'". *Van İlahiyat Dergisi* 8, no. 13 (2020): 244-66.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara:

Aydın Kitabevi, 2012.

Dripps, Donald A.. "Terror and Tolerance: Criminal Justice for the New Age of Anxiety". *Ohio State Journal of Criminal Law* 1, no. 9 (2003): 9–43.

Ebu'l-Fadl İzzetî. *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş çev. Cahit Koytak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.

Ebu Yusuf, Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim. *Kitabu'l-Harâc*. çev. Ali Özek. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.

Firdevsi Rumî. *Velâyet-nâme*. ed. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Gür, Süleyman. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018): 405-77.

Gvosdev, Nikolas K. "The Politics of Toleration in Modern Life". *Journal of Church and State* 44, no. 2 (2002): 368-70.

Hacı Bektâş-ı Velî, Hünkâr Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele). ed. Hamiye Duran. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Hacı Bektâş-ı Velî, Hünkâr. *Makâlât* nşr. Ali Yılmaz, vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Hourani, Albert Habib. *Minorities in the Arab World*. London-New York- Toronto: Oxford University Press, 1947.

İbn Teymiye, Ebû Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Kitâbu'l-İmân*. thk. Nasru'd-din Albânî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmiyye, 1996.

Kızıllarlan, Semra. "İslam Felsefesi ve Batı Felsefesi Açısından Müsamaha ve Tolerasans". *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2020): 37–68.

Matthews, Roger and Hancock Lynn. "Crime, Community Safety and Toleration". *Crime, Disorder and Community Safety*, editör John Matthews, Roger and Pitts, 98–129. London: Routledge, 2001.

Özcan, Hüseyin. "Hacı Bektaş Velî'nin Fatıha Tefsiri". *Millî Folklor* 80 (2008): 39–52.

Özcan, Hüseyin. "Hacı Bektaş Velî'nin Fatıha Tefsiri ile Besmele Tefsiri'nin Karşılaştırılması". İçinde *Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, editör Filiz Kılıç, 189–200. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2010.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

Reardon, Betty A. *The Threshold of Peace: A Teaching/Learning Guide*

For Education For Peace, Human Rights and Democracy. UNESCO: Digital Library, 1994.

Sandel, Michael J. *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

Seyyar, Ali. *Ahlak Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Tanyıldızı, İ. Nural. "Türk kültürünün gençlere tanıtımında medyanın rolü: Hacı Bektaş Velî, Mevlana ve Yunus Emre üzerine bir araştırma". *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi* 59 (2011): 101-18.

Waldron, Jeremy. "A Right To Do Wrong". *Ethics* 92 (1981): 21-39.

Walzer, Michael. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1997.

Yeates, Owen Dennis. "Tolerating on Faith: Locke, Williams, and the Origins of Political Toleration". Duke University, Phd Dissertation, 2007.

Yıldız, İbrahim. "Hacı Bektâş-ı Velî'nin Besmele Tefsiri İsimli Eserinin Kaynak Ve Yöntem Açısından Değerlendirilmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, no. 1 (2020): 153-88.

Yılmaz, Fikret. "John Locke ve Susan Mendus'un Tolerans Anlayışları". Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Esmâ Nur Biçer

YL. Öğrencisi, AYBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü

E-posta: ezot.k.nur@gmail.com

Orcid: 0000-0001-9191-6898

Hız. Peygamber'in Uyarı Yöntemlerinin "Ben Nesli" Gençlerine Uygulanabilirliği*

Öz

İslam dinin çok önem verdiği ve Kur'an-ı Kerim'de pek çok kez zikredilen, el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker olarak ifade edilen uyarma kavramı, her zaman ve çağda toplumların ihtiyacı olduğu gibi günümüzde de insanların muhtaç olduğu bir anlamı içermektedir. İyiliği emredip kötülüklerden sakındırmanın uygun zaman ve mekânda yapıldığında etkili olacağı muhakkaktır. Bunu sağlamak için Hz. Peygamber'in hayatından örnekler vermek, bu konuda uygulanmış olan nebevi metotları dikkate almak, uyarı süreci ve muhatap açısından oldukça önemlidir.

Bu makale, toplumu uyarmak adına, Allah'tan alınan mesajları uygulanabilir, hayata geçirilebilir bir hale getiren Hz. Peygamber'in uyarı yöntemlerini ve bunların, günümüz gençlerinin karakteristik özelliklerini dikkate alarak uygulanabilirliğini ele almaktadır. Hz. Peygamber, Allah'tan aldığı vahyi, insanlara ulaştırabilmek ve hatalı davranışları düzeltebilmek adına, topluma mesajlarını iletebileceği ve insanları hatalı davranışlardan uzaklaştırabileceği pek çok farklı metoda başvurmuştur. Ancak bu makalede, Hz. Peygamber'in uyarıda bulunurken kullanmış olduğu tüm yöntemler makalenin hududu da göz önünde bulundurularak ele alınmayacak, yalnızca günümüz gençleri üzerinde anlam ifade eden metotlar incelenecektir.

Her insanın, yaşadığı zamanın şartlarına göre oluşmuş bir karakter yapısı olduğu bilinen bir gerçekliktir. Bu gerçeklikten hareketle, günümüz gençlerine işaret edildikten sonra bu gençler için uygun olabilecek uyarı yöntemleri, nebevi öğretisi ışığında ele

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi / This paper was checked for plagiarism. Geliş / Received: 30 Temmuz/ July 2021; Kabul / Accepted: 02 Eylül / September 2021; Yayın/Published: 20 Eylül/September 2021. Atıf/Cite as: Biçer, Esmâ Nur. "Hz. Peygamber'in Uyarı Yöntemlerinin "Ben Nesli" Gençlerine Uygulanabilirliği". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.5507603>

alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, İnzâr, Genç, Z kuşağı, Ben nesli.

Applicability of the Prophet's Warning Methods to the Youth of the "I Generation"

Extended Abstract

The concept of warning, expressed as *al emr-u bi'l ma'ruf ve'n-nahy-u ani'l munkar*, which Islam attaches great importance to and which is mentioned many times in the Qur'an, has always and in age It contains a meaning that people need today as well as societies need. It is certain that enjoining good and forbidding evil will be effective when done at the appropriate time and place. To achieve this, it is very important to give examples from the life of the our Prophet and to take into account our prophetic methods applied in this regard, in terms of the warning process and the addressee.

This article deals with the warning methods of our Prophet, who made the messages received from Allah applicable and practicable in order to warn the society, and their applicability by taking into account the characteristic features of today's youth. In order to convey the revelation he received from Allah to people and to correct the wrong behaviors, the our Prophet used many different methods by which he could convey his messages to the society and distract people from wrong behaviors. However, in this article, all the methods that the our Prophet used while giving warnings will not be discussed considering the boundaries of the article, only the methods that make sense on today's youth will be examined.

The fact that the Prophet paid attention to the use of body language, which had an impact on all people, that he used his gestures and facial expressions carefully, that he spoke clearly, clearly and clearly, that he took into account the level of the interlocutor, and that he made reasonable explanations are among the methods that still affect young people today. However, due to the characteristic features of the "I generation" youth, there are methods that will particularly affect them and contribute to their personality development. These methods will be explained by taking into account the characteristics of today's youth.

In this study, firstly, explanations will be made on the meaning of the concept of *inzâr*. Then, the concepts of "Generation Z" and "Generation Me", which express today's youth, will be discussed. In

the continuation of this, based on the knowledge that the basic personality structures of individuals are shaped within the framework of the opportunities provided by the time and place they live, today's youth and the features that express them will be revealed. Afterwards, by emphasizing the warning aspect of the Prophet, the Qur'an and Sunnah bases of the Prophet's warning will be conveyed. Then, the methods used by the Prophet in his warnings will be examined. This review will be made by considering the personal and psychological background of the "Me Generation" youth. Warning methods that may be suitable for the character structure of today's youth will be examined in the light of prophetic teachings. In the conclusion part, after a general evaluation, recommendations will be made about a few different methods that are outside of the prophetic method, but which are capable of meeting the needs today.

Keywords: Hadith, Prophet, The İnzar, Teen, generation Z, I generation.

Giriş

Yaşadığımız dönem getirmiş olduğu sorunları, yaşam tarzının pek çok farklılığıyla kabul görmüş bir nitelik taşımaktadır. Hâlen yeni eklemelerle kabul görmeye devam eden ve dinen pek de onaylanmayan kurallarına karşın uyarma görevinin çok büyük bir ihtiyaç haline gelmiş olduğu bilinmektedir. Bilinen bir diğer gerçek ise, her neslin kendi dönemine özgü kişilik yapısına sahip olduğudur. Günümüzde, hayatımızda sıkça duymaya başladığımız "Z kuşağı", "Ben nesli" ya da "İ nesli" olarak ifade edilen günümüz gençlerinin uyarılmaya, yönlendirilmeye, düşünmeye teşvike muhtaç halde olduğu da bilinmektedir. Fakat "Ben nesli" diye adlandırabileceğimiz günümüz gençlerini uyarma konusunda titiz ve dikkatli olunması gerekir.

Bu bağlamdaki en önemli hususların başında Kur'an- ı Kerim'de sıkça tekrarlanan "El-emr-u bi'l ma'rûf ve'n-nehy-u'ani'l-münker" kavramı gelir. Nitekim, Âl-i İmrân suresinde "Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar; iyiliği emreder, kötülükten menederler; hayırlı işlere koşuşurlar. İşte bunlar iyi insanlardandır."¹ buyrulurken, iyi insanların özellikleri arasında iyiliği emredip, kötülükten sakındırma zikredilmektedir. Hac suresinde geçen bir diğer ayette, "Onlar (o müminler) ki, eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirsek namazı kılar, zekâtı verirler, iyiliği emreder ve kötülükten nehyederler. İşlerin

¹ Âl-i İmrân, 2/114.

sonu Allah'a varır."² buyrulurken, el-emr-u bi'l ma'rûf ve'n-neh-y-u'ani'l-münker kavramının önemini ortaya koymaktadır. Sözü edilen iki ayet ve bu konuyu ifade eden diğer ayetlere bakıldığında³, uyarma, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma müminlerin üzerinde önemle durması gereken hususlardandır demek mümkündür. Gençlerin yönlendirmeye muhtaç olmaları da dikkate alındığında, uyarma davranışı günümüz gençleri için önemini korumaktadır.

Her konuda örnekliğine başvurulması gereken Hz. Peygamber'i, uyarma konusunda da dikkatli takip etmek ve gençlerin hangi özelliklere sahip olduğu, uyarıda bulunurken nasıl bir tutum geliştirilmesi gerektiğini anlamaya ve yöntemler geliştirmeye çalışmak oldukça önemlidir. Bu çerçevede çalışmamızda öncelikle Hz. Peygamber'in uyarıcılığı ve uyarıcılığının Kur'an ve sünnette dayanakları incelenecek, daha sonra, "Ben neslinin" karakteristik özellikleri üzerinde durulup Hz. Peygamber'in uyarma yöntemlerinin "Ben nesli" üzerindeki etkisi ve uygulanabilirliği konusu tartışılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. İnzâr Kavramı

İnzâr, Arapçada, nezr (N-Z-R) kökünden türemiş bir kelimedir.⁴ Nezr ifadesi, Kur'an'da iki farklı anlamda kullanılmaktadır.

Bunlardan birincisi adamaktır. Adamak ise, "insanın yerine getirmeyi kendisine mecbur kıldığı, vaad ettiği şey"⁵ anlamında kullanılır.⁶

Diğer bir kullanım şekli, "Korkulu bir şeyi haber vererek sakındırmak" manasına gelir.⁷ Bu çalışmada, ikinci anlam üzerinde durmaya çalışılacaktır.

İnzâr kelimesi sözlükte, uyarmak, ikâz etmek, korkutmak; zararlı şeylerin meydana geleceğini haber vererek korkutmak; korkulu bir şeyden sakındırmak için bildirmek, gibi anlamlara gelmektedir.⁸

² Hacc, 22/41.

³ Âl-i İmrân, 2/104, 110, 114; A'râf 7/157; Tevbe 9/67, 71, 112; Hacc 22/41; Lokman 31/17.

⁴ Ebû'l-Fazl Cemâleddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Daru's-Sadîr), 5:200.

⁵ Ahmet Özel, "Adak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1:338.

⁶ Bu anlamda geçtiği ayetler için bkz. Hacc, 22/29, İnsan, 76/7, Meryem, 19/26.

⁷ Hayati Hökelekli, "İnzâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22:358.

⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5:200-203; Meydan Larousse (İstanbul:1987), 6:355; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Birleşik Yayınları,

İnzâr kavramı sözlükte, “korkulu bir şeyi bilip sakınmak” anlamına gelen nezr (nizare) kökünden türetilmiş olup “korkulu bir şeyi haber vererek sakındırmak” demektir. “Sevindirici haber verme” anlamındaki tebşirin karşıtı olan inzâr, dine davet yöntemlerinden biridir.⁹

İnzâr, gaflet ve dalâlet içinde olmaları sebebiyle kendilerini bekleyen tehlikeyi görmeyen kimseleri uyandırmadır.¹⁰ Bu şekilde uyarmanın gayesi, patolojik korku ve dehşete sevk etmek olmayıp aksine, önceden varılan bir anlaşmanın gereği olarak muhatabın üstlendiği görev ve sorumluluğun ona hatırlatılmasıdır.¹¹ Bu tanımıyla inzâr kavramı, İslam dininin üzerinde önemle durduğu emirlerinden olan, “el-emr-u bi’l ma’rûf ve’n-neh-y-u ‘ani’l-münker” kavramının muhtevâsı içerisine girmektedir.

Esasen dini davetin ilâhî gerçekleri anlatma ve insanları uyarıp harekete geçirme şeklinde ifade edilebilecek iki yönü vardır. İnzâr bunların ikincisini oluşturmaktadır. Çünkü insanları harekete geçiren arzu veya korku faktörleridir. Kişinin motivasyonunda beşeri ihtiyaç, istek, özlem ve ideallere cevap veren veya korku, endişe ve gerilime yol açan hedeflerin uyarıcı etkisi vardır. İnzâr, kişide bilinçli korku uyandırarak onun dinin hedeflerine uygun davranışlara yönelmesini amaçlayan davet yöntemidir.¹²

Hız. Peygamber’in, gerek ahlâkının güzelliği ve gerekse insanların farklı özelliklerini dikkate almış olması sebebiyle, bireylere en uygun uyarı yöntemlerini kullanarak, inzâr görevini layıkıyla yerine getirmiştir.

1.2. Gençlik çağı

Çocukluk ve erişkinlik dönemleri arasında yer alan uzun sürecek gençlik dönemi denmektedir. 12-21 yaş aralığını kapsayan bu çağ hızlı bir şekilde büyüme ve olgunlaşma dönemidir.¹³ Delikanlılık dönemi, yaş bakımından ergenlik dönemini karşılayan, sosyal gelişmenin

1993), 1:192; Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîrû’l-kebir*, çev. Suat Yıldırım (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 9:443.

⁹ Hökelekli, “İnzâr”, 358.

¹⁰ Seyyid Kutup, *Fî Zılâli’l-Kur’ân* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1986), 15: 417.

¹¹ Turgay Gündüz, “Pedagojik Açıdan Kur’an’da İnzâr Kavramı ve İlgili Diğer Bazı Kavramların İncelenmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7, no. 7 (1988):525.

¹² Hökelekli, “İnzâr”, 359.

¹³ Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1979), 277.

tamamlandığı dönemdir. Ergenlik fizyolojik ve psikolojik açıdan, delikanlılık ise sosyal açıdan yaşanan süreci ifade etmektedir. Gençlik çağı ise, ergenlik ve delikanlılık dönemlerinin bir arada görüldüğü daha geniş bir alanı ifade etmektedir.¹⁴

Ergenlik döneminde bulunan birey yaşadığı hormonal değişimlerin de etkisiyle psikolojik ve davranış bakımından birçok değişiklik yaşamaktadır. Ergenlik çağındaki bir gençte yaşanabilecek olası değişimleri şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Ergenlik çağındaki bir gencin duyguları değişkenlik göstermektedir. Çok mutluken bir anda bitkin ve huzursuz bir görüntüye sahip olabilir. Zaman zaman yalnız kalma ihtiyacı olur ve odasına çekilip tek başına kalmak için zemin yaratır. Kendisini yorgun ve bitkin hissetmesi sebebiyle çalışmak konusunda istekli olmayabilir. Bununla beraber, yaşanan dönem bağımsızlık dönemidir. Bu sebeple ergen birey yeni bir şeyler denemeye meraklıdır. Yeni durumları merak etme durumunun sonucu olarak yeni ortamlara girmeye hevesli hâle gelmektedirler. Bu dönemde arkadaşlar ve arkadaşlık kavramı da oldukça önemlidir. Arkadaşlar yaşamın odak noktasındadır. Gencin yaşadığı dönemin bir diğer özelliği, fark edilmeye ve takdir edilmeye son derece ihtiyaç duymalarıdır. Fark edilmeye duyulan ihtiyaç sebebiyle otoriteye başkaldırma, söz dinlememe, eleştirme ve karşı çıkma tutumları sürecin doğal bir sonucudur.

Prof. Dr. Atalay Yörükoğlu'nun deyimiyle, gençlik dönemi, duygusal gelişim açısından "fırtınalı bir dönemdir."¹⁵

Ergenlik döneminde birey, duygusal anlamda dönüşüm yaşamakla beraber, fiziksel ve cinsel açıdan da birçok değişim yaşamaktadır. Cinsel içerikli biyolojik gelişmelerin yanı sıra; kızlarda adet görme, göğüslerin büyümesi ve kalçaların genişlemesi, erkeklerde ise sesin kalınlaşması, bıyık ve sakalların çıkmaya başlaması gibi fizyolojik gelişmelerde görülür. Bu dönemde ideal vücut ölçüleri imgesi bireyin zihninde oldukça belirgin hale gelir ve birey ayna karşısında çokça vakit geçirmeye yatkın olur. Erkeklerde belirgin bir şekilde kızlara ilgi ve alâka artmaktadır. Aynı şekilde kızlarda karşı cinse ilgi duymaya bu dönemde başlar.¹⁶

¹⁴ İhsan Çapcıoğlu, "Gençlik Dönemi Kimlik Arayışının Demokratik Değerlerin ve İletişim Becerilerinin Gelişimine Etkisi", *Sıirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, no. 2 (2014):60, erişim: 17 Nisan 2021, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/159914>.

¹⁵ Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, 278.

¹⁶ Mustafa Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri",

1.3. Z Kuşağı

2000 yılı ve sonraki yıllarda doğan bireyleri ifade etmek için kullanılan Z kuşağı kavramı en büyüğü 20'li yaşlarda olan gençlerden oluşmaktadır. Bu neslin öne çıkan en önemli özelliği teknolojiyle içli dışlı olmalarıdır. Herhangi bir öğretime gerek kalmaksızın bu nesil dijital ortamları kullanabilmektedir. Bunun tabii sonucu olarak genç bireyler ve hatta çocuklar, teknoloji bağımlısına dönüşebilmektedir.

Bu nesil arkadaşlıkları sosyal medya üzerinden kurmaları ve yürütmeleri, kitaplar yerine bilgisayar oyunlarını tercih eden, dışarıda çok fazla vakit geçirmeyen bir nesil olmaları sebebiyle, aşırı bireyselleşmeye doğru evrilmektedir. Tam da bu noktada, bireyselleşmelerine nisbetle, Z kuşağı gençlerinin, zamanın getirdiklerine binaen oluşan kişilik yapılarını "Ben nesli" başlığı altında incelemenin doğru olacağı kanaatini taşıyoruz.

1.4. Ben Nesli

İçinde yaşanan ve doğulan zamanın kültürü ne ise kişiler de bu kültüre göre karakterize olmaktadır. Jean M. Twenge'e göre 1970'li yıllarda "Ben Nesli" kavramını ilk kez kullanan Tom Wolfe olmuştur.¹⁷ Bu tanımlamaya göre "Ben nesli" 1970, 1980 ve sonraki yıllarda Amerika'da doğan gençleri kapsamaktadır. Jean Twenge'in deyimiyile, "Ben Nesli, özgürlüğü ve bireyselliği doğal karşılamanın, en belirgin özelliğimiz olduğunu vurgulayan bir tanım ve isim"dir.¹⁸ Tom Wolfe yaşadığı dönemdeki gençlerin karakteristik özellikleriyle bağlantılı olarak bu terimi kullanmaktadır. Çünkü nesillere verilen isimler o neslin ne ile ilgilendiği, neyi hayatlarının bir parçası olarak gördükleri, nelerin peşinde olduklarıyla doğrudan ilişkilidir.

Ben nesli gençlerinin karakteristik yapısını ise şu şekilde ifade etmek mümkündür:

"Ben nesli" gençleri için birey her zaman için birinci planda olmalıdır. Buna bağlı olarak da bireyin kendinden memnun olması önceliklidir. Bir davranışı gerçekleştirme konusunda ilk olarak mutlu hissetmiş olmaya odaklanılır. Kendilerini mutlu hissettikleri noktada diğer bireylerin düşünceleri önemsizleşir. Bu sebeple, büyüklerin nasihatleri, gelenekler ve din konusunda sorgulayıcı bir bakış açısı ile hareket etmektedirler. "Özgürlük" ve "açık fikirlilik", "Ben Nesli"

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2, no. 17 (2004):235.

¹⁷ Jean M. Twenge, *Ben Nesli* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 11.

¹⁸ Twenge, *Ben Nesli*, 19.

gençlerini ifade eden en önemli kavramlardır. “Ben nesli” gencinin hayalleri, zengin olmak ve ünlü olmak fikirleri üzerine bina edilmektedir. Bu sebeple “Ben Nesli” geleceğe dair iyimser bir yaklaşım içindedir. Hayat şartlarının oldukça zor olduğu ve zorlaşmaya devam ettiği zamanda dünyaya gelmiş ve böylesi bir ortamda yetişmek zorunda kalmış olan “Ben neslinin” oldukça yükseklerde olan hayalleri gerçekleşmediğinde, bu durumun doğurduğu sonuç depresyon ve endişe olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹ “Ben neslinin” bir diğer özelliği ise öz saygılarının yüksek olmasıdır. Bununla beraber, gereğinden fazla kendini sevme “Ben neslini” narsizme götüren boyutlara ulaşabilmektedir. Bu durumun bir diğer sebebi de gençlerin gereğinden fazla övgü ile büyütülmüş olmalarıdır. Bunun tabii sonucu ise sözü edilen gençler için övgünün hayati önem taşımasıdır. Eğitim konusunda anlatım metodu ile öğrenme süreci, “Ben nesli” için uygun bir öğrenme şekli olmamaktadır. Bu süreçte gençler sorumluluk verilerek motive edilememektedir. Daha çok katılımcı oldukları, iş birliği, takım çalışması gibi öğrenme yöntemleri onlar için daha etkin bir öğrenme süreci haline gelmektedir.²⁰ Çok çalışıyor olmak, sorumluluk sahibi olmak, ancak bireyi toplumdan ayırabiliyor ve ön plana çıkarabiliyorsa, o zaman değerli olmaktadır.

Temel karakteristik özelliklerinden ve zihin yapılarından söz edilen “Ben nesli” özetlenecek olursa, “Ben nesli” sağlık, eğitim, maddi güç ve daha birçok alanda önceki nesillere nazaran çok daha fazla imkâna sahip olmasına rağmen, güven duygusu, ilişkilerde gösterilmesi gereken istikrar gibi temel insanî konularda oldukça eksik kalmaktadır. Önceki nesillerin hayatlarında, TV, bilgisayar, akıllı telefon, internet gibi imgeler bu denli yer etmemesine rağmen, yalnız olmadıkları için oldukça mutlu olabilmekteydiler. Teknoloji ve maddi güç, hayatı kolaylaştırmasına rağmen mutluluğa ulaşma ve geleceğe dair ümitvar olma konusunda yetersiz kalmaktadır. İnsani ilişkiler bu noktada oldukça önem arz etmektedir. Bu neslin gençleri, empati yeteneğini geliştirerek başkalarına saygılı olmayı öğrenmeli, sosyal anlamda kendilerini geliştirerek insânî ilişkilere önem vermeyi, hayatlarının merkezine biraz daha alarak sözü edilen olumsuzluklardan kurtulma imkanına sahiptirler.

2. Kur'an ve Sünnette Hz. Peygamber'in Uyarıcılığı

¹⁹ Twenge, *Ben Nesli*, 160.

²⁰ Twenge, *Ben Nesli*, 47.

2.1. Kur'an'da Hz. Peygamber'in Uyarıcılığı

Peygamberlerin Allah tarafından seçilerek insanlara gönderilme amaçlarından biri de insanların daima yönlendirilmeye ve bu yönlendirmeyi yapacak bir uyarıcıya muhtaç olmalarıdır. Toplumların sağlıklı yapısını koruması ve daha nitelikli bir hale gelmesinin yolu, gençleri her konuda olduğu gibi olumsuzluklar karşısında uyardıktan geçer. Bu sebeple Kur'an'ın uyarma emirlerine temas etmek önemli bir yer tutar.

Kur'an'da peygamberlerin gönderiliş amaçlarına değinen ayetlerde, Peygamberlerin uyarıcı (nezir) olarak gönderildikleri hususu yer almaktadır. Nitekim bir ayette, "Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, Peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir"²¹ denilerek peygamberlerin tamamının, bir görevinin de uyarıcı olduğu belirtilmiştir. Başka bir ayette ise, Hz. Peygamber'e hitaben, "(Ey Muhammed!) Biz, Allah'a karşı gelmekten sakınanları Kur'an ile müjdeleyesin, inat eden bir topluluğu da uyarasın diye, onu senin dilin ile (indirip) kolaylaştırdık"²² buyrulurken, Hz. Peygamber'in uyarıcı olarak gönderildiği vurgulanmıştır. Konuyla alakalı bir diğer ayette "Onlar düşünmediler mi ki (çok iyi tanıdıkları, kendileriyle iç içe yaşamış olan) arkadaşlarında (Peygamberde) delilikten eser yoktur. O ancak apaçık bir uyarıcıdır."²³ buyrulurken Hz. Peygamber'in insanları uyarıcı olduğu bildirilmektedir. Uyarmanın önemi ile ilgili diğer bir ayette, "Biz onu (Kur'an'ı) hâk olarak indirdik ve o da hâk ile indi. Seni de ancak müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik"²⁴ buyrulurken, Hz. Peygamber'in insanları uyarma görevinin bulunduğu belirtilmiştir. Sözü edilen husus açık bir şekilde, "De ki: Gerçekten ben, apaçık bir uyarıcıyım"²⁵ ayeti ile ortaya konmaktadır.

Hz. Peygamber'in uyarıcı olduğunu ifade eden daha birçok ayet bulunmaktadır. Konunun sınırları dışına çıkmamak adına belirtilen ayetler yeterli görülmektedir. Allah, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren iman, ibadet, kâmil ahlâk ve güzel yaşayış konularında, insanlara yol gösterici olmaları ve aksi şekilde davranışta bulunanların

²¹ Nisâ, 4/165.

²² Meryem, 19/97.

²³ A'râf, 7/184.

²⁴ İsrâ, 17/105.

²⁵ Hicr, 15/89.

karşılaşacakları problemlerle ilgili uyarılarda bulunmaları için birçok peygamber göndermiştir. Hz. Peygamber'in de bu elçilerden biri olduğunda şüphe yoktur.²⁶ Buradaki asıl mesele Kur'an'ın tebliğ ve uyarma ilkelerinin genç nesle nasıl aktarılacağıdır.

2.2. Hadislerde Hz. Peygamber'in Uyarıcılığı

Rasulullah'ın hayatına bakıldığında, uyarıcılık görevini daima yerine getirdiği görülmektedir. Yaşadığı olaylar, yapılan hatalar karşısında, gün içinde karşılaştığı durumlarla ilgili insanlara birçok uyarıda bulunmuştur.

Öğrenmeye ve öğretmeye çok önem veren Hz. Peygamber, insanları uyararak onlara bir şeyler öğretmeyi arzuladığı gibi, insanların içindeki öğrenme arzusunun da canlı olmasını istemiş, bu husus üzerinde titizlikle durmuştur. Onun, insanların birbirlerini uyarması gerektiği ile alakalı olarak zikrettiği sözlerini bilmemiz için aşağıda verilen rivayet önem arz etmektedir.

Abdurrahman b. Ebzâ anlatıyor: "Hz. Peygamber bir gün insanlara hitap etti. Allah'a hamd ve senâ ettikten sonra Müslümanlardan bazı grupları zikredip onlara hayır duada bulunarak şöyle buyurdu: 'Bir gruba ne oluyor da, komşularını bilgilendirip öğretmiyor, onların İslâm'ı anlamalarına yardımcı olmuyor, iyiliği emredip kötülükten sakındırmıyorlar. Diğer topluluğa da ne oluyor da, komşularından öğrenmiyorlar. Bilgilenmiyor, İslâm'ı anlamaya çalışmıyorlar? Vallâhi, ya bir grup komşularına öğretecek, onları bilgilendirecek, İslâm'ı anlamalarına yardımcı olacak, iyiliği emredip kötülükten sakındıracak; diğer grup da komşularından öğrenecek, bilgilenecek, İslâm'ı anlamaya çalışacak; ya da daha bu dünyadayken onların cezalarını vereceğim.' Hz. Peygamber bu konuşmasının ardından minberden indi ve evine girdi. Bazıları dediler ki: 'Bunlarla kimi kastetti dersiniz?' Diğerleri 'Bu sözlerle Eş'arî kabilesinden olanları kastettiğini sanıyoruz. Çünkü onlar fakih insanlardır, bedevî ve su etrafında oturan cahil ve görgüsüz komşuları vardır.' dediler. Bu söz Eş'arîlere ulaşınca Rasulullah'a ulaştılar ve 'Yâ Rasulullah! Bir topluluğu hayırla yad ettin, bizleri ise kötü andın. Bizim durumumuz nedir?' diye sordular. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Ya bir grup komşularını bilgilendirecek, onların İslâm'ı anlamalarına yardımcı olacak, iyiliği emredip kötülükten sakındıracak; diğer grup da komşularından öğrenecek, İslâm'ı anlamaya çalışacak, bilgilenecek; ya

²⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 3:370.

da daha bu dünyadayken onların cezalarını vereceğim.’ Onlar ‘Yâ Rasulullah! Başkalarının anlamasına yardımcı mı olacağız?’ diye sordular. Hz. Peygamber sözünü tekrar etti. Onlar yine ‘Başkalarının anlamasına yardımcı mı olacağız?’ sorusunu tekrar ettiler. Hz. Peygamber de aynı cevabı tekrarladı. Onlar ‘Bize bir sene müddet veriniz.’ dediler. Hz. Peygamber de komşularını bilgilendirip, öğretmeleri ve anlamalarına yardımcı olmaları için onlara bir yıl müddet verdi. Hz. Peygamber daha sonra şu ayeti okudu: *“İsrâîloğullarından kafir olanlara, hem Dâvûd’un hem de Îsâ b. Meryem’in diliyle lanet olundu. Bunun sebebi, isyan etmeleri ve hakkın sınırını aşmış olmalarıydı. Onlar birbirlerini, yapmış oldukları fenalıktan alıkoymazlardı. Gerçekten ne kötü iş yapıyorlardı.”*²⁷

Hz. Peygamber’in yukarıda zikredilen hadisinde vurgulanan temel nokta, hatalı bir durum karşısında uyarıcılık görevini ifa etmenin önemidir.

Hz. Peygamber’in tüm hayatının, insanları kötülüklerden sakındırma, iyiliklere yönlendirme, bilmediklerini öğretme amacıyla toplumu uyarma ile geçtiğine şahitlik etmekteyiz. Bu bölümde Onun tüm uyarılarına yer vermek konu dışına çıkmak olarak değerlendirileceği ve bir sonraki bölümde Onun uyarma metotlarını incelerken örnekler verileceği için bu başlık altında iki örnekle yetinilecektir.

3. Hz. Peygamber’in Öğrenme, Öğretme ve Uyarma Yöntemleri ve “Ben Nesline” Etkisi

3.1. Uyarılar Konusunda İtidalli Olmak

Kuşaklar arasında kıyaslama yapıldığında, nasihate, öğüte ve uyarıya kapalı bir tavırla hareket eden Z kuşağı karşımıza çıkmaktadır. Yaşanılan çağın, teknolojinin, sosyal medyanın ve daha sayamayacağımız birçok faktörün de etkisiyle gençler sadece kendi mutluluğuna odaklanmakta, toplum ve insanlar için önemsenen değer yargıları hiçe sayılmaktadır. Hal böyle olunca günümüz gençlerine uyarıda bulunmak bir hayli zorlaşmakta ve bu sebeple yapılacak uyarılar konusunda bıktırıcı olmamak, orta yolu tutuyor olmak önem arz etmektedir. Bunu sağlayabilmek için peygamberî bir sabır ve tarzı bireysel ve kurumsal olarak tesis etmek gerekir. Bu konuda Hz.

²⁷ Mâide, 5/78,79. Rivayet için bkz. Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id* (Riyad: Mektebet-ü Dâru't-Tahavî), 1:64; Abdülazîm İbn Abdulkavî el-Münzirî Ebu Muhammed, *et-Terğîb Ve't-Terhîb*, thk. Muhammed Nâsiruddin Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2003), 1:113-114.

Peygamber'in "Müjdeleyin, nefret ettirmeyin; kolaylaştırın, zorlaştırmayın!"²⁸ hadisi yol gösterici olmaktadır. Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (676/1277), bu hadisin şerhinde, İslam'a girmek isteyen insanlara dinin kolaylaştırıcı yönü gösterildiğinde o insanın dine ısınmasının daha kolay olacağını belirtmektedir. İnsanların az amel ile başlamasına rağmen aldığı lezzet neticesinde sonradan ibadetlerini artıracığını bizlere aktarmaktadır.²⁹ Bu hadisin ifade ettiği anlamı sadece dine yeni girenler ile sınırlamamak gerekir.

Hz. Peygamber ümmetini aşırılıktan kaçınma konusunda uyarmıştır. "Sözde ve işte aşırı gidenler helâk oldu"³⁰ buyurarak sözü çok söyleyip usandırmamak ve davranışlarda aşırıya kaçmamak konusunda itidalli davranmaya teşvik etmektedir.

Hz. Âişe de Hz. Peygamber'in seçenekler arasında mümkün olduğu kadar kolay ve orta yollu olanı tercih ve tavsiye ettiğini aktarmaktadır.³¹ Bıkmamak ve bıktırmamak adına, tavsiyede, uyarıda ve davranışta aşırıya kaçmadan kolay olanı tercih etmenin, insan fitratına en uygun yöntemlerden olduğu anlaşılmaktadır.

Teknoloji, arkadaş çevresi, sosyal medya ve online oyunlar çemberi içinde yetişmekte olan, zaman ve emek harcamak konusunda oldukça zorlanan bir gençliğimiz var. Bu yeni nesle orta yolu tutarak, bıktırıp usandırmadan, sabırla ve sevgiyle yol göstermek son derece önemlidir.

3.2. Tedrici Olarak Bilgilendirme

Bu konuyu itidalli olmak yönteminin ardından zikretmiş olmamızın sebebi iki metodun da aslında gençleri usandırmayan bir mahiyet arz etmesidir. Hz. Peygamber'in öğretim metotlarından biri de bilgilendirme yapılacak olan konuyu, muhataba bölüm bölüm iletmektir. Günümüz gençlerinin, çabuk sıkıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu yöntemin gençlere yapılacak uyarılarda oldukça önemli olduğu söylenebilir.

²⁸ Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî, *Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru'l-İhya-i Turâsi'l-Arabi, ty.), c. 5, "Cihad ve siyer", hadis no. 6; Ebu Dâvud Süleyman Eş'as es-Sicistani, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye), c. 4, hadis no: 4835.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâb. Şeref b. Murî en-Nevevî, *Minhâc fî Şerhi Sahîhi Muslim*, çev. M. Beşir Eryasoy (İstanbul: Polen Yayınları, 2012), 12:41.

³⁰ Muslim, *Sahih*, c. 4, "İlim", hadis no. 7; Ebu Dâvud, *Sünen*, c. 4, hadis no. 4608. Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Kahire:Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabi t.y.), c. 25, hadis no: 10368.

³¹ Muslim, *Sahih*, "Cihad", hadis no: 4; Ebu Dâvud, *Sünen*, "Edeb", hadis no: 17.

Ashabın gençlerinin Hz. Peygamber'in öğretim yöntemlerini içeren sözlerinden de anladığımız üzere, O zihinlere yerleştirme, davranışlara dönüştürme açısından konuları önem sırasına ve yerine göre iletmiştir. Bununla ilgili olarak Cundeb b. Abdillâh diyor ki: "Hz. Peygamber ile birlikteyken ergenlik çağında gençler idik. Kur'an'ı öğrenmeden önce imanı öğrendik. Kur'an'ı daha sonra öğrendik ve onun sayesinde imanımız arttı."³² Bu örnek hadis gençlere yaklaşım noktasında izlenecek yolun mahiyeti hakkında bilgi vermektedir.

Ayrıca bu hadis günümüz gençlerine hitap etme açısından, uyarıcı rolündeki bireyler için oldukça önemlidir. Abdülfettâh Ebû Gudde bu rivayetle ilgili, "Dinin hükümlerini birden istemek insanlarda nefrete ve kaçışa sebebiyet verir. Keza bütün bilgileri öğrenciye birden vermeye çalışmak da tamamının heba edilmesine neden olur."³³ Değerlendirmesi gençleri bıktırmamak gerektiğine aksi takdirde neticenin güzel olmayacağına dikkat çekmektedir.

Gençlere evvela iman konusunda detaylı anlatım ve uyarıların yapılması gerekir. Daha sonra bıktırmadan, özenle ve sabırla elden gelebilecek tüm çabalar bu bağlamda seferber edilmelidir. Bu detaylı anlatımı birçok farklı yöntem ile desteklemek gerekmektedir. Bunun için iman konularındaki anlatım şeklini sosyal medya kullanımı, teknolojik imkânlardan yararlanarak video hazırlığı şeklinde sevdirek, usandırmadan ortaya koymak gerekmektedir. Özellikle soyut bir kavram olan iman konusunda hazırlanmış bir görsel, video, animasyon anlatım metodunun etkili olmadığı "Ben Nesli" bireyleri için faydalı olacaktır. Öte yandan yapılabilecek etkinlikler (kamp, sosyal faaliyetler, spor faaliyetleri) ile birlikte imanî yönden bireyi düşünmeye sevk edecek çıkarımlarda bulunmak birlikte paylaşılan duyguların etkisiyle unutulmayacak bir hâl alabilecektir. Bu yöntemin genel insan psikolojisini olumlu şekilde etkilemesi Z kuşağında da başarı sağlayacağı kanaatini uyandırmaktadır.

3.3. Yaşantı ve Ahlak ile İslam'a Isındırmak

Sevmek, bir şeyi isteyerek yapmanın ön şartıdır. Sevilen bir iş, birey tarafından özveriyle yapılacak ve burada herhangi bir zorlama olmayacaktır. İman ve ibadetler konusunda ortaya çıkabilecek zorlama veya zorlanmalar, kişinin İslam'dan soğumasına sebep olabilmektedir.

³² Ebu Dâvud, *Sünen*, "Kitabut tahare", c. 1, hadis no:86; İbn Mâce, *Sünen*, "Kitabu'z-zebaih", c. 2, hadis no: 86.

³³ Abdülfettâh Ebû Gudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları*, çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: Takdim Yayınları, 2020), 67.

Bunun için, gençlere İslam'ı sevdirmek uyarıcının amaçları arasında yer almalıdır. Sevdirmek için de uyarının yaşantısı özenli, temiz ve örnek alınabilecek şekilde olmalıdır.

Aşkın bir kaynaktan gelen dinî ahlak kurallarının pratiğe geçirilmesinde Hz. Peygamber'in örneğinin büyük önemi vardır. Ay'ın da belirttiği gibi, kutsalı beşerî sahaya indirmekte zorluk çeken bir insan, Kur'an'ın ahlakî yönlendirmesini kolayca hayata geçirmekte zorlanabilir. Ancak İslam'ın şansı Kur'an ahlâkının Hz. Peygamber ve onu görerek örnek alan ilk Müslüman neslin hayatında pratiğe kavuşmuş olmasıdır. Hz. Muhammed'in "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim" bu örneğin ilkesel ifadesidir.³⁴

Kişileri etkileyen şey sözlerden çok davranışlardır. Yaşantı, ahlâk ve iyi hâl muhatabı etkileyecek olan temel niteliklerdir. Ne kadar uyarı yapılırsa yapılsın, sözler, davranış ve ahlâk ile desteklenmediği müddetçe muhataba etki etmeyecektir veya başka bir deyişle tesiri uzun soluklu olmayacaktır ve hatta ters etki oluşabilecektir. Günümüzde birçok kötü örneğe şahit olan gençlere, iyi örnek olmaya çalışmak, Hz. Peygamber'den insanlığa kalmış olan en büyük miraslardandır. O'nun ahlâkı Kur'an'dı. O üsve-i hasene-idi. Kur'an-ı Kerim'de;

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

"Andolsun, Allah'ın Rasulünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır." buyrulmaktadır.³⁵

Hz. Peygamber'in bir emir geldiğinde, ona öncelikle kendisinin uyduğunu, bir davranıştan nehyettiği vakit kendisinin bu davranıştan kaçındığı bilinen bir husustur. Gençleri uyarırken benimsenmesi gereken en önemli kurallardan biri de budur. Uyarıda bulunulan konu ne ise, öncelikle onu bizzat ikazı yapacak olan kişi davranışlarıyla ortaya koyarak örneklik teşkil etmeli ve bunu hayat tarzı haline getirmelidir. Hz. Peygamber'in ibadetleri öncelikle bizzat kendisi yerine getirerek ahabına örnek olduğuna meselâ abdestin nasıl alındığını soran bir sahabeye bir kap ile su isteyerek abdestin nasıl alındığını uygulayarak gösterdiği bilinmektedir.³⁶ Benzer şekilde hadis kaynaklarında sabah namazını kaçırdıklarında nasıl

³⁴ Rahim Ay, "Konfüçyüsçü Ahlâk ile İslam Ahlakının Mukayesesi", *Daniname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021): 171-172.

³⁵ Ahzâb, 33/ 21.

³⁶ Muslim, *Sahih*, "Müsâfirin", hadis no: 294; Nesâi, *Sünen*, "Tahâret", hadis no: 108.

davranılması gerektiğini³⁷, duanın ne denli önemli olduğunu kavratmak için sürekli dua ettiği³⁸ yanlış davranış karşısında sinirlenmeden tek tek nazikçe anlatarak³⁹ uyarılarda bulunduğu da aktarılmaktadır.

Örnek olmanın ve örnek alınmanın ne denli önemli olduğunu bilerek hareket etmek, uyarılarımızda başarılı olmayı sağlayacak önemli etkenlerden olup hayati önem taşımaktadır. Aksi takdirde uyarılar bir neticeye varamayacak ve hatta olumsuz sonuçlarla karşılaşmaya dahi sebep olabilecektir. Günümüz gençlerinin karakter yapısı ve yetişme tarzı göz önüne alındığında uyarma görevini yapan kimselerin sözleri ile davranışları arasında bir tutarlılık olmalıdır.

3.4. Bireysel Farklılıklar Konusunda Dikkatli Olmak

Bireylerin içinde doğup büyüdüğü ortam, zihni arka plan ve hazırbulunuşluklar farklılık arz eder. Özellikle çağımız gençlerinin yaşadığı ortam, sosyal çevre ve arkadaşlıkları, değer verdikleri ahlaki, insanî, toplumsal normların önceki nesillerden çok farklı olduğu göz ardı edilmemelidir.

Hz. Peygamber soru soran muhatapların bilgi seviyesine, yaşına, yaşadığı ortama dikkat eder kişilerin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak hareket ederdi. Örneğin; “Sadakanın hangisi üstündür?” diye soran Ebu Hureyre’ye: “Fakir olanın güç ve kuvvetiyle yardımda bulunmasıdır.”⁴⁰ buyururken, benzer soruyu soran Sa’d b. Ubâde; “Su çıkartmaktır”⁴¹ tavsiyesinde bulunmuştur. Bunun ise temel sebebinin, Ebu Hureyre’nin son derece fakir, Sa’d b. Ubâde’nin ise bir kabile reisi ve buna bağlı olarak zengin bir kişi⁴² olduğu düşünüldüğünde şahıslar arası farklılıklar ve kişiye uygun cevap verme gibi bir düşüncenin olduğu anlaşılır.

³⁷ Muslim, *Sahih*, “Mesâcid”, hadis no: 309; Ebu Dâvud, *Sünen*, “Salât”, hadis no: 11; Tirmizi, *Sünen*, “Tefsîru Süre”, hadis no: 20; İbn Mâce, *Sünen*, “Salât”, hadis no: 10.

³⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Tahâret”, hadis no: 52; “Libâs”, hadis no: 1; Tirmizî, *Sünen*, “Deavât”, hadis no: 13; Muslim, *Sahih*, “Zikir”, hadis no: 75.

³⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned-i Ahmed er- Risalei*, thk. Abdullah ibn Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), hadis no: 22211.

⁴⁰ Ebu Dâvud, *Sünen*, “Zekat”, hadis no: 1677; Nesai, *Sünen*, “Zekat”, hadis no: 2487; Ebu Muhammed Abdullah ed- Dârimî, *Sünen* (İstanbul: Madve Yayınları, 1996), “Salat”, hadis no: 1431.

⁴¹ Ebu Dâvud, *Sünen*, “Zekat”, hadis no: 1679, 1681; Nesâi, *Sünen*, “Vesaya”, hadis no: 3604; İbn-i Mâce, *Sünen*, “Edeb”, hadis no: 3684.

⁴² Mehmet Azimli, “Sa’d b. Ubâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 377.

Hz. Peygamber, konuşmalarında muhatabın yaşını, kültürünü, eğitim seviyesini, sosyal statüsünü ve cinsiyetini göz önünde bulundurmıştır. Buna işaret eden diğer bir rivayette şöyle buyrulur: “İnsanlarla akli seviyelerine göre konuşmakla emrolunduk.”⁴³ Bu hadiste bireylerin seviyelerine uygun konuşmanın önemi açıkça dile getirilmiştir.

Hz. Peygamber'in uyarı metotlarını, günümüz gençlerine uygulama noktasında çaba sarf ederken, gençlerin daha önce de ifade edildiği gibi, kişilik ve karakter yapılarına dikkat edilmesi elzemdir. Bu karakter yapılarına binaen, uyarılarda takip edilmesi gereken yolların, birden çok olduğunu ve kişiden kişiye farklılık arz ettiğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Bununla alakalı olarak günümüz gençlerinin bir kısmının sorumluluktan kaçmakta, kolay olanı tercih etmek şeklinde davrandığını bilerek hareket edilmelidir. Ayrıca, günümüz gençlerinin akla verdiği önemin azımsanmayacak seviyede olduğunu bilerek, önce davranışı sevdirecek ve hoş gösterecek akli deliller getirmeye önem verilmelidir. Gençlerin eğitiminde ihtiyaç analizlerinin yapılması, kimin neye ihtiyacı olduğu tespit edildikten sonra hareket edilmesi gerekir.

3.5. Akla Yatkın Açıklamalar Yapmak

Teknolojinin ve bilimin bu denli gelişmiş olduğu, akla verilen önemin oldukça arttığı günümüzde, uyarıların tesiri açısından dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise gençlere uyarılarda bulunurken, akli göz ardı etmemek ve hatta belki her şeyden önce işin içine dâhil etmektir. Yapılacak kısıtlamalar ya da teşviklerde gerekçeyi önceden ifade etme konuyu akla yatkın hale getirecektir. Bu hususun, Hz. Peygamber tarafından da oldukça önemsendiği bilinmektedir.⁴⁴

Hz. Peygamber, gençlere evlenmeleri yönünde tavsiye niteliğinde uyarıda bulunurken, “Çünkü evlenmek, gözü haramdan çevirmek ve iffeti korumak için en iyi yoldur. Evlenme imkânı bulamayanlar da oruç tutsun. Çünkü orucun, kişi için şehveti kesme özelliği vardır.”⁴⁵ buyurarak, evliliğin hangi olumsuz sonuçlara kapıları kapattığını

⁴³ Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah Buhâri, *Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru'l-İbn Kesir, 1987), “Edeb”, hadis no: 34; Ebu Dâvud, *Sünen*, “Edeb”, hadis no: 20.

⁴⁴ Tirmizî, *Sünen*, “Deavât”, hadis no: 101;

⁴⁵ Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *Musned*, thk. Adil ibn Yusuf (Riyad: Daru'l-vatan, 1997), c. 2, hadis no. 252; Buhâri, *Sahîh*, “Nikah”, hadis no. 3; “Savm”, hadis no: 10 ; Tirmizî, *Sünen*, “Nikah”, hadis no: 1; Müslim, *Sahih*, “Nikah”, hadis no: 1.

gözler önüne sermektedir.

Gece namazını ihmal etmemekle ilgili bir uyarıda bulunurken, hemen ardından bu isteğinin sebebini açıklar nitelikte, "...Çünkü o sizden önceki salih kişilerin ısrarla devam ettirdikleri bir gelenektir. Ayrıca o, Allah'a yakınlık sağlar, günahlardan sakındırır, kötülükleri yok eder, vücudu hastalıklara karşı korur."⁴⁶ buyurarak akla hitap edip, gece namazının faydalarından bahsetmiş olması, önce yapılacak olan ibadetin sevilmesini sağlamaktadır.

Başka bir örnekte, Hz. Âişe bir deveye binmiş ve onu sakinleştirmek için yularından sert bir şekilde çekmeye başlamış, bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ey Âişe, yumuşak davran! Çünkü rıfk (nezaket) nerede bulunursa onu güzelleştirir, nereden çıkarılıp alınırsa o da çirkinleşir."⁴⁷ buyurarak, Hz. Âişe'nin bu davranışını düzeltmek adına sebebini de açıklayarak bir uyarıda bulunmuştur.

Tavsiyeleri, teşvikleri veya sakındırmaların, akla yatkın hale gelmesi için sebebini açıklama yönteminin, Hz. Peygamber tarafından sık sık kullanılmış olduğu bilinmelidir. Sebebini açıklayarak akla hitap etme yöntemini, gençlere, özellikle akla bu denli önem verilen bir zamanda doğmuş ve yetişmiş gençlere, uyarıda bulunurken dikkat edilmesi gereken bir metot olarak benimsemek gerekmektedir. İzah edilmeden, amaç ortaya konmadan yapılan bilgilendirme, açıklama veya bir şeyin yanlış veya doğruluğunun gençlere bildirilmesi, faydadan çok, beklenmedik olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına sebep olabilir.

3.6. Beden Dili Kullanımı ve Dokunsallık

İletişimde kişi çoğu zaman mesajları sözleriyle vermez. Sözlerden daha da etkin olan mesaj iletme yöntemi, bedendir. Bedenimizde bilinçsizce meydana gelen ruh halimizi ve hislerimizi aktaran belirtilere jest ve mimikler denir.⁴⁸ Mimik, "Bir duygu ve düşüncenin yüz hareketleriyle anlatılması" demektir. Mimik, bir duyguyu veya

⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Alî Beyhâkî, *Sünen-i Kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, 2003), hadis no: 4319; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), c. 4, hadis no: 1156; Tirmizî, *Sünen*, "Deavât", hadis no: 101.

⁴⁷ Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Kemal Yusuf (Riyad: Mektebet'ür-Rüşd, 1409H), c. 7, hadis no: 25304; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Cihâd", hadis no: 1; "Rıfk", hadis no: 4808; Müslim, *Sahih*, "Bir", hadis no: 79.

⁴⁸ Yusuf Macit, "Beden Dili: Hz. Peygamber Örneği", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 1 (2012): 33.

düşünceyi anlatmak ve duyguları pekiştirmek için kullanılır.⁴⁹ Jest, daha ziyade beden el, kol, kafa gibi organları ile yapılan ve bir duygu halini, bir tepkiyi ya da cevabı olanı dışı vuran davranışlar olarak tanımlanabilir.⁵⁰ Beden dili ise bunları içeren güçlü bir sözsüz iletişim şeklidir.

İnsanlarla iletişim kurmak, onlara anlatılacak konuları aktarmak ya da dikkat etmeleri gereken konularda uyarılarda bulunmak, sözcükleri arka arkaya düzenli bir şekilde yerleştirmekten ibaret değildir. Bir iletişimde kelimelere düşen ağırlık, ortalama %10 iken, ses tonu ve beden dili % 90'lık bir oranı oluşturur. Bu da verilecek mesajın %90'lık kısmının kelimeler dışında beden diline ait olduğunu göstermektedir.⁵¹ Beden dilinin iletişimdeki gücü kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Duygu ve düşüncelerin aynası olan gözler beden dilinin en dikkat çekici organıdır. Karşılıklı mesaj alışverişinde oldukça etkin bir rol oynamaktadır. İletişim noktasında, Hz. Peygamber'in bakışlarını özenle kullanmış olduğu bilinmektedir. Günümüzde görgü kuralları arasında da oldukça önemli bir yere sahip olan, muhatap ile konuşurken bütün vücutla ona yönelme, sadece başı çevirerek geçiştirmeme kuralı, Hz. Peygamber tarafından uygulanmakta olan bir yöntemdir.⁵²

Duyguların yüze yansımaları ise, mimiklerden okunmaktadır. Hz. Peygamber'in, memnuniyet, kızgınlık ve hoşlanmama duygularının yüzünden okunduğunu, sahabilerin haber vermelerinden anlamak mümkündür. Sahabiler arasında peygamberlerin üstünlükleri konusunda çıkan tartışma üzerine oraya gelen Hz. Peygamber, olaydan memnuniyetsizliğini hem yüz ifadesindeki kızgınlıkla hem de orada bulunanlara toprak saçarak göstermiştir.⁵³ Bu hadiste Hz. Peygamber'in kızgınlığını göstermiş olması sebebiyle ortaya çıkan toprak saçma eylemi günümüz gençleri için uygulanabilir bir yöntem

⁴⁹ Filiz Tan Çevik, "Mimik Nedir?", *Edebiyatta Jest ve Mimik*, ed. Ümral Deveci ve Ahmet Akgöl (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020), 9.

⁵⁰ S. Handan Ergiydiren Doğan, "Jest/Tavır nedir?", *Edebiyatta Jest ve Mimik*, ed. Ümral Deveci ve Ahmet Akgöl (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020), 1.

⁵¹ Mahmut Kavaklıoğlu, "Sergilediği Beden Dili Açısından Hz. Peygamber", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, no. 6, (2004): 53.

⁵² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Şemâli Şerife*, sad. Mehmet Sadık Aydın (Ankara, Hilal Yayınları, ty.) ; 23.

⁵³ Buhârî, *Sahih*, hadis no: 3414; Muslim, *Sahih*, "Fedâil", hadis no: 159; Ebû Abdurahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. en- Nesâî, *Sünen-ü Kübra*, thk. Abdullah ibn. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), hadis no: 11394.

olmamaktadır. Yaşadığı zamanın ve dönemin insanların belki doğal karşılayacağı bu davranış şekli günümüzde hoş karşılanmamaktadır. Burada dikkat çekilecek nokta Hz. Peygamber'in kızgınlığını ifade etmiş olmasıdır. Cabir b. Abdillah da, "Hz. Peygamber hitap ettiği zaman gözleri kızarır, sesi yükselir, sanki bir orduyu uyarıyormuşçasına celallenirdi." diyerek, Hz. Peygamber'in duygularını beden dili ile ifade ettiğini aktarmaktadır.⁵⁴

Hz. Peygamber torunu Hasan'ı öpüp okşadığı sırada gelen bir bedevî, Akra b. Hâbis "Benim on çocuğum var, bunlardan hiç birini öpmüş değilim." deyince, çocuklara gösterilmesi gereken şefkati onlardan esirgemiş olması sebebiyle hayretinin yüzünden okunmasıyla, "Merhamet etmeyene merhamet edilmez." buyurarak, bu duygusuzluk durumundan hoşlanmadığını açıkça belirtmiştir.⁵⁵ İnsan doğası gereği duygular, bazen ister istemez yüz ifadesinde kendini göstermekte, bazen ise davranışlarda yerini bulmaktadır.

Dokunma, iletişimde oldukça önemli bir yere sahip davranış şeklidir. Muhataba verilen değer önemli bir göstergesidir. Verilecek olan mesaj ya da yapılacak olan uyarı öncesi veya sırasında, dokunarak muhataba iletilen mesajın tesiri oldukça artırılmaktadır. Hz. Peygamber'in asırlar öncesinden bu yöntemi uygulamış olduğunu görmekteyiz. Özellikle uygun dokunmaların, çocukların ve gençlerin hayatında oldukça elzem olduğu, günümüzde çok sık vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber'in yanında büyümüş olan Enes b. Mâlik anlatıyor: "Peygamber insanların en güzel ahlaklısı idi. Bir gün beni bir işi için göndermek istedi. Ben: Vallahi gitmeyeceğim" dedim içimden de Peygamberin emrettiği yere gitmek istiyordum. Rasulullah'ın yanından çıktım. Sokakta oynayan çocuklara uğradım. Onlara takılıp kaldım. Aradan epey zaman geçti. Birden Peygamberin ensemden tuttuğunu gördüm. Hemen ona baktım. Gülümsüyordu. "Ey Enescik! Gönderdiğim yere gittin mi?" dedi. "Evet gidiyorum, ya Rasulallah", dedim. Enes sözlerine devamla demiştir ki: "Rasulallah'a on yıl hizmet ettim. Her işim onun arzu ettiği şekilde olmuyordu. Yaptığım bir şey için, "Bunu niye böyle yaptın?" Yapmadığım bir şey için de "niye şöyle yapmadın?" demedi. Resulullah beni ne dövdü, ne bana kötü bir laf söyledi ne de yüz ekşitti. Bir kere bile bana öf demedi. Beni hiç bir zaman ayıplamadı."⁵⁶ Enes b. Mâlik'in anlatımından, Hz.

⁵⁴ Muslim, *Sahih*, "Cum'a", hadis no: 43; Beyhaki, *Sünen-i Kübra*, hadis no: 5753.

⁵⁵ Buhârî, *Sahih*, "Edeb", hadis no: 18; Muslim, *Sahih*, "Fedâil", hadis no: 65.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Edeb", hadis no: 1.

Peygamber'in, onun omzundan tutup dokunduktan sonra gereken uyarıyı yaptığına şahitlik etmiş olmaktadır.

Konumuzla alakalı olarak, günümüz gençlerine uygulanabilecek metoda gelince, uygun dokunma tüm zamanların her yaştan bireyleri için önemli olduğu gibi, "Ben nesli" olarak nitelendiren, anne ve babalar tarafından oldukça övülerek ve her istekleri yerine getirilerek büyütülmüş çocuklar ve gençleri için de oldukça etkileyici bir yöntemdir. Önemli görülme, değer verilmeyi ve mutlu olmayı yaşamın amacı haline getirmiş olan gençlere, bunun zıddı bir davranışla yaklaşıyor olmak, uyarı girişimlerinin başarısız olmasına sebep olabilecektir. Belirli sınırlar içerisinde, uyarılardan önce omzundan tutarak, tüm vücutla muhataba yönelerek, başını okşayarak, gözlerinin içine bakarak ve jest ve mimikleri etkin bir şekilde kullanarak verilecek mesajlar ve yapılacak olan uyarılar çok daha etkili ve kalıcı hale gelecektir.

3.7. Önem Sırasına Göre Maddeleme ile Kalıcılığı Sağlamak

Z kuşağı gençlerinin zihinlerini meşgul edecek birçok uğraşı ve akıllarını olumlu yöne kanalize edebilecek birden fazla yol olduğunu, günümüz teknolojilerini göz önünde bulundurarak söylemek mümkündür. "Ben nesli" diye adlandırılan gençlerin, sorumluluklarını yerine getirmekten kaçarak kolay olanı tercih etme, bazı hususlarda tembellik gösterme gibi özelliklerinin olduğu da bilinmektedir. Bu sebeple, günümüz gençlerine öğretilen herhangi bir bilginin, dikkatle dinlenmiş olması ve ya akıllarının bir köşesinde yer etmesi oldukça zor ve çetrefillidir. Buna dayanarak, günümüz gençlerine uyarıda bulunulacağı zaman, konu üzerinde önemle durulması gereken noktaları önem sırasına göre maddelemenin kalıcılığı artırmış olacağı söylenebilir.

Sözü edilen yöntem, Hz. Peygamber'in de sık sık başvurduğu, verimliliği oldukça artıran bir yoldur. "Beş şey gelmeden önce beş şeyin değerini iyi bilmelisin; ihtiyarlığından önce gençliğinin, hastalığından önce sağlığının, yokluğundan önce varlığının, meşguliyetinden önce boş vaktinin ve ölümünden önce hayatının."⁵⁷

⁵⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), c. 4, hadis no: 7846; Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *ez-Zühd ve'r- Rekaik*, thk. Habîbu'r-Rahman el-Azami (Beyrut: Daru'l Kütübü'l- İlmiyye), c. 1, hadis no: 2; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. 7, hadis no: 34319; Nesâî, *Sunen-ü Kübra*, hadis no: 11832.

hadisi bu yöntemle örnek olabilecek niteliktedir. Bu metotla uyarının pek çok hadis örneği bulunmasına rağmen burada örnek olması açısından birkaç tanesini aktarmak yeterli görülmektedir. Hz. Peygamber, bir münafığın özelliklerini söylerken “Şu dört özellik kimde bulunursa o, tam bir münafık olur. Kendisine bir şey emanet edildiği zaman ona ihanet eder, konuştuğunda yalan söyler, söz verince sözünden döner, düşmanlıkta haddi aşar, haksızlık yapar.”⁵⁸ bahsi geçen davranışlar hususunda dikkat edilmesi noktasında uyarı olarak bu dört özelliğin sayıldığı hadis, “Yüce Allah dört kimseye öfkelenir; Çok yemin eden satıcı, kibirli fakir, zina eden ihtiyar ve zalim yönetici.”⁵⁹ zikredilen dört sınıf insandan olmamak adına uyarı niteliğinde olan hadis, “Lânetlenmeye neden olan üç şeyi yapmaktan sakının. Su kaynaklarının çevresine, yol ortasına ve gölgelik yerlere abdest bozmaktan”⁶⁰, temizlik konusunda dikkat edilmesi gereken davranışlar hususunda uyarı niteliği taşıyan hadis sözü edilen yöntemin örneklerindedir. Günümüz gençlerine yapılacak olan uyarılarda, bahsi geçen yöntemi kullanmaya özen göstermek kalıcılığı artırabilir, hatırdaki kalan noktalar yeri ve zamanı geldiğinde ortaya çıkabilir.

3.8. Empati Kurdurmak

Empati, bireyin bir süreliğine karşıdaki kişinin yaşantısı ve gözüyle dünyayı görmesi⁶¹ ya da bireyin, kendi zihninde ya da içinde, başka bir kişinin rolünü kabul edip, benimsemesi, tecrübe etmeksizin anlayabilmesidir.⁶² Bu şekilde düşünüldüğünde, herhangi bir davranışı gerçekleştirmeden önce, muhatabın duygularıyla ve gözüyle edinilen bakış açısı, kişiyi bu davranışın sonuçlarını düşünmeye itmektir. Yapılan hatalı davranışın muhatabı etkileme olasılığı var ise kişiyi davranışın yanlış olduğuna ikna etmenin ve bu davranış veya davranışlardan vazgeçirmenin en güzel yollarından biri de empati

⁵⁸ Buhârî, *Sahih*, “İman”, hadis no: 24; “Mezâlim”, hadis no: 17; “Cizye”, hadis no: 17; Muslim, *Sahih*, “İman”, hadis no: 106; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Sünnet”, hadis no: 15; Tirmizî, *Sünen*, “İman”, hadis no: 14; Nesâî, *Sünen*, “İman”, hadis no: 20.

⁵⁹ Nesâî, *Sünen*, “Zekât”, hadis no: 77.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Tahâret”, hadis no: 14.

⁶¹ Doğan Cüceloğlu, *İyi Düşün Doğru Karar Ver* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2001), 216.

⁶² Ahmet Cevzici, *Felsefe Terimler Sözlüğü* (İstanbul: 2000), 112; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay – Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 193. (nakleden: Seyyid SANCAK, “Kur’an Perspektifinde Din Eğitiminde Sosyo-Kültürel Farklılıkları Anlamlandırma Sürecinde “Empati” Kavramı”, *dergİabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 3, no. 6, (2015): 49.

kurdurmaktır.

Daha önceki bölümlerde Z kuşağı bireylerinin özelliklerinden söz edilirken, gençlerin sadece kendi mutluluklarına odaklandıklarından ve bu özelliğin törpülenmesi için gerekli olan yöntemin, onların empati yeteneğini geliştirmek ve bu minvalde onları eğitmek olduğuna vurgu yapılmıştı. Dünyanın bireyin kendisinden, kendi duygularından ibaret olmadığını kabul etmek aslında temel insani görevlerden olmasına rağmen bu durun, günümüz gençlerinin geliştirilmeye muhtaç yönüdür. Muhatabın duygu durumuna dikkat çekerek yapılacak bir yönlendirme, oldukça destekleyici ve etkileyici olabilir.

Hayatın nasıl düzenleneceğinin, insan ilişkilerinin, iletişim şeklinin en güzel temsilcisi olan Hz. Peygamber'in, öğretim metotları arasında sözü edilen yöntemin de olduğunu bilinmektedir. Bununla alakalı olarak, zina etmek için kendisinden izin isteyen genci karşısına alarak, ona sırasıyla, annesi, kızı, kız kardeşi, halası ve teyzesiyle bir başkasının zina etmesine razı olup olmayacağını sorduktan sonra bu gencin her soruya 'Hayır' cevabını vermesi üzerine, hiçbir kimsenin böyle bu duruma razı olmayacağını sakın bir şekilde anlatmıştır ve empati yoluyla gencin bu fikirden uzaklaşmasını sağlamıştır.⁶³ Bu hadiste gençlerle iletişim noktasında dikkatimizi çekmekte olan bir diğer husus ise, Hz. Peygamber'in, gençlerin yapısı gereği yönelimlerini iyi okuyarak bu soru karşısında sinirlenmeden, sakinçe, düşünmeye teşvik etmiş olması ve yaşanan olay karşısında gelen soruya rağmen, gence şefkatle yaklaşmış olmasıdır.

3.9. Kıssa Anlatım Metodu

Kıssa, "k-s-s" kelime kökünden türetilmiştir. Kasas, kıssa kelimesinin çoğuludur ve "söylenilen ve sürekli olarak bahsedilen bazı haberler"⁶⁴ anlamını taşımaktadır. Kur'an-ı Kerim'de kıssa şeklinde bizlere aktarılan, peygamberlerin hayatlarından kesitler, iyi veya kötü kişilikleri temsil eden ve bazı gerçekleri içerisinde barındıran olaylardır. Kur'an kıssalarının mükemmel sonuçlar, saygın amaçlar ve yüksek hedefler gibi bazı ayrıcalıkları vardır. Kur'an kıssaları, saflığın ruha verdiği ve insanoğlunun doğasını süsleyen manevî/ahlâkî

⁶³ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned-i Ahmed er-Risalei*, thk. Abdullah ibn Abdulmuhsin et-Türki (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2001), hadis no: 22211.

⁶⁴ Ahmad b. Mohammad Ragheb Esfahani, *Kur'an Kelimelerinin Müfredâtı* (Zerfat Yayınları, 1386H), 671.

parçalardan oluşmaktadır.⁶⁵

Kur'ânî bir metot olan kıssa anlatım metodu, Hz. Peygamber tarafından da kullanılmıştır. Kıssa anlatım metodunun dikkati cezbetme, akılda kalma, etkileyiciliği artırma, eğitimde muhakeme, akıl yürütme, hayal gücünün kullanılması ve örneklik teşkil etme gibi pek çok faydası bulunmaktadır. Özellikle günümüz gençleri için, sözü edilen özellikler önemli bir misyonu temsil etmektedir. Kıssa anlatım metodu aracılığıyla gençler, akıl yürütme ve muhakeme yeteneklerini geliştirmekle kalmayacak aynı zamanda anlatılan kıssalar gençleri etkileyerek saf ve temiz bir örnek olarak gönüllerinde yer edecektir. Yeri ve zamanı geldiğinde, akıllara kazınmış olan bu örnekler ortaya çıkarak, bireylerin davranışlarının olumlu yöne kanalize olmasını sağlayacaktır.

Hz. Peygamber'in kıssa anlatım metoduyla zikretmiş olduğu bir hadis şöyledir:

“Vaktiyle doksan dokuz kişiyi öldürmüş bir adam vardı. Bu zât yeryüzünde en büyük âlimin kim olduğunu soruşturdu. Ona bir rahibi gösterdiler. Bu adam rahibe giderek: “Doksan dokuz adam öldürdüm. Tövbe etsem kabul olur mu?” diye sordu. Rahip: “Hayır, kabul olmaz”, deyince onu da öldürdü. Böylece öldürdüğü adamların sayısını yüze tamamladı. Sonra yine yeryüzünde en büyük âlimin kim olduğunu soruşturdu. Ona bir âlimi tavsiye ettiler. Onun yanına giderek: Yüz kişiyi öldürdüğünü söyledi; tövbesinin kabul olup olmayacağını sordu. Âlim: “Elbette kabul olur. İnsanla tövbe arasına kim girebilir ki! Sen falan yere git. Orada Allah'a ibadet eden insanlar var. Sen de onlarla birlikte Allah'a ibadet et. Sakın memleketine dönme. Zira orası fena bir yerdir”, dedi. Adam, denilen yere gitmek üzere yola çıktı. Yarı yola varınca eceli yetti. Rahmet melekleriyle azap melekleri o adamı kimin alıp götürceği konusunda tartışmaya başladılar. Rahmet melekleri: “O adam tövbe ederek ve kalbiyle Allah'a yönelerek yola düştü”, dediler. Azap melekleri ise: “O adam hayatında hiç iyilik yapmadı ki”, dediler. Bir melek çıkageldi. Melekler onu aralarında hakem tayin ettiler. Hakem olan melek: “Geldiği yerle gittiği yeri ölçün. Hangisine daha yakınsa, adam o tarafa aittir.” dedi. Melekler iki mesafeyi de ölçtüler. Gitmek istediği yerin daha yakın olduğunu gördüler. Bunun üzerine

⁶⁵ Akbar Salehi, “İslami Eğitim ve Öğretimde Kur'an Kıssa ve Hikâyelerinin Rolü”, çev. Mustafa KARA, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 4, no. 8 (2017):184, erişim: 4 Temmuz 2021, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/390366> .

onu rahmet melekleri alıp götürdü.”⁶⁶

Verilen bu örnek, kıssa anlatım metoduyla zikredilerek, her insanın günah işleyebileceğini, asıl dikkati çekmesi gereken hususun günahlardan pişmanlık duymak olduğunu ve günahlarının affının Allah'a ait olduğunu anlatır nitelikte mesajları ve olumlu uyarıları barındıran bir hadistir. Günümüz gençleri üzerinde uyaran rolünü üstlenen bireyler, kıssalar anlatarak ve yapılacak uyarıları hikayeleştirerek, hem gençlerin anlatılanları dikkatle dinlemelerine vesile olacak hem de olumlu örneklerin hayatlarında yer etmesine zemin hazırlayacaktır.

Sonuç

Hz. Peygamber, ilâhî mesajı insanlara iletme, var olan yanlışları ortadan kaldırmak, hatalı yönelimleri düzeltmek üzere nebîlik görevi boyunca, pek çok uyarıda bulunmak durumunda olmuştur. Bu görevini yerine getirirken toplumdaki bireylerle sağlıklı iletişim kurabilmek ve mesajlarını tam manasıyla iletebilmek adına, farklı yöntemlere başvurmuştur. Gerek beden dili kullanımı, gerek sözlerini özenle seçmesi, gerekse sevgi ve şefkatle, yumuşak bir dil ve üslupla hitap ediyor olması, günümüzde inzâr görevini ifa etmek durumunda olan bireyler için yol gösterici olmaktadır. Hz. Peygamber'in takip ettiği yöntemler günümüz gençlerini uyaran bireyler tarafından örnek alınmalıdır.

Z kuşağı gençlerinin, sabırsız olduğu, belli davranışlarda bulunurken çabuk sıkıldığı bilinen bir gerçektir. Bu gerçekten hareketle, Hz. Peygamber'in bıktırmamak üzerine yapmış olduğu tavsiyeler ve müjdelemenin önemini vurgulayan sözleri uyaran konumunda bulunan kimseler için yol gösterici olmaktadır. Gençleri bıktırmamak adına doğrudan anlatımdan ziyade yaşantılar yoluyla elde edilen durumlardan olumlu sonuçlar çıkararak altyapı oluşturmaya çalışılmalıdır. Zihinlerinin birçok farklı durumla meşgul olması sebebiyle gençlere tavsiyelerde bulunurken, Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu bir yöntem olan önem sırasına göre maddelemeler yapmak, zihinlerde kalıcılığı artıracak ve gerekli durumlarda öğrenilen bilgilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır. Günümüz

⁶⁶ Beyhakî, *Sünen-i Kübra*, hadis no: 5932; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Ali Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân* (Riyad: Mekte-betu'r-Rüşd, 2003), c. 14, hadis no: 6664; Ebû Muhammed b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahih*, thk. Şuayb Arnâvutî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993), c. 14, hadis no: 611; Muslim, *Sahih*, “Tevbe”, hadis no: 46; Nesâî, *Sünen*, “Tahrîm”, hadis no: 2; İbn Mâce, *Sünen*, “Diyâr”, hadis no: 2.

gençlerinin sorgulayıcı olması sebebiyle ise uyarılan konuya dair açıklamalar, meselerin kolay kabul edilmesini sağlayacaktır. Beden dili kullanımı ise insan psikoloji üzerinde tüm zamanlarda olduğu gibi günümüzde de önemini korumaktadır. Etkili beden dili kullanımıyla uyarının gençler üzerinde etkisi artırılabilir. Beden dili gibi uygun zamanlarda gerçekleştirilecek dokunma davranışı uyarının gencin üzerindeki etkisini artıracaktır. Uyarının Hz. Peygamber örneğinde kullanılabileceği bir diğer yöntem olan empati kurmak, her şeyden önce kendi mutluluğunu önceleyen “Ben nesli” gençlerinin eksik yönünü tamamlar niteliktedir. Empati kurmayı öğrenen genç, yapacağı bir davranışın doğru olup olmadığına belirli bir zaman sonra kendisi karar verebilecek duruma gelecektir. Önem verilmesi gereken bir diğer husus, bireyler arası farklılıklara dikkat ederek, kişilerin nasıl hayatlardan geldiğine, zihin yapısına, geçmişten getirmiş oldukları duygu birikimlerine dikkat ederek, uyarıları o yönde şekillendirmektir. Son olarak sözü edilecek yöntem uyarının, tüm hayatını kapsamaktadır. Davranışsal olarak gösterilen örneklik, bireyler için sarf edilen sözlerden daha etkili olmaktadır. Uyarın durumundaki bireyin sözleri, yaşantısı ve örnek ahlâkıyla desteklendiğinde, muhatabın hayatında bıraktığı iz oldukça derin ve anlamlı olacaktır. Tüm bunlardan hareketle, Hz. Peygamber’in bizzat hayatıyla ortaya koyduğu yöntemlerin, uyarın konumundaki birey açısından dikkate alınması ve “Ben nesli” bireyleri üzerinde uygulamaya konulması, uyarılan genç bireylerin dine ısınmasına, uyarıya konu olan davranışlar hakkında temkinli olmalarına vesile olacaktır.

Ek olarak inzâr kavramının anlam muhtevası içinde yer alan korkutma eylemi günümüz gençleri için olumlu sonuçlar doğurmamaktadır. Gençlerin sorgulayıcı bakış açısıyla gelenekleri, büyüklerin nasihatlerini dikkate almadıkları da göz önünde bulundurulduğunda korkutmak, uyarıya neden olan duruma karşı tavır takınılmasına neden olabilecektir. Günümüz teknolojik gelişmeleri ve yaşantıların farklılık arz etmesi sebebiyle bahsi geçen nebevi metotlara ek olarak yeni yöntemler geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Bu yeni metotlara örneklik teşkil etmesi hasebiyle birkaç tavsiyede bulunmak mümkündür. İlk olarak uyarın konumunda bulunan bireyin günümüz teknolojik gelişmelerini, sosyal medyayı, gençler arasında kullanılan popüler dili, gençlerin eğilimlerini yakından takip etmesi gerekmektedir. Bireylere İslam’ı sevdirmek adına öncelikle örnek alınabilecek kişilerin sosyal medya hesapları

üzerine yönlendirmelerde bulunmak bireyleri olumlu durumları taklit etmeye sevk edecektir. Online oyunların revaçta olduğu günümüzde olumlu örneklerle oluşturulmuş bir oyun ya da bir video uzun uzadıya anlatılan durumdan daha etkileyici olabilecektir. Gençler arasında kullanılan dile hâkim olarak ortaya konacak bir söylem dikkati çekecektir. Bunların yanı sıra gençlere gösterilecek özel bir ilgi, sıkıntısını dinlemek, destek olmak veya birlikte olacak ve aynı duyguların paylaşılacağı bir ortam oluşturmak uyarının tesiri ve uygulanabilirliği açısından oldukça verimli olacaktır.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

Abdullah b. el-Mübârek, Ebû Abdirrahmân. *ez-Zühd ve'r- Rekaik*. thk.

Habibu'r-Rahman el-Azami, Beyrut: Daru'l Kütübü'l- İlmiyye.

Ay, Rahim. "Konfüçyüsçü Ahlâk ile İslam Ahlakının Mukayesesi".

Danısname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi 2 (2021): 171-172.

Azimli, Mehmet. "Sa'd b. Ubâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam*

Ansiklopedisi. 35: 377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Alî. Şu'abu'l-Îmân. Riyad:

Mekte-betu'r-Rüşd, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Alî. *Sünen-i Kübra*. thk.

Muhammed Abdulkadir, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah. *Câmiu's-Sahîh*. thk.

Mustafa Dîb el-Bugâ, Beyrut: Dâru'l-İbn Kesir, 1987.

Cüceloğlu, Doğan. *İyi Düşün Doğru Karar Ver*. İstanbul:Sistem

Yayıncılık, 2001.

Çapcıoğlu, İhsan. "Gençlik Dönemi Kimlik Arayışının Demokratik

Değerlerin ve İletişim Becerilerinin Gelişimine Etkisi". *Siirt*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1, no. 2 (2014): 57-76. Erişim: 17

Nisan 2021, [https://dergipark.org.tr/tr/download/article-](https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/159914)

[file/159914](https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/159914).

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *es-Sünen*.

İstanbul: Madve Yayınları, 1996.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*.

thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Mektebetü'l-

Asriyye t.y.

Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim*

Metodları. Çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: Takdim Yayınları, 2020.

Ergiydiren Doğan, S. Handan. "Jest/Tavır nedir?", *Edebiyatta Jest ve*

Mimik içinde, ed. Ümral Devenci ve Ahmet Akgöl, 1:1-9. İstanbul:

- Kitabevi Yayınları, 2020.
- Gündüz, Turgay. "Pedagojik Açıdan Kur'an'da İnzar Kavramı ve İlgili Diğer Bazı Kavramların İncelenmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7, no.7(1988):523-541.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmeu'z zevaid*. Riyad: Mektebet-ü Dâr'ut-Tahavî.
- Hökelekli, Hayati. "İnzâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22:358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *Musannef*. thk. Kemal Yusuf, Riyad: Mektebet'ür-Rüşd, 1409H.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *Musned*. thk. Adil ibn Yusuf, Riyad: Daru'l-vatan, 1997.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned-i Ahmed er-Risale*. thk. Abdullah ibn Abdulmuhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Muhammed b. Ahmed el-Bustî. *Sahih*. thk. Şuayb Arnâvutî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sunen*. thk. Şuayb el-Arnâvutî. Daru'l-Risaletu'l-Alemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Daru's-Sadîr, t.y.
- Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez ve Sadrettin Gümü. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kavaklıoğlu, Mahmut. "Sergilediği Beden Dili Açısından Hz. Peygamber". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, no. 6 (2004): 49-80.
- Kırık, Ali Murat ve Sevda Köyüstü. "Z Kuşağı Konusunda Yapılmış Tezlerin İçerik Analizi Yöntemiyle İncelenmesi". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 6, no. 2, (2018):1497-1518. Erişim:17 Nisan 2021, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/558866>.
- Koç, Mustafa. "Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri". *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, no. 17 (2004): 235-256.
- Kutup, Seyyid. *Fi Zilâl-il Kur'ân*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1986.
- Macit, Yusuf. "Beden Dili: Hz. Peygamber Örneği". *Iğdır Üniversitesi*

- Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 1 (2012): 29-44.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. *et-Terğîb Ve't-Terhîb*. thk. Muhammed Nâsiruddin Elbânî, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b.Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. Beyrut: Dâru'l-İhya-i Turâsî'l-Arabi, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdurahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sunen-ü Kübra*. thk. Abdullah ibn. Abdulmuhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdurahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sunen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref b. Murî. *Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim*. çev. M. Beşir Eryasoy. İstanbul: Polen Yayınları, 2012.
- Özel, Ahmet. "Adak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1:338. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Ragheb Esfahani, Ahmad b. Mohammad. *"Kur'ân Kelimelerinin Müfredâtı"*. Zerafat Yayınları, 1386H.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Çev. Suat Yıldırım. Ankara: Akçağ yayınları, 1990.
- Salehi, Akbar. "İslami Eğitim ve Öğretimde Kur'an Kıssa ve Hikâyelerinin Rolü". Çev. Mustafa Kara. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 4, no. 8 (2017):182-192. Erişim: 4 Temmuz 2021, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/390366>.
- Sancak, Seyyid. "Kur'an Perspektifinde Din Eğitiminde Sosyo-Kültürel Farklılıkları Anlamlandırma Sürecinde "Empati" Kavramı". *dergîabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 3, no. 6 (2015):42-71.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmeçîd es-Selefi, Kahire: Dâru'l-İhya-i Turâsî'l-Arabi ty.
- Tan Çevik, Filiz. "Mimik Nedir?". *Edebiyatta Jest ve Mimik* içinde, ed. Ümral Deveci ve Ahmet Akgöl, 2:9-19. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Camiu's-Sahih Süneni't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-İhya-i Turâsî'l-Arabi, t.y.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Şemâili Şerife*. sad. Mehmet Sadık Aydın, Ankara, Hilal Yayınları, ty.

Twenge, Jean M.. *Ben Nesli*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1993.

Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1979.

Hümeyra Güleç

Yüksek Lisans Öğrencisi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

hmyraylmztrk@gmail.com

Orcid: -0001-8801-6442

Hız. Peygamber Dönemi Kadınlarında Mesleki İlgi***Öz**

Günümüzde kadınların çalışmasıyla ilgili özellikle dini hassasiyeti olan bazı kesimler, bir takım problemler yaşamaktadır. Bu düşünceye sahip olanlar, kadınların hangi alanlarda çalışıp çalışamayacağı noktasında bilgi eksikliği ya da bir zihniyete bağlı olarak Hz. Peygamber dönemi uygulamalarını günümüze uyarlama noktasında isabetli davranışlar geliştirememişlerdir. Bu durum genel olmasa da kadınların hayatın dışına atılıp sadece evde bulunmaları gibi bir sonuç ortaya çıkararak onların yetenek ve beceri noktasında kendilerini yetersiz hissetmelerine zemin hazırlamıştır.

Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında kadınların çalışması noktasında bir yasak yoktur. Buna rağmen Kur'an ve sünnetin yanlış anlaşılıp yorumlanması kadınların hayatın içinde etkin olarak çalışmalarının sakıncalı olduğu gibi bir görüşün varlığına yol açmıştır. Diğer konularda olduğu gibi bu meselede de ayet ve hadislerin gerçeği yansıtmayan şekilde kullanılması başlıca bir sorundur.

Hız. Peygamber döneminde kadınların çobanlık, dericilik, tarım, örmecilik, eğiricilik, dokumacılık, terzilik, ticaret, sağlık hizmetleri, sütannelik ve kuaförlük gibi başlıca meslekleri yaptığı ve Hz. Peygamber'in de kadınları bu yönde teşvik ettiği bilgisi rivayetlerde mevcuttur. Bu sebeple Hz. Peygamber dönemi kadınlarının ilgilendikleri mesleklerin bazılarını tekrar değerlendirmek önemlidir.

Kadınların çalışıp çalışamayacağı tartışması dini bir mesele

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş / Received: 30 Temmuz / July 2021; Kabul / Accepted: 02 Eylül / September 2021; Yayın / Published: 20 Eylül / September 2021. Atıf / Cite as: Güleç, Hümeyra. "Hz. Peygamber Dönemi Kadınlarında Mesleki İlgi". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.5507609>

olmayıp daha ziyade onlar için fizyolojik, ruhi ve değerlerine uygun çalışma ortamlarının oluşturulması sorunudur. Hz. Peygamber döneminde makalede örnekleri ile yer alan meslekler dışında da uğraş alanlarının olduğu malumdur. Ancak makalenin sınırları göz önünde bulundurularak belli başlı meslekler üzerinden konunun açıklığa kavuşturulması sağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, İslam, Hz. Peygamber, Kadın, Meslek, Çalışmak

Occupational Interest in the Women of the Ptophet Muhammed's Era

Extended Abstract

Today, some segments with religious sensitivities about women's work experience some problems. Those who have this idea have not been able to develop correct behaviors in terms of adapting the practices of the Prophet's era to the present day due to lack of knowledge or a mentality about which areas women can and cannot work in.

In the Qur'an and in the practices of the Prophet, there is no prohibition for women to work. Despite this, the misinterpretation of the Qur'an and the Sunnah has led to the idea that it is objectionable for women to work actively. In this regard, as in other subjects, the use of verses and hadiths that do not reflect reality is a major problem.

When the working areas of the Prophet Muhammad's period and today's professions are compared, it creates a problem about how this issue should be evaluated. Considering that the number of professions is increasing day by day in the age we live in, it is seen that the understanding that acts with the thought of which of these professions exist in the rumors is common. In addition to this point of view of the universal religion of Islam, the issue of arranging professions in the light of the Qur'an and Sunnah is also included in this study.

During the time of the Prophet, women were engaged in major occupations such as shepherd, leatherwork, agriculturist/ farmer, knitting, spinning, weaving, tailoring, trader/ merchant, health services, wet nursery and hairdressing and there is information in the narrations that the Prophet encouraged women in this direction. For this reason, it is important to reevaluate some of the professions that the women of the Prophet's era were interested in.

The debate over whether women can work or not is not a religious issue, rather the real problem is that of not creating working

environments suitable for women's physiological, spiritual and values. It is known that during the time of the Prophet, there were also work areas for women other than the professions mentioned in the article. However, considering the limitations of the article, it will be ensured that the subject is clarified through certain professions.

Keywords: Religion, Islam, Prophet Muhammed, Woman, Profession, Working

Giriş

سعى kelimesi sözlükte “süratli yürüme” anlamına gelmektedir. Hayırlı ya da şerli bir iş olsun, ‘bir meselede çabalamak, emek vermek; ya da kendini, gayretle, yoğun bir faaliyetle’ meşgul etmek anlamında kullanılır.¹ سعی kelimesi “bir işte çalışmak veya kazanmak” gibi anlamlara da gelmektedir.² “Say” kavramının anlamına uygun olarak Kur’an’da “İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir”³ ayeti yer almaktadır.

Çalışma, insanın kendisinin veya sorumlu olduğu kişilerin tüketimi ve ihtiyacı için mal ve hizmet üretmeye yönelik fiziksel, zihinsel ve duygusal emek harcamasıdır.⁴ Aslında insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden biri de budur. Akıl sahibi insan her zaman yenilikçi, üretken, çalışkan ve dinamik bir yapıya sahip olduğundan hem içgüdüsel hem de bedenen çalışmaya yatkın bir varlıktır. Aynı zamanda yaşanan hayatta işlerin düzenli olması için de bireyin çalışması zaruridir.

Bireyin içinde bulunduğu hayat şartları gereği hayatını faal sürdürebilmesi için çalışması gerekir. Dolayısıyla kadın da erkek gibi hem evinde ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır hem de maddi imkân sağlayabilmek için kendine becerisi doğrultusunda iş imkânları bulup icra etmeye gayret eder. Aslında çoğu insan ihtiyaçlarının karşılanması ve eksiklerinin giderilmesi için çalışır. İnsanın ihtiyaçları ya da eksiklerinde belli bir sınır bulunmadığı için ihtiyaçlar birbirlerinin ufku olabilmekte ve biri diğerini doğurmakta, böylelikle

¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'ân kavramları sözlüğü* (Müfredat el-fâzi'l-Kur'ân), çev. Yusuf Türker, thk. Saffan Adnan Davûdi (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 724.

² Cübran Mes'ûd, *er-Râid: mu'cemü elifbâi fi'l lügati ve'l-e'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi Lil-Melâyin, 2005), 490.

³ Necm 53/39, 40 (وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى). Ayrıca bkz. Bakara 2/114, 205; Mâide 5/64; İsrâ 17/19; Enbiyâ 21/94; Tahrîm 66/8; Leyl 92/4.

⁴ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay- Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 110.

geçim için çalışmanın da anlamı değişmektedir.⁵ Dolayısıyla insanları çalışmaya yönelten sebepler sadece yaşamın devam etmesi giyinme, barınma ve yiyecek gibi temel ihtiyaçlar değil, bunun yanında kişisel değerini ortaya koymak suretiyle kendini gerçekleştirme, toplumsal beklenti veya topluma yararlı insan olma gibi sosyal güdülerdir.⁶

Her bireyin kendine verilmiş kabiliyet, beceri, yetenek ve potansiyeli vardır. Burada kadın erkek karşılaştırması yapmaksızın, bir kadının bile diğer bir kadına karşı benzemediği bilinmektedir. Bunu düşünerek de iş, meslek ve çalışma alanları farklılaşmış ve çoğalmıştır. Hz. Peygamber döneminde de insanlar kendi beceri, kabiliyet, fiziki güç gibi alanlara dayanarak ihtiyaçları doğrultusunda ve dönemin vermiş olduğu imkânlarla kendilerine çalışma alanları üretmiş ve çalışmışlardır. Bu makalede ana hatlarıyla bu konulara temas edilecektir. Ancak kadınların mesleki olarak ilgi duyup yapmış olduğu meslekler çok geniştir. Bu yüzden makalede daha çok ilgi duyulup tercih edilen mesleklere ağırlık verilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

Kur'an'ı Kerim'de kadınları ifade eden birçok kavram ayetlerde geçmektedir.⁷ Bunlardan bazıları امرأة (imrae), نساء (nisâ), زوج (zevc), اهل (ehl) ve الأنتى (unsa) kavramlarıdır. "Kadın" anlamına gelen bu kavramlar fazla ayrıntıya girmeden açıklanacaktır.

1.1. İmrae / امرأة

امرأة kelimesi sözlükte kadın, dişi, zevce, eş anlamlarına gelir.⁸ Kur'an-ı Kerim'de İmrae lafzı, doğuracağı bebeği Rabb'ine adayan İmran'ın karısından bahsederken şu şekilde zikredilmiştir:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي

"Hani, İmran'ın karısı, "Rabbim! Karnumdaki çocuğu sırf sana hizmet etmek üzere adadım. Benden kabul et"⁹ demiştir.

⁵ Mehmet Rami Ayas, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı Sosyolojik Bir Yaklaşım*, (İzmir: Akademi Kitabevi, 1994), 8.

⁶ Mustafa Macit, "Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din", *EKEV Akademi Dergisi* 9, no. 23 (2005): 257.

⁷ Bakara 2/233, 282; Âl-i İmrân 3/35, 36, 40, 102, 230, 234, 240, 282; Nisâ 4/1, 3, 11, 12, 20, 128; En'am 6/101; Tevbe 9/23; Hud 11/71; Meryem 19/5, 8, 15; Nur 24/6; Neml 27/7, 23; Kasas 28/23, 29; Zariyat 51/29; Mücadele 58/1; Cin 72/3; Abese 80/36.

⁸ Cübran Mes'ûd, *er-Râid: mu'cemü elifbâi fi'l lügati ve'l-e'lâm*, 890.

⁹ Âl-i İmrân 3/35.

1.2. Nisâ / النساء

Nisâ lafzı, نِسَاء kökünden gelmektedir. Dişi, kadın demektir. النساء , امرأة kelimesinin çoğuludur ve Kur'an'ı Kerim'de müstakil bir suredir.¹⁰ *El-Müfredât*'a bakıldığında “نساء”, “نِسوان” ve “نِسوة” sözcükleri “مرأة” sözcüğünün çoğullarıdır.¹¹ Kur'an'ı Kerim'de Yusuf (as.) kıssasında نِسوة şeklinde yer almaktadır:

وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ

“Şehirde birtakım kadınlar, “Aziz'in karısı, (hizmetçisi olan) delikanlısından murad almak istemiş.”¹²

1.3. Zevc / زوج

Zevc kelimesi sözlükte “çift oluşturmuş, eşleşmiş hayvanlarda erkek ve dişi eşlerden her birine” denir. Bunların dışında, cansız varlık ve eşyalarda (ayakkabı çiftlerini ifade eden) “خف” ve “نعل” de olduğu gibi, “birbirinin eşi olan her şeye” ‘zevc’ denir.¹³ Zevc lafzı Kur'an'da en çok “eş” anlamında kullanılmıştır. Aynı zamanda “karı-koca ilişkisi”¹⁴ ve “kocası öldükten sonra iddet bekleyen kadın”¹⁵ konularında da zevc kelimesi tercih edilmiştir:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً

“Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlara da eşler ve çocuklar verdik.”¹⁶

Hiz. Peygamber'in eşlerinden bahsedilirken de zevc lafzı kullanılmıştır:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Ey peygamber! Eşlerinin rızasını arayarak, Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir”¹⁷ ayetinde bu durum görülmektedir.

1.4. Ehl / أهل

اهل kavramı da diğer anlamların yanında “zevc ve kadın”

¹⁰ Cübran Mes'ûd, *er-Râid: mu'cemü elifbâi fi'l lügati ve'l-e'lâm*, 890.

¹¹ Râğıp el-İsfahânî, *Müfredât*, 1445. Ayrıca bkz: Hucurât 49/11, Bakara 2/223, Ahzâb 33/32, Yûsuf 12/30,50.

¹² Yûsuf 12/30. Ayrıca bkz. Yûsuf 12/50.

¹³ Râğıp el-İsfahânî, *Müfredât*, 675.

¹⁴ Mücâdele 58/1; Teğâbun 64/14.

¹⁵ Bakara 2/234.

¹⁶ Ra'd 13/38. Ayrıca bkz. Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15; Nisâ 4/1, 57; En'âm 6/139; Tevbe 9/24; Ra'd 13/23; Nahl 16/72; Mü'minûn 23/6; Furkân 25/74; Şu'arâ 26/166; Rûm 30/21; Fâtır 35/11; Yâsîn 36/56; Sâffât 37/22; Zümer 39/6; Mü'min 40/8; Şûrâ 42/11; Zuhruf 43/70; Me'âric 70/30; Nebe' 78/8.

¹⁷ Tahrîm 66/1. Ayrıca bkz. Ahzâb 33/6, 28, 50, 53, 59; Tahrîm 66/3.

anlamlarına gelmektedir.¹⁸ Yûsuf suresi 25. ayetinde bu kullanım tarzı görülmektedir.

وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“İkisi de kapıya koştular. Kadın, Yûsuf’un gömleğini arkadan yırttı. Kapının yanında hanımın efendisine rastladılar. Kadın dedi ki: “Senin ailene kötülük yapmak isteyeninin cezası, ancak zindana atılmak veya can yakıcı bir azaptır.”¹⁹

Kur’an-ı Kerim’de birçok anlama gelen “ehl” kavramı Peygamber aileleri,²⁰ halk,²¹ ilim sahipleri²² ve emanetlerin ehline verilmesi²³ gibi kavramları ifade etmek için de kullanılmıştır.

1.5. Unsa / الأُنثَى

“Unsa”, dişi olmak ve kadın anlamlarına gelmektedir.²⁴ “Unsa” lafzı Kur’an’da en çok “dişi” anlamında kullanılmıştır. Bu kullanım tarzına şu ayeti örnek vermek mümkündür.

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامَ وَمَا تَرْذَاوُ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ

“Allah, her dişinin neye gebe olduğunu, rahimlerin artırdığı şeyi ve eksilttiği şeyi bilir. Her şey O’nun katında bir ölçü iledir.”²⁵

“Unsa” kavramının “kadın” anlamına gelen ayetler

¹⁸ Cübran Mes’ûd, *er-Râid: mu’cemü elifbâi fi’l lügati ve’l-e’lâm*, 176; Ebu Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitabü’l-ayn müretteban ala hurufi’l-mu’cem*, thk. Abdülhamid Hindavi, (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 1: 96.

¹⁹ Yûsuf 12/25.

²⁰ “Hani sen mü’minleri (Uhud’da) savaş mevzilerine yerleştirmek için, sabah erken aileden (evinden) ayrılmıştın. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.” Âl-i İmrân 3/121. Ayrıca bkz. Hûd 11/40, 45, 46, 81; Meryem 19/16, 55; Mü’minûn 23/27; Şu’arâ 26/69, 170; Neml 27/7, 49; Kasas 28/12, 29; Ankebût 29/32, 33; Sâffât 37/76, 134; Sâd 38/43; Zâriyât 51/26.

²¹ “Ya da o memleketlerin halkları kuşluk vakti gülüp oynarken kendilerine azabımızın gelmesinden emin mi oldular?” A’râf 7/98. Ayrıca bkz. Bakara 2/126; Nisâ 4/75; En’âm 6/131; A’râf 7/94, 123; Tevbe 9/101, 120; Hûd 11/117; Yûsuf 12/109; Hicr 15/67; Kehf 18/71, 77; Tâ-Hâ 20/40; Neml 27/34; Kaşas 28/4, 15, 45, 59; Ankebût 29/31, 34; Ahzâb 33/13, Sâd 38/64; Haşr 59/7.

²² “Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer biliyorsanız ilim sahiplerine sorun.” Nahl 16/43. Ayrıca bkz. Enbiyâ 21/7.

²³ “Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor.” Nisâ 4/58. Ayrıca bkz. Fetih 48/26

²⁴ Mevlüt Sarı, *el-Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, (İstanbul, Bahar Yayınları, 1980), 52.

²⁵ Ra’d 13/8. Ayrıca bkz. Nisâ 4/117; En’âm 6/143, 144; Fâtür 35/11; Sâffât 37/150; Fussilet 41/47; Şûrâ 42/50; Zuhruf 43/19; Hucurât 49/13; Necm 53/21, 45; Kıyâme 75/39; Leyl 92/3.

incelendiğinde Bakara suresi 178. ayet örnek verilebilir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir.”²⁶

Kur’an’da “kadın” anlamını içeren kelimelere ana hatlarıyla yer verip açıklandıktan sonra, bundan sonraki başlıkta ise Hz. Peygamber dönemi meslekleri ve kadınların ilgi alanları konusuna yer verilecektir.

2. Hz. Peygamber Dönemi Meslekleri ve Kadın

İslam dini helalinden çalışıp kazanmanın önemini belirtmekte, Kur’an’da kişiye ancak çalıştığına karşılığının verileceği bildirilmektedir.

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ

“İnsan için ancak çalıştığı vardır.”²⁷ Kur’an’ın bu hükmü kadın erkek herkes için geçerli bir husustur.

Her konuda olduğu gibi bu konuda da bize örnek olan Hz. Peygamber, *“Hiç kimse kendi elinin emeği ile kazandığından daha hayırlı bir lokma asla yiyemez”²⁸* buyurarak çalışmanın önemine vurgu yapmıştır.

Hz. Peygamber döneminde kadınların yapmış olduğu birçok meslek vardır. Bunların çoğunluğu kadınların fitratına uygun ve toplumda da kadınların yapması münasip olan meslekler olduğu gibi bunlardan bazıları da kadınların günümüzde bile yapmasının bazı insanları şaşırttığı meslekler de vardır.²⁹

2.1. Çobanlık

Hz. Peygamber döneminde Mekke, Medine, Taif ve Hayber gibi şehirlerde yerleşik yaşayan halkın sürülerini otlatan çobanlarla ilgili veriler değerlendirildiğinde, hür, köle, kadın veya erkek ayrımı yapılmaksızın çobanlığın, toplumun çeşitli sosyal kesimlerinden

²⁶ Bakara 2/178. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/195; Nisâ 4/124; Nahl 16/97; Mü’min 40/40.

²⁷ Necm 53/39.

²⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır (Beyrut: Dâru Tavkî’n Necat, 1422), 3: 57, hadis no: 2072; Ebu’l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmi Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*; thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 20: 267, hadis no: 631.

²⁹ Ahmet Acarlıoğlu, “Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42, no. 1 (2019): 217.

genellikle çoğu genç kişilerce icra edildiği bilinmektedir.³⁰

İslam'ın ilk yıllarında çobanlık yapan sahabelerden biri Ebû Selma (Ebû Zıybe)'dir. Bu sahabe aynı zamanda Hz. Peygamber'in koyunlarını da otlatmıştır.³¹ Bu dönemde hür kadınların çobanlık yaptığıyla ilgili bir rivayete rastlanmamıştır. Ancak çobanlar arasında hizmetçi veya cariyeler bulunmaktaydı. Mesela Ümmü Eymen'in, Rasullullah'a ait yedi sağmal koyun veya keçiyi otlattığı rivayet edilmektedir.³²

Günümüzde her ne kadar çobanlık adında meslek olmamış olsa da kırsal kesimlerde kadınların hayvanlarını meralarda bekledikleri ve onların etinden sütünden kâr elde ettikleri bilinmektedir. Elde ettikleri gelirler ile hayatlarını devam ettirip, geçim kaynakları haline gelmiştir. Aynı zamanda bu durum profesyonel hayvancılık denilen bir iş kolunu ortaya çıkarmıştır. Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi insanlar hayvanlarına bakmak için "çoban" aileler bulup ücret karşılığı hayvancılık yapmaya başlamışlardır. Her ne kadar çok talep görmese de çobanlık günümüzde de devam etmektedir.

2.2. Dericilik

Hayvancılığın önemli bir geçim kaynağı olarak yer aldığı Hz. Peygamber döneminde buna bağlı olarak dericilik de gerek gündelik hayatta gerekse savaşlarda hayati bir öneme sahip olmuştur. Dericiliğin önemi kullanılan çadır, içecek ve yiyecek kapları, ok kılıfı, yazı malzemesi, ayakkabı, çanta ve silah gibi ürünlerde derinin kullanımının yaygın olmasından anlaşılmaktadır.³³

Arap toplumunda kadınlar ön planda gözükmemiş olsa da maharet, beceri ve ustalikle her işle ilgilenirdi. Rivayetlere bakıldığında ashap kadınlarının da dericilikle ilgilendikleri görülmektedir. Mesela

³⁰ Elnure Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 88.

³¹ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beirut: Daru'l Kütübül İlmiyye, 1990), 6: 58; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. el-Kurtubî en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beirut: Dâru'l cilmi, 1992), 4: 1700; Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, (nşr. Muhibbüdin Ebû Saîd el-Amrevî), (Beirut: y.y. 1995), 16: 275; Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beirut, y.y. 1992), 7: 245.

³² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 495.

³³ Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 133.

Esmâ bint Ümeys kocası Ca'fer b. Ebû Tâlib'in Mûte Savaş'ında şehit olduğu haberini aldığı zamanı şöyle anlatmıştır: "Sabah kalktıktan sonra kırk deri tabaklamış, hamur yoğurmuş, çocuklara banyo yaptırıp yağ sürmüştüm. Bu sırada Rasulullah geldi..."³⁴ Aynı zamanda rivayete bakıldığında dericilik işleminin yani debbâğlık kadınların bizzat kendi evlerinde yapmış oldukları iş olarak anlaşılmaktadır. Bazı kadınlar aile geçimi konusunda aileye destek amaçlı yapılırsa da bazı kadınlar tarafından tamamen aile geçimi debbâğlık (دباغ) yaparak sağlanmıştır. Rivayete göre Hz. Peygamber Ümmü Seleme'ye evlenme isteğini söylemek için gittiğinde deri tabaklamakta olduğunu görmüştür.³⁵ Bu şekilde kazançlarını sağlayan başka sahabe kadınları da vardır. Bunlardan biri de Zeynep bint Cahş'ın becerikli bir kadın olduğu, deri tabaklayıp bunları diktiği ve bundan kazandığı geliri sadaka olarak dağıttığı bilinmektedir.³⁶

Günümüzde ise deri genellikle ev eşyaları ve giysilerde daha çok kullanılmaktadır. Kadınların palto, çanta ve ayakkabı gibi ihtiyaçlarında kullanılmaktadır. Aynı zamanda halı, koltuk ve örtü olarak çok ilgi görmektedir. Bireysel olarak yapımı çok az olsa da genelde fabrika ortamlarında kadınların çalıştığı bilinmektedir.

2.3. Tarım

Arap yarımadasının kazanç yollarından biri de tarımdır. Bu bölgede yerleşik ve yarı yerleşik halk yaşamaktaydı. Halkın bir kısmının hayvancılıkla uğraşp et ve süt ürünlerini tüketmekteydi. Medine Taif, Hayber ve toprak yapısının uygun olup aynı zamanda yıllık yağışın da etkili olduğu tarım bölgelerinde yerleşik halk zirai ürünlerle uğraşmaktaydı.³⁷

Eski çağlardan itibaren günümüze kadar tarım ve toprağın işlenmesi kaçınılmazdır. Ekip biçilmeden hayatın idame ettirilmesi mümkün değildir. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde ifade edilmektedir. "O, çardaklı-çardaksız olarak bahçeleri, ürünleri, çeşit çeşit hurmalıkları ve ekinleri, zeytini ve narı (her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı biçimde yaratandır. Bunlar meyve verince meyvelerinden

³⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 8: 220; Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Mustafa Abdulvahit (Beyrut: Darul Marife, 1976), 3: 474.

³⁵ Ebû Abdullah eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001), 4: 27; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4: 251.

³⁶ İbn Sa'd, 8: 108; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7: 669.

³⁷ Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 187.

yiğın. Hasat günü de hakkını (öşürünü) verin.”³⁸ Ayetten toprağın ekilip biçilmesinin ve nimetlerden insanların yararlanması gerektiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber döneminde bazı kadın sahabilerin tarımla uğraştığı bilinmektedir. Bunlardan biri Sâib b. Habbâb'ın eşi Ümmü Müslim'dir. Eşi vefat ettikten sonra tarlalarına gittiği bilinmektedir. Hatta Abdullah b. Ömer'e giderek sabah Medine'den çıkıp Kanât'taki tarlasına gidip gece orada kalarak çalışmak istediğini söylemiş ve Abdullah b. Ömer gece kalmadan sabah gidip akşam evine dönmesinin daha uygun olacağını söylediği rivayet edilmektedir.³⁹

Hz. Peygamber'den nakledilen tarımla uğraşmanın önemi ve kıymeti hakkında teşvik edici birçok rivayet bulunmaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber Ümmü Mübeşşir el-Ensâriyye'nin hurma bahçesinde kendisine rastlamıştır. “Hangi Müslüman bir ağaç diker veya ekin eker ve o üründen bir insan, kuş veya hayvan yerse, bu onun için kıyamete kadar sadaka olur”⁴⁰ dediği rivayet edilmektedir. Rivayetlere bakıldığında tarımla uğraşan kadın sahabelerin varlığından bahsetmek mümkündür.

Yaşadığımız çağa bakıldığında kadınların çok fazla aktif olduğu tarımın ve tarım aletlerinin geliştiği ayrıca seracılık denilen her mevsim meyve ve sebze imkânının olduğu olanaklar vardır. Ulaşımın da kolaylaştığı çağımızda gündelik işçilerin uzak mesafelere hem devlet hem de özel sektör olarak kadın-erkek çalışanların mevcut olduğu bilinmektedir. Ayrıca ülkemizde dâhil dünyanın birçok yerinde kadınların seracılık adı altında çok verimli tarım faaliyetlerinde buldukları bilinmektedir.

2.4. Örmecilik, Eğiricilik, Dokumacılık ve Terzilik

Örmecilik, Hz. Peygamber döneminin bir diğer geçim kaynağıdır. Bahçelerin ekilip, biçilmesi ve hasat edilmesinden sonra taşımak için ihtiyaç duyulan sepetlerin hurma dallarıyla örülmesinin nedeni olmuştur.

Bölgede geçimini bu şekilde sepet örerek geçiren kadın sahabeler

³⁸ En'âm 6/141.

³⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Daru İhya Turas, 1985), 2: 592.

⁴⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, (Kahire: Dâru İhya el-Kütübül Arabiyye, 1431), 33: 1189; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Camiu'l-Kebir (Cem'ul-Cevâmi')*, (Kahire: Ezheri Şerif, 2005), 8:85.

bulunmaktadır. Mesela Havle bint Kays şöyle anlatmaktadır: "Rasulullah zamanında, Hz. Ebubekir döneminde ve Hz. Ömer'in halifeliğinin ilk yıllarında biz ashap kadınları mescitte toplanarak bazen eğiricilikle, bazen de hurma yaprağı örmekle meşgul olurduk."⁴¹ Bu rivayete bakıldığında kadınların ilk dönemde örmecilik ve eğiricilikle ilgilendikleri görülmektedir.

Eğiricilik, bölgede önemli bir uğraş olmuştur. Özellikle göçebe halkın çadırlarının yapımında yünlü kumaşların üretilmesi, eğiriciliğin ve onun devamı olarak da dokumacılığın bir meslek olmasına zemin hazırlamıştır.⁴²

Dokumacılık, insanın asli ihtiyaçlarından olan giyinme için önem arz eden bir iş koludur. Arap yarımadasında ham madde sıkıntısı olsa da hayvansal ham maddeye dayalı dokumacılık gelişmiştir. Eğiricilikte daha çok kadınların aktif rol aldığı ve dokumacılık da buna bağlı olarak gelişmiş olsa da erkekler de dokumacılıkla uğraşmışlardır. Kadınların dokumacılıkla uğraştığı rivayetler incelendiğinde şu gibi bilgilere ulaşılmıştır. Tebük Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in Maknâ Yahudileriyle yapmış olduğu anlaşmada "kadınlarının dokuduklarının dörtte birinin ödenmesi"⁴³ ifadelerinin yer alması dokumacılığın kadınlar tarafından icra edildiğini göstermektedir.

Kadınların hayvan derilerini işleyip bunlardan kocalarına kıyafet yaptıkları da şu rivayetten anlaşılmaktadır. "Asım ibn Kuleyb, Ebû Burde'den gelen rivayete göre şöyle demiştir: Ben Alî ibn Ebî Tâlib'e: "el-Kasıyye" nedir? diye sordum. Alî: O bize Şam'dan ya da Mısır'dan gelen ipek kumaşlardır ki, bunlar bazı yeri dokunup, bazı yeri bırakılarak kaburga kemikleri tarzında aralık aralık dokunmuşlardır. Bunlarda ipek vardır ve yine bunlarda turunç gibi yol yol kalın çitâreler vardır. "el-Miysere"(yani eyer, semer ve palan minderleri) ise kadınların kocaları için yapmakta oldukları kadifeler gibi şeylerdir; onları sarartırlar ya da onları semerlerin üzerlerine koymak için suffa gibi yaparlar" demiştir.⁴⁴

Dericilikle geçimini sağlayan diğer bir sahabe de Rayta bint Abdullah'tır. Hz. Peygamber'e şöyle demiştir. "Ya Rasulallah ben zanaatkâr bir kadınum, kocamın ve çocuğumun bir şeyleri yok.

⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 8:230.

⁴² Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 239.

⁴³ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Darul Mektebetü'l Hilal, 1988), 67.

⁴⁴ el-Buhârî, *Sahih*, Libâs, c. 7 hadis no: 28.

Yaptığım şeyleri satıyorum. Kocama ve çocuklarıma yaptığım harcamaların sevabı var mıdır” diye sorar. Hz. Peygamber ona “Onlara yaptığın harcamalarda elbette sana sevap vardır”⁴⁵ diye cevap vermiştir. Bu sözleri ile Hz. Peygamber kadının çalışması noktasında bir engel olmadığını da belirtmiştir.

Günümüzde hala devam eden bu meslek kolu hem kadın hem de erkekler tarafından yapılmaktadır. Ancak farklı olarak zamanımızda fabrikalarda makineler tarafından gerçekleştirilmektedir.

Terzilik, her yeninin eskimesi sonucu eşyayı onarmak, düzeltmek ve biçim vermektir. Terzilik deyince akla Hz. İdris gelmektedir. Hz. İdris’in İbn Abbas’tan gelen rivayette terzi olduğu ve her iğne saplayışında “sübhânallah” dediği bilinmektedir.⁴⁶ Ayette⁴⁷ geçen “Biz onu yüce bir mekâna yükselttik” meâl açıklanırken kendisine hem peygamberlik hem de otuz sahife verilmesi yanında kalemle yazan, elbise diken, hesap ve yıldız ilmiyle meşgul olan ilk insanın Hz. İdris olduğu belirtilir.⁴⁸ Rivayete bakıldığında kadın erkek ortak bir meslek kolu olduğu söylenebilir. Maharet gerektiren bir meslek olduğu için kadınların naif ve nazik oluşu bu meslekle meşgul olmalarının önünü açmıştır.

Hz. İdris’e kadar uzanan terzilik Hz. Peygamber dönemi ve günümüzde de hala devam etmektedir. Hz. Peygamber döneminde kadınların elbiseler ürettikleri bilinmektedir. Bu Hz. Aişe’nin şu

⁴⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 8:290. Ayrıca bkz. Hadis no: 4239, 225; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfâhânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabaâtü'l-asfiya*, (Beyrut: Darul Kitâbü'l Arabî, 1974), 2:254; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *Üsü'l-gabe fi Ma'rifetü's-sahabe*, thk. Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Ahmet Aşur, Muhammed

Abdulvehhab Faîd (Beyrut: Darul Fikr, 1989), c. 6 hadis no: 6935. Ayrıca hadisin Arapçası şu şekildedir. (رِيْطَةُ بِنْتِ عَبْدِ اللَّهِ امْرَأَةٌ عِنْدَ اللَّهِ بِنْتُ مَسْعُودٍ وَأُمُّ وَلَدِهِ وَكَانَتْ امْرَأَةً صَانِعًا) فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ دَأْبُ صَنْعَةٍ أبيعُ مِنْهَا وَلَيْسَ لِي وَلَا لِرَجُلِي وَلَا لِرَجُلِي شَيْءٌ. وَسَأَلْتُهُ عَنِ النَّقْفَةِ عَلَيْهِمْ، («فَقَالَ: «لَكَ فِي ذَلِكَ أَجْرٌ مَا أَنْفَقْتَ عَلَيْهِمْ»

⁴⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, V, 241.

⁴⁷ Meryem 19/57. (وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا)

⁴⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Daru İhya, 1420), 21:550.

(الْقِصَّةُ السَّادِسَةُ فَصَّةُ إِدْرِيسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ) اعْلَمْ أَنَّ إِدْرِيسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ جَدُّ أَبِي نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ نُوحٌ بِنُ لَمَكِ بْنِ مُثُوئِيلِ بْنِ أَخْنُوخَ قِيلَ سُمِّيَ إِدْرِيسَ لِكثْرَةِ دِرَاسَتِهِ وَاسْمُهُ أَخْنُوخُ وَوَصَفَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِأَمُورٍ. أَحَدُهَا: أَنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا. وَثَانِيهَا: أَنَّهُ كَانَ نَبِيًّا وَقَدْ تَقَدَّمَ الْقَوْلُ فِيهِمَا. وَثَالِثُهَا: قَوْلُهُ: وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا وَفِيهِ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ مِنْ رَفْعَةِ الْمَنْزِلَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ [الشَّرْحُ: 4] فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى شَرَفَهُ بِالنَّبُوَّةِ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ ثَلَاثِينَ صَحِيفَةً وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ خَطَّ بِالْقَلَمِ وَنَظَرَ فِي عِلْمِ النُّجُومِ وَالْحِسَابِ وَأَوَّلُ مَنْ خَطَّ الْيَتَابَ وَلَيْسَهَا وَكَاتَبُوا وَتَلَسُّونَ الْجُلُودَ

Ayrıca bkz. Ömer Faruk Harman, “İdris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 17 Temmuz 2021).

sözlerinden anlaşılmaktadır. “Kadının elindeki ip eğirme aleti (kirman, iğ, teşi) Allah yolundaki mücahidin elindeki mızraktan daha güzeldir.”⁴⁹ Yapılan kıyaslama da kadının yapmış olduğu eğirmek ya da terziliğin önemi açısından önemlidir. Aynı zamanda bu sözlerden o zamanda alet ve makinelerin olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir rivayette Hz. Aişe'nin de ip eğirdiği ve kendi çamaşırını kendi diktiği bilinmektedir.⁵⁰ Nitekim Hz. Aişe'nin kendisinin Hz. Peygamber'e siyah yün hırka yaptığı da rivayetler arasındadır.⁵¹

2.5. Ticaret

Ticaret, Hz. Peygamber dönemine bakıldığında onun ilk eşi Hz. Hatice'nin ticaretle uğraştığı ve Mekke'nin en zenginlerinden olduğu bilinmektedir. Mekke'de ticaret amaçlı dışarıya giden kervanlarda malları olan kadınların varlığı da bilinmektedir.⁵² Mesela ticaretle uğraştığı bilinen Kayletül-Enmâriyye isimli bir sahabe Hz. Peygamber'le şöyle bir konuşması vardır: “Rasulullah umrelerinden birinde ihramdan çıkmak için Merve'ye geldi. Bastonuma dayanarak onun yanına gelip oturdum ve şöyle dedim: Ya Rasulullah ben alışveriş yapan bir kadıyım. Bir malı almak istediğim zaman almayı düşündüğüm fiyatın altında bir fiyat vererek müşteri olurum, sonra almayı düşündüğüm fiyata kadar yavaş yavaş fiyatı artırırım. Bir malı satmak istediğim zaman ise o mala satmayı düşündüğüm fiyatın üzerinde bir fiyat isterim sonra düşündüğüm fiyata ininceye kadar fiyatı indiririm. Böyle yapmam doğru mu? Bunun üzerine Rasulullah bana şöyle dedi: Ey Kayle böyle yapma bir şey alacağın zaman satıcı versin veya vermesin düşündüğün fiyatı vererek müşteri ol. Bir malı satacağın zaman da satılsın veya satılmasın satmayı düşündüğün fiyatı iste.”⁵³ Bu rivayette Müslüman bir kadının o zamanın şartlarında

⁴⁹ İbn Abdürabbih, *el-ikdü'l-ferid*, Edeb, II, 289. (قالت عائشة: المغزل بيد المرأة أحسن من الرمح) (بيد المجاهد في سبيل الله)

⁵⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, 2: 45-48.

⁵¹ Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), Libas, 4: 54, hadis no: 4074. Ayrıca bkz. (عَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: " صَنَعْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُرْدَةً سَوْدَاءَ، فَلَيْسَ بِهَا، فَلَمَّا (عَرَقَ فِيهَا وَجَدَ رِيحَ الصُّوفِ، فَقَذَفَهَا - قَالَ: وَأَحْسِبُهُ قَالَ: - وَكَانَ تَمَجُّبُهُ الرِّيحَ الطَّيِّبَةَ)

⁵² Rıza Savaş, *İslâm'ın İlk Asrında Kadın* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 203.

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 311; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, (Kahire: Daru İhya Kütübül Arabiyye, 1431) 2: 743, hadis no: 2204; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gabe*, 6: 245, hadis no: 7223. قَالَتْ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْضِ عَمْرِهِ عِنْدَ الْمَرْوَةِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أُبِيعُ وَأَشْتَرِي، فَإِذَا أَرَدْتُ أَنْ أَلْتَبَعَ الشَّيْءَ، سَمِعْتُ بِهِ أَقْلَ مِمَّا أُرِيدُ، ثُمَّ زِدْتُ، حَتَّى أَلْبِغَ الَّذِي أُرِيدُ، وَإِذَا أَرَدْتُ أَنْ أُبِيعَ الشَّيْءَ، سَمِعْتُ بِهِ أَكْثَرَ مِنْ الَّذِي أُرِيدُ، ثُمَّ وَصَعْتُ حَتَّى أَلْبِغَ الَّذِي أُرِيدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَفْعَلِي يَا قَيْلَةَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَبْتَاعِي

ticaretle uğraştığı görülmektedir.

Hz. Peygamber devrinde Medine’de attarlık yapan Müleyke Ümmü’s-Sâib es-Sakafiyye adında bir sahabeinin güzel koku satmak için Peygamber’e geldiği bilinmektedir. Hz. Peygamber ona: “Ey Muleyke bir isteğin var mı?” diye sorar. Kadın “evet” deyince Hz. Peygamber “istediğini açıkla onu yapayım” der. Kadın, “hayır, bir isteğim yok sadece oğluma dua etmeni istiyorum” demiştir. Hz. Peygamber çocuğun yanına gelir ve onun başını okşayarak dua eder.⁵⁴ Başka bir rivayette Esmâ bint Muharribe’nin “attare” olduğudur. Hz. Ömer zamanında Esmâ’nın oğlu Abdullah b. Ebû Rabîa Yemen’e vali olarak atanmıştır. Yemen’den annesi Esmâ’ya güzel kokular gönderdiği ve Esmâ’nın da Medine’de bu kokuları sattığı bilinmektedir.⁵⁵ Rivayetler incelendiğinde ticaretin önemini ve kadınların da içinde oldukları yaşam şartlarına göre ticaretle ilgilendikleri görülmektedir.

2.6. Sağlık Hizmetleri

Kadınların sağlık hizmetlerindeki rolü hiç şüphesiz büyük bir yere sahiptir. Rivayetler incelendiğinde kadın tabip olarak Evd kabilesinden Doktor Zeyneb diye sahabeye rastlanmaktadır. İsfahânî’nin el-Eganîl Kebir adlı eserinde yer alan rivayete göre, Muhammed b. Künâse el-Esedî’nin dedesi, gençliğinde göz iltihabı geçirir ve tedavi için Benî Evd kabilesinden bir doktora gider. Doktor, gözüne ilaç döker ve bir süre sırt üstü yatmasını ister ve yattığı yerde “Benî Evd kabilesi doktoru, uzaklardaki Zeyneb’e görünmediğim için kaderim son mu bulmalı?” mısralarını okur. Mısralarını duyan kadın gülererek şiirde methedilen Evd’li Doktor Zeyneb’in kendisi olduğunu bildirir.⁵⁶ Rivayete bakıldığında kadın doktorların uzmanlık alanına göre sağlık hizmetleri ile meşgul olduğu görülmektedir. Ancak doktorluktan ziyade hemşirelik ve ebelik konularında kadınlar daha fazla rol almışlardır.

Hz. Peygamber dönemi hemşirelik bilgi, tecrübe ve yetenek sahibi

شَيْئًا، فاستأمني به الذي ثريدين، أعطيت أو منعت، وإذا أردت أن تبيعي شيئًا، فاستأمني به الذي ثريدين، أعطيت أو منعت»

⁵⁴ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe*, 6: 270, hadis no: 7288.

⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 300. دَخَلْتُ فِي نِسْوَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ عَلَى أَسْمَاءَ بِنْتِ مَخْرَبَةَ أُمِّ أَبِي جَهْلٍ فِي رَمَنْ عَمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَكَانَ ابْنُهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي رَبِيعَةَ يَبْعَثُ إِلَيْهَا بِعَطْرِ مِنَ الْيَمَنِ وَكَانَتْ تَبِيعُهُ إِلَى الْأَعْرَابِ فَكُنَّا نَشْتَرِي مِنْهَا، فَلَمَّا جَعَلْتُ لِي فِي فَوَارِيرِي وَوَزَنْتُ لِي كَمَا وَزَنْتُ لِصَوَاحِبِي، قَالَتْ: الْكُتْبُ لِي عَلَيْكَ حَقِّي فَقُلْتُ نَعَمْ: أَكْتُبُ لَهَا عَلَى الرَّبِيعِ بِنْتِ مَعْوِذٍ، فَقَالَتْ أَسْمَاءُ: حَلَقِي وَإِنَّكَ لَأَبْنَةُ قَاتِلِ سَيِّدِهِ، قَالَتْ: قُلْتُ لَا وَلَكِنَّ ابْنَةَ قَاتِلِ عَيْدِهِ، قَالَتْ: وَاللَّهِ لَا أَبِيعُكَ شَيْئًا أَبَدًا، فَقُلْتُ: وَأَنَا وَاللَّهِ لَا أَشْتَرِي مِنْكَ شَيْئًا أَبَدًا فَوَاللَّهِ مَا هُوَ بِطِيبٍ وَلَا عَرَفَ وَاللَّهِ يَا بَنِيَّ مَا شَمِمْتُ عَطْرًا قَطُّ كَانَ أَطِيبَ مِنْهُ وَكَانَتْ غَضِبْتُ

⁵⁶ Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım İbn Ebû Usaybia, *Uyünü'l-enbâ' fi tabakati'l-enbâ* (Beyrut: Daru Mektebetül Hayat, 1431), 181.

kadın sahabeler tarafından icra edilmiştir. Kadınlar gerek savaşlarda yaralılarla ilgilenip gerekse günlük hayatta karşılaşılan sağlık problemleri karşısında geleneksel tıbbi yöntemlerle tedavi etmede etkin rol almışlardır. Bu hizmeti veren kadınların karşılığında sabit bir ücreti olmayıp bağış ve armağan şeklinde karşılık aldıkları bilinmektedir.⁵⁷

Kadınların sağlık alanında en çok görev aldığı yerler savaşlardır. Savaşlarda arka planda yaralıları tedavi etme, okları toplamak, su taşımak ve yemek pişirme gibi görevlerde bulunmuşlardır. Rivayetlere bakıldığında birçok örnek görülmektedir. Bu örneklerden bir kaç şü şekildedir. Ümmü Atıyye el-Ensâriyye, "Rasulullah'la birlikte yedi gazvede bulundum. Onların geride bıraktıkları yüklerine bakıyor, askerlere yemek yapıp ve yaralılara bakıp tedavi ediyordum"⁵⁸ şeklindeki ifadesiyle savaşlarda hizmet ettiğini beyan etmektedir. Diğer bir kadın sahabe ise Ümmü Eymen'dir. Uhud Savaşı'na katılarak yaralıları tedavi ettiği ve onlara su taşıdığı bilinmektedir.⁵⁹

Hayber'e gitmek üzere hazırlanan orduya izinsiz katılan bir kabileden söz edilmektedir. Grupta altı kadın bulunan kabileye Hz. Peygamber'in kızıması sonucunda kabilenin sözcüsü Ümmü Ziyâd el-Eşcaıyye, yanlarında yaralıları iyileştirecek ilaçlar bulunduğunu söylemiştir.⁶⁰ Ayrıca rivayetler incelendiğinde kadınların Hz. Peygamber ile birlikte savaşa katıldıkları ve su taşıma, yaralıları tedavi etme gibi verdikleri destekler sonucunda ganimetten de paylarını aldıkları bilinmektedir.⁶¹ Aynı zamanda Hz. Peygamber'in hanımlarının da savaşlarda beraber gittikleri bilinmektedir.⁶²

⁵⁷ Azizova, *H. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 493-494.

⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 333, hadis no: 4622; Müslim, *Sahih*, Cihad, 3: 1447, hadis no: 142; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 25: 55, hadis no: 121; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, thk. Muhammed Abdulkadir Âta, Mustafa Abdulkadir Âta, (Beyrut: Darul Kütübül İlmiyye, 1992), 4: 246, hadis no: 198. غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَنَعَ غَزَوَاتٍ فَكُنْتُ أَصْنَعُ لَهُمْ طَعَامَهُمْ وَأَخْلُقُهُمْ فِي رَحَالِهِمْ وَأَنَاوِي الْجَرْحَى وَأَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى

⁵⁹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî, *Kitabü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-Alemi, 1409), 1: 250; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 4: 340, hadis no: 234.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21: 37, hadis no: 22332; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 25: 137, hadis no: 332; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe*, 6: 334, hadis no: 7445.

⁶¹ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4: 1944, hadis no: 4172.

⁶² Buhârî, *es-Sahih*, 3: 159, hadis no: 2593; Müslim, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Kahire: Daru İhya Kütübül Arabiyye, t.y.), 4: 2129; hadis no: 56; Ebü

Tedavi etmek için çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Uhud Savaşı'nda Rasulullah'ın yaralanması sonucunda Hz. Fatıma'nın yüzündeki kanı yıkayıp hasırı yakarak külünü yaraya bastırarak kanaması durdurulmuştur.⁶³ Diğer bir tedavi yöntemi göz iltihabı ve görme gücünü artırmak için kullanılmıştır.⁶⁴

Hz. Peygamber'in boğaz iltihabı için "habbetü's-sevda"yı Hz. Aişe'ye söylediği bilinmektedir. Rivayet şu şekilde birçok hadis kaynaklarında geçmektedir. Hz. Aişe'den gelen rivayete göre Rasulullah şöyle buyurmuştur: "Şu siyah tane (çörekotu) samdan başka her hastalığa şifadır" dediğini işittim. Ben de: Sam nedir, diye sordum. Rasulullah, ölümdür buyurdu."⁶⁵

Ayrıca boğaz ağrısı tedavisinde Hz. Peygamber "ûdü'l-hindî" "*العُودِ الْهِنْدِيِّ*" kullanıldığını söylemiştir. Hz. Ümmü Kays Rasulullah ile bir görüşmesini şöyle nakletmektedir: "Bir gün küçük oğlumla birlikte Allah Rasulü'nün huzuruna girdim. O sıra çocuğa boğazındaki hastalık sebebiyle ilak denen, elle sıkılarak yapılan tedavi uygulamıştım. Allah Rasulü çocuğu bu hâlde görünce: "Çocuklarınızın boğaz hastalığını neden ilak usulü ile tedavi ediyorsunuz? Size Hind çubuğunu tavsiye ederim. Zira onda yedi türlü şifa vardır. Zâtü'l-Cenb'in (verem) ilacı ondadır. Boğaz hastalığı için buruna damlatılır. Zâtü'l-Cenb için ağızdan verilir." buyurdu.⁶⁶

Davûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), 2: 243, hadis no: 2138; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen-i Kübra*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2001), 8:168, hadis no: 8882.

⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2: 37; Buhârî, "Tıb", 7: 40, hadis no: 3037; Müslim, *Sahih*, "*Uhud Gazvesi*", 3: 1416, hadis no: 101; İbn Mâce, *Sünen*, 2: 1147, hadis no: 3464; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*; 6: 144, hadis no: 5789; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Kahire: Darul hadis, 2006), 1: 410, hadis no: 1431.

⁶⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 4: 282, hadis no: 2479; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*; (Haydarâbâd, 1431), 7: 398, hadis no: 1740; İbn Mâce, *es-Sünen*, 2: 1157, hadis no: 3497; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 4:51, hadis no:4061.

Ayrıca bkz. *قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " خَيْرُ أَحْوَالِكُمْ الْإِيمَانُ عِنْدَ النَّوْمِ، يُنْبِثُ النَّعْرَ، وَيَجْلُو الْبَصَرَ.*" (Uyurken İsmid (rastık taşı) gözünüze sürün. Zira o, sürmelerin en hayırlısıdır. Göze parlaklık verip (görmeyi netleştirip) saç (kirpiği) bitirir.

⁶⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, 12: 517, hadis no: 7557; Buhârî, *es-Sahih*, "Tıb", 7: 124, hadis no: 5687; Müslim, *es-Sahih*, "Selam", 4: 1736, hadis no: 89; İbn Mâce, *es-Sünen*, 2: 1141, hadis no: 3447; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, (Beyrut: Darü'l-Garbil-İslami, 1998), hadis no: 2041.

⁶⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 44: 548, hadis no: 26997; Buhârî, *es-Sahih*, "Tıb", 4: 127, hadis no: 5715; Müslim, *es-Sahih*, "Selam", 4: 1734; hadis no: 86; İbn Mâce, *es-Sünen*, 2: 1146, hadis no: 3462; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Tıb", 4: 8, hadis no: 3877.

İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in şifanın üç şeye münhasır olduğunu söylediği görülmektedir.

الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي سَرْطَةِ مَحْجَمٍ، أَوْ سَرْبَةِ عَسَلٍ، أَوْ كَيْيَةِ بِنَارٍ، وَأَنَا أَنَّهُى أُمَّتِي عَنِ الْكَيْ

“Bal şerbeti içmek, hacamat aleti vurmak ve ateşle dağlamak. Fakat ümmetimi mecbur olmadıkça ateşle dağlamaktan men ederim”, diye buyurmuştur.⁶⁷

Bal şerbeti ile ilgili Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen bir rivayeti burada zikretmek uygun olacaktır. “Ya Rasulullah, kardeşimin karnı ağrıyor (ishal oldu) demiştir. Bunun üzerine Rasulullah bal şerbeti içirmesini buyurdu. Sonra bu adam ikinci kez geldi ve hastalığının geçmediğini söyledi. Rasulullah tekrar bal şerbeti içirmesini söyledi. Üçüncü kez geldi ve tekrar hastalığının geçmediğini söyledi. Rasulullah tekrar bal şerbeti içirmesini söyledi. Dördüncü kez geldiğinde Rasulullah: Allah sözünde doğrudur. Fakat kardeşinin karnı yalancıdır. Tekrar bal şerbeti içir, diye buyurmuştur. Dördüncü defa içirdi ve hastalıktan kurtuldu.”⁶⁸ Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu şekilde doğal yöntemlerle birçok hastalığa çare bulunmuştur.

Kadınlar, sağlık hizmetlerini İslam'ın kâfirlerle yaptığı ilk Bedir Savaşı'nda ilk Sahra hastanesini kurarak en güzel şekilde yerine getirmiştir. Burada gayret gösteren kadınların başhekimliğini Şifa bt. el-Adeviyye üstlenmiştir. Bu hastane Hendek savaşına kadar hizmet vermeye devam etmiştir. Hastaların çoğu savaşlarda yaralanan mücahitler olup bir kısmı da burada yatarak tedavi görmüşlerdir. Aynı zamanda Şifa bt. el-Adeviyye Hz. Peygamber döneminde pazar sorumlusu olarak atanmıştır. Pazarın sorumluluğu ve temizliği ona ait olup ilk belediye başkanı ve ilk zabıta memuru diyebileceğimiz kadınlardan biridir.⁶⁹

Savaş sırasında cephe gerisinde sağlık hizmetlerinde bulunan

⁶⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 28: 552, hadis no: 17315; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *es-Sahih*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973), 12: 75, hadis no: 1921; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 6: 8, hadis no: 3858.

⁶⁸ İbn Habîb es-Sülemî, *Muhtasar fi'î-tib-et-Tibbû'n-nebevî*, thk. Muhammed Emin Divanî (Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1998), 45; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 17: 235, hadis no: 11147; Buhârî, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Kahire: Dâru İhyâ'î'l Kütübü'l Arabiyye, ty.), 4: 1736, hadis no: 91; Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (Mısır: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975), 4: 409, hadis no: 2082.

⁶⁹ Mehmet Mahfuz Söylemez, *Asr-ı Saadet'ten Günümüze Aile* (Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları, 2015), 139-140.

gayretli kadınlardan biri de Rufeyde bint Sa'd el-Eslemiyye'dir. Kaynaklara Hendek Savaşı'nda özel bir çadırı olup yaralıları tedavi eden hemşire olarak geçmiştir. Savaş sırasında çok fazla yara almış Sa'd b. Muâz'ın yaralarının iyileşmesi için bu çadırda tedavi olduğu bilinmektedir. İbn Hişam'dan gelen rivayete göre Rufeyde kendisini yaralıların tedavisi için adamıştır.⁷⁰ Vâkîd'den gelen rivayete göre Rufeyde bint Sa'd el-Eslemiyye yaralıları tedavi eder, durumu kötü olanları iyileştirir ve kimsesizleri gözetirdi.⁷¹ Sadece Hendek Savaşı'yla sınırlı kalmayıp İslam'a birçok hizmette bulunduğu görülmektedir. Diğer hemşire sahabilerden ayrılcı özelliği olarak bir çadırda hizmet vermesi olmuştur. Yapmış olduğu bu hizmet sayesinde bazı araştırmacılar tarafından İslam'da İlk hemşire olarak kayıtlara geçmiştir.⁷²

Bu konudan söz edilirken kadın sahabeler arasında önemli bir yere sahip olan Ümmü Ümare'den bahsetmek yerinde olacaktır. Bu kadın sahabe Uhud Savaşı'na eşi Gaziyye b. Amr ve iki oğlu ile birlikte katılmıştır. Savaşta su taşımış ve yaralıları tedavi etmiştir. Ancak en önemlisi bunlarla kalmayıp bizzat savaşta 12 yerinden yaralanmıştır. Uhud'da savaşın şiddetlendiği ve Müslümanların zor durumda kaldığı sırada kendisi Hz. Peygamber'in yanına gidip ve onu korumak için bazen kılıçla bazen ok ile bizzat savaştı. O gün Nesibe, eşi Gaziyye ve iki oğluyla birlikte Rasulullah'ı koruyan çok az sahabeden bir kaçısı olmuştur. Bu savaşta Nesibe birçok yara aldı ve bir yıl boyunca tedavi görmüş ve bu nedenle Uhud savaşından sonra müezzîn Hamrâü'l Esed için çağrıda bulunmasına rağmen bu sefere katılamamıştır. Hz. Peygamber bu sefer dönüşü Abdullah b. Ka'b el-Mâzinî'yi göndererek durumunu sormuş ve iyi olduğunu öğrenince sevinmiştir.⁷³ Uhud'da Hz. Peygamber'in Nesibe için "O gün nereye

⁷⁰ Buhârî, *es-Sahih*, "Edeb", hadis no: 1129; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-mülük*, (Beyrut: Darul turas, t.y.), 2: 586; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4: 1838, hadis no: 3340; Süyûtî, *el-Le'âlî'l-masnû'a fi'l-ahbâri (ehâdisi)'l-mevzû'a*, thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1994), 1: 428. Ayrıca bkz. كانت تدأوي الجرّحي، وتحتسب بنفسها على خدمة من كانت به ضيعة من المسلمين

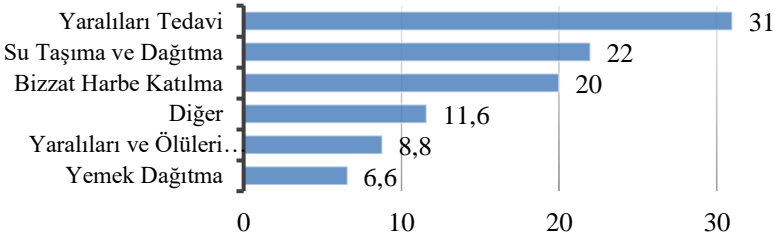
⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî, el-Vâkîdî, *Kitabü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-Âlemi, 1409), 2: 510. Ayrıca bkz. كانت تدأوي الجرّحي، وتلمّ الشعث، وتقوم على الضائع والذي لا أخذ له

⁷² Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 497.

⁷³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8:413; Vâkîdî, *Megâzî*, 8: 413; 1: 268. Ayrıca bkz. Halit Özkan, "Ümmü Ümare", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 25 Temmuz 2021).

baksam Ümmü Umâre'nin beni korumak için savaştığını görüyordum"⁷⁴ dediği rivayet edilmiştir.

Hiz. Nesibe için en sevindirici rivayetlerden biri Hiz. Peygamber'in Uhud Savaşı devam ederken bu aileyi cennetle müjdelemiştir. Hiz. Peygamber "Sizin makamınız şunlardan daha hayırlıdır. Allah ailenize merhamet etsin" diyerek dua etmiştir. Ümmü Ümare bu duanın karşısında cennette kendilerine arkadaş olabilmeleri için dua etmesini istemiştir. Hiz. Peygamber de "Allahum! Onları cennette arkadaşlarım kıl" diyerek dua etmiştir. Hiz. Nesibe bu dua karşısında "Artık dünyada başıma ne gelirse gelsin aldurmam" demiştir.⁷⁵ Bu kadın sahabe için zikredilecek birçok rivayet daha vardır. Bunlardan yola çıkarak İslam'a, Hiz. Peygamber'e ve insanların gönlünde nasıl yer ettiği, nasıl iyiliklerde bulunduğu ve Hiz. Muhammed'in duasına mazhar olduğu görülmektedir. Bir kadın olarak savaşlar da dâhil İslamî ölçüleri koruyarak elinden geldiği kadar mesleğini icra ettiği anlaşılmaktadır.



Tablo: Kadınların Savaşlardaki Etkinlikleri⁷⁶

Ebelik, Hiz. Peygamber dönemi sadece kadınlar tarafından yapılan sağlık alanında bir meslektir. O dönemde henüz okul olmadığından dolayı kadınlar bu tür meslekleri birbirlerinden öğrenmişlerdir. İlk olarak Hiz. Peygamber'in ailesinin ebesi olan Rasulullah'ın hizmetçisi Ümmü Râfi Selma'dan bahsedilecektir. Selma 30 yılı aşkın bir ebelik hayatı olmuştur. Hiz. Peygamber'in Hiz. Hatice'den olan 4 çocuğunun ve Hiz. Mariye'den olan İbrahim'in doğumunu yaptırmıştır.⁷⁷

Hiz. Fatıma'nın çocukları Hasan ve Hüseyin'in doğumlarını ise Sevde bint Misrah yaptırmıştır. Rivayette Hiz. Peygamber'in ilk torunları olması sebebiyle çok endişeli olup sık sık Hiz. Fatıma'nın

⁷⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8:305; Vâkidi, *Megâzî*, 1:271.

⁷⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8:305. Ayrıca bkz. : قَالَتْ: رَجَمَكُمْ اللهُ أَهْلَ النَّبِيِّت. قَالَت: خَيْرٌ مِنْ مَقَامِ فُلَانٍ وَفُلَانٍ. اللَّهُمَّ اجْعَلْهُمْ رُقَقَائِي فِي الْجَنَّةِ فَقَالَتْ: مَا أَبَالِي مَا أَصَابَنِي مِنَ الدُّنْيَا أَدْعُ اللهُ أَنْ تُرَافِقَكَ فِي الْجَنَّةِ. فَقَالَ: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُمْ رُقَقَائِي فِي الْجَنَّةِ فَقَالَتْ: مَا أَبَالِي مَا أَصَابَنِي مِنَ الدُّنْيَا

⁷⁶ Mehmet Birekul, *Peygamber Günlerinde Kadın* (Konya: Yediveren, 2019), 114.

⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 227; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 2: 317.

durumunu merak ettiği aktarılmaktadır. Sevde, Hz. Hasan doğduğunda onu sarı ve beyaz bezlere sararak Rasulullah'a gösterdiğini ve Rasulullah'ın Hz. Ali'ye isminin ne olmasını istediğini sorduğu nakledilmiştir.⁷⁸

Her iki kadın sahabeye de bakıldığında bunların toplumun sosyal statü olarak alt tabakasından oluşu dikkat çekmektedir. Aldıkları ücretlere gelince, sabit bir ücret olmayıp yaptıkları doğuma karşılık kendilerine bir miktar ödeme veya hediye verilmiştir. Mesela Selma ebeliğini yaptığı İbrahim'in doğumunda eşi Ebû Rafi'yi Hz. Peygamber'e göndererek müjde vermesini söylemiştir. Bunun üzerine müjdeli haberi alan Hz. Peygamber Selma'ya bir köle hediye etmiştir.⁷⁹ Günümüzde de Müslüman toplumlar başta olmak üzere kadınlar sağlığın her alanında çalışmakta ve tedaviye katkı sağlamaktadır.

2.7. Sütannelik

Sütannelik Hz. Peygamber'in dünyaya geldiği zamanlarda Arap coğrafyasında bilinen ve uygulanan bir kavramdır. Hatta bu husus Kur'an ayetlerine dâhil yansımıştır. Bir ayette bu husus;

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَّمَّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ وَبَوْلُهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ

“Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez. -Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın- (Baba ölmüşse) mirasçı da aynı şeyle sorumludur. Eğer (anne ve baba) kendi aralarında danışıp anlaşarak (iki yıl dolmadan) çocuğu sütten kesmek isterlerse onlara günah yoktur. Eğer çocuklarınızı (bir sütanneye) emzirtmek isterseniz örfe uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur”⁸⁰ şeklinde ifade edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim ayetinde anlaşılacağı üzere yeni doğmuş bir bebeğin iki yıl annesi tarafından emzirilmesi tavsiye edilip, annenin ve

⁷⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 24: 311, hadis no: 786; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 4: 1868, hadis no: 3395; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 2: 376; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 68; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8: 195, hadis no: 11360.

⁷⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakat*, 1: 107; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 1: 54; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 3: 300; İbn Esîr, *el-Üsdü'l-gabe*, 1: 49, hadis no: 6; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *El-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut (Beirut: Daru İhya Turas, 2000), 6: 66, hadis no: 3; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 229.

⁸⁰ Bakara 2/233.

çocuğunun masrafları babaya ait olması ve şayet anne-baba aralarında anlaşılırsa iki yıldan önce süttten kesilebileceği bildirilmiştir. Ayrıca anne baba isterlerse çocuklarına bedel karşılığında sütanne tarafından emzirilmesinin hem dinen hem de toplumsal açıdan bir sorun oluşturmayacağı kabul görülmüştür.

Cahiliye döneminde toplumda doğan bebekleri sütanneye verme âdeti vardı. Bu durum hem çocukların bünyelerinin daha iyi gelişmesi hem de fasih bir Arapça öğrenebilmeleri açısından önemliydi. Nitekim Hz. Peygamber de sütanneye verilmişti. Rasulullah döneminde sütanneye verme devam etmiştir. Bu duruma elverişli genç annelerin kazanç sağlayıp ailelerine katkı sağlamaları açısından bakıcılık ve sütannelik yapmak istemişlerdir. Maddi durumu olmayan anneler de çocuklarını kendileri emzirip bakımlarını kendileri yapmışlardır.

Sütanneliğin bir kazanç yolu olduğunu Halime bint Abdullah'ın sözlerinden daha iyi anlaşılacaktır. Çocuk almak için Mekke'ye gelen Sa'd b. Bekir kabilesi sütannelerinden biri Halime bint Abdullah'ın "Süt çocuklarının babalarından alınan ücreti umuyorduk" şeklinde sözleri bulunmaktadır.⁸¹ Nitekim Halime o gün geldiğinde Hz. Peygamber'i hem emzirip hem de bakımını üstlenmek için almıştır.

Sütannelerine verilen ücret herkes için aynı değildi. Bazıları kumaş, giysi, hurma bahçesi veya cariye olarak da karşılık verilebiliyordu. Sahabeden Haccac b. Malik es-Eslemi'nin süresi tamamlanınca çocuğunun sütannesine ödeyeceği miktar için Hz. Peygamber'e gelerek sormuştur. Rasulullah ona verilecek en güzel hediyenin köle veya cariye hediye etmesi gerektiği şeklinde olmuştur.⁸² Örnek verilen rivayetlerden anlaşılacağı üzere belirli bir ücret olmayıp herkesin bütçesine uygun şekilde bedelini belirleyerek anlaşmışlardır. Ancak günümüzde sözü edildiği gibi bir sütannelik uygulamasından söz etmek mümkün değildir. Örfi bir uygulama olup toplumdan

⁸¹ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, 1:226.

⁸² Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *El-Musannef*, thk. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. (Beyrut: Mektebetu'l İslami, 1403), 7:478, hadis no: 13956; İbn Sa'd, *et-Tabakat*, 4: 318; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 25:7; İbn Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasilah Muhammed Âbbas (Riyad: Dârü'l-Hânî, 2001), 2: 336, hadis no: 2487; Ebû Davud, *es-Sünen*, 3: 408, hadis no: 2064; Tirmizî, *es-Sünen*, 3:451, hadis no: 1153; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde, (Haleb: Mektebetu'l Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986), 6: 108, hadis no: 3329; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3: 222, hadis no: 3199; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Merkezi'l-Buḥûs ve'd-Dirasat el-'Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2011), 16: 43, hadis no: 15775.

topluma değişiklik göstermesi söz konusudur.

2.8. Kuaförlük

Kuaförlük erkeklerden ziyade kadınların ilgi alanına giren uğraşlardan biridir. Kadınların erkeklere göre daha çok dış görünüş ve güzelliklerine önem verdikleri bilinir. Hz. Peygamber döneminde de böyle olmuştur. O dönemde özel olarak “mâşita”⁸³, genel olarak “mukayyine” veya “kayne”⁸⁴ diye isimlendirme yapılmıştır. Kadınların hem gündelik hem de özel günler için bakımları ve saçlarının yapılması bu kadınlar tarafından ifa edilmiştir.⁸⁵

Kaynaklardaki rivayetlere göre Hz. Hatice'nin evine Ümmü Züfer isimli bir kuaför geldiği ve ihtiyaçlarını karşıladığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in anlattığına göre Hz. Hatice hayatta olduğu sürece Ümmü Züfer sadece ziyaret amaçlı değil mesleği gereği sık sık evlerine gelmiştir.⁸⁶

İbn Hacer'in *el-İsabe* adlı eserinde Hişâm b. Kelbi'nin aktardığı bir rivayete göre, Büsre bint Safvân Mekkeli kadınların kuaförlüğünü yapmıştır.⁸⁷

Bir diğer rivayette Hz. Peygamber bu konuda bazı sorulara muhatap olmuştur. Kuşeyr kabilesine mensup, iyi bir eğitim almış, Arapça'yı düzgün kullanması, hitabeti ve fasih konuşmasıyla ün kazanmış bir kadın Ümmü Ri'ledir. Kuvvetli ihtimalle Ümmü Ri'le 630-632 arası senelerde İslam'a girdi. Kabilesiyle birlikte Medine'ye gelerek Hz. Peygamber ile görüşmek istemiştir. Kendine son derece güvenen bir kadın olan Ümmü Ri'le cesaretli olması ve fasih konuşmasıyla Hz. Peygamber'i hayrette bırakmıştır. Rasulullah ile kadınları ilgilendiren bazı konularda sohbet etmiştir ve ona fıkıhla ilgili sorular sormuştur. Sorduğu sorulardan biri de “kadınları eşleri için süsleyip güzelleştirdiğini ve bunu yapmanın günah olup olmadığı” sorusudur. Hz. Peygamber de “kadınların boş zamanlarında yapıldığı sürece bir

⁸³ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Garibü'l-hadis*, thk. Dr. Hüseyin Muhammed Şerif (Kahire: Heyetü'l Âmme, 1984), 5: 151, hadis no: 801; Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî, *Garibü'l-hadis*, thk. Abdülkerim İbrahim el-Garbavî (Dimeşk: Daru'l Fikr, 1982), 1:654.

⁸⁴ Ebû Ubeyd, *Garibü'l-hadis*, 3: 199; Hattâbî, *Garibü'l-hadis*, 1: 654; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Daru-Sadr, 1990), 11:526.

⁸⁵ Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, 533.

⁸⁶ İbn Esîr, *el-Üsdü'l-gabe*, 6: 333, hadis no: 7444; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, 9: 64; İbn Hacer, *el-İsabe*, 8: 396, hadis no: 12031.

⁸⁷ İbn Hacer, *el-İsabe*, 8:51, hadis no: 10937.

mahzuru bulunmadığını⁸⁸ söylemiştir.⁸⁹

Son olarak İbn Sa'd'ın *et-Tabakat* adlı eserinde yer alan bir rivayet örnek vermek yerinde olacaktır. Maddi durumları yerinde olan ailelerin kızları evlenirken mihr olarak verilen hediyeler arasında kuaför ve cariye bulunduğu dikkat çekmiştir.⁹⁰ Bu rivayetten de anlaşılacağı üzere daha Hz. Peygamber döneminden itibaren kadınların süslenmek adına kuaförlük mesleğine de önem verdiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Rivayetler çerçevesinde Hz. Peygamber döneminde kadınların kendi fizyolojik ve ruhsal yapılarına uygun meslek alanlarıyla meşgul oldukları görülmektedir. Ancak her kadın için bunu söylemek mümkün değildir. Bazılarının aile geçimini sağlamak için çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu zorunluluğa sahip bir kadının kendine özgü bir meslek seçmesi de mümkün olmamıştır. Daha çok dönemin ve hayat şartlarının el verdiği ölçüde çalışmalarını sürdürmüşlerdir.

Günümüzde kadınların çalışıp çalışamayacağı meselesi bazı çevrelerde tartışılan bir konu olsa da Kur'an ve sahih sünnette bunu yasaklayan bir hususun olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber dönemi kadınlarının sağlık hizmetleri başta olmak üzere birçok alanda faaliyet gösterdikleri rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bu hizmetlerin içinde doktorluk, hemşirelik ve ebelik gibi dalların da olduğu görülmektedir. Bu meslekleri kadınlar daha çok savaşlarda geri planda yaralıları tedavi etmek için icra etmişlerdir. Ancak bunların günümüzde daha çok hastanelerde, kurumsallaşmanın olduğu ve istihdamın fazla olduğu kapalı mekânlarda gerçekleştirilen bir meslek olduğu bilinmektedir. Tüm bunlar sonucunda dini hassasiyete sahip kadınların hem psikolojik olarak kendilerini iyi hissetmeleri hem de ortamın rahatsız edici olmadan zorlayıcı hiçbir unsur bulunmaksızın çalışmalarında bir sakınca olmadığını söylemek mümkündür. Aynı zamanda Hz. Peygamber döneminde kuaförlük gibi bir meslek kolu da bulunmaktadır. O dönemde daha çok evlerde gerçekleştirilen bu meslek günümüzde belli bir mekânda daha kapsamlı olarak icra edilmektedir. Görüldüğü gibi dikkat edilmesi gereken unsurlar değişmeden, dini hassasiyetlerin korunmasına dikkat edilerek bazı

⁸⁸ İbn Hacer, *el-İsabe*, 8:390, hadis no: 12025.

⁸⁹ Mehmet Efendioğlu, "Ümmü Ri'le", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 25 Temmuz 2021).

⁹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakat*, 7:106.

meslek kollarının hala icra edilmesi mümkündür.

Yaşadığımız çağda meslek sayılarının kat kat fazlaştığı düşünüldüğünde bunların hangisi rivayetlerde var, hangisi rivayetlerde yok anlayışıyla hareket etmek yerine Kur'an ve sünneti esas alan temel ilkeler üzerinden hareket ederek çağın ihtiyaçlarına çözüm bulmamız daha da kolaylaşır.

Sonuçta günümüzde kadınların çalışması için uygun şartların sağlanması, onların psikolojik olarak rahat edebilecekleri iş kollarında istihdam edilmelerinin kolaylaştırılması hem insani hem de dini açıdan önem arz etmektedir. Bu durumun sağlanmasında yönelik hem devlet kurumları hem de özel sektör buna dikkat etmek durumundadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî el-Himyerî. *El-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l İslami, 1403.
- Acarlıoğlu, Ahmet. "Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42, no. 1 (2019): 212-232.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut, thk. Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *Kitâbü'l- İlel ve ma'rifeti'r-ricâl (el-Câmi ' fi'l- ilel ve ma'rifeti'r-ricâl)*. thk. Vasillah Muhammed Âbbas. Riyad: Dârü'l-Hânî, 2001.
- Ayas, Mehmet Rami. *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı Sosyolojik Bir Yaklaşım*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1994.
- Aydın, Mehmet Akif. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 25 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadin#2-islamda-kadin>
- Azizova, Elnure. *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*. Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Darul Mektebetü'l Hilal, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Beyrut: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasat el-'Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2011.
- Birekul, Mehmet. *Peygamber Günlerinde Kadın*. Konya: Yediveren, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. çev. Kâmil Miras. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. çev.

- Mehmet Sofuoğlu. Ötüken Neşriyat, ty.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Kahire: Dâru İhyâi'l Kütübü'l Arabiyye, ty.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır. Beyrut: Dâru Tavkî'n Necat, 1422.
- Cübran Mes'ûd. *er-Râid: mu'cemü elifbâi fi'l lügati ve'l-e'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi Lil-Melâyin, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, t.y..
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabaâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Darul Kitabül Arabî, 1974.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Dr. Hüseyin Muhammed Şerif. Kahire: Heyetü'l Âmme, 1984.
- Efendioğlu, Mehmet. "Ümmü Ri'le". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 25 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ummu-rile>
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Kahire: Darul-hadis, 2006.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Daru İhya, 1420.
- Ferâhîdî, Ebu Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr. *Kitabü'l-ayn müretteban ala hurufi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamid Hindavi. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "İdrîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 17 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/idris>
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdülkerim İbrahim el-Garbavî. Dimeşk: Daru'l Fikr, 1982.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-ikdû'l-ferid*. Beyrut: Darul Kütübül İlmiyye, 1404.
- İbn Aldülber, Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l Cilmi, 1992.

- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Medîneti Dimaşk* (nşr. Muhibbüdin Ebû Saâid el-Amrevî). Beyrut: yy. 1995.
- İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım. *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakati'l-etibbâ*. Beyrut: Daru Mektebetül Hayat, 1431.
- İbn Habîb es-Sülemî, Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân. *Muhtasar fî't-tib-et-Tibbû'n-nebevî*. thk. Muhammed Emin Divanî. Beyrut: Dâru'l-kutub el-ilmîyye, 1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsabe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. Beyrut: yy. 1992.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsabe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcut, Ali Muhammed Muaviz. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1410.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Mustafa Abdulvahit. Beyrut: Darul Marife. 1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. Arabistan: Daru Tayyibe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Kahire: Daru İhya Kütübü'l-Arabiyye, 1431.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru-Sadr, 1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadir, 1968.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l Kütübül İlmiyye, 1990.
- İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam*. thk. Muhammed Abdulkadir Âta, Mustafa Abdulkadir Âta. Beyrut: Darul Kütübül İlmiyye, 1992.
- İbnü'l Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gabe fî Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Ahmet Aşur, Muhammed Abdulvehhab Faid. Beyrut: Darul Fikr, 1989.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü (Müfredat elfâzi'l-Kur'ân)*. çev.

- Yusuf Türker. thk. Saffan Adnan Davûdi. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Kur'an-ı Kerim
- Macit, Mustafa. "Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din". *EKEV Akademi Dergisi* 9, no. 23 (2005): 255-270.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. Beyrut: Daru İhya Turas, 1985.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. Kahire: Dâru İhya el-Kütübül Arabiyye, 1431.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. Halep: Mektebetü'l Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Kübra*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Özkan, Halit. "Ümmü Ümâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 25 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ummu-umare>
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî. *El-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnaut. Beyrut: Daru İhya Turas, 2000.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1980.
- Savaş, Rıza. *İslâm'ın İlk Asrında Kadın*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Asr-ı Saadet'ten Günümüze Aile*. Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları, 2015.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Camiu'l-Kebir (Cem'ul-Cevâmi')*. Kahire: Ezheri Şerif, 2005.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ahbâri (ehâdîsi)'l-mevzû'a*. thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l Kütübül İlmiyye, 1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-

- Bağdâdî. *Târîhu't-Taber'î: Târîhü'r-rusül ve'l-mülûk*. Beyrut: Darul turas, ty.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *es-Sünen*. Beyrut: Darü'l-Garbil-İslami, 1998.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdulbaki. Mısır: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî. *Kitabü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-Alemi, 1409.

Rahim Ay

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences
rahimay@ybu.edu.tr
Orcid:0000-0002-7267-5205

Hıristiyanlığın Kurumsallaşma Sürecinde Antakya'nın Rolü***Öz**

Bu makalede Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde önemli merkezlerden biri olan Antakya'nın tarihi ve teolojik önemi araştırılmaktadır. Antakya Hıristiyanlık açısından Kudüs'ten sonra ikinci merkezi öneme sahiptir. Makalede Antakya'da Hıristiyanlık açısından kritik öneme sahip üç büyük dini şahsiyet olan Pavlus, Petrus ve Barnabas'ın Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde yaptıklarından bahsedilmekte ve konuları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca farklı düşünce ve dinlerin Antakya'da Hıristiyanlığın oluşum sürecinde oynadıkları role değinilmektedir. İsa'ya inananlar Kudüs dışında ilk defa Antakya'da cemaat haline gelmişler ve Hıristiyan ismini ilk kez burada almışlardır. İskenderiye'deki batni yorum okuluna karşı, Antakya'da zahiri/literal/lafzi yorumu esas alan bir okul kurulmuştur. Antakya'nın yorum anlayışı, temel unsurlarının nasıl açıklanacağına belirleyici olmuş ve İsa'nın insani yönüne özellikle dikkat çekilmiştir. Antakya, Aziz İgnatius zamanında bağımsız piskoposluk unvanına kavuşmuş, Titus'un Kudüs'ü yıkmasından sonra buradaki cemaat Antakya'ya göçmüş, Hıristiyan nüfusun artması sonucu Antakya, Hıristiyan dünyasının merkezi haline gelmiş ve lideri olmuştur. Hıristiyanlığın iki büyük mezhebi olan Ortodoksluk ve Katolikliğin Antakya'da kiliseleri vardır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Doğu Hıristiyanlığı, Antakya,

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 29 Temmuz/July 2021; Kabul/Accepted: 03 Eylül/September 2021; Yayın/Published: 20 Eylül/September 2021. Atıf/Cite as: Ay, Rahim. "Hıristiyanlığın Kurumsallaşma Sürecinde Antakya'nın Rolü". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.5507616>

Pavlus, Petrus, Barnabas.

The Role of Antioch in the Institutionalization Process of Christianity

Extended Abstract

In this article, the historical and theological importance of Antioch, which is one of the important centers in the institutionalization process of Christianity, is investigated. Antioch has the second central importance in terms of Christianity after Jerusalem. In the article, Paul, Petrus and Barnabas, who are the three great religious figures critical to Christianity in Antioch, are mentioned in the process of institutionalization of Christianity. In addition, the role of different thoughts and religions in the formation of Christianity in Antioch is mentioned. Those who believed in Jesus became a congregation in Antioch for the first time outside of Jerusalem and took the Christian name here for the first time. Unlike the western interpretation school in Alexandria, a school based on literal interpretation was established in Antioch. Antioch's understanding of interpretation was decisive in how to explain its basic elements and Particular attention was paid to the human aspect of Jesus. Antakya, At the time of St. Ignatius, he gained the title of independent bishop, after Titus destroyed Jerusalem, the community here migrated to Antioch, as a result of the increase in the Christian population, Antioch became the center of the Christian world and became the leader. Orthodoxy, Catholicism and Protestantism, the three major sects of Christianity, have churches in Antioch.

Reading Christianity on purely theoretical principles may overlook the importance of practical and micro-level events. For this reason, it is very important to know the centers and persons that are valuable in terms of Christianity as well as the relationship between them. Antakya is not only the place where those who believe in Jesus became the first congregation after Jerusalem, but also it is the place where those who believe in Jesus took the name Christian for the first time. Besides, Orthodox and Catholic churches belonging to the two major sects of Christianity are located in Antakya.

Rich cultural, religious and political accumulations lie behind the meaning of Antakya in terms of Christianity. For example, opposed to an esoteric interpretation school in Alexandria, a school based on literal interpretation was established in Antakya. This school has adopted the principle of taking the literal meaning that comes to mind first in understanding the texts. Due to this principle, the Antakya school

interpreted some religious concepts of Christianity differently. In Antakya's understanding of interpretation, special attention was drawn to the human characteristics of Jesus. During the institutionalization of Christianity, the paths of Paul, Barnabas and Peter crossed in Antakya, and some permanent debates in Christian theology emerged here. In addition, Aryus, who is the founder of Aryusism, which is a Christian sect, was able to interpret Christianity from a monotheist point of view, not trinity, with the influence of this school. The rejection of the law of Moses and the belief in Messianism were influential in the process of laying the foundations of Christianity and becoming an independent religion.

Antakya received the title of independent bishopric during the reign of St. Ignatius . After Titus destroyed Jerusalem, the community there migrated to Antakya, thus with the increase in the Christian population, Antakya became both the center and the leader of the Christian world. The presence of churches of the Orthodox, Catholic and Protestant sects of Christianity in Antakya can also be considered as proof of the importance of the city for Christianity.

The church established in Antakya was one of the first Apostle churches and was influential in spreading Christianity to Asia, Rome and Mesopotamia. Peter, Barnabas and Paul played a major role in the founding of this church. After the crucifixion of Jesus, when the Jerusalem community was subjected to some pressure, Antakya played an important role in the revival of Christianity for the second time. It played a decisive role in the emergence of Syriac, Nestorian and Chaldean Christians as well.

It is very important to know the city of Antakya and the School of Antakya in order to know the stages of Christianity and to be familiar with the first debates and struggles in Christianity. The events and changes that took place in Christianity in the following centuries caused the important centers and discussions in the first period to be pushed into the background. However, it is not possible to understand the formation, development and changes of early Christianity without knowing the role played by Antakya in the establishment of Christianity.

Keywords: History of Religions, Eastern Christianity, Antioch, Paul, Peter, Barnabas.

Giriş

Dinlerin zaman ve mekân içinde şekillendikleri, belli merkezler

etrafında kümelendikleri ve bazı önemli şehirlerde kurumsallaştıkları tarihi bir gerçektir. Hıristiyanlık açısından tarihsel ve teolojik önem taşıyan bazı merkezler vardır. Kudüs, Beytullahim, Nasıra, Antakya (Antiocheia) Taberya, Galile, Tarsus, Roma, Efes, Selanik vs. bu merkezler arasında yer almaktadır.¹ Bu merkezlerin, tarım toplumunun bütün özelliklerini taşıdıklarını² ve Gnostisizm'in en yetkin sözcülerine ev sahipliği yaptıklarını söylemek mümkündür.³ Zira Paganlık, Yahudilik ve Hıristiyanlığın ilk yıllarında Suriye ve Antakya'daki dini faaliyetler üzerinde gnostik mezheplerin büyük etkisi vardır.⁴ Antakya, Hıristiyanlık bakımından tarihi ve teolojik bir anlama sahiptir. Bu anlamda gerek bu şehirde yaşamış tarihi şahsiyetler açısından gerekse de meydana gelen önemli hadiseler açısından yakından incelenmeyi hak etmektedir.

Bu makalede Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde en önemli merkezlerden biri olan Antakya'ya odaklanılmaktadır. Zira bugün Hatay'ın merkez ilçesi olan Antakya, farklı dinlerin tarihi açısından taşıdığı önemin dışında, özel olarak Hıristiyan teolojisindeki temel meselelerin tohumlarının atıldığı yer olması bakımından da önemlidir. Antakya öteden beri birçok kültür, medeniyet, felsefe ve inanca ev sahipliği yapmıştır. Haliyle bu durum, Antakya'nın Hıristiyanlığın anlaşılması, yorumlanması ve başka insanlara aktarılmasında kendine özgü bir tarz ve yaklaşım benimsemesini gerektirmiştir. Hıristiyanlık açısından önemi ise Kudüs'ten sonra ikinci merkezi öneme sahip olmasıdır. Çünkü Hıristiyanlık açısından önemli şahsiyetlerin Kudüs'ten sonra en önemli merkezinin Antakya olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İsa'nın doğduğu zaman dilimindeki Ortadoğu coğrafyasının siyasi ve kültürel durumundan kısaca bahsetmenin, Hatay'ın bu ortamda önemli konumda olmasının sebeplerini anlamak bakımından yararlı olacağını düşünüyoruz. Antakya'da Hıristiyanlık açısından kritik öneme sahip üç büyük dini şahsiyet olan Pavlus, Petrus ve Barnabas'ın Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde birbirleriyle

¹ Mehmet Aydın, "Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hıristiyanlığına Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003): 5.

² A.H. Armstrong, "Introduction", *Classical Mediterranean Spirituality (Egyptian, Greek, Roman)*, ed. A. H. Armstong (New York: Crossroad, 1989), xiii-xxiv.

³ Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2015), 141.

⁴ Hadrill Wallace, *Christian Antioch, A Study of Early Christian Thought in The East* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 14. W. A. Meeks, - R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Atlanta: Scholars Press, 1978).

olan ilişkilerinden, seyahatlerinden ve stratejilerinden söz etmek ve bu bağlamda Habib-i Neccar'ın konumu araştırmak, bütünlüğü anlamak bakımından gerekli görünmektedir. Ayrıca farklı düşünce ve dinlerin Antakya'da Hıristiyanlığın oluşum sürecinde oynadıkları role değinilecektir. Antakya, İsa'ya inananların hem Kudüs dışında ilk cemaat haline geldikleri mekândır hem de ilk defa Hıristiyan ismini aldıkları şehirdir. İskenderiye'deki batını yorum okuluna karşı, Antakya'da zahirî/literal/lafzi yorumu esas alan bir okul kurulmuştur. Antakya'nın yorum anlayışı Hıristiyanlığın temel unsurlarının nasıl açıklanacağı hususunda belirleyici olmuş ve İsa'nın insani karakterine özellikle dikkat çekilmiştir. Hıristiyanlığın gelişimi sürecinde Pavlus, Barnabas ve Petrus'un yolları Antakya'dan geçmiş ve burada gelecekte Hıristiyan teolojisinde bazı kalıcı tartışmaların temeli atılmıştır. Adı geçen üçlüye Habib-i Neccar'ın da eklenmesi durumunda Antakya'nın Hıristiyanlık ile İslam arasındaki en önemli ortak mekânlardan biri olduğu anlaşılacaktır. Antakya, Aziz İgnatius zamanında bağımsız piskoposluk payesine kavuşmuş, Titus'un Kudüs'ü yıkmasıyla şehirdeki cemaat buraya göçmüş, neticede artan nüfusuyla Antakya, Hıristiyan âleminin hem merkezi hem de lideri haline gelmiştir. Bu açıdan Antakya'nın Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecindeki rolü özel olarak incelenmelidir.

Literatüre baktığımızda doğrudan Antakya'nın Hıristiyanlık açısından önemini ele alan çalışmalara; Wallace'ın *Christian Antioch, A Study of Early Christian Thought in The East* adlı çalışması, Türkoğlu'nun *Geçmişten Günümüze Antakya'ya Hıristiyanlık* adlı Yüksek Lisans tezi, Aydın'ın "Antakya Hıristiyanlığı ve Kredosunun Belirlenmesine Yol Açan Tartışmalardaki Rolü" ve "Hz. İsa Sonrası Tartışma Konularından Havarilik ve Pavlus'un Havarilik Anlayışı" adlı çalışmaları, Aydın'ın "Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hıristiyanlığına Bir Bakış" adlı makalesi, Bahadır'ın "Hıristiyanlığın Antakya'da Şekillenmesi ve Habib-i Neccar" adlı makalesi ve Rutgers'ın "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians: The Example of Antioch" adlı çalışması örnek verilebilir.⁵ Çalışmaların yanı sıra Şinasi

⁵ Hadrill Wallace, *Christian Antioch, A Study of Early Christian Thought in The East* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Ali Ekber Türkoğlu, *Geçmişten Günümüze Antakya'ya Hıristiyanlık* (Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Fuat Aydın, "Antakya Hıristiyanlığı ve Kredosunun Belirlenmesine Yol Açan Tartışmalardaki Rolü", *İslâmî İlimler Dergisi* 11/2 (2016), 83-108 ve "Hz. İsa Sonrası Tartışma Konularından Havarilik ve Pavlus'un Havarilik Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*. (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları,

Gündüz'ün, *Paulus Hıristiyanlığın Mimarı* adlı eseri hem Antakya ile ilgili hem de Pavlus'un Antakya'da yaptıkları ile ilgili önemli bilgilere yer vermektedir. Fuat Aydın'ın "Hz. İsa Sonrası Tartışma Konularından Havarilik ve Pavlus'un Havarilik Anlayışı" adlı makalesi yer yer Antakya'daki faaliyetlere yer vermiştir. Mahmut Aydın'ın "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası" makalesi Kudüs ve Antakya arasındaki ilişkileri ele alması bakımından dikkatimizi çekmiştir. Ahmet Hikmet Eroğlu'nun "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri", "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış" adlı makaleleri de kurumsallaşma sürecinde Kudüs ve Antakya kiliselerinin durumunu ele almıştır. Bu çalışmalara H. H. Charles Scoble'in "Hıristiyan Kilisesinin Evrensel Misyonunun Kökeni İsa mı Pavlus mu?" makalesini David Seccombe'in "İsa'nın Öyküsü ve Pavlus'un Misyonerlik Stratejisi" makalesini ve David Wenham'ın "Luka Aracılığıyla İsa'dan Pavlus'a" adlı makalelerini ekleyebiliriz. Ancak biz bu araştırmada söz konusu çalışmalarda doğrudan vurgulanmayan bir hususa, Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde Antakya'nın önemine ve rolüne odaklanmış bulunmaktayız.

Antakya'nın Hıristiyanlık açısından önemi anlamak belki Pavlus'un Hıristiyanlık içindeki önemine benzer bir şekilde ele alınabilir. Bilindiği gibi Pavlus'un arkadaşı olan ve kendi adıyla meşhur İncil'in yazarı olan Markos, Pavlus'tan Kudüs kilisesinin ilk günlerine kadarki boşluğun doldurulmasında bir köprüdür ve İsa'nın hayat hikâyesini kullanmanın sadece Pavlusçu girişime ait bir olgu olmadığını göstermektedir. Bu olgu, Antakya'ya Kudüs'ten gelmiştir.⁶ Şam vizyonu sonrası Kudüs'te İsa'nın ilk çekirdek cemaati içinde aradığı desteği bulamayan Pavlus, İsa-Masih'in tanrısallığı etrafında "günah", "günahattan kurtulup özgürlüğe ulaşmak için fidye ödeme", "aklanma" ve "uzlaşma" kavramları üzerine oturduğu öğretisini yaymak için Antakya bölgesine gitmiş ve daha çok sayıda putperest

2002), 71-97; Mehmet Aydın, "Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hıristiyanlığımıza Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), 5-16; Gürhan Bahadır, "Hıristiyanlığın Antakya'da Şekillenmesi ve Habib-i Neccar", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10, no. 23 (2013): 207-214; L. V. Rutgers, "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians: The Example of Antioch", *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, ed. L. V. Rutgers, P. W. van der Horst, H. W. Havelaar et al (Leuven: Peeters, 1998), 287-303.

⁶ David Seccombe, "İsa'nın Öyküsü ve Pavlus'un Misyonerlik Stratejisi", çev. Dursun Ali Aykıt, *Pavlus'u Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 250. Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklara Göre Hıristiyanlık* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

Roma vatandaşını kazanmak için Yasa karşıtı bir tutum takınmıştır.⁷

Ortodoks geleneğinde, belli bir coğrafyada mevcut bulunan kiliselerin birbirleriyle olan münasebetleri, merkezi kilisenin diğerlerine nasıl egemen olacağı mücadelesi ile şekillenmiştir. Bu hususta öne çıkan en önemli sebep, Ortodoksluğun Bizans devletinden miras aldığı bir siyasi kural olarak belirli önemli şehirlerde bulunan kiliselerin çevresindekileri yönetme arzusudur. Nitekim erken dönemlerden itibaren muhtelif sebeplere bağlı olarak yapılan tercihler neticesinde İstanbul, Roma, Kudüs, Antakya ve İskenderiye ana idari merkezler olma ayrıcalığını elde etmiştir. Bu şehirlerin aynı zamanda tarihte kurulmuş pek çok imparatorluğun da merkezi şehirleri olması dikkat çekicidir. Bahsi geçen bu piskoposluk merkezleri arasındaki mücadelenin Doğu Hıristiyanlığında daima var olan bir olgu olduğu ise altı çizilmesi gereken bir başka noktadır.⁸ Antakya'nun bu şehirler arasındaki önemini anlamak için öncelikle kısaca İsa döneminde Ortadoğu'nun durumuna dair kısa bir tasvirin yararlı olacağını düşünüyoruz.

1. İsa Döneminde Ortadoğu'nun Durumu

M.S. 70 yıllarından sonra Hıristiyan hareketi, Kudüs Yahudi cemaatinden ayrılarak Akdeniz havzasının Yunan ve Roma şehirlerine dağılmıştır. Bunların başında İskenderiye, Korint, Efes, Şam, Antakya ve Roma gelmektedir.⁹ Zira İsa'nun çarmıha gerilmesinden ve Stefanos öldürüldükten sonra Kudüs, Hıristiyanlar için yaşanabilir bir kent olmaktan çıkmıştır. Hıristiyanlığın baskıdan kurtulmak ve yayılmak için Kudüs dışına çıkması gerekmiştir. Öyle ki İsa havarilerine, Kudüs, Yahudiye, Samiriye özetle dünyanın her tarafında kendisinin tanıkları olmalarını emretmişti.¹⁰ Kudüs'teki zulüm ve baskıdan kurtulmak için bu kaçınılmaz görünmektedir.¹¹ Stefanos'un öldürülmesiyle başlayan süreçte İsa'ya inananlar etrafa dağılmış, Kıbrıs, Antakya ve Finike'ye gitmiş, bundan böyle Havarilerin Yahudilerden ibaret olan muhatap

⁷ Mahmut Aydın, "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası", *Pavlus'u Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 330.

⁸ Kürşat Demirci, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005), 11.

⁹ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Kanonik-Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 123.

¹⁰ Markos 16:14; Resullerin İşleri 1:8.

¹¹ Fuat Aydın, "Hz. İsa Sonrası Tartışma Konularından Havarilik ve Pavlus'un Havarilik Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-III* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002), 71-97.

kitlesine Grekler de dâhil olmuştur. Grekler de Rab İsa'nın mesajlarını dinlemişler ve ona inanmışlardır.¹²

İsa döneminde Ortadoğu'nun durumunu yansıtması açısından *Resullerin İşleri*'nde tespit edilen bazı olayların anlaşılması gerekmektedir. *Resullerin İşleri*'nde (i) Antakya'daki Gentile Kilisesi'nin müthiş derecede büyüdüğü (ii) Pavlus'un Antakya'daki Kilise'nin geliştirici bir lideri olarak bulunduğu ve (iii) Kudüs'teki Hıristiyanların baskı altında olduğu bir zamanda Pavlus ve Barnabas'ın Antakya'dan Kudüs'e kıtlık yardımı getirdiğinden bahsetmektedir. Bahsedilen bu üç hususun her birinin diğeriyle ilişkili olduğu söylenebilir: Kudüs'teki Hıristiyanlar, özellikle Antakya'da ikamet eden ve sayıları artan Hıristiyanlardan dolayı (kendisini Yahudilere sevdirmek isteyen Herod yüzünden) Yahudilerin baskısı altında olabilirler. Zira tam da Kudüs'ten gelen ana yol üzerinde bulunan Antakya, barındırdığı Yahudi nüfusla çok önemli bir yerdir. Yeni Hıristiyan hareketinin Antakya'daki Yahudi toplumu arasında bölünmeler oluşturduğu; Hıristiyan Yahudilerin, Hıristiyan Gentilelerle kendilerini bir tutmak suretiyle kirlendikleri;¹³ Pavlus gibi, Ferisilik ve Yahudilikten dönenlerin hareket içerisinde etkilerinin arttığı şeklindeki haberlerle Kudüs Yahudilerinin keyfinin kaçma ihtimali vardır. Bu olaylar, Kudüs'ün fanatik Yahudileri için çıldırtıcı şeylerdir ve Yahudi şiddetinin sonuncusuna maruz kalan Kudüs'teki Yahudi Hıristiyanlar için durum, en azından zihin karıştırıcı ve rahatsız edicidir.¹⁴

Anlaşılabacağı üzere İsa döneminde Ortadoğu bir karışıklığın ve bölünmenin eşiğinde olup Kudüs Hıristiyanlar açısından güvenilir bir yer olmaktan çıkmıştır. Bu süreçte Antakya'nın Hıristiyanlar açısından güvenilir bir alternatif olarak ortaya çıktığı görülmüştür. Aynı zamanda Hıristiyanlar ile Yahudiler arasında esaslı bir bölünmenin de gündeme geldiği görülmektedir. Hadiseleri bir bütün olarak düşündüğümüzde İsa döneminde Ortadoğu'nun pek çok değişimi bünyesinde barındıran tarihi bir karar anında olduğunu ifade etmek mümkündür. Söz konusu tarihi karar anında Antakya, Hıristiyanlığın yeniden doğuşunda yakından bilinmesi gereken önemli merkezlerden

¹² Aydın, "Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hıristiyanlığına Bir Bakış", 7.

¹³ L. V. Rutgers, "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians: The Example of Antioch", *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, ed. L. V. Rutgers, P. W. van der Horst, H. W. Havelaar et al. 287–303 (Leuven: Peeters, 1998).

¹⁴ David Wenham, "Luka Aracılığıyla İsa'dan Pavlus'a", çev. Cengiz Batuk, *Pavlus'u Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 78.

biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Antakya'nın Ortadoğu'daki Teolojik Konumu

Eski çağlardan itibaren büyük bir şehir olan Antakya, zamanla bölgenin parlak bir kültür merkezi konumuna yükselmiştir. Zira gerek İmparatorluk gerekse de farklı dini gelenekler açısından bir merkez olarak görülmektedir. Bu şehri M.Ö. 300'lerde Selevkos hanedanı kurmuştur. Süreç içerisinde Roma İmparatorluğunda, Roma ve İstanbul'dan sonra üçüncü önemli merkez haline gelmiştir. Kudüs'te baskı artınca M.S. 40 yıllarında havarilerden Barnabas, Petrus ve Pavlus Antakya'ya gelmiştir. Onların Antakya'yı üs edinerek Hıristiyanlığı Roma coğrafyasına yaymaları, tarihin yönünü değiştiren önemli bir hadisedir. Bu üç Havarinin Antakya'daki faaliyetleri sonucu İsa'ya inananlar ilk kez Hıristiyan adını almıştır. Roma dünyasında yayılan Hıristiyanlık, M.S. 50'lerde Antakya'da şekillenmiştir.¹⁵

Antakya, Pavlus döneminden önce Yunan ve Yahudi kültürlerinin etkisinde olan bir şehirdi.¹⁶ Asi Nehri üzerindeki Antakya, M.S. 1. yüzyılda Roma İmparatorluğunun birkaç metropoliten şehirden biriydi. Antakya o dönemde sanatın, kültürün, ekonominin, felsefenin ve eğitimin doruk noktada yaşandığı bir şehir olma özelliğini bünyesinde barındırmaktaydı. Doğal olarak Kudüs'te başlayan Hıristiyanlık, her ırk ve cinsten insanı içinde barındıran Antakya'da gelişmiş ve yayılmıştır.¹⁷

İmparatorluk merkezini Doğuya taşıyan Konstantin yönetiminin ilk yıllarına bakıldığında kilisenin Roma, İskenderiye ve Antakya olmak üzere üç patrikliğe ayrılmış durumda olduğu görülmektedir. Geleneksel kabule göre Roma ve Antakya'nın Havari Petrus, İskenderiye'nin ise Markos tarafından kurulduğu düşünülmektedir. Şüphesiz bu kabul; şehirlerin zaman içerisinde kazanmış olduğu şöhreti haklılaştırma çabasının bir sonucudur.¹⁸ Patriark anlamında kullanılan aile babası veya kabile yöneticisi kavramı özellikle altıncı

¹⁵ Gürhan Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7, no. 13 (2010): 350.

¹⁶ Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 90.

¹⁷ Tefik Usluoğlu, *Arap Hristiyanlar Değişim ve Etkileşim Boyutlarıyla Hristiyan Kültürü* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2012), 60; Ali Ekber Türkoğlu, *Geçmişten Günümüze Antakya'ya Hıristiyanlık* (Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

¹⁸ Demirci, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*, 18; Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık Doğu'da İsa Doktrini'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009).

yüzyılda Roma ve İstanbul'un yanı sıra Antakya ve İskenderiye piskoposları için de kullanılan bir kavram olmuştur.¹⁹

İslam-öncesi dönemde Yukarı Mezopotamya bölgesinde üç önemli okul, hem bölgedeki entelektüel Hıristiyan yaşamının hem de Grekçe eserlerin Süryaniceye aktarıldığı merkezler olarak ortaya çıkmıştır. Bunlar Antioch (Antakya), Nisibis (Nusaybin) ve Edessa (Urfa) okullarıdır. Antakya'da, üzerinde durulan teolojik eserlerin Süryanice tercümeleri hazırlanıyordu ve Yunan dili, Süryanice konuşan Hıristiyanları geniş ölçüde kilise hayatıyla daha yakın bir temasa geçirmek için öğretiliyordu.²⁰ Antakya'nın da kendine mahsus bir felsefesi vardı fakat bu ikinci dereceden bir öneme sahipti.²¹ Bununla birlikte Tarsus ve Antakya'da Helen kültürü etkisinde gelişen felsefi akımların baskın olduğu görülmektedir.²² Özellikle Antakya, Helenizm ile diğer Suriye fikri birikimlerinin harmanlandığı bir merkez olarak varlık göstermiştir. Zaten "Antakya İlahiyat Okulu"nun burada doğup gelişmesi de bunu göstermektedir.²³

Antakya aynı zamanda kendi adıyla maruf bir teolojik ve felsefi okuldur. İskenderiye Okuluna karşı Antakyalı Lucian, Kitâb-ı Mukaddes'i araştırmak üzere bir okul kurmuştur. İskenderiye Okulu, Kitâb-ı Mukaddes yorumunda sembolizm ve alegorizme önem vermekteyken, Antakya Okulu tarihsel yorum ve literalizmi tercih etmiştir. Antakya Okulunun ileri gelen temsilcilerinden Mopsuestialı Theodor, I. Tarihler ve II. Tarihler gibi kitapların tamamen tarihsel olmaları sebebiyle Kitâb-ı Mukaddes'te yer almaması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca onlara göre, İsa'nın insani tabiatı ve ilahi tabiatı iki ayrı tabiattır. Onların bu görüşü Nasturiler tarafından devam ettirilmektedir.²⁴ İsa'nın şahsıyla ilgili tartışmalarda İskenderiye İlahiyat Okulu, monofizit inancı savunmuş ve Kitâb-ı Mukaddes'in yorumlanmasında alegorik tefsir geleneğine bağlı kalmıştır. İskenderiyeli ilahiyatçılar, Tanrı'nın aşkınlığını ve Mesih'in ilahi tabiatlı olduğunu kabul etmişlerdir. Bu yaklaşımları sebebiyle onlar, Mesih'in ilahlığında ısrar etmişler ve onun insan tabiatını vurgulayan Antakya Okuluna karşı çıkmışlardır. Monofizitizm ve Monothelitizm

¹⁹ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 302.

²⁰ De Lacy O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 36.

²¹ O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 23.

²² Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 96.

²³ Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 97.

²⁴ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 34.

akımlarının teşekkülünde bu okulun büyük etkisi olmuştur.²⁵

Hıristiyanlığın tesis edilmesinde alegori önemli bir rol oynamışsa da zamanla iki sebeple tartışılmalı hale gelmiştir. Birinci sebep, lafzı aşan manayı belirlerken keyfiliğe ve aşırı yorumlamaya hiçbir bir sınır koymamasıdır. Philon ve Origenes, yorumlamada gösterdikleri mistagogik (gizemlere nüfuz etmeyi sağlayan) belirlenimli cesaretle bu kuşkların doğup gelişmesine sebep olmuştur.²⁶ Alegoriye karşı çıkıştaki ikinci sebep, kural gereği Kutsal Kitap'a herkesin erişebileceği ve anlayabileceği anlayışıdır. Vahiy göndererek kendini insanlara açan Tanrı, anlaşılacak istemektedir. Bundan dolayı Philon ve Origenes'in etkili olduğu "İskenderiye Okulu"nun alegorik yorumu karşısında "Antakya Okulu" açıklama yaklaşımını savunarak mukavemet göstermiştir. Antakya Okulu, Kutsal Kitapların tespit edilebilir gramatik-tarihsel anlamı üzerinde durmaktadır. Örneğin, bu okulun mensuplarından Mopsuestialı Theodoros (350-428) *Contra allegoricos* adıyla beş kitap telif etmiştir. Bu okul tarafından savunulan *krisis* yani metin eleştirisi, Hippokrates yorumcusu olan Galenus'un (131-201) empirik ve rasyonel kurallarına dayanmaktadır. Nitekim Galenus, Rönesans döneminde de tekrar keşfedilen eleştiri sanatının (*ars critica*) mimarı olarak takdir görmüştür.²⁷

M.Ö. 4. asırda Selevkosların kurduğu Antakya, onlardan sonra Roma İmparatorluğu zamanında da ticaret ve kültür bakımından önemli bir şehir olarak temayüz etmiştir. Yunanca yanında Latince ve Aramca da konuşulan Antakya'da değişik inanç ve kültürlerin içinde kaynaştığı bir merkez olarak görülmüştür. Miladi birinci asrın ilk yarısından itibaren burada varlık gösteren Hıristiyanlık da bu potada yerini almıştır. Süreç içerisinde karakteristik bir kimliğe kavuşan Antakya Hıristiyanlığı, Kudüs kökenli Hıristiyanlık ile Antakya kökenli mühtedilerin kültürel ve dini özelliklerinin bir potada erimesi sonucu ortaya çıkmıştır. Kristolojik tartışmalarda İskenderiye Okulunun aksine Kutsal Kitabın literal yorumunu tercih etmiştir.²⁸

²⁵ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 196. Mustafa Ünverdi, "Kur'an'da Ahiret İnanıcı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, no. 2 (2004): 277-300.

²⁶ İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelam Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milî ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8, no. 1 (2011): 143-164.

²⁷ Jean Grondin, "Hermeneutik", çev. Kaan H. Ökten, *Cogito Dergisi Hermeneutik Özel Sayısı* 89 (2017): 14-15.

²⁸ Fuat Aydın, "Antakya Hıristiyanlığı ve Kredosunun Belirlenmesine Yol Açan Tartışmalardaki Rolü", *İslâmî İlimler Dergisi* 11, no. 2 (2016): 105; N. H. Taylor, *Paul*,

Antakya, Hıristiyanların Kudüs dışında ilk cemaat oluşturdukları şehirdir. Hıristiyanlığın Kudüs'ten sonra Antakya'da kabul ve yayılma istidadı göstermesinin arkasında yatan pek çok neden vardır. Bu nedenleri şöyle sıralamak mümkündür: Birincisi, Antakya'da Kudüs'teki baskıcı tutumdan uzak sakin bir ortamın mevcut olmasıdır. İkincisi, muhtelif birçok dinin Antakya'da yan yana bulunmasının sağladığı ılımlı ortamdır. Üçüncüsü, Antakya ile imparatorluğun merkezi olan Roma arasında ulaşımın kolayca sağlanmasıdır. Dördüncüsü, Antakya'da ekonomik refah sayesinde huzurlu bir ortamın sağlanmış olmasıdır. Beşincisi, Antakya'nın Asya, Kapadokya ve Akdeniz ülkelerine giriş kapısı olmasıdır. Nitekim Hıristiyanlığın Mezopotamya, Anadolu, Ege ve Yunanistan'da yayılmasında Antakya daima merkezi üs işlevi görmüştür. Kültürü ne olursa olsun Hıristiyanlığı kabul eden bütün topluluklar ilk defa bu şehirde "Hıristiyan" adını almıştır. Havarilerden sonra diğer Hıristiyan önderlerin de yaygın olarak bir araya gelip yeni stratejiler belirledikleri Antakya, asırlar boyunca Hıristiyanlar tarafından ilk dönem kutsal hatıralarının yer aldığı bir merkez olarak tanınmıştır. İlk dönem Hıristiyanlığı açısından Antakya, Yahudiler yanında Yahudi olmayan toplulukların da Hıristiyanlığa inandığı en önemli mekân olma özelliğini taşımaktadır.²⁹ Bir bakıma Antakya kilisesine hem Yahudi kökenli Hıristiyanlar hem de Roma pagan kökenli Hıristiyanlar bağlı olduğu görülmektedir. Bu durum *Resullerin İşleri*'nde şöyle anlatılmaktadır: "Olup bitenlerin haberi, Kudüs'teki imanlılar topluluğuna ulaştı. Bunun üzerine imanlılar, Barnabas'ı Antakya'ya gönderdiler. Kutsal Ruh ve iman dolu iyi bir adam olan Barnabas, Antakya'ya varıp Tanrı'nın lütfunun meyvelerini görünce sevindi. Herkesi candan ve yürekten Rabbe bağlı kalmaya özendirdi. Sonuç olarak Rabbe daha birçok kişi kazanıldı."³⁰

Antakya'nın tarihinde bir durağanlık, statiklik görülmez. Değişken ve çok hareketli bir tarihi vardır. Antakya'nın M.Ö. 1800'lü yıllardan itibaren bugünkü adıyla Hatay ve merkez ilçe olan Antakya sırasıyla Akadlılar, Hititler, Huri-Mitanni, Asurlular, Sami-Aramiler, Urartular, Oğuzlar, Persler, Makedonlar, Fenikeliler, Ermeniler,

Antioch and Jerusalem: A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).

²⁹ Aydın, "Antakya ve Tarsus Ekseni İlk Dönem Hıristiyanlığına Bir Bakış", 7; Halil Sahillioğlu, "Antakya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3:228-232.

³⁰ Resullerin İşleri 11:22-24

Romalılar, Arap Müslümanlar, Alevi Hamdaniler, Bizanslılar, Fatımiler, Selçuklu Türkleri, Haçlı orduları³¹, Memlükler, Osmanlılar ve Türkiye Cumhuriyeti gibi pek çok devlete ve medeniyete ev sahipliği yapmıştır.³²

Anlaşılabacağı üzere Antakya, İsa'ya inananların Yahudilerden ayrılıp ilk kez Hıristiyan adını aldıkları yerdir. Başta "Resullerin İşleri" bölümü olmak üzere birçok tarihi belgede adı merkezi bir önem taşımaktadır. Kendine ait bir yorum okuluna sahip olması ise Hıristiyanlığın kendine özgü bir tarzda yorumlamasında etkili olduğunu göstermektedir. Buna göre Antakya'nın tarihi bir merkez olarak ele alınması Hıristiyanlık tarihinin anlaşılması bakımından son derece önem taşımaktadır.

3. Antakya'nın Hıristiyanlığın Kurumsallaşması Açısından Önemi

Yeni Ahit metinlerinde Hıristiyan teriminin geçtiği yerler dikkate alındığında, bu ismin İsa'dan sonra Hıristiyanlara ilk defa Antakya'da muhalifler tarafından verildiği anlaşılmaktadır. Bazı yazarlara göre ismin kullanılmaya başladığı en erken tarih M.S. 43 yılıdır. Bu iddiada dayanak noktası, Resullerin İşleri 11/26 pasajıdır. Hıristiyan isminin İsa'dan çok sonraları Antakya'da dini yayan ve Mesih (Christ/Hırist) doktrinini öne çıkaran kimseleri tanımlamak için "Mesihçi" anlamında kullanıldığı kesindir.³³

Antakya'da Hıristiyanlık açısından önemli birtakım şahsiyetler önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz sonradan Hıristiyanlığın mimarı olarak görülen Pavlus'tur. Pavlus, hem diasporada hem de Filistin'de dikkat çekici bir kişiliktir. Pavlus'un yanında Petrus, Celile'de doğmuş; ancak hem Kudüs hem de Antakya'da vaazlarda bulunmuştur. Petrus birtakım organizasyonlar düzenleyip Hıristiyan toplulukları etkilemiştir. Ayrıca muhtemelen Petrus, Korint'e ve Roma'ya da gitmiştir. Barnabas, Kıbrıs'tan gelmişti.³⁴ Bu şahsiyetler içinde Pavlus'un özel bir yeri vardır.

³¹ Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ali Berkay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 32-37. Züleyha Akan, "I. Haçlı Seferinde "Antakya", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2017), 227-248.

³² Hüseyin Türk, "Antakya'da Dinlerarası Hoşgörü ve Habibe Neccar Örneği", *Folklor/Edebiyat* 22/87 (2016), 183.

³³ Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 16; H. H. Charles Scoble "Hristiyan Kilisesinin Evrensel Misyonusunun Kökeni İsa mı Pavlus mu?", çev. Süleyman Turan, *Pavlus'u Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 99.

³⁴ Bent Noack, "Teste Paulo: İsa ve İlk Hıristiyanlığa Temel Şahit Olarak Pavlus", çev.

Aslında Pavlus, ilk zamanlarda şiddetli bir Hıristiyanlık düşmanı idi. Ancak Havariler arasına katıldıktan sonra Hıristiyanlığın putperestler arasında yayılması önündeki en büyük engelin Yahudi şeriatına tabi olmak olduğunu düşünmüştür. O, Hıristiyanlığın kurallarına titizlikle uymaktan çok dinin misyonerlik yoluyla yayılmasına önem vermiştir. Bu amaç doğrultusunda önce Antakya'ya seyahat etmiştir.³⁵ Pavlus'un "Yabancılar Havarisi" diye adlandırılmasında Hıristiyanlığı putperestler arasında yaymasının büyük etkisi vardır.³⁶

Gündüz'ün ifadesiyle "Yeni Ahit içerisinde bulunan ve Pavlus'a atfedilen mektuplar yanında Resullerin İşleri kitabı da muhtevasında Pavlus'un yaşamı ve öğretileri hakkında önemli bilgilere sahiptir".³⁷ Zira Resullerin İşleri 7:58, 8:1-3, 9:1-30, 11:25-30, 12:25 ve 13:1-28:31 özel olarak Pavlus'u konu edinir. Özellikle 13:1'deki kısım, bir misyoner olarak Pavlus'un Antakya'daki dönemiyle başlar ve sonraki yaşamıyla misyon faaliyetleri sırasıyla anlatılır.³⁸ Bu anlatılar içerisinde Antakya'ya özel vurgular hemen fark edilebilir:

"Rabbim her şeyi yüceliğinle ve anlayışınla yaptın, Ruhum Rabbi kutsasın. Günün birinde; Stefanos'a çektirilen acı sonunda darmadağın olanlar, Finike, Kıbrıs ve Antakya'ya kadar gittiler. Tanrı sözünü Yahudilerden başka hiç kimseye bildirmiyorlardı. Ama onlardan Kıbrıslı ve Kireneli bazı kişiler Antakya'ya gelip Yunanlılara da Rab İsa'nın sevindirici haberini bildirdiler. Rabbin eli onları destekliyordu. Çok sayıda insan iman ederek Rabbe döndü. Bu olaylara ilişkin haberler Yerusaleml'deki kilise topluluğunun kulağına gitti. Barnabas'ı Antakya'ya gönderdiler. O varıp Rabbin kayrasını görünce sevinç duydu, hepsine yüreklerinde Rabbe bağlı kalmayı kararlaştırmalarını öğütledi. Çünkü kendisi iyi bir insandı. Kutsal Ruh ve imanla doluydu. Böylece büyük bir topluluk Rabbe katıldı. Barnabas Saul'u aramak için Tarsus'a gitti. Onu bulunca Antakya'ya getirdi. İki bir yıl süreyle bir araya gelerek o büyük topluluğa öğrettiler."³⁹

Dursun Ali Aykıt, *Pavlus'u Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 61.

³⁵ Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 310.

³⁶ Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklara Göre Hıristiyanlık* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 19.

³⁷ Pavlus için ayrıca bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 302-303.

³⁸ Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 22.

³⁹ Resullerin İşleri 11:19-26.

Bu alıntıda Barnabas'ın Antakya'ya gönderildiği ve Antakya'da yaptıklarından bahsedilir. Yine Resullerin İşleri ve Galatyalılara Mektuba göre Samasotalı Pavlus, Şam vizyonu sonrası Kudüs'e yaptığı bu ilk ziyaretten sonra buradan ayrılarak Suriye ve Kilikya bölgelerine gitmiş, bundan sonraki 11 yılını Kilikya ve Antakya şehirlerinde geçirmiştir. Bu sürede ve sonrası Pavlus'un bir yandan "Gentileler" olarak adlandırılan Yahudi olmayan uluslara yaymaya başladığı mesajın bir araya getirildiği bir dönemdir, diğer yandan ise, Pavlus'un Helenistik İsa taraftarlarıyla, özellikle de Barnabas ile bir araya geldiği ve ortak bir hareket geliştirdiği bir dönemdir.⁴⁰ Aslında "kendilerini İsa ile irtibatlı gören cemaatin, başta Antakya olmak üzere bu yöreye ait çeşitli merkezlerdeki faaliyetleri İsa sonrası dönemden beri bilinmektedir. Zira "Luka'nın ifadelerine göre,⁴¹ Stefan'ın öldürülmesi sonrası cemaatin bir bölümü Kıbrıs, Fenike ve Antakya yörelerine dağılırlar ve buralarda diaspora Yahudilerine yönelik tebliğ faaliyetlerini sürdürürler. Cemaat içerisinde yörenin yerlisi olan Kıbrıs ve Kireneli bazı kimseler ise Antakya'da, Yahudi olmayan ve Yunanca konuşan yerli halkla ilişkilerini geliştirirler ve onlar arasından bir cemaat oluştururlar. Antakya'daki bu faaliyetler kısa zamanda olumlu sonuçlar vermeye başlayınca, bölgeye Barnabas gibi yörenin yerlisi olan bir kişi gönderilmek suretiyle yöredeki faaliyetler desteklenir."⁴² Öncelikle Barnabas'ın akabinde de Pavlus'un geldiği Antakya yavaş yavaş Hristiyanlığın ikinci merkezi olmaya başlamaktadır.

Hatta Resullerin İşleri'nde Luka'nın anlatisına göre,⁴³ Antakya bölgesinde faaliyet gösteren Barnabas, Tarsus'a gidip Pavlus'u bulur ve onu birlikte faaliyet yapmak üzere Antakya'ya götürür. Ardından bu ikili, Yunanca konuşan halkın İsa'ya inanması için beraber çalışır. Yine Luka'nın anlatisına göre, bu cemaat için "Mesihçiler" adının kullanılmaya başlaması, Barnabas ve Pavlus'un Antakya ve çevresinde yaptıkları faaliyet dönemine denk düşmektedir.⁴⁴ Ancak burada bir çatışma durumu vardır. Zira Pavlus'un mektuplarında ve Luka'nın anlatılarında İsa sonrası dönemde Havarilerden Yakub'un önderliğindeki Kudüs merkezli İsa cemaati mensuplarıyla, Antakya ve civarında bir araya gelen ve sonraları Pavlus'u da bünyesine dâhil eden cemaat arasında zaman zaman gerilim ve çatışmalar görülür. Antakya

⁴⁰ Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, 54.

⁴¹ Resullerin İşleri 11:19- 24.

⁴² Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, 55.

⁴³ Resullerin İşleri 11:25-26.

⁴⁴ Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, 55.

ve civarında bir araya gelen ve Helenistik misyonla ilişkili olan cemaat mensuplarının başta Musa şeriatının geçerliliği olmak üzere Havarilik ve İsa'nın konumu gibi mevzularda Kudüs'teki cemaatten farklı fikir ve inanışlara sahip oldukları malumdur.⁴⁵ Çünkü Antakya cemaatinin, kendilerini Kudüs cemaatinden ayıran iki önemli özelliği söz konusudur: Musa şeriatını, bilhassa de sünneti kabul etmemeleri ve Mesih kavramı etrafında geliştirdikleri İsa tasavvuru. Nitekim onların Mesih merkezli düşünceleri nedeniyle geliştirdikleri dinsel harekete Antakya yöresinde Mesihçilik (Hıristiyanlık) adı verilmiştir.⁴⁶ Buna göre Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılma sürecinde Musa şeriatının reddi ve Mesihçilik inancı önemli rol oynamıştır. Hıristiyanlığın müstakil bir din olma sürecinde de söz konusu bu iki özelliğin rolü büyüktür. İşte Antakya, Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde söz konusu iki özelliğin temellerinin atıldığı bir şehir olarak ön plana çıkmaktadır.

Resullerin İşleri bölümünden Antakya'da olanlara dair anlatılarda bir başka konu da Barnabas'ın Antakya'ya gelmesi ve akabinde Pavlus'u Tarsus'tan Antakya'ya getirmesidir. Barnabas ve Pavlus Antakya'da yaklaşık bir yıl birlikte faaliyette bulunduktan sonra Kudüs'ten gelen bazı kimselerin büyük bir kıtlıktan haber vermeleri üzerine Yahudiye'deki İsa taraftarları için yardım toplarlar. "Antakya ve civarında toplanan bu başışlar, Barnabas ve Pavlus eliyle Yahudiye'ye gönderilir.⁴⁷ Galatyalılara Mektup'ta (2:1) da Pavlus, Kudüs ziyaretinden bahsetmektedir."⁴⁸

"Yeniden Antakya'ya dönen Barnabas ve Pavlus, buradaki cemaat tarafından Kıbrıs ve Anadolu'da misyon faaliyetinde bulunmak üzere görevlendirilir. Luka, anlatısında bunun Kutsal Ruh tarafından cemaate ilham edildiğini belirtir.⁴⁹ Kendi ifadelerine göre Pavlus, dine giriş hadisesinden 14 yıl sonra Kudüs'te İsa Mesih, elçilik iddiası ve benzeri konularda Antakya ve yöresindeki Helenistik cemaat arasında yaydığı fikirlerini açıklar ve bunlara karşı çıkanlarla tartışmalar yapar. Pavlus'un Anadolu'dan Yunanistan'a uzanan ve oradan Kudüs yoluyla tekrar Antakya'ya döndüğü bu misyon seyahati de "İkinci Misyon Seyahati" olarak kabul edilebilir."⁵⁰ Bu ikinci misyon ziyaretinden

⁴⁵ Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 56.

⁴⁶ Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 56.

⁴⁷ Resullerin İşleri 11:27-29.

⁴⁸ Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 56.

⁴⁹ Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 58. Resullerin İşleri 13:2.

⁵⁰ Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 64.

sonra Antakya'da kısa bir müddet kalan Pavlus yeniden yola koyulur ve Anadolu'dan Makedonya ve Yunanistan'a, oradan da tekrar Anadolu yoluyla Kudüs'e kadar uzanan üçüncü misyon seyahatini gerçekleştirir.⁵¹

Tarsus ve Antakya, Pavlus'un yaşamında önemli bir yere sahip olan iki merkezdir. Tarsus ve Antakya'nın Pavlus'un yaşamında en az Kudüs, Korint, Efes, Şam veya Roma kadar önemli olduğu görülür. Pavlus'un yetiştiği coğrafya dikkate alındığında bu iki şehrin diğerlerinden daha önemli olduğu anlaşılır. Pavlus'un düşüncelerinin şekillenmesinde Antakya'nın büyük rolü vardır. Bundan dolayı Şam vizyonu sonrasında misyon faaliyetleri için bir karargâh işlevi görür. Pavlus, hem Barnabas ile birlikte iken hem de ayrıldıktan sonra Antakya'yı faaliyet merkezi olarak kabul etmiş ve çekirdek cemaatini burada oluşturmuştur.⁵²

İskenderiye ilahiyat okulunun en gözde temsilcisi, Monofizit akımın ve Teotokos fikrinin savunucusu ve Nestoryus'un rakibi olan Aziz Cyrill (öl. 444) 412'den itibaren İskenderiye patriği olmuştur. İstanbul patriği Nestoryus'a karşı Eski Mısır, Yunan ve Roma kültürlerinden hareketle Meryem'in Teotokos (Tanrı taşıyıcı) olduğu tezini savunmuş ve Papa I. Celestin'i ikna etmek suretiyle 430'da Roma'da bir konsil toplatmıştır. Burada Nestoryus'u mahkûm ettirmeyi başarmıştır. 431'de toplanan Efes Konsili'nde Antakya delegelerinin gelmesini beklemeden diyofizit görüş ve Nestoryus aleyhine karar alarak Nestoryus'u azlettirmiştir. Buna karşılık Antakya delegeleri ayrı bir konsil toplayarak Cyrill'i azlettirmiştir. Cyrill, teslis⁵³ ve İsa'nın tabiatı ile ilgili klasik Yunan görüşünü sistematize etmiş, İsa'nın beşeri tabiatının ilahi tabiatı içerisinde kaybolduğunu savunmuştur.⁵⁴

Antakya'nın metropoliten bir kent olması, doğu ve batı ticaret yolları üzerinde bulunması, Hıristiyanlık inancının başka kentlere hızla yayılmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Bu ticaret yollarıyla Hıristiyanlık; Anadolu, Mezopotamya, Ermenistan, Arabistan ve Hindistan sınırına kadar yayılmıştır. O yıllarda Antakya ve civarında çok sayıda Asur kökenli insan yaşıyordu. Burada yaşayan Asurlular kısa süre içinde bu yeni inancı benimsemiş ve Hıristiyanlığı kabul

⁵¹ Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 69.

⁵² Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 89.

⁵³ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 367.

⁵⁴ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 86.

etmiştir. Bu gelişmenin sonucunda ilk Asuri Kilisesi Antakya'da kurulmuştur. Antakya'da yaşayan Asurluların Hıristiyan olmasından etkilenen Mezopotamyalı Asurlular da Hıristiyanlığı benimsemiş ve Antakya Kilisesi'ne bağlanmışlardır. Bu katılımla ilk Süryani Kadim Kilisesinin temeli Antakya'da atılmış olur. M.S. 37-43 yıllarında Petrus tarafından kurulmuş olan Antakya Patrikliği, Kudüs'ten sonra Hıristiyanlığın ikinci merkezi sayıldığı için 'Ana Kilise' olarak kabul edilmiştir.⁵⁵ Yine Eusebius da Antakya Kilisesi'ni Aziz Petrus'un kurduğunu, Roma Kilisesini kurmadan önce burada yedi yıl piskoposluk yaptığını ileri sürmektedir. Antakya'nın Hıristiyanlık tarihi içindeki özel konumu bu süreçte oluşmuştur.⁵⁶

Ayırım aslında daha da derindi. İsa'ya inananlar içindeki Yahudi kökenli olmayanlar, bunu Tanrı'nın halkından dışlanmış olarak deneyimlemiş olabilirler. Dolayısıyla bu teolojik olarak güdülenmiş durum, topluluğun sosyal gerçekliğini etkilemiştir: Tora'ya itaat eden Yahudiler ve Mesih'te birleşmiş dürüst Yahudi olmayanlardan oluşan eskatolojik topluluğun ütöpik Pavlus'un vizyonu, yerini sorunlu bir uzlaşmaya bırakmıştı.⁵⁷ Bugünün modern okuyucuları için Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ayırım çok belirgin ve nettir ancak dönemin tarihsel ve teolojik durumları göz önüne alındığında Pavlus ve Yahudiler arasındaki ilişki bugünkü kadar net ve açık değildir.⁵⁸ Dolayısıyla Antakya özelinde Pavlus ve Yahudiler arasındaki ilişkinin ve gelişen hadiselerin bilinmesi önem arz etmektedir.

Diğer yandan monoteist bir Hıristiyanlık yorumu olan Aryüşçülük mezhebinin oluşumunda da Antakya okulunun önemli etkileri olmuştur. Zira mezhebin kurucusu Aryüs'ün Nicomedialı Eusebius'a yazdığı mektupta geçen ve Antakyalı Lucian'ın (öl. 312) okulunda birlikte olduklarını ifade eden "solloukianista" (Luciancı arkadaş) kelimesi onun inançlarına temel teşkil eden düşüncelerini

⁵⁵ Samuel Akdemir, "Geçmişte ve Günümüzde Türkiye'deki Süryani Kiliseler", *Dinler Tarihi Araştırmaları III* (Ankara: Dinler Tarihi Yayınları Derneği, 2002), 9.

⁵⁶ Aziz S. Atıyya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz (İstanbul: Doz Yayınları, 2005), 192.

⁵⁷ Magnus Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity* (New York: Routledge Press, 2005), 233; M. Zetterholm, "A Covenant for Gentiles? Covenantal Nomism and the Incident at Antioch", *The Ancient Synagogue from its Origins until 200 C.E.: Papers Presented at an International Conference at Lund University*, October 14–17, 2001, ed. B. Olsson and M. Zetterholm (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2003).

⁵⁸ Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch*, 1-3.

Antakya okulunun kurucusu Lucian'dan aldığına yorumlanmıştır.⁵⁹ Lucian, asıl olarak Kutsal Kitap yorumu konusundaki düşünceleri ve çalışmaları ile tanınmaktadır. Her ne kadar onun düşüncelerini yazılı olarak ifade ettiği herhangi bir eseri mevcut değilse de Antakya ve Suriye Kiliseleri tarafından kullanılan Yeni Ahit metni onun tarafından yazılmış olup, "Lucianik" adıyla tanınmıştır. Ayrıca 341 Antakya sinodunda ilan edilen 'İkinci Antakya Kredosu' da ona atfedilir. Antakya Okulunun, Aryüsçülük tartışmasında önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu okulda Antakyalı Lucian'ın öğrencisi olan Aryüs'ün Lucian'ın düşünce yapısından ve Kutsal Kitap yorum metodundan etkilenmiş olduğu bilinmekte ve Aryüsçülük üzerinde büyük ölçüde etkili olduğu görülmektedir. Aryüs'ün yakın çevresinde yer alan ve onun fikirlerini savunan Nicomedialı Eusebius, Maris, Theognis, Anazarbalı Athanasius, Menophantus gibi piskoposların da onun bu okuldan arkadaşları olduğu bir diğer dikkat çeken husustur. Bunların yanı sıra Aryüsçülere dair vurgulanması gereken bir başka nokta ise özellikle Aristo'nun diyalektik mantık anlayışını kullanma ve Kutsal Kitap yorumunda tarihi ve literal metodu benimseme noktasında Antakya okulunu takip etmiş olmalarıdır.⁶⁰

Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde Antakya ile ilgili bahsedilmesi gereken bir diğer husus, bu şehrin İslam geleneğindeki konumudur. Nitekim Yasin suresinde bir kasaba halkının uğradığı ilahi cezadan bahsedilmektedir. Kasaba halkı bu cezaya, kendilerine gönderilen elçilerin mesajını reddettikleri için çarpıtılmıştır. Kur'an bu kasabanın ismini vermemiştir. Ancak Sahabeden gelen rivayetlere dayanan müfessirler, bu kasabanın Antakya ve sözü edilen kişinin Habib-i Neccar olduğunu belirtmektedirler.⁶¹ Yasin suresinin anlattığı kıssada Antakya'ya önce iki elçinin geldiği, daha sonra onların üçüncü bir elçi ile desteklendiği haber verilmektedir. Şehir halkının elçilerin mesajını reddetmeleri üzerine şehrin uzak bir noktasından gelen bir adam, "Siz niçin bu elçilere uymuyorsunuz?" diye çıktığı için şehit edilmiştir. Bunun üzerine, Allah, o topluluğu cezalandırmıştır.⁶²

⁵⁹ Bilal Baş, "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi", *Divan* 2 (2000): 169.

⁶⁰ Baş, "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi", 193.

⁶¹ H. Sadi Selen, "İslam Coğrafyacılarına Göre Antakya", *Ülkü: Halkevleri Mecmuası/Dergisi* 8, no. 48 (1937): 431-433.

⁶² Gürhan Bahadır, "Hıristiyanlığın Antakya'da Şekillenmesi ve Habib-i Neccar", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10, no. 23 (2013): 213; ayrıca bkz. Mehmet Tekin, *Habib Neccar ve Antakya* (Antakya:Color Ofset Ltd. Şti, 2006); Mehmet Tekin, *Hatay'ın Tarihçesi ve Eski Antakya Kütüphaneleri* (Hatay:

Araştırma konumuzla doğrudan ilişkili olmadığı için Habib-i Neccar hakkında bu atıfla yetinmek istiyoruz.

Sonuç

Hıristiyanlığın salt teorik düzeyde ilkeler üzerinden makro düzlemde okunması, pratik ve mikro düzlemde yaşanan hadiselerin önemini gözden kaçırmamıza yol açabilir. Bunun için Hıristiyanlık açısından önem taşıyan şehirlerin, merkezlerin, kişilerin ve bunlar arasındaki ilişkinin bilinmesi son derece önemlidir. Bu bağlamda Antakya, Kudüs dışında İsa'ya inanların ilk cemaat haline geldikleri mekân özelliği taşımaktadır. Aynı şekilde İsa'ya inananlara ilk kez Hıristiyan isminin burada verildiği anlaşılmaktadır. Antakya'da Hıristiyanlığın iki büyük mezhebine ait Ortodoks ve Katolik kiliseler mevcuttur.

Antakya'nın Hıristiyanlık açısından taşıdığı anlamın arkasında yatan amil; zengin kültürel, dini ve siyasi birikimdir. Örneğin İskenderiye'de batınî yorum okuluna karşın, Antakya'da zahiri/literal/lafzi yorumu esas alan bir okul kurulmuştur. Bu yorum okulu metinlerin ve sözlerin zahirine odaklanmayı, akla ilk gelen literal anlamı esas almayı ilke edinmiştir. Bu ilke, Antakya'nın Hıristiyanlığa ait bazı dini kavramları özellikle *Ruh* ve *Logos*'u farklı yorumlamasına sebep olmuştur. Açıkça görüleceği üzere Antakya'nın yorum anlayışı aslında bir bütün olarak Hıristiyanlığın temel unsurlarının nasıl açıklanacağına belirleyici olmuş ve İsa'nın insani özelliklerine özellikle dikkat çekilmiştir. Hıristiyanlığın kurumsallaşması ve gelişimi sürecinde Pavlus, Barnabas ve Petrus'un yolları Antakya'dan geçmiş; Hıristiyan teolojisindeki bazı kalıcı tartışmalar burada ortaya çıkmış ve temel ilkeler burada inşa edilmiştir. Bunun yanında bir Hıristiyan mezhebi olan Aryüsçülüğün kurucusu Aryüs'ün de yolu Antakya'dan ve dolayısıyla da Antakya Okulundan geçmiş, bu okulun etkisiyle Aryüs, Hıristiyanlığı teslis zaviyesinden değil de monoteist bir zaviyeden yorumlayabilmiştir. Diğer yandan Hıristiyanlığın Yahudilikten ayrılma sürecinde iki önemli dönüm noktası olan Musa şeriatının reddi ve Mesihçilik inancı önemli rol oynamıştır. Hıristiyanlığın müstakil bir din olma sürecinde de söz konusu bu iki özelliğin rolü büyüktür. İşte Antakya, Hıristiyanlığın kurumsallaşma sürecinde söz konusu iki özelliğin temellerinin atıldığı bir şehir olarak da ön plana çıkmaktadır.

Özirem Basımevi, 2001); Zafer Sarı, *Hatay'da Tarihî ve Turistik Yerler* (Antakya: Hatay Express Gazetecilik Matbaacılık), 2009.

Bu şehir, St. İgnatius zamanında bağımsız piskoposluk unvanını almış, Titus Kudüs'ü yıktıktan sonra oradaki cemaat Antakya'ya göç etmiş, Hıristiyan nüfusun artmasıyla Antakya, Hıristiyan dünyasının hem merkezi hem de lideri olmuştur. Hıristiyanlığın Ortodoks, Katolik ve Protestan mezheplerinin Antakya'da kiliselerinin bulunması da şehrin Hıristiyanlık açısından taşıdığı önemi gösteren bir kanıt olarak değerlendirilebilir.

Antakya'da kurulan kilise de ilk Havariyyun kiliselerinden biri olup sonraki dönemde de etkili olmuştur. Zira bu kilise Hıristiyanlığın Asya, Roma ve Mezopotamya'ya yayılmasında etkili olmuştur. Bu kilisenin kuruluşunda Petrus, Barnabas ve Pavlus'un rolleri büyüktür. İsa'nın çarmıh olayının akabinde Kudüs cemaati bazı baskılara maruz kalınca Antakya, Hıristiyanlığın yeniden canlanması anlamında ikinci bir merkez rolü üstlenmiştir. Süryani, Nesturi ve Keldani Hıristiyanlarının ortaya çıkmasında yine Antakya'nın belirleyici bir rolü olmuştur.

Sonuç olarak, Hıristiyanlığın geçirdiği aşamaları bilmek ve Hıristiyanlıktaki ilk tartışmalara, mücadelelere vakıf olmak açısından Antakya kenti ve Antakya Okulu'nun bilinmesi önemli görünmektedir. Hıristiyanlıkta daha sonraki asırlarda meydana gelen hadiseler ve değişimler, ilk dönemdeki önemli merkezler ve tartışmaların ikinci plana itilmesine yol açmıştır. Ancak Antakya'nın Hıristiyanlığın kuruluşunda oynadığı rol bilinmeden ilk dönem Hıristiyanlığının oluşum, gelişim ve değişimlerini anlamak mümkün görünmemektedir.

Kaynakça

- Akan, Züleyha. "I. Haçlı Seferinde Antakya". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, no. 1 (2017): 227-248.
- Akdemir, Samuel. "Geçmişte ve Günümüzde Türkiye'deki Süryani Kiliseler". *Dinler Tarihi Araştırmaları III*. 9-14. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002.
- Armstrong, A.H. "Introduction". *Classical Mediterranean Spirituality (Egyptian, Greek, Roman)*. ed. A. H. Armstong. xiii-xxiv. New York: Crossroad, 1989.
- Atiyya, Aziz S. *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*. çev. Nurettin Hiçyılmaz. İstanbul: Doz Yayınları, 2005.
- Aydın, Fuat. "Antakya Hıristiyanlığı ve Kredosunun Belirlenmesine Yol Açan Tartışmalardaki Rolü". *İslâmî İlimler Dergisi* 11, no. 2 (2016): 83-108.

- Aydın, Fuat. "Hz. İsa Sonrası Tartışma Konularından Havarilik ve Pavlus'un Havarilik Anlayışı". *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*. 71-97. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002.
- Aydın, Mahmut. "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası". *Pavlus'u Düşünmek*. ed. Cengiz Batuk. 303-332. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Aydın, Mehmet. "Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hıristiyanlığına Bir Bakış". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003): 5-16.
- Aydın, Mehmet. *Hıristiyan Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Bahadır, Gürhan. "Hıristiyanlığın Antakya'da Şekillenmesi ve Habib-i Neccar". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10, no. 23 (2013), 207-214.
- Bahadır, Gürhan. "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7, no. 13 (2010): 349-372.
- Bakır, Abdulhalık. "Yakut el-Hamevi'nin Antakya Şehri ile ilgili Naklettiği Bilgilerin Değerlendirilmesi". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2010).
- Baş, Bilal. "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi". *Divan* 2 (2000): 167-199
- Bihlmeyer, K. Tuchle, H. *I-IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık*. İstanbul: Güler Matbaası, 1972.
- Brown, R. E. and J. P. Meier. *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist Press, 1983.
- Church, John Alfred. *Kudüs'ün Yıkılışı Yahudi-Roma Savaşları*. çev. Elif Bulanalp. İstanbul: Ark Kitapları, 2018.
- Corwin, Virginia. *St. Ignatius and Christianity in Antioch*. Yale University Press. 1960.
- Demirci, Kürşat. *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005.
- Deniz, Rahime. "Üçüncü Haçlı Seferi Sırasında Antakya Haçlı Prenslığı (1189-1192)". *Bellek: Uluslararası Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 2, no. 1 (2020): 1-22.
- Downey, Glanville. *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arap Conquest*. New Jersey: Princeton University Pres.
- Downey, Glanville. *Ancient Antioch*. New Jersey-Princeton: Princeton University Press, 1963.

- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri". *Dini Araştırmalar* 2, no. 5 (1999): 387-413.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000): 309-325.
- Ersan, Mehmet. "Rupenliler Dönemi'nde Kilikya Ermeni Krallığı ile Antakya Haçlı Princepsliği'nin Çukurova'da Hâkimiyet Mücadelesi". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 13 (1998): 83-95.
- Gager, John G. *Reinventing Paul*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Genç, Özlem - Korunur, Harun. "Antakya'nın Haçlılar Tarafından Ele Geçiriliři". *Studies of the Ottoman Domain* 6 (2016), 60-83.
- Grondin, Jean. "Hermeneutik". çev. Kaan H. Ökten. *Cogito Dergisi Hermeneutik Özel Sayısı* 89 (2017): 7-41.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Hengel, M. - A. M. Schwemer. *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years*. London: SCM Press, 1997.
- Kaçar, Turhan. *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık Doğu'da İsa Doktrini'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.
- Maalouf, Amin. *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Meeks, Wayne. A. - Wilken, Robert Luis. *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*. Atlanta: Scholars Press, 1978.
- Noack, Bent. "Teste Paulo: İsa ve İlk Hıristiyanlığa Temel Şahit Olarak Pavlus". çev. Dursun Ali Aykıt. *Paulus'u Düşünmek*. ed. Cengiz Batuk. 45-74. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- O'Leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Oral, Osman. "Habib en-Neccâr'ın Antakya Halkına Tavsiye Ettiği Hikmetler". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2020): 240-251.
- Ökten, Kaan H. *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2003.
- Özbudun, Sibel. *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2015.

- Rutgers, L. V. "The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians: The Example of Antioch". *The Use of Sacred Books in the Ancient World*. ed. L. V. Rutgers, P. W. van der Horst, H. W. Havelaar et al. 287–303. Leuven: Peeters, 1998.
- Sahillioğlu, Halil. "Antakya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3:228-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sarı, Zafer. *Hatay'da Tarihî ve Turistik Yerler*. Antakya: Hatay Express Gazetecilik Matbaacılık, 2009.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Kanonik-Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Scoble H. H. Charles. "Hıristiyan Kilisesinin Evrensel Misyonunun Kökeni İsa mı Pavlus mu?". çev. Süleyman Turan. *Pavlus'u Düşünmek*. ed. Cengiz Batuk. 95-112. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Seccombe, David. "İsa'nın Öyküsü ve Pavlus'un Misyonerlik Stratejisi". çev. Dursun Ali Aykıt. *Pavlus'u Düşünmek*. ed. Cengiz Batuk. 235-253. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2006.
- Selen, H. Sadi. "İslam Coğrafyacılarına Göre Antakya". *Ülkü: Halkevleri Mecmuası/Dergisi* 8, no. 48 (1937): 431-433.
- Taşpınar, İsmail. "Yahudi Geleneğinde İlahi Kelam Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8, no. 1 (2011): 143-166.
- Taylor, J. "Why Were the Disciples First Called 'Christians' at Antioch? (Acts 11:26)," *RB* 101, no. 1 (1994): 75–94.
- Taylor, N. H. *Paul, Antioch and Jerusalem: A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Tekin, Mehmet. *Habib Neccar ve Antakya*. Antakya: Color Ofset Ltd. Şti, 2006.
- Tekin, Mehmet. *Hatay'ın Tarihçesi ve Eski Antakya Kütüphaneleri*. Hatay: Özirem Basımevi, 2001.
- Türk, Hüseyin. "Antakya'da Dinlerarası Hoşgörü ve Habib-i Neccar Örneği". *Folklor/Edebiyat*, 22, no. 87 (2016): 181-198.
- Türkoğlu, Ali Ekber. *Geçmişten Günümüze Antakya'ya Hıristiyanlık*. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Usluoğlu, Tevfik. *Arap Hıristiyanlar Değişim ve Etkileşim Boyutlarıyla Hıristiyan Kültürü*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2012.
- Wallace-Hadrill. *Christian Antioch, A Study of Early Christian Thought in*

- the East*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Wenham, David. "Luka Aracılığıyla İsa'dan Pavlus'a". çev. Cengiz Batuk. *Pavlus'u Düşünmek*. ed. Cengiz Batuk. 74-93. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Zetterholm, M. "A Covenant for Gentiles? Covenantal Nomism and the Incident at Antioch". *The Ancient Synagogue from its Origins until 200 C.E. Papers Presented at an International Conference at Lund University, October 14–17, 2001*. ed. B. Olsson and M. Zetterholm. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2003.
- Zetterholm, Magnus. *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*. New York: Routledge Press, 2005.

Emine Elif Çakmak İgalcı

Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi

Develi İslami İlimler Fakültesi

Assistant Professor, Kayseri University

Faculty of Develi Islamic Sciences

elifgalci@kayseri.edu.tr

Orcid: 0000-0003-4988-0857

Tasavvufun Oluşumunda Sünnetin Etkisi***Öz**

Tasavvufun ilmîleşme ve kurumsallaşma sürecinin temelinde zühdî bir yaşantıya yönelik ve tasavvuf teşekkülü sürecinde oluşan çeşitli ekoller yer almaktadır. Zühdî hayata yönelişin sebepleri arasında Müslümanların sünnet algısındaki değişim ve dünyevileşmeye doğru kayışın olduğu anlaşılmaktadır. Farklı algı ve yorumlar olmasına rağmen temelinin Kur'an ve Sünnete dayandığını söylemek mümkündür. Kerhî'nin fütüvvet vurgusu, Bistamî'nin marifet anlayışı, Muhâsibî'nin nefis muhasebesi gibi birçok ekol ve onların düşünce sistemini oluşturan kavramların esas dayanağı Sünnet algısının tasavvuf ilminde önemini göstermektedir.

Tasavvuf ilminin başlangıç dönemi olarak adlandırılan zühd dönemi temeli Kur'an ve Sünnete dayanan, nebevî yaşantıya özlemin hayat bulduğu, masivadan yüz çevirme şeklinde canlandığı bir dönemdir. Tasavvufun teşekkülü sürecinde oluşan öncüler ve ekoller vasıtasıyla sistematikleşmeye başlayan tasavvuf; ashabın ve sonrasında gelen din büyüklerinin dini anlayış ve yaşayışlarını temel alırken esas manada kaynaklığını Hz. Peygamber'in manevî yaşantısından, kalbî eğitiminden almaktadır. Bâtinî yöne ağırlık veren tasavvuf, tasavvuf mekteplerinin rehberliğinde ilmîleşme ve kurumsallaşma yolunda gelişmelere düşar olmakta ve bunun temelini Hz. Peygamber'in kul peygamber olarak gösterdiği sade ve manevî yaşam tarzı oluşturmaktadır. Tasavvuf ekollerinin sahip olduğu sünnet algısı farklı

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 11 Haziran/ June 2021; Kabul / Accepted: 09 Temmuz/ July 2021; Yayın / Published: 20 Eylül / September 2021. Atıf / Cite as: Çakmak İgalcı, Emine Elif. "Tasavvufun Oluşumunda Sünnetin Etkisi". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.5507618>

perspektiflerden ele alınarak konu ve kavramlar üzerinden tasavvuf ilminin anahtarlarını bize verecektir.

Bu makalemizde tasavvuf ekollerinin temelindeki sünnet anlayışının kavramsal ve pratik olarak ele alınabilmesi için sünnet ve zühd anlayışının paralelliğine, zühd döneminin oluşmasında ve insanların manevî, içsel yolculuğuna dönmesinde, dünyadan uzaklaşarak dinin ruhî boyutunu öncelemesindeki sünnet algısına yer verirken, tasavvuf öncülerinin temellendirdiği sistemlerini hadis-i şerifler ve sûflerin sözleriyle birlikte ele alarak aktarma gayretinde olacağız. Tasavvuf ilminin teşekkül sürecindeki ekollerin içerik ve sistematiğinden bahsederek konuyu açıklayacağız.

Anahtar Kelime: Sünnet, Tasavvuf, Tasavvuf ekolleri, algı, dünyevileşme.

The Effects of Sunnah on Formation of Sufism

Extended Abstract

There are various schools formed in the process of ascetic life and formation of sufism on the basis of the scientific and institutionalization process of Sufism. When we examine the ascetic life, the change of Muslims' sunnah perception and the shift towards secularization affect the orientation to an ascetic life. The spread of Islam with the conquests, the expansion of the lands to be ruled, the effects of different societies and cultures have pulled the structure of religious thought and practice in this process to different directions. The idea that this secular change on human's belief, spiritual world and contact with Allah, caused to gain a much different dimension than Islam experienced in the time of Muhammad Prophet (pbuh). Due to this change and development in life, different interpretations and practices have emerged in the perception of sunnah. When we look at the schools of Sufism, it is possible to say that although different concepts and methods are included, it is based on the Qur'an and Sunnah. The main basis of many schools and concepts such as Karhi's emphasis on futuwwa, Bistami's understanding of ingenuity, Muhasibi's self-accounting shows the importance of the Sunnah perception in Sufism.

While the basis of the zuhd period, which is called the beginning period of Sufism, is the religious understanding and life of the companions and the religious leaders who came after them, the basis of the Qur'an and Sunnah is the main source of the Prophet. The prophet's spiritual life, his heartland education, and the importance and care gives to the innate aspect of religion lie ahead of secularization. The

lifestyle shown by our Prophet (pbuh) as a servant prophet will clarify the perception of sunnah in the formation of Sufism. The perception of sunnah of Sufi schools will be discussed from different perspectives and will give us the keys to the science of Sufism through topics and concepts.

When we consider the period of asceticism and the process of Sufi schools, it is necessary to evaluate the central perception in the formation of Sufism within the framework of the sunnah axis. The differentiation in the perception of circumcision and the formation of experiential differences cause diversity in the concepts of Sufism and create a rich field of application. As the beginning process of Sufism or the period of awareness, the life of Hz. Prophet is taken as a basis, the basis of the formation of institutional structures will be understood more clearly by considering the interpretation and application of Hadith-i Sharifs in the axis of the Qur'an. When the effect of circumcision in the formation of Sufism is evaluated in parallel with the perception of circumcision of Sufi schools, the main source can be seen much more clearly.

It is the backbone of the subject is that the mystical thoughts and views of prominent Sufi pioneers and to deal with their scientific processes through the perception of Sunnah. Maruf-i Karhî's understanding of futuwwa and the importance he gave to work, the concepts of sakr, annihilation and ingenuity in Bayazid-i Bistami's understanding of sufism, the view and school developed by Haris al-Muhasibi in the direction of self-accounting, Sari as-Sakati's science and understanding of conversation, the understanding of love, Hamdûn al-Kassâr's thought of self-blame, the sufi school shaped by Ebu Said al-Harrâz on the axis of annihilation, permanence and knowledge, Ebu'l Huseyin en-Nuri's understanding of isâr that will set an example for all Muslims, and finally Cunayd-i Bagdadi's sufistic thought system with the axis of righteousness and prudence is the main people and concepts that will examine the influence of sunnah in the formation of Sufism.

In this article, in order to conceptually and practically address the understanding of sunnah, which is the basis of Sufi sects, we include the perception of sunnah, the parallelism of the understanding of sunnah and asceticism, the formation of the period of asceticism and the return of people to their spiritual and inner journey, the perception of sunnah that prioritizes the spiritual dimension of religion by getting away from the world. We will try to convey it together with hadith

sharifs and Sufis' words. We will explain the subject by talking about the content and systematics of the sects in the formation process of Sufism.

Keywords: Sunnah, Sufism, Sûfi sects, perception, secularism.

Giriş

Tasavvuf ilmi tarih boyunca çeşitli dönemlerden geçerek daha sistematik, daha kavramsal ve geniş kitlelere hitap eden bir ilim olmuştur. Tasavvuf, başlangıcından kurumsal yapılarına kadar temele aldığı iki kilit noktada seyrini devam ettirmiştir. Kur'ân ve Sünnet ışığında kavramsallaşan tasavvuf, zühd döneminden sonra oluşan çeşitli tasavvuf ekollerıyla¹ kavramsal zenginliğe ulaşmış, manevî boyutuyla da gönüllere dokunmuştur. Zühd dönemini nebevî yaşantıya, İslamiyetin ilk yıllarına dönüş arzusu, dünyevileşmeye tepkisel bir hareket olarak ele aldığımızda karşımıza sünnet algısındaki değişim çıkmakla birlikte; öncü sûfilerin kendi oluşturdukları ekollerdeki kavram ve uygulama farklılıkları da temelinin sünnete dayandığını göstermektedir.

Tasavvuf ekollerindeki kavram ve uygulamalardaki farklılıkların temelinin nereye dayandığı sorusu makalemizin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Tasavvuf ilmi; ilk dönem zahidlerden² yola çıkıp, tasavvuf dönemi sûfilerinin oluşturduğu çeşitli mektep ve ekoller sayesinde yaygınlaşmaya ve gelişmeye başlamıştır. Hadis külliyatlarının³ tasavvufî açımlarıyla ele alınması, ilk dönem tabakat

¹ Hücvirî *Keşfü'l Mahcûb* adlı eserinde tasavvuf ekollerini 12 fırkaya ayırmıştır. Bunlardan 10 tanesinin yolu makbul ve doğru iken, 2 tanesinin yolu yanlıştır. Doğru olanlar; Muhâsibiyye, Kassâriyye, Tayfûriyye, Cüneydiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hâkimiyye, Harrâziyye, Haffiyye, Seyyariyyedir. Yanlış olanlar ise ruh meselesinden kaynaklanmaktadır. Bunlar ise Hallâciyye ve Hulûliyyedir. Daha det. bil. için bkz. Ebu Ali Cullâbî Hücvirî, *Hakikay Bilgisi Keşfü'l Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 107.

² İlk dönem zahidlerinden bazılarına örnek olarak şu zatları söyleyebiliriz: Üveys el Karanî (ö. 37/657), Herin b. Hayyân (ö. 70/690), Said b. el Müseyyeb (ö. 94/713), Hasan el Basrî (ö. 110/728), Sabit el Bünânî (ö. 120/737), Cafer-i Sâdık (ö. 148/765), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Dâvud et-Tâî (ö. 165/781), Râbiatü'l Adeviyye (ö. 185/801), Fudayl ibn İyaz (ö.187/802). Daha detaylı bilgi için bkz. Ebu Nuaym el-İsfahani, *Hilyetu'l Evliyâ*, çev. Hasan Yıldız, Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayınları, 2015). Hz. Ebû Bekir ile başlayıp üçüncü hicri asra değin yaşamış "Allah dostu" olarak nitelenen önemli şahsiyetler, tabakat denilen kronolojik bir sıralama içinde verilmiştir. İlk dönem zahidlerine de bu eserde rastlanmaktadır.

³ Hadis külliyatları (*Kutubu'l-Sitte*, *Sahih-i Buhari*, *Sahih-i Müslim*, *Sünen-i Nesâî*, *Sünen-i Ebu Davud*, *Sünen-i Tirmizi.*, *Sünen-i İbn Mace*) gözden geçirilirken aynı zamanda tasavvufla ilişkili olan hadislerin seçiminde kullanılan bazı kaynaklar; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012); Ahmet

kitaplarının ⁴ incelenmesi, tasavvuf klasiklerinden ⁵ faydalanılarak literatür değerlendirmesi yapılmıştır. Tasavvuf genelinde tasavvuf ekolleri özelinde incelenen sünnet algısı konusu öncü zahid ve sûfilerin düşünceleri tekelinde ele alınarak makalenin özgünlüğünü oluşturmaktadır; aynı zamanda tasavvufun temelini sünnet algısındaki farklı yorum ve değerlendirmelere dayandığını göstermektedir. Makalemizde zühdi anlayıştan başlayarak tarikatların oluşmasına zemin hazırlayan tasavvuf ekollerinin kurucuları ve düşünceleri hakkında bilgi verilecek, tasavvufun oluşumu sünnet algısı üzerinden aktarılacaktır. Tasavvufun öncülerinden ve tasavvuf ekollerinin oluşmasını sağlayan öncü şahsiyetlerin hadis eksenli düşüncelerine yer verilirken aynı zamanda da tarikatlar dönemine ne şekilde katkı sağladıkları ele alınacaktır. Bu doğrultuda sünnet algısı ile ele alınan zühd kavramı, tasavvuf ekollerinden tasavvuf mekteplerine doğru geniş bir yelpazede ele alınarak, tasavvufun oluşumundaki sünnet etkisi incelenmeye çalışılacak, hadis-i şerifler ve sûfilerin sözleri doğrultusunda açıklamalar yapılacaktır.

1. Sünnet ve Zühd Anlayışı

Tasavvuf ilminin oluşması ve diğer ilimlerden ayrılması konusunda çeşitli fikirler ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamberin yaşantısında görülen, kul peygamberliğin hayata yansımaları şeklinde ele alınan, nebevî ahlakla güzel ahlakı tanımlayan, Kur'an ile Sünnet algısı yorumlarının çeşitlilik göstermesiyle tasavvufî kavramların derunî manalarının keşfedilip ifade edilmesi; tasavvufun sistemleşme periyodunun ilk basamaklarını oluşturmaktadır. Hayat nizamı olarak karşımıza çıkan, sonrasında aşırı dünyevileşmeye karşı bir tepki hareketi olarak devam eden zühd dönemi, ilk zahidler ve ilk

Yıldırım, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis", *Hadis ve Sıyer Araştırmaları: Hadith and Sira Studies* 4, no. 2 (2018): 51-70; Necmettin Şeker, "Hadislerle Temellendirilen Tasavvufî Haller", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, (2012): 119-147.

⁴ Tabakât eserlerine örnek olarak: Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's Süfiyye*; Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiyâ*; Abdullah Herevî, *Tabakâtü's-sîfiyye*, İbnü'l Cevzî, *Sıfâtü's-safve*; Feriduddin el-Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*; İbnü'l-Mülakkîn, *Tabakâtü'l-evliyâ*. Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınevi, 2019), 33.

⁵ Haris el-Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkillah*; Hakîm at-Tirmizî, *Hatmü'l Evliya*; Ebû Nasr as-Serrâc, *Kitâb al-hum'a fi't-tasavvuf*, Kelabâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehl-i't-tasavvuf*, Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-lulûb*, Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâle*; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcub*; Ebu Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Det. için bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Klasikleri*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014); Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Klasikleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010).

sûfiler vasıtasıyla tasavvufî düşünce ve kavramların hayat bulması, çeşitli mektep ve okullarla halkı irşad ve ilmîleşme yolunda ilerlemesi⁶, kurumsal kimliğini kazanması tasavvuf ilminin önemli aşamalarındandır. Tarikatlar döneminde oluşan çeşitli tarikatların düşünce ve uygulama biçiminin temelinde bu dönemlerde ele alınan, uygulanan konular ve kavramlar yatmaktadır. Dolayısıyla tasavvuf ilmini ele aldığımızda zühd dönemi ve tasavvuf teşekkülünde⁷ sünnet algısını incelemek hem sûfilerin tasavvufî düşünce yapısını öğrenmemiz hem de tasavvufun temelini tamamıyla Kur'an ve Sünnete dayandığını gösterecektir. Kaynağını nebevî yaşantıdan alan ve sonrasında tepki hareketi olarak doğan zühd dönemini, tarikatlar döneminin temelini oluşturan ve tasavvuf ilminin sistemleşmesini sağlayan tasavvuf teşekkülü sürecindeki öncü sûfilerin ve ekol sahibi mutasavvıfların görüş ve düşüncelerindeki sünnet algısı temelini sünnet-zühdî yaşantı paralelliğinden almaktadır.

Zühd; lügatte bir şeye meyletmeyi terk etmek olup rağbetin zıddıdır. Tasavvuf ıstılahında ise, dünyaya buğz etmek ve ondan yüz çevirmektir.⁸ Allah'a yönelmekten alıkoyan şeylerden vaz geçmek, dünyaya, eşyaya ve maddeye kendini kaptırmamak, dünyevî olana iltifat etmemek, hayatı ahirete dönük olarak yaşamak ve bu amaçla mümkün olduğunca ibadet, taat ve kulluğa sarılmak⁹ manalarına gelen zühd hem bir düşünce biçimi hem de bir yaşam şeklidir. Aynı zamanda zühdden kastedilen insanın Allah'ı ve ahiret gününü unutacak derecede dünya hayatına bağlanmaması, yaratılış amacının bilincinde olması, dünya nimetlerinden meşru şekilde faydalanırken ebedî hayata da hazırlık yapması şeklinde de ifade edilebilir.¹⁰

Zühdî düşünce ve yaşantı biçiminin göstergeleri arasında makam ve mevkiye, şan ve şöhrete önem vermemek, azla yetinmek, çokça ibadet etmek, ibadete düşkün olmak, cehennem korkusu ve cennetten

⁶ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekke ve Zâviyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 87.

⁷ Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi" *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, no. 4 (2016): 15.

⁸ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006), 1291.

⁹ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2020), 15.

¹⁰ Kadir Özköse, "Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, no. 1 (2002): 176.

ümitvar olmak yatarken hüznü duymak, gözyaşı dökmek, tevekkül sahibi olarak rıza ve sabır göstermek yer alır. Zühd dönemini oluşturan kaynaklar başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere Hz. Peygamber'in dünya hayatı ve dünyevî olana bakışı yer alır ve zühdî yaşantı "fiilî bir sünnet" olarak karşımıza çıkar.¹¹

Zühd hayatı, İslam'ın teşvik etmiş olduğu dinî yaşamın bir tezahürü olmakla birlikte Kur'an-ı Kerim'de sadece bir yerde geçmekte¹² ama terimsel manada birçok ayetle¹³ desteklenmektedir. Hz. Peygamber'in yaşadığı hayat olarak tasavvufta daima göz önünde tutulan zühdî hayat özenli ve titiz bir hayat yaşama gayretinde olanlar için rehber konumunda olmakla beraber, ma'sivanın değersizliğine vurgu yapan ayet ve hadislerle de tasavvufî hayatta zühdde yönelik anlayışın benimsenmesini ve uygulanmasını sağlar. Zühdden maksat tamamıyla bireyin dünyaya kendisini kapatmasından ziyade gönülünü ve düşüncesini dünyaya kaptırmamak, dünyalık meşguliyetlerden "kulluk" vazifesini unutmamak olarak adlandırılabilir. Bu doğrultuda çeşitli örneklerini gördüğümüz ve tasavvuf ilminde önemli bir yere sahip olan zühd anlayışı Nebvî yaşantının hayata yansımalarıdır.

Asr-ı saadetle birlikte zühd anlayışı, İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde giderek yayılmaya ve taraftar bulmaya başlamıştır. Kur'an ve Sünnetin ışığında tabii bir yaşam şekli olan zühd hayatı, çeşitli sebeplerle tepkisel bir duruma dönüşmüştür. Bu sebepler; fetih hareketleriyle birlikte İslam coğrafyasının genişlemesi, baskıcı bir siyasî otoritenin varlığı, İslam dünyasının zenginleşerek Müslümanların dünyevî hayata yönelişleri, karşılaşılan yeni topluluk ve kültürlerin etkisi, dinî ve güncel olayları algılama ve yorumlama da farklılıklar olarak sıralanabilir.¹⁴

Asr-ı Saadette zühd anlayışının temelini aşağıdaki ayet ve hadisler oluştururken, tasavvuf ilminin varlığında bu örnekler ve sünnet olgusu baş rolü oynamaktadır.

"... Şüphesiz Allah'ın vaadi gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın; o, yoldan çıkarıcı da (şeytan) Allah hakkında sizi aldatmasın."¹⁵ Dünya hayatının aldaticılığından, Allah'ın yolunda bir engel

¹¹ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayinevi, 2019), 70-75.

¹² Kur'an Yolu, el-Yusuf 12/20. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Y%C3%BBsuf-suresi/1616/20-ayet-tefsiri> (Erişim 21 Mayıs 2021).

¹³ Lokman 31/33, Ankebut 29/64, Bakara, 2/86.

¹⁴ Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 25; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 77.

¹⁵ Lokman 31/33.

olduğundan bahsederken müminleri uyarmakta dünya hayatının özelliklerinden de bir diğer ayette bahsederek *“Bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; âhiret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!”*¹⁶ inananları kalıcı ve sonsuz olana yöneltmekte, onları ruhî yönden mana alemine hazırlamaktadır. Hz. Peygamber’in yaşantısı da bu yönde örnek olurken, kendisinin melik bir peygamberdense kul peygamber olmayı tercih etmesi zühd hayatını sevdiğini ve tavsiye ettiğini göstermektedir. *“Dünyaya karşı zahid ol ki Allah seni sevsin, insanların elinde olan şeylere karşı da zahidce davran ki insanlar da seni sevsin.”*¹⁷ Nitekim hadis-i şerifte açıkça belirtilen zahidane tutum bize bunu gösterirken, mutasavvıfların da bu yolu neden tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Asr-ı Saadetten başlayarak, Hulefâ-i Râşidîn dönemine, Tabiûn’dan Tebeu’t-tâbiîn dönemine kadar bu anlayış etkisini göstermekte, ilerleyen tarihsel süreçte de değişimler olmasına karşın hem tepkisel hem de yaşantısal olarak zühd anlayışına dönüşler oluşmuştur. Bu doğrultuda sûfilerin zahidane bir yaşantıda oluşu, riyazete yönelmelerinin kaynaklığında toplumsal süreçlerin etkisi olduğu kadar sünnet algısının oluşturduğu bir düşünce biçiminden de söz edilebilir. Çünkü Hz. Peygamber’in *“Allah bir kulunun hayrını murad ederse, dünyaya karşı zühdünü kolaylaştırır, kendisine kusurlarını gösterir. Dünyada kendisine zühd verilmiş ve az konuşan bir kimseye rastladığımız zaman ona yaklaşır; çünkü o hikmet söyler.”*¹⁸ bu sözü dünyaya ve ahirete karşı müminleri uyarmakta, yaşam çerçevesini oluşturmaktadır. Bir diğer hadis-i şerif ise *“Eğer dünyanın Allah katında sineğin kanadı kadar bir değeri olsaydı, kafir bir kimse ondan bir yudum su içemezdi.”*¹⁹ dünyanın faniliğinden ve değersizliğinden bahsederken, inananlara da bir yol haritası ile ümit vermektedir.

Tasavvuf ekollerinin oluşumunda temele alınacak ayet ve hadislerden yola çıkarak başlangıç olarak kabul ettiğimiz zühd anlayışı sünnet-i seniyyeye uygunluk olarak hayat bulurken zühd hayatını benimseyen sahabeler²⁰ tarafından da bu düşünce yaygınlaşmıştır.

¹⁶ Ankebut 29/64.

¹⁷ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî, *Sünen-i İbn Mâce*; el-Kütübü’s-Sitte, Mevsûatü’l-Hadîs eş-Şerîf içinde, haz. Sâlih b. Abdulazîz (Dâru’s-Selâm, Arabistan, 2000). “Zühd”, 1.

¹⁸ İbn Mâce, Zühd, 1.

¹⁹ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *Sünen-i Tirmizî*, el-Kütübü’s-Sitte, Mevsûatü’l-Hadîs eş-Şerîf içinde, haz. Sâlih b. Abdulazîz, (Dâru’s-Selâm, Arabistan, 2000). “Zühd”, 1.

²⁰ Zühd hayatını benimseyen sahabeler: Ebu’d Derdâ, Ebû Zer, Abdullah b. Amr,

Nitekim Hz. Ebu Bekir'in (ö.13/634) Kureyş'in en iyi kazanan tüccarlarından biri olmasına rağmen oldukça sade bir hayat sürmesi, gerektiği zaman bütün malını Allah yolunda harcaması, dünyaya değer vermemesi hem Hz. Peygamber zamanında hem de halifeliği döneminde süregelen ve Müslümanlara örnek bir yaşantı sunmuştur.²¹

Hz. Ali de zahidane tutum ile ilgili olarak çevresindekileri şu sözleriyle uyarmıştır: *“Sizin için en fazla korktuğum iki şey vardır: Tûl-i emel sahibi olmak ve aşırı isteklerdir. Tûl-i emel size ahireti unuttururken, heva ve hevesinize tâbi olmanız da doğru ve hak olandan sizi alıkoyar. İyi bilin ki, dünya geçip gitmekte, âhiret ise gelmektedir. Her ikisinin de ricali vardır. Sizler ahiret adamı olun, dünya adamı olmayın. Zira bugün amel var, hesap yok; yarın ise hesap var amel yoktur.”*²²

Suffe ehlinin ise dünyalık edinmemeleri, daha çok ilim, ibadet ve riyazetle meşgul olmaları gibi zahidane tutumları, zühd hayatının bir sonraki nesle aktarılmasında etkili olurken sûfilerin benimsedikleri yaşam tarzlarıyla da örtüşmektedir.²³

Genel manada Hz. Peygamber'in yaşantısında görülen, sünnetleriyle devam ettirilme gayretinde olunan zühd anlayışı benimsenen bir yaşam biçimi olmanın yanı sıra sünnetvarî bir hayat biçimi olarak Hulefâ-i Râşidîn döneminde de devam etmektedir. İlerleyen dönemlerde manevî hayata yönelişin, kalbî eğitimin çatısını oluşturacak bu anlayış kâl değil hâl ilmi olan tasavvufun başlangıç noktası sayılabilecektir. Tasavvuf ve zühd anlayışı dediğimizde karşımıza çıkan sünnet algısını ele almamız o dönem ünlü zahidlerin, öncüsü oldukları mekteplerin düşünce biçimini bizlere göstermektedir.

2. Tasavvufun Temeli ve Zühd Anlayışı

Tasavvufun başlangıcı sorunsalına değinmemiz gerektiğinde ilk vahiyyle başlayan, nübüvvetle devam eden, Hz. Peygamber'in yaşam şekli ve nizamıyla örneklik oluşturan manevî hayat, tasavvufun temellerini atmaktadır. Dönemleşme durumunda ise başlangıç olarak

Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre, Selman-ı Farisi, Bilal-i Habeşi, Abdullah b. Mesud, Ebu Musa el-Eşarî. Geniş bilgi için bkz M. Yusuf Kandahlevî, *Hayatu's Sahabe*, çev. Mehmet Karabulut, Cengiz Yağcı (İstanbul: Huzur Yayınları, 2021).

²¹ Hatice Çubukçu. “İslam Tasavvufunda Hz. Ebû Bekir'in Yeri”, *Akademik Bakış Dergisi* 66 (2018): 172-173.

²² Ahmed ibn Hanbel. *Kitabü'z Zühd*, çev. Mehmet Emin İhsanoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 191.

²³ Hasan Kâmil Yılmaz, “Tasavvufi Açından Ashab-ı Suffâ”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3, no. 7 (2001): 18.

kabul edilen, çeşitli uygulamalar ve kavramlarla zenginleşerek devam eden ve sistemleşerek kurumsallaşmaya başlayan tasavvuf; tarihsel süreç içerisinde dönemlere ayrılarak teorik ve pratik hayatta Kur'an ve Sünnet çizgisinden ayrılmadan, sünnet etkisinin yoğun olarak hayata aktarımında karşımıza çıktığı bir ilim dalıdır.

İslam coğrafyasında yayılan zühd halkalarıyla ²⁴ başlayan, tasavvuf ekollerinin oluşmasıyla da devam eden algı ve yorumlarda farklılıklar yolda sabit olmayı gösterirken o yola alternatif güzergahlarla da varılabileceğini bizlere kanıtlamaktadır. Nitekim Medine, Basra, Kûfe ve Horasan zühd mektepleri vurguladıkları konularda farklılıklar gösterebilirler de amaç muhabbet-i ilahiye talip olmak, nefsi terbiye etmek, Allah-u Teala'nın rızasına nail olmaktır. Zühd döneminden sonra gelen tasavvufun teşekkülü ve sistemleşme periyodunda ise hem tasavvuf mektepleri hem de tasavvuf ekolleri başlıkları altında öncü sûfileri görmekte, onların düşünce, uygulama ve söylemlerine göre tasavvuf ilmi sistemleşmeye başlamıştır. Tasavvuf mekteplerinden Nişabur, Mısır, Şam ve Bağdat²⁵ zühd mekteplerinin devamı şeklinde oluşmakla birlikte kendilerine özgü prensipleri bulunmaktadır. Mekteplerin ve ekollerin sistemini oluşturan, prensiplerini belirleyen çizgi ise muhakkak ki birincil kaynak olarak Kur'an ve Sünnettir.

Tasavvufun teşekkülü 3/9. asır ile tarikatların 6/12. asırda ortaya çıkmasına kadar devam eden süreci kapsamaktadır. Kur'an ve sünnet eksenli zühd döneminin ardından öncü isimlerle cereyan eden sonra sûfilerle genişleyen ve tarikatların oluşmasıyla daha sistemli ve yaygın hale gelen tasavvufun öncülerinin sistemleştirdiği, üzerinde durduğu kavramların çizgisini sünnet algısı oluşturmakta, düşünce ve fikirlerini

²⁴ Zühd mektepleri; Medine mektebi (Said b.el-Müseyyeb önemli temsilcisidir, sünnet merkezli sade bir zühd anlayışını benimsemiştir.), Basra mektebi (iki kolu vardır: Hasan-ı Basrî önderliğindeki korku ve hüzn; Rabi'atü'l-Adeviyye temsilciliğinde sevgi ekolü), Kûfe mektebi (Süfyan-ı Sevri uzlet hayatı, nefisle meşgul olma gibi uygulamalara öncelik veren ekolün temsilcilerindedir.), Horasan mektebi (zühd hareketine öncülük yapan bir mekteptir, İbrahim b. Ethem temsilcilerindedir.) Geniş bilgi için bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 115.

²⁵ Tasavvuf mektepleri; Nişâbur mektebi (füttüvvat ve melâmet anlayışı hakimdir, Bâyezîd-i Bistâmî ve Hamdun Kassâr bu mektebin etkin sûfilerindedir.), Mısır mektebi (muhabbet ve mârifet anlayışı hâkimdir, en önemli temsilcisi Zunnûn-i Mısri'dir.), Şam mektebi (açlık ve gece ibadeti ağırlıklı olan bu mektebin mümessili Ebû Süleyman ed-Dârânî'dir.), Bağdat mektebi (Bu mektebin temsilcileri Mâruf el Kerhî, Hâris el-Muhâsibi, Ebû'l Hüseyin en-Nûrî, Cüneyd-i Bağdatî, Ebû Saîd Harrâz'dır). Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 125.

bu algı şekillendirmektedir. Tasavvufun öncülerinden ve tasavvuf ekollerinin oluşmasını sağlayan öncü şahsiyetlerin hadis eksenli düşüncelerine yer verirken aynı zamanda da tarikatlar dönemine ne şekilde katkı sağladıkları ele alınacaktır.

3. İleri Gelen Tasavvuf Öncüleri ve Sünnet Algıları

Tasavvuf teşekkülü sürecinde zühd dönemi ve tarikatlar dönemi arasında bulunan tasavvufun hal ve makamlarından ilk bahseden, tasavvufî kavramların temellerini atan, kurucusu oldukları ekollerle daha sonra oluşacak olan tarikatlara kaynaklık eden tasavvuf ekollerinden bahsetmek tasavvufun temelindeki sünnet algısını ve etkisini anlamak adına faydalı olacaktır. Makalemizde tüm tasavvuf ekollerini buraya almamakla birlikte ele aldığımız öncü sûfilerin tasavvufî düşünce yapısının temelinde ne şekilde bir sünnet algısı ve etkisi olduğunu anlatmak tasavvuf-tasavvuf ekolleri-sünnet algısı kavramları arasında bağlantı kurulmasını sağlayacaktır.

3.1. Mâruf-i Kerhî (ö. 200/816?)

Tasavvufun teşekkül sürecinin öncülerinden olan Mâruf-i Kerhî; tasavvuf mekteplerinden Bağdat mektebinin öncülerindedir. Fütüvvet²⁶ anlayışını benimseyen ve ilahî aşktan bahseden ilk sûfiler arasında yer almaktadır. Sûfilere göre fütüvvet, peygamberlerden kalan bir mirastır çünkü onlar fütüvvet ahlâkıyla yaşamışlardır. Kendileri için değil, ümmetlerinin kurtuluşu için mücadele etmişler, tek başlarına kalsalar bile vazifelerini kararlı bir şekilde devam ettirmişlerdir. Onların ileri seviyedeki bu fedakârlıkları ve Allah'ın emirlerini yerine getirmedeki azim, gayret ve tevekkülleri, fütüvvet düşüncesinin özünü oluşturmaktadır. Nitekim Sülemî, fütüvvet anlayışının Hz. Âdem ile başladığını ve ondan sonraki peygamberlerde de değişik vasıflarla ortaya çıktığını ifade etmektedir.²⁷

Fütüvvetin ideal seviyede sahibi Hz. Muhammed'dir. Ebû Ali Dekkâk (ö. 405/1015)'a göre; fütüvvet ahlâkının kemali Allah Resûlü'ne mahsustur. Çünkü her kişi kıyamet gününde "*nefsim, nefsim*" derken; Hz. Peygamber ise "*ümmetim, ümmetim*" diyecektir.²⁸ Bu nedenle

²⁶ Fütüvvet; sözlükte, cömertlik ve ikram anlamına gelir. Hakikat ehlinin ıstılahında ise dünya ve ahiret ile teessürlerinden sonra halkı kendine tercih etmektir. Geniş bilgi için bkz. Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 275-277.

²⁷ Bekir Köle, "Tasavvuf Perspektifinde Fütüvvetin Anlam Boyutu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, (2015): 335.

²⁸ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*; el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerîf içinde, haz. Sâlih b. Abdülazîz, (Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000), "Tevhid", 36; Abdulkarim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, çev.

sûfilerin pek çoğu fütüvvetin, Sünnete uymakla yaşanacağını savunur. Hz. Peygamber'in en zor zamanlarda bile ümmetini düşünmekten geri kalmaması, onun fütüvvet anlayışının bir tezahürü olarak görülebilir.²⁹

Maruf-i Kerhî'nin sahip olduğu fütüvvet düşüncesi Hz. Peygamber'in sünnetini yaşama gayretini gösterirken "Cömertlik, zor ve sıkışık durumda iken ihtiyacın olanı bir başkasına verebilmektir."³⁰ sözüyle fütüvvetin özüne vurgu yapmakta, sünnet algısını oluşturmaktadır. Fütüvvet anlayışına paralel olarak bir diğer önemli fikri ise "sünnet-i seniyyeye ittiba" durumudur. Tasavvuf anlayışını temelini oluşturan bu düşüncenin kaynaklığını da "Bana itaat eden, Allah'a itaat etmiştir. Bana isyan eden, Allah'a isyan etmiştir..."³¹ hadis-i şerifi oluşturmaktadır.

Amelsiz kazanç olmayacağını, amelsiz ilim, ilimsizde amel olmayacağını "Amel etmeden cenneti talep etmek günahdır; sünnete saygı göstermeden şefaata beklemek aldanmaktır, itaat edilmeyen bir zattan rahmet ummak cahilliktir."³² diye söyleyen Kerhî'nin bu düşüncesi ise yine Peygamber (sav) tarafından belirtilen "Size bir şeyi yasakladığım zaman ondan kaçın. Bir şey emrettiğim zaman gücünüzün yettiği ölçüde onu yerine getirin."³³ hadisiyle örtüşmektedir.

Amellerin faziletinin yüksek olduğuna vurgu yapan Kerhî'nin "Allah bir kulunu sevdi mi ona amel kapısını açıp, gevşeklik ve tembellik kapısını kapatır."³⁴ sözü "İnsanların en hayırlısı ömrü uzun ve ameli güzel olan kimsedir."³⁵ şeklinde buyuran Hz. Peygamber'in sözünden hareketle şekillenmekte ve amellere bilhassa dikkat edilmesini gerektiğinin altını çizmektedir.

Maruf-i Kerhî'nin sünnet algısı özelde tasavvuf düşüncesini şekillendirirken fütüvvet, ilahî sevgi, sünnete itaat ekseninde buluşmakta hadis-i şeriflerin hayata yansıtılması gerektiğini önemle bizlere göstermektedir.

3.2. Bayezid-i Bistamî (ö. 234/848?)

Süleyman Uludağ. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 390.

²⁹ Köle, "Tasavvuf Perspektifinde Fütüvvetin Anlam Boyutu", 338.

³⁰ Ebu Abdurrahman es Sülemî, *İlk Zâhid ve Süfîler Tabakâtı's Süfîyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 46.

³¹ Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahih-i Müslim*; el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, haz. Sâlih b. Abdülazîz, (Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000), "İmâre", 33.

³² Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 395.

³³ Buhârî, "İ'tisâm", 2

³⁴ Sülemî, *Tabakâtı's Süfîyye*, 47.

³⁵ Tirmizî, "Zühd", 21.

İlk büyük mutasavvıflardan olan Bayezid-i Bistamî bütün tabakât kitaplarında yer alan Nişabur mektebinin öncülerinden olan önemli bir şahsiyettir. Şatahat³⁶ türü söylemleriyle meşhur olan ve dikkat çeken Bistamî; tasavvuf tarihinde sâlikin kendinden geçip (sekr) benliğini yok ederek (fenâ) Hakk'a ermesi gerektiğini düşünür.³⁷ Manevî sarhoşluk hali olan sekr halini üstün bir hal olarak gören Bayezid, kişinin beşerî sıfatlardan arınarak ve bu halden fanî olarak Allah ile daim olmasını sağlayan daha net, daha mükemmel ve eksiksiz bir hal olarak ifade eder.³⁸

Bistamî'ye göre bir diğer önemli husus ise marifettir. Marifeti gönüldeki en önemli tasavvufî unsur olarak görmekte ve onu kalpte bulunması gereken bir sultan olarak tanımlamaktadır. Kalpten ma'sivanın sökülüp atılmasında marifetten daha etkili bir güç olmadığını³⁹, marifetle hakikî kulluk bilincine ulaşabileceğini ifade etmektedir. O'na göre tefekkür ve murakabe hali de tasavvufun bir diğer önemli unsurlarındandır.⁴⁰

Bayezid'e "İbadet ne ile en güzel yerine getirilir?" diye sorulduğunda "Eğer tanıyabilmişsen Allah ile!"⁴¹ demiştir. Buradan marifet ilmine ne derece önem verdiğini ve ibadetlerin esas manasına ulaşılmasında ve en güzel şekilde yerine getirilmesinde Allah'ı tanımanın gerekliliğini vurgulamıştır. "Allahum! Bana öğrettiğin ilimden beni yararlandır, faydalanacağım ilmi bana öğret, ilmimi artır. Her hal (ilmimi arttırmadan önceki ve arttırdıktan sonraki haller) üzerinde Allah'a hamd olsun."⁴² hadisi-şerifi uyarınca kişiyi marifete götürecek ilimle iştigal olması gerektiğini dile getirerek, kişinin dünyalık faydadan ziyade uhrevî faydasını düşünerek ilminin artırılmasını istemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Kişi bu bilinç ve farkındalıkla kendinden sıyrılıp sekr

³⁶Şatah/şatahat kelimesi, nefsin uluhiyyet mertebesinin başına ulaştığı zaman hissettiği şey için kullanılır. (Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 948); Şatah; Arapça, hareket, kıpırdama vs. gibi anlamları olan bir kelime. Konuşmada şatah, konuşurken ölçüyü kaçırmayı ifade eder. Aşırı tecellî ve feyz gelen velilerden, bir takım şeriata uymaz gibi görünen sözler zuhur eder. Dıştan bakınca, bu sözlerin hiçbir mânâsı yokmuş gibi görülür. Ancak, sûfî'nin ruhanî yükselişte ulaştığı farklı varlık alanı açısından, o sözler ele alınca, anlaşılmazlık durumu ortadan kalkar. (Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2009), 315.

³⁷ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, 228; Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 123.

³⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcub*, 248-249.

³⁹ Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l Mahcub*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 172.

⁴⁰ Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 125.

⁴¹ Sülemî, *Tabakatü's Süfîyye*, 36.

⁴² İbn Mâce, "Mukaddime", 23/251.

haliyle Allah ile fanî olmayı hedefleyebilmeyi başarabilmelidir.

Marifet yolunda zühdî bir tavır ve riyazetle meşgul olunması gerektiğini “*Marifete aç bir karın ve çıplak bir bedenle ulaşılır*”⁴³ sözüyle de desteklemiş ve kişinin kendi hakkından vazgeçip Allah’ın hukukunu gözetmekle⁴⁴ bu seviyeye çıkabileceğini belirterek tasavvufî düşüncesindeki sünnet algısını Rasûlullah (sav)’in şu hadisiyle şekillendirmektedir. “*Sizden biriniz akşam bir elbise, sabah bir elbise giydiği zaman, bir tabak yemek kaldırıp ikinci bir tabak konulduğu zaman, evlerinizi Ka’be gibi değişik şeylerle örttüğünüz zaman haliniz ne olacak?*” Ahab “*Ey Allah’ın Rasûlü o gün biz, bugünkü halimizden daha iyi oluruz öylece geçimimizi temin eder ve kendimizi ibadete veririz*” dedik. Bunun üzerine Rasûlullah (sav), şöyle buyurdu: “*Siz, bugün, o günküden daha hayırlısınız*”⁴⁵ daha hayırlı bir kul olabilmek marifet ilmine ulaşabilmek dünyadan ne ölçüde el etek çekildiğiyle ve kulluk bilinciyle alakalı bir durumdur. Bistamî’nin sahip olduğu tasavvufî görüşlerin temelinde Kur’an ve Sünnet çizgisi yatmakta düsturu da şu ifadedir: “*Habibime uyarak benliğinden kurtul, onun ayağının tozunu gözüne sür, ona uymaya devam et.*”⁴⁶ Zahidane bir yaşantıyı benimseyen Bistamî, “*Bir ümmetin evvelinin salaha kavuşmuş olması zühd ve sağlam iman ile, sonunun helak olması da cimrilik ve bitmek bilmez istekler ile olmuştur*”⁴⁷ hadis-i şerifi uyarınca dünyaya değer vermeyen, halkı irşad ile vazifelenen bir yaşantı benimsemiş, kendisini Rabbine yaklaştıran ilimle iştigal ederek tasavvuf ilmini yaşamış ve yaşanmasına vesile olmuştur.

Bâyezid’in coşkulu halini ve sözlerini benimseyip tasavvufta sekr meşrebini tercih edenlerin takip ettiği yola Tayfûriyye veya Bistâmîyye adı verilmiştir. Tasavvufî düşüncedeki sünnet algısını da marifet, ilim, dünyaya değer vermeme, riyazet konularına verdiği önemde görebilmekteyiz.

3.3. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)

Hâris-i Muhâsibî; Ehl-i sünnet kelamının kurucularından, Bağdat tasavvuf ekolünün önemli temsilcilerindendir. Tasavvufî düşüncesi yönüyle Hasan-ı Basrî⁴⁸ geleneğine bağlıdır. Tasavvufu şeriat üzere

⁴³ Sülemî, *Tabakatü’s Süfîyye*, 39.

⁴⁴ Sülemî, *Tabakatü’s Süfîyye*, 37.

⁴⁵ Tirmizî, “Kıyamet”, 35/2476.

⁴⁶ Süleyman Uludağ, *Bâyezid-i Bistamî* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 158.

⁴⁷ Buharî, “Rikak”, 6418.

⁴⁸ Kur’an’a getirdiği serbest yorumları, hakîmâne sözleri, dünya ve âhirete bakış tarzıyla zâhid ve sûfilere örnek olan Hasan-ı Basrî, tasavvufî hayatın vücut bulmasını sağlayan ve ona mânevî zemini hazırlayan takvâ sahibi tâbiîlerden kabul edilir. Bu

ikâme eden sûfiler arasındadır. Tasavvufî hallerin kontrol altında tutulması ve bunların Kitap ve Sünnet'e dayandırılması gerektiğini söyleyen ilk sufilerdendir.⁴⁹ “Her zahidin zühdü marifeti, marifeti aklı, aklı da imanının kuvveti ölçüsündedir”⁵⁰ diyerek kalb, akıl ve amel bütünlüğünü vurgulamaktadır.

Zühd, nefis muhasebesi, rıza, havf ve reca kavramları Muhâsibî'nin tasavvufî düşüncesinin temelini teşkil eder. Nefsin sürekli sorgulanması gerektiğini vurgulayan Muhâsibî nefsin kendisinden çok nitelikleri üzerinde durmayı tercih etmiştir.⁵¹ Nefsin niteliklerini bildikten sonra onu öldürmek yerine terbiye etmenin gerektiğini söyleyerek bu konuda detaylı aktarımlarda bulunarak nefsin önemi ve özelliklerini göstermiş, nefsin hataya düşmesinin sebebini iyinin ne olduğunu bilmemesi ve bu nedenle tabiatındaki yanlışlığa meyletmesi olarak tarif etmiştir.⁵²

“İyilik güzel ahlâktan ibarettir. Günah ise kalbini tırmalayıp durduğu halde insanların bilmesini istemediğın şeydir”⁵³ hadis-i şerif nezdinde Muhâsibî yanlışlığa düşmemek için kişinin kalbini dinlemesi gerektiğini, iyiliğın kişinin güzel ahlakından kaynaklı olduğunu ve bunu fark ederek ahlak ve terbiye üzerine olması gerektiğini söylemektedir. “Nefsini bilen Rabbini bilir”⁵⁴ hükmünce kişinin kendini bilmesi, nefsin tanıması hata karşısında en büyük kalkandır. Yunus Emre'nin ifadesinden⁵⁵ hareketle Muhâsibî; kişinin nefsin terbiye etmesinin yolu kendisini bilmesi, kendini bilen nefsin tanıması ve Rabbine yakınlaşması manalarına gelerek ilim, marifet, terbiye ve nefis muhasebesini bir araya alarak farklı bir açılım ve değerlendirme yapmıştır.

Muhâsibî'nin nefis anlayışı dünyadan tamamen uzaklaşma,

bakımdan sûfî tabakat kitaplarında ona geniş yer verilmiş, fikirleri ve menkıbeleri üzerinde önemle durulmuştur. İlk büyük sûfilerden biridir. Basra mektebinin korku ve hüznün ekolünün kurucu olan Basri İslam'da kitap ve sünnete dayalı Ehl-i sünnet anlayışını ilk sistemleştiren zahid olarak bilinir.

⁴⁹ Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 99.

⁵⁰ Ebu Abdullah Haris el Muhasibi, *Er Riâye li Hukûkillah Kalb Hayatı* çev. Abdulhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2012), 20.

⁵¹ Zafer Erginli, “Muhâsibî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhasibi>, (Erişim 21 Mayıs 2021).

⁵² Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 100.

⁵³ Müslim, “Birr” 14, 15.

⁵⁴ Aclunî, “Keşfu'l Hafâ”, 2/262.

⁵⁵ Yunus Emre'nin beyti: “İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir; Sen kendini bilmezsin, ya nice okumaktır” Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı* (İstanbul: H Yayınları, 2020), 73.

fakirliği tercih etme, nefsi öldürmeye çalışma şeklindeki zahitlikten çok daha ötede bir bakışa sahiptir. Çünkü ona göre nefis muhasebesi kişinin nefsini tanmasıyla başlar, bilinçli olarak nefsini tanıyan kişi davranış kontrollerini gerçekleştirirken olumsuz özelliklerini tedavi etmek adına tevbe, takva, murakabe ve riyazet gibi yollara başvurmalıdır. Nefsi öldürmek mümkün olmadığı gibi tabiatını değiştirmekte mümkün değildir, olumsuz özellikler değiştirilebilir, negatif etkiler tasavvufî yol ve yöntemlerle tedavi edilebilir.⁵⁶

Nefsin tanınması ve nefis muhasebesi yönünde yönlendirmelerde bulunan, kişinin takvaya ulaşması gibi konulardan bahseden önemli eseri *er-Riaye li-hukûkillah*⁵⁷ tasavvuf ahlakına yönelik güçlü bir eser olmakla birlikte tarikatlar döneminde okutulan baş kaynaklardan birisi olmuştur.⁵⁸

Nefsin sürekli hesaba çekilmesi gerektiğini, terbiye edilerek olumsuz hallerden kurtulacağını söyleyen Muhâsibi; *“Akıllı kişi kendisini(nefsini) hesaba çeken ve ölümden sonrası için çalışandır. Âciz kişi ise arzularına uyup bir de Allah’tan (bağışlanma) umandır.”*⁵⁹ hadis-i şerifinden hareketle kurtuluşun kişinin kendini hesaba çekmesinde olduğunu söyleyerek tasavvufu bir ahlak felsefesi ve nefis muhasebesi olarak ele almakta, nefis muhasebesini en başta tutarak insanların kendilerini sorgulayarak denetim altında tutacaklarını vurgulamış, kendisindeki oluşan sünnet algısını da tasavvufî kavramların oluşumu ve terbiye metotların kullanılması şeklinde oluşturmuştur.

Kendine ait düşünce ve uygulamaların takip edildiği, müridleri tarafından benimsenen tasavvuf ekolü “Muhâsibîyye” bir süre devam etmiştir.

3.4. Serî es-Sakatî (ö. 251/865)

Maruf-î Kerhî'nin müridi olan Serî es-Sakatî aynı zamanda ilk devir sûfîlerinin en meşhuru Cüneyd-i Bağdadî'nin dayısı ve mürididir. Kendisi Bağdat mektebinin kurucularından olup müridlerine zühd ve tasavvuf yoluna girmeden önce hadis tahsilinin gerekli olduğunu söylemekte, ilim sahibi olmayanın dinî hayatta

⁵⁶ Haris el Muhasibi, *Kalb Hayatı*, 52, 87, 221.

⁵⁷ Er-Riâye; tamamıyla bir tasavvuf ve ahlâk felsefesidir. Sekiz bölümden oluşmaktadır sırasıyla bölümler riya, insan ilişkileri, nefis, ucub, kibir, aldanma, hased ve müridlerin terbiyesi şeklindedir. Tasavvuf ahlâkına dair kitaplara kaynaklık etmiştir. Cebecioglu, *Tasavvuf Klasikleri*, 11-12.

⁵⁸ Hülya Küçük, *Ana Hatlariyla Tasavvuf Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 222.

⁵⁹ Tirmizî, “Kıyâmet”, 25/2459

gevşeklik yaşayacağını dile getirmektedir. Şeriata uygun bir tasavvuf anlayışının hâkim olması gerektiğini söyleyen Sakatî hadis ilmine çok önem vermiştir. Sakatî'nin burada söylemek istediği hadis öğrenmeden kastın hadis rivayetinden ziyade hadisi anlayıp, kavrayıp onunla amel edilmesidir.⁶⁰

Sünnet anlayışının çok yoğun olduğu bu düşünce ile yetişen her bir talebenin hem düşünce ve fikirlerinin dayanağını Hz. Peygamber'in hadis-i şerifleri olurken hem de tasavvufî uygulamaların hadis kökenli olduğu düşüncesi hâkim olabilmektedir.

Serî'ye göre ilim elde etmek son derece önemlidir ve bu ilim kişiyi amele ulaştırdığı ölçüde değerlidir. Onun için tasavvufî hayatın temeli dinî hükümlere riayetten geçmektedir. Hz. Muhammed'in ilimle ilgili hadis-i şeriflerindeki verilmek istenen mesaj Sakatî tarafından tasavvufî hayatın düsturu olarak karşımıza çıkmaktadır.

*"Allahım! Fayda vermeyen ilimden, huşu duymayan kalpten, kabul olunmayan duadan, doymayan nefisten sana sığınırım."*⁶¹ *"Ma'rifet, Cenab-ı Hak'a ibadet ve nefsi ma'sivadan pak eylemektir"*⁶² diyerek ilmin faydalı olması, dünyalığa meylettirmemesi ve taatlarla, ibadetlerle Allah'a ulaştırması gerektiğini vurgulayarak hadis-i şerifin uygulama yönünü göstermektedir.

Ayrıca muhabbetullah'a önem veren Serî, Allah sevgisinden dolayı dünyaya değer vermeme konusuna vurgu yaparken tasavvufun mertebelerini de ilk tasnif eden sûflilerdendir. Güzel ahlak ile tasavvuf arasında güçlü bir bağ bulunduğuna dikkat çeken sûfi, hadis-i şerifte geçen *"Güzel ahlak, güler yüz, güzel ve iyi şeyleri yaygınlaştırmak ve başkalarına zarar vermekten kaçınmaktır."*⁶³ uyarınca güzel ahlaka önem vermiş, Müslümanların ahlakî örneğine vurgu yaparak *"Güzel ahlak, insanları incitmemek, kin gütmeden ve karşılık beklemeden onların eziyetlerine katlanmaktır"*⁶⁴ şeklinde tarifini yapmıştır.

*"Sünnet dahilinde işlenen az bir amel, bidatle işlenen çok amelden daha hayırlıdır. Durum böyleyken takvâyla olan amel hiç azımsanabilir mi?"*⁶⁵ sözüyle Sakatî hem sünnetlere riyeti hem de takvayı ön plana çıkararak Hz. Peygamber'in *"Rabbimiz olan Allah'a karşı takvâ sahibi*

⁶⁰ Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*. 95.

⁶¹ Müslim, "Zikir", 73

⁶² Osmanzade Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, çev. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2015), 47.

⁶³ Tirmizi, "Bir", 62.

⁶⁴ Sülemî *Tabakâtu's Süfiyye*, 25.

⁶⁵ Sülemî, *Tabakâtu's Süfiyye*, 25.

olunuz! Beş vakit namazınızı kılınız. Ramazan orucunuzu tutunuz. Mallarınızın zekâtını hakkıyla ödeyiniz. İdârecilerinize itaat ediniz! (Bu takdirde doğruca) Rabbinizin Cennet'ine girersiniz.”⁶⁶ hadis-i şerifiyle hem çizgi netleştirmiş hem de neler yapılması gerektiği açıkça ifade edilerek, tasavvufî hayatın da temelini oluşturmuştur.

3.5. Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884)

Melâmet⁶⁷ ve fütüvvete dair fikirleriyle tanınan Hamdûn el Kassâr Nîşâburludur. Melamet ehlinin şeyhidir ve melamet yolu olan Kassâriyye/Melâmiyye ekolü ondan yayılmıştır. O'nun melamet anlayışında kendini değersiz görmek ve herkesten çok eleştirmek yatmaktadır. *“Hakk ile halvette ve tek başına kaldığın zamanki muamelen ve hareketin, halk içinde bulunduğun zamankinden daha iyi olmalıdır”*⁶⁸ anlayışı ile hareket etmek düsturu olmuştur. Kişinin kendisini her zaman eleştirmesi, Rabbine karşı dürüst olması, istikametinin sağlam olması, kibirden, ucubdan, riyadan yani tüm kalbî afetlerden kendini koruması ve bunun için nefsini kınamaktan ve başkalarının O'nu kınamasından korkması gerekmekte düşüncesi hakimdir. Nitekim *“Nefsini Firavun'un nefsinden daha hayırlı zanneden kibir göstermiş olur.”*⁶⁹ ifadesiyle kişi nefsini aşağıların aşağısına sokup nefsinin kusurlarını görmeye çalışmalı, nefsini görmemezlikten gelmemelidir. Eğer ki kişi Kassâr'a göre manevî bir hal yaşadıysa ondan bahsetmemeli, kendine bile gizli kalmasını istediği bir şeyi hiç kimseye söylemeyerek nefsini şımartmamalıdır.⁷⁰ Amellerde güzel olanı saklamayı, kötü olanı göstermeyi tercih eden melamî anlayışa göre nefsi şımartmamak, istikamet üzere olmak ve ihlâsla hareket etmek son derece önemlidir.

*“Allah yolunda kınayanın kınamasından korkmama.”*⁷¹ ayet-i celilesinin esasına dayanan melâmet anlayışı özellikle ihlâs, tevazu, nefsin arzularına karşı çıkmak ve hayattan kopmadan çalışıp çabalamayı prensip haline getirmiştir. Güzel davranışları gizlerken, kusur ve hataları gizleme çabası içinde olmamaktır. Nefsi dizginlemenin tek yolu ise takdir ve övgüden uzak durarak takvalı olmak ve en önemlisi nefsi sürekli kınayarak hareket alanını

⁶⁶ Tirmizî, “Cum'a”, 80/616

⁶⁷ Melamet; riyadan titizlikle kaçınmak, ihlâsa önem vermek, hayrı gizleyip şerri gizlememek, şekil ve görünüşe fazla önem vermemektir. Geniş bilgi için bkz. Hücvirî, *Keşfu'l Mahcub*. 247; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*. 120.

⁶⁸ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*. 233.

⁶⁹ Sülemî, *Tabakâtu's Sufiyye*, 68.

⁷⁰ Sülemî, *Tabakâtu's Sufiyye*, 69, 70.

⁷¹ Maide, 5/54.

kısıtlamaktır.⁷²

Melametilik anlayışında sünnet algısını oluşturan esas düsturlar istikamet üzere olmak ve kalbî afetlerden kişinin kendisini koruyabilmesi, nefsinin aşağılayarak güçlenmesinin engellenmesidir. Bu doğrultudaki hadis-i şeriflere baktığımızda ise “*Kalbinde hardal tanesi ağırlığınca iman bulunan hiçbir kimse cehenneme girmeyecek, kalbinde hardal tanesi ağırlığınca kibir bulunan bir kimse cennete girmeyecek.*”⁷³ Şeklinde ifade buyrulur kibirden kendimizi muhafaza etmemiz gerekmekte ve bunun için de nefsin tuzaklarına düşmemek için onu tuzağa düşürmek gerekmektedir. Melametilik anlayışına da bu düşünce hâkim olduğundan “*Allah’a inandım de sonra da dosdoğru ol!*”⁷⁴ hadisi doğrultusunda istikametten şaşmamak için uyanık olmak, nefsi kınayarak baskılamak lazımdır.

Kassâr’ın düşüncesindeki melametilik anlayışının devamını oluşturan Kassariyye/Melamiyye ekolü uzun süre düşüncesini devam ettirmiş olmasına rağmen zaman içerisinde şerî çizgiden uzaklaşarak bazı yanlış uygulamalara düşer olmuştur. Hakiki melamî anlayışı nefis mücadelesi ve kalbi tasfiyeyi ön gördüğünden sünnetvari bir yaşantının devamı şeklinde algılanıp, zihinlerde zühdi bir olgu oluşturmuştur.

3.6. Ebu Said el-Harrâz (ö. 277/890?)

Tasavvufun bütün meseleleri hakkında sağlam bilgilere ve derin tecrübelere sahip olan Harrâz Bağdat’da doğmuş, Seri es Sakatî’nin öğrencisi, Cüneyd-i Bağdadî’nin de hocası olmuştur. Fenâ ve bekâ nazariyesinin kurucusu olarak bilinen mutasavvıf; kendi ekolü olan Harraziye ekolünü fena-beka anlayışı üzerine kurmuştur.⁷⁵ O; fenâ kavramını insanın kulluk görevini yerine getirmesi ama bunu görmemesi, bekâ kavramını da kişinin ilahî tecellilere muhatap olup, bunlarla bakî kalması şeklinde ifade eder.⁷⁶

Fenâ ve bekâ nazariyelerini tevhid anlayışıyla temellendiren Harraz’a göre Allah zuhur edince kul yok olur, kul yok olunca Allah zuhur eder. Hakk’ı müşahede eden O’ndan başka her şeyden yüz çevirir.⁷⁷ Fenâ ve bekâ anlayışının yaşanmasından dolayı kişide hakikî

⁷² Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*. 131.

⁷³ Tirmizi, “Kibr”, 1998; İbn Mace, “Kibr”, 59.

⁷⁴ Müslim, “İmân”, 62.

⁷⁵ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*. 238.

⁷⁶ Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 102.

⁷⁷ Sülemî, *Tabakâtu’s Sufiyye*, 136.

tevhid bilinci vasıl olur, esas birliğe eren kişi hem kendi yokluğunu hem de Allah ile var olduğu şuuruyla ererek tevhid akidesini gerçekleştirmiş olur. Bir kudsî hadiste Hz. Peygamber şöyle nakleder: *“Ben, kulumun benim hakkımdaki zannı ne ise öyleyim. Beni andığında onunla beraberim. O beni kendi başına anarsa, ben de onu kendi başıma anarım. O beni bir topluluk içinde anarsa, ben de onu o topluluktan daha hayırlı bir topluluk içinde anarım. O bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşıyorum. O bana bir arşın yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. O bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim!”*⁷⁸ Tevhid ve kulluk bilincinde paralellik olduğunu gösteren kudsî hadisteki bu anlayış Harrâz’ın tevhid anlayışındaki sünnet algısını bize göstermektedir.

Harrâz’ın şu sözleri ilme son derece önem verdiğini göstermektedir; *“Allâhu Teâlâ ilmi, bilinmek için kendisine götüren bir kılavuz yaptı. Hikmeti ise kendisiyle ünsiyet kursunlar diye kullarına bir rahmet kıldı. İlim Allah’a götüren bir rehberdir; mârifet ise doğrudan Allah’a işaret eder. Bu yüzden ilimle malumat, mârifetle de irfanî hakikatler elde edilir. İlim tahsille, mârifet tanımakla kazanılır.”*⁷⁹ İlmin Allah’a götüren, Allah’ın tanınmasını sağlayan bir vasıta olduğunu vurgulayan, mârifet ile de Allah’a yakınlık kurulabileceğini ifade eden Harrâz, bunun anahtarının ilim olduğunu belirtmektedir. Nitekim *“ilmin farz olduğunu gösteren ‘İlim öğrenmek kadın erkek her Müslüman’a farzdır’*⁸⁰ hadisi-şerifin ne kadar geniş manalara hitap ettiğini anlamamıza yardımcı olmakta, ilmin salt bilgidен ziyade bir kılavuz, bir ünsiyet aracı olabileceğini söyleyerek farklı bir açılım oluşturmaktadır.

3.7. Ebu’l Hüseyin en-Nûri (ö. 295/908)

Bağdat sûfilerinden olan Ebu’l Hüseyin en-Nûri diğer sûfiler gibi temel dinî ilimlerden sonra tasavvufa yönelmiş olan bir sûfî olmakla birlikte Hakk’ın nuru ile ilgili konuşma ve sırları olan önemli bir şahsiyettir. *“Allah’ın sevdiği kulunun kalbinde yarattığı ilk şey nurudur. Bu nur kalpte zuhur ettiğinde dünya ve içinde ne varsa ona sevimsiz gelir. Kalbini tamamen kapladığında ise kişi öteki dünyadan ve oradaki her şeyden vazgeçer”*⁸¹ düşüncesine hâkim olduğu için kendisine Nurî lakabı verilmiş, nur ile ilgili görüşlerini dönemin sûfîleriyle de paylaşarak farklı bir tasavvufî anlayış oluşturmuştur. Hz. Peygamber’in *“Allah yaratıklarını karanlık içerisinde yarattı, kendi nurundan da onlara bir nur*

⁷⁸ Buhârî, “Tevhîd”, 15; Müslim, “Zikir”, 21.

⁷⁹ Sülemî, *Tabakâtu’s-Sufiyye*, 136.

⁸⁰ İbn Mace, “Mukaddime”, 17.

⁸¹ Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 110.

uzattı. O nurdan kime bir parça isabet ederse hidayeti bulur. Kime de o nurdan bir parça ulaşmazsa sapıklıkta kalır. İşte bunun için Allah'ın ilmi üzere kalem ve mürekkep kurudu.”⁸² hadis-i şerif uyarınca nur anlayışına paralel bir bakış olmasının yanı sıra bu sünnet algısı tasavvufî perspektifini oluşturmuştur.

Nurî'nin üzerinde özellikle durduğu bir diğer husus ise isâr⁸³ ve fedakârlık anlayışıdır. Nurî'ye göre isâr; dostluk ve kardeşliğin özüdür. Maddî-manevî bütün nimet ve imkanlarda kişi arkadaşını kendisine tercih etmediği sürece bu mertebeye, isâr derecesine ulaşamaz.

Kendisinin bizzat Serî es Sakatî'den duyduğu ve O'nun da Maruf Kerhî'den duyup iletlediği naklinin Enes (ra)'a kadar uzanan hadis-i şerife göre; “Kim Müslüman kardeşinin bir ihtiyacını giderirse, ömrü boyunca Allah'a hizmet etmiş gibi sevap kazanır.”⁸⁴ İsâr anlayışının temelini oluşturan ve bir sonraki hadis-i şerifte de ayrıntısını gösteren anlayışa göre tasavvuf ehlinin kendinden önce din kardeşini düşünmesi gerektiği konusunun dayanağı gösterilmektedir.

“Müslüman, Müslüman'ın (din) kardeşidir. O'na zulmetmez, onu tehlikeye atmaz. Kim din kardeşinin bir ihtiyacının karşılanması için çalışır çabalarsa, Allah da onun ihtiyacını karşılar. Her kim (dünyada) bir Müslüman'ın bir sıkıntısını giderirse bu sebeple Allah ondan kıyamet günününün sıkıntısından birini giderir. Her kim (dünyada) bir Müslüman'ın kusurunu gizlerse Allah da kıyamet gününde onu(n kusurunu) gizler.”⁸⁵

Bu hadis-i şerifler yöntemince hayatına geçirdiği isâr anlayışı ile Allah'a: “Cehennemliklere azap edeceksin ama onlar senin kullarıdır. Cehenneme illa da birilerinin gitmesi gerekiyorsa cehennemi ve bütün tabakalarını benimle doldurmaya gücün yeter. Ta ki diğer insanlara cehennemde yer kalmasın da cennete gitsinler”⁸⁶ diyebilecek kadar yüksek bir fedakârlık ve isâr anlayışına sahiptir.

İsâra dayanmayan sohbet ve arkadaşlıkların doğru olmadığını söylemiş, maddî-mânevî bütün nimet ve imkânlarla kişinin arkadaşını kendisine tercih etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Kendisinden sonra

⁸² Tirmizî, “İman”, 18/2601.

⁸³ İsâr; “tercih” demektir. Haram olmayan hususlarda, başkalarını nefesine, ulaşmak istediği makamlara ulaştırarak olsa bile- Allah'ın rızasını başkasının rızasına ve em sonunda da Allah'ı tercih etmektir. Aslı ise ahlakta, kendisi muhtaç iken başkalarını kendine tercih etmektir. (Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 489.)

⁸⁴ Sülemî, *Tabakâtü's Sufiyye*, 90.

⁸⁵ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî, *Sünen-i Ebû Dâvûd*; el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif içinde, haz. Sâlih b. Abdulazîz, (Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000), “Edeb”, 4893.

⁸⁶ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, 234.

isarı esas alan tasavvuf anlayışını benimseyen akıma da Nuriyye denilmiştir.⁸⁷

3.8. Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909)

Âlimliği ön plana çıkan bir sûfî olan Cüneyd-i Bağdadî, Bağdat'ta doğmuş tasavvuf yolunun ileri gelen pîrlerinden ve şeriat imamlarındandır. Hücvirî'ye göre Bağdadî zahir ehline makbul, gönül sahiplerince muteber, fennî ilimlerde kâmil bir insandır.⁸⁸ İlim yolunda yetişmesinde hem dayısı hem de mürşidi olan Seri es Sakâtî'nin rolü oldukça büyüktür. İlim yolunu tasavvufî hayatın başlangıcı kabul etmekle birlikte tasavvufî eğitime geçmeden önce bu yola girmek isteyenlere dinin esaslarını ve sünneti öğrenmelerini tavsiye etmiştir. Her amelin başı ilimdir anlayışıyla ve mürşidi Sakatî'nin "*Allah seni muhaddis sûfî yapсын; sûfî muhaddis değil*" duası hikmetiyle önce Kur'an ve Sünnet öğrenip sonrasında zühd ve tasavvufa yönelmiştir.⁸⁹

Cüneyd-i Bağdadî'nin tasavvufî kavramlarla ilgili yaptığı tanımlar, tasavvufun usul ve esaslarını tespit etmesi tasavvufun sistemli hale gelmesini sağlamıştır.⁹⁰ Bağdadî zahirî hükümlere bağlı kalınması, zorlama ve yapmacılıktan uzak durulması ve şerî ölçülerin dışına çıkılmaması gerektiğini ısrarla vurgulamış, şeriata aykırı tasavvufî hal ve hareketleri eleştirmiştir.

"*Yolumuz Kitap ve Sünnet ile sınırlıdır*"⁹¹ diyerek Hz. Peygamber'in sünnetine sarılmanın, O'nu örnek almanın, ibadet ve taate devam etmenin dışındaki yolların hiçbirleriyle Allah'a ulaşamayacağını belirtmiştir. Ayrıca engin bir tevhid anlayışına hâkim olan Bağdadî, kurmuş olduğu ekolünü de "tevhid" eksenine oturtmuştur.⁹² Tevhid konusunda geniş bir eksene sahip olan Cüneyd-i Bağdadî "*en şerefli ve en yüce meclis, tevhid meydanında düşünerek yapılan meclistir*"⁹³ diyerek tevhidin önemi ve hakikati üzerinde durmaktadır.

Bağdadî sahv ve temkin halini benimseyerek sahv halini tasavvuf anlayışının temeli yapmıştır.⁹⁴ O'na göre tarikat döneminde kurulan

⁸⁷ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 136.

⁸⁸ Hücvirî, *Keşfu'l Mahcub*, 193.

⁸⁹ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, 231.

⁹⁰ Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, 229.

⁹¹ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 116.

⁹² Geniş bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî: Hayatı, Eserleri, Mektupları* (İstanbul: Yeni Ufuklar, 2017)

⁹³ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 118.

⁹⁴ Hücvirî, *Keşfu'l Mahcub*, 194.

tarikatların birçoğu da bu anlayışı benimsemişlerdir.⁹⁵ Sahv anlayışının temelinde kulun sorumluluğu yatmaktadır. Kulun uyanık ve temkin halinde olması gerekir ki yolda olanları gerçek manada anlayıp yorumlayabilsin, Hakk ile Halkı ayırabilmeleri ya da birleştirmeleri yine Hakk'ı Hakk ile görmekle mümkündür ki o da bilinçli bir sahv hali ile mümkündür. Aynı zamanda Peygamber (sav)'in "*Allah'ım bize eşyayı olduğu gibi göster*" şeklinde dua etmesinin temelinde de bu anlayışın yattığını söyleyerek⁹⁶ sahv anlayışıyla kulluk ve tevhid hakikatine ulaşılabileceğine vurgu yapmaktadır. "*... kul benimle görür, benimle işitir...*"⁹⁷ hadis-i şerifin yorumunda Kulun Allah'a olan yakınlığının ifade edilmesi ve kişinin tüm hal ve hareketlerinde Hak ile hareket edip, Hak ile söylemesi durumu kastedilmektedir.⁹⁸

Bağdadî bu görüşlerini hayattan kopuk bir sûfi bakış açısıyla değil hayatın içerisinde yer alan dünya ve ahiret dengesini sağlama gayretinde olan geçimini sağlamak için ticaretle uğraşan halk arasında da Hakk ile olmayı tercih eden bir sûfi kimliğindedir. Müridlerine ve O'nun yolunu Cüneydiyye ekolünü⁹⁹ takip edenlere de bu yönde örneklik yapmaktadır. Hatta dükkanının bir kısmını ibadethaneye çeviren Cüneyî Bağdadi el işte gönül Hakk'da anlayışını da yansıtmaktadır.¹⁰⁰

"Hiç kimse kendi el emeği ile kazanıp yediğinden daha hayırlı bir şey yememiştir. Allah'ın Nebisi Davud Aleyhisselam da kendi el emeğinden yerdi."¹⁰¹ buyurarak Hz. Peygamber hem el emeğine hem dünyada çalışmaya hem de ahiretine kişinin yatırım yapmasının hakkında daha hayırlı olduğunu göstermiştir. Bağdadî'nin hem ilim tahsili hem ilim meclisleri hem de ticaretle uğraşması bir sûfi rol modellik yaparak sünnet algısının çok geniş kapsamlı olduğunu göstermektedir.

⁹⁵ Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 108

⁹⁶ Hücviri, *Keşfu'l Mahcub*, 249.

⁹⁷ Buhârî, "Rekaik", 38.

⁹⁸ Necmettin Şeker, "Hadislerle Temellendirilen Tasavvufi Haller", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Ekim 2012): 129.

⁹⁹ Bistamiyye ekolünün temellendiği sekr anlayışına karşılık sahv görüşünün benimsendiği Cüneydiyye ekolü bir meşrep olmakla birlikte XII. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlayan Kübreviyye, Kâdiriyye, Hâcegân, Gazzâlîyye, Harîsiyye, Arifiyye gibi bazı tarikatlar kendilerini Cüneydiyye'den saymışlardır. Cüneydiyye'nin esasları ise şu sekiz prensibe dayanmaktadır: Az yeme, az uyuma, az konuşma, inzivâ, sürekli abdestli bulunma, kalbi mâsivâ ile meşgul etmeme, sürekli zikir ve kalbi şeyhe rabtetme. (Süleyman Uludağ, "Cüneydiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 23 Mayıs 2021)

¹⁰⁰ Kuşeyrî. *Kuşeyrî Risalesi*, 116.

¹⁰¹ Buhârî, "Buyû", 15

Sonuç

Sünnet algısı ve etkisi tüm dinî ilimlerin oluşumunda etkin olduğu gibi tasavvuf ilminin var olmasında, çeşitli yöntem ve uygulamalar içerisinde, kavramsallaşıp kendi sistematliğini oluşturmasında da son derece etkin olmuştur. Temeli Kur'an ve Sünnete dayanan bir ilim olan tasavvuf, tasavvufun öncü isimlerince de bu konuya dikkat edilen dinî ilimlerin tahsilinden sonra tasavvufa yönelen bir zümreyle hayat bularak temelini köklü ve sağlam atmıştır.

Hız. Peygamber'in yaşam şekli, düşünce biçimi olarak karşımıza çıkan tasavvuf tarihî seyri içerisinde dönemlere ayrılarak incelenmiş başlangıç noktası olan zühd dönemindeki zahidlerin düşünce biçimine göre şekillenen zühd halkalarıyla da devam edegelmiştir. Kul peygamber olarak sade bir manevî yaşantıyı seçen Hız. Peygamberin zühdî yaşantısını örnek olan zahidlerin hem sekülerizme karşı tepkisel bir hareket olmasının yanı sıra hem de zühdî yaşayış ve bakış açılarıyla tasavvufun ilk dönemini oluşturmuştur. Nitekim bu durumu Hız. Peygamber'den Hız. Ebu Bekir'e, Hız. Ali'den ehl-i suffe'ye kadar zühd yaşantı ve düşünce sistemini aktardığımız örnekler ve sözlerle görebilmekteyiz.

Zühd döneminden sonra tasavvufun sistemleştiği ve kavramlaşma dönemine girdiği teşekkül sürecinin oluşumunda zühd mekteplerinden etkilenimi ve devamı kavlinde sūfîlerin Kur'an yorumları ve sünnet algılarının olduğu çok nettir. Teşekkül sürecindeki çeşitli ekollerle zenginleşen tasavvuf ilminin tek hedefe alternatif doğru yollarla gidileceğini gösteren tasavvuf fırkaları sūfî öncülerin etkisiyle tarikatlar döneminde tarikatların oluşumunda ve zenginleşip tüm dünyaya yayılmasının temelini oluşturmaktadır.

Tasavvuf öncülerinden Mâruf-i Kerhî'nin ilim olmadan tasavvuf yoluna girilmez önce şerî ilimler diyerek öncelediği ve amellerin dayanağını ilmin oluşturduğunu söylemesi her Müslümana ilmin neden farz olduğunu gösteren bir anlayıştır. Ayrıca tasavvufî bir düşünce olan fütüvvet kavramının da Kerhî'de yoğun olarak gördüğümüzde karşımıza Müslümanlar arasındaki dayanışma, yardımlaşma ve iş birliğinin Ensar-Muhacir bağlamında ele alınarak değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Bayezid-i Bistamî'nin sekr ve marifet düşünceleriyle temellendirdiği Bistamiyye ekolü ilerleyen dönemlerde tarikat halkaları tarafından da benimsenen bir görüş olmuştur. Bistamîyye ekolünün kurucusu olan Bayezid, marifet ilmine önem veren bir sūfidir. O, Hız. Peygamber'in kudsî hadiste belirttiği

üzere bilinmek için kâinatı yaratan Rabbinin sırrına ermek, O'nu tanımak ve bilmek için kâinatın okunması gerektiğini vurgulamaktadır. Muhâsibî ise sürekli nefsini sorguya çeken bir sūfî olarak değerlendirilirken sünnet algısının kökeninde nefsi terbiye etmek, güzel ahlakla bezenmesini sağlamaya çalışmak yatmaktadır. *Er Riâye* adlı tasavvuf klasiğinde de ahlak konularını ve nefis muhasebesini işleyerek “tasavvuf güzel ahlakıdır” prensibini “İslam güzel ahlakıdır” sünnetiyle birleştirerek hayata yansıtmıştır. Serî es Sakatî ise muhabbetullahı verdiği önem ile Allah sevgisi ve aşkına vurgu yaparak kâinatın Nur-i Muhammediye hürmetine yaratıldığından hareketle kâinatı bu muhabbetle okunulması gerektiğini söylemektedir. Kassariyye ekolünün kurucusu olan Hâmdun el Kassar'da melametilik anlayışını benimseyerek kişinin kendini kınamasını, nefsini yüceltmemesini, kibre, riyaya düşmekten korunup ihlâsla yaşanması gerektiğini vurgulayarak sünnet algısını kalbî afetlerden korunmak üzere inşâ ederek, kınayanın kınamasından korkmama fikrini yerleştirmiştir. Ebu Said el Harrâz fena ve beka kavramlarından ilk bahseden ve açıklamalarıyla hakikî tevhid bilincine erişilmesi gerektiğini vurgulayan sūfîlerdendir. Kulun Allah ile yok olup sonrasında O'nunla var olup birliği hissetmesi tevhid inancını sağlarken, kişiyi gerçek tevhid ile var etmeyi vurgulamaktadır. Nurîyye ekolünün kurucu temsilcisi olan Ebu'l-Hüseyn en Nurî ise isâr anlayışıyla başkasını kendi nefsine tercih ederek Hz. Peygamber'in inşa ettiği toplum anlayışının temelini tasavvufî bir kavram ve yaşam biçimi olarak karşımıza çıkarmakta isardan isâr edilebilmesi unsurunu yerleştirmeye çabalamaktadır. Son olarak değindiğimiz Cüneyd-i Bağdadî ise tasavvuf ilminin ileri gelenlerinden, tasavvuf silsilelerinin çoğunluğunda yer alan ve tasavvufun kavramlarının temelini atan Cüneydiyye ekolünün kurucusu olup öncü ve ileri sūfîlerindendir. Onun sahip sünnet algısının temelini temkin hali oluştururken, sūfînin hem dünya hem de ahiret için çalışması gerektiğini vurgulayarak etkin bir rol model olmuş, Kur'an ve Sünnet temelli bir tasavvuf inşası için uğraşmıştır.

Özetle, zühd dönemi ve tasavvuf teşekkül sürecinde tasavvufun sistemleşip kurumsallaşmasına yol açan unsurların temelinde Kur'an ve Sünnet'e dayanma, peygamberi yaşantı ve düşünce biçiminin örnek alınması, işarî yorumlarla algı ve uygulamalardaki farklılıklar olduğu görülmektedir. Tasavvufun kurumsallaştığı tarikatlar dönemine etkisini göstermekte tasavvuf öncülerinin ve sūfîlerin sahip olduğu

sünnet algısının ve etkisinin tasavvuf mekteplerinin temelinde son derece etkin olduğunu bizlere göstermektedir.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadî: Hayatı, Eserleri, Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, Sahîh-i Buhârî 1-631; el-Kütübü's-Sitte, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2009.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Klasikleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Çubukçu, Hatice. "İslam Tasavvufunda Hz. Ebû Bekir'in Yeri". *Akademik Bakış Dergisi* 66 (2018): 412-429.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi" *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, no. 4 (2016): 1-29.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî, Sünen-i Ebû Dâvûd, 1223-1608; el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz. Sâlih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Erginli, Zafer. "Muhasibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 21 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhasibi>
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006.
- Hanbel, Ahmed ibn. *Kitabü'z Zühhd*. çev. Mehmet Emin İhsanoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- İsfahani Ebu Nuaym el-, *Hilyetu'l Evliyâ*. çev. Hasan Yıldız, Hüseyin Yıldız. İstanbul: Ocak Yayınları, 2015.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî, Sünen-i İbn Mâce; el-Kütübü's-Sitte. Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz. Sâlih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Kandahlevî, M. Yusuf. *Hayatu's Sahabe*. çev. Mehmet Karabulut ve Cengiz Yağcı. İstanbul: Huzur Yayınları, 2021.
- Kara, Mustafa. "Ebu'l Hüseyin en Nurî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 22 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-huseyin-en-nuri>
- Kara, Mustafa. *Din Hayat Sanat Açısından Tekke ve Zâviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

- Köle, Bekir. "Tasavvuf Perspektifinde Fütüvvetin Anlam Boyutu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015): 330-361. *Kur'ân Yolu*. Erişim: 20 Mayıs 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kuşeyri, Abdulkerim. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Muhâsibî, Ebu Abdullah Haris el. *Er-Riâye li Hukûkillak Kalb Hayatı*. çev. Abdulhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2012.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî Müslimb. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*; el-Kütübü's-Sitte, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. haz. Sâlih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Özköse, Kadir. "Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükladıkları Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, no. 1 (2002): 175-194.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman es. *İlk Zâhid ve Sûfîler Tabakâtü's Sûfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Şeker, Necmettin. "Hadislerle Temellendirilen Tasavvufî Haller". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Ekim 2012): 119-147.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2020.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünen-i Tirmizî*, el-Kütübü's-Sitte. Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. haz. Sâlih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Uludağ, Süleyman. "Cüneydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 23 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuneydiyye>
- Uludağ, Süleyman. *Bayezid-i Bistâmî*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadî*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Vassâf, Osmanzade Hüseyin. *Sefîne-i Evliya*. çev. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis", *Hadis ve Siyer Araştırmaları: Hadith and Sira Studies* 4, no. 2 (2018): 51-70.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Tasavvufî Açından Ashab-ı Suffa". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3, no. 7 (2001): 9-31.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvuf Klasikleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.

Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2019.

Yunus Emre. *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: H Yayınları, 2020.

Zühtü Akbayır

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University

zuhduakbayir@hotmail.com

Orcid:0000-0002-9746-5968

**Hız. Yusuf'un Hayatının Gelişim Psikolojisi Açısından
Analiz ve Yorumu*****Öz**

Kur'an birçok ilme ilham kaynağı olmuştur. Zaman ilerledikçe yeni bilimler teşekkül etmiş ve farklı bakış açılarıyla Kur'an'ın manaları daha da zenginleşmiştir. Bunlardan biri de psikoloji bilimidir. Psikoloji kısaca, insan davranışlarını ve bunların altyapısını inceleyen bilimdir. Psikolojinin de ana unsuru olan insan, Kur'an'ın da ana konularından birisidir. İnsan, hayatı boyunca tüm yönleriyle değişim ve gelişim içerisinde. Gelişim psikolojisi, insanların yaşa bağlı olarak hangi duygu, düşünce, davranış ve kişilik özellikleri gösterdiğini, doğum öncesinden başlayarak yaşlılığa kadar insanların nasıl değiştiğini ve geliştiğini inceler. Bu incelemeyi fiziksel, biyolojik, bilişsel, zihinsel, psikososyal, kişisel, dini, ahlâkî vb. gelişim boyutlarıyla ele alır. Kur'an bir bilim kitabı olmamakla birlikte, içerisinde insanın gelişim evreleri olan bebeklik, çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık konusunda bilgiler mevcuttur. Kur'an, doğum öncesinden başlayarak ölüme kadar insan hayatını göz önünde bulundurmakla, insanın her yönüyle olumlu bir gelişim süreci geçirmesini, bu süreçleri tefekkür edip ibret ve ders almasını, neticede hidayete ulaşmasını istemektedir. Kur'an kıssaları içerisinde en güzeli olarak tarif edilen Yusuf kıssası, insan gelişimine dair bir hayli veriyi içermesinden dolayı araştırmaya konu olmuştur. Bu araştırmada, Kur'an'da hayatı bütün olarak anlatılan Hz. Yusuf'un gelişim aşamaları, gelişim psikolojisindeki öne çıkan kuramlar bağlamında ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Yusuf, Gelişim Psikolojisi, Büyüme,

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 01 Temmuz/ July 2021; Kabul/Accepted: 13 Temmuz/ July 2021; Yayın/Published: 20 Eylül/September 2021. Atıf/Cite as: Akbayır, Zühtü. "Hz. Yusuf'un Hayatının Gelişim Psikolojisi Açısından Analiz ve Yorumu". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.5507622>

Olgunlaşma, Ergenlik

Analysis and Interpretation of Joseph's Life in Terms of Developmental Psychology

Extended Abstract

The Qur'an has been a source of inspiration for many sciences. As time progressed, new sciences were formed and the meanings of the Qur'an became richer with different perspectives. One of them is the science of psychology. In short, psychology is the science that studies human behavior and its background. Human, which is the main element of psychology, is also one of the main subjects of the Qur'an. A person is in a process of change and development in all aspects throughout his life. Humans go through different stages from pre-birth to death and show different characteristics according to their physical structure and age. Throughout his life, he goes through infancy, childhood, youth, adulthood and old age. Although there is no definite age limit for the transition from one of these stages to the other, these developmental stages follow each other in order.

Human development is one of the fundamental subjects of psychology. In this context, cognitive, psychosocial, moral, religious, etc. Developments in these fields are not unrelated to each other, but are intertwined. The science of psychology has made evaluations by dividing human life into stages while addressing these developmental features. Because each stage has its own characteristics. Developmental psychology examines what emotions, thoughts, behaviors and personality traits people show depending on age, and how people change and develop from prenatal to old age. This examination is physical, biological, cognitive, mental, psychosocial, personal, religious, moral, etc. deals with the dimensions of development.

In the Qur'an, there are explanations on all kinds of psychological abilities and functions such as human's ability to know, will, developmental ages, human typologies. Man is introduced in the Qur'an in terms of his abilities and superiority. The desires and tendencies of the human soul and how to approach them are explained in detail. In addition, the possibilities and ways to train these tendencies are shown. Although the Qur'an is not a science book, there is information about the developmental stages of human beings such as infancy, childhood, youth, maturity and old age. The Qur'an, by considering human life from birth to death, wants people to go through

a positive development process in every aspect, to reflect on these processes, to take lessons and lessons, and eventually to reach guidance. Human development is discussed in the Qur'an with its main lines. Allah, who created man and knows him best, has given information about the developmental characteristics of man in the Qur'an. In the verses of the Qur'an related to the physical, mental and social development of human beings, the stages of physical development are described in detail, and the ways of the balanced development of human beings are explained with special reference to mental and spiritual development. One of the purposes of mentioning human development in the Qur'an is metaphysical purposes; It is to draw people's attention to Allah's attributes and to raise awareness about the Hereafter. Another is related to worldly life. The Qur'an presents basic principles and gives guiding recommendations so that people can live these developmental stages in a healthy, balanced and meaningful way. The Qur'an, the personal, social, moral, etc. By talking about the stages of development, he wants people to show the right emotion, thought, behavior and character traits at the right time and to be happy, peaceful and mentally healthy individuals.

The Qur'an talks about the nature, development and many characteristics of human beings through stories. The general purpose of the stories is lesson and lesson. People are involved in a positive development process in order to assimilate the features of positive personalities and escape from the features of negative personalities through stories. The story of Joseph, which is described as the most beautiful among the stories of the Qur'an, has been deemed worthy of study because it contains a lot of data on human development. Every person can observe the reflections of their own self in him, learn lessons and identify with his role models. Because in it, many developmental stages such as many positive and negative emotions, thoughts, behaviors, personality and character were mentioned.

In this research, the life of Prophet Joseph's developmental stages are discussed in the context of prominent theories in developmental psychology. In the context of developmental psychology, Prophet Joseph's developmental periods are examined. In order to observe which stages of development must go through in order for human development to progress positively in all aspects, religious, emotional, mental, personal, social and moral. The stages of development of Joseph are discussed in the context of the story of Joseph. Because

Prophet Joseph's life contains a lot of data in this context. After giving information about developmental psychology in the research, the principles of development, the factors affecting development and the relationship between development will be discussed. Afterwards, Joseph's life; will be examined in terms of physical, cognitive, social, personal, moral and religious developmental stages in developmental psychology. Each title will be discussed in its own right as childhood, youth, maturity and middle-aged periods, respectively.

Keywords: Prophet Joseph, Developmental Psychology, Growth, Maturation, Adolescence

Giriş

İnsan, doğum öncesinden ölümüne kadar farklı evrelerden geçmekte, fiziksel yapısına ve yaşına göre değişik özellikler göstermektedir. Hayatı boyunca bebeklik, çocukluk, gençlik, yetişkinlik, ihtiyarlık dönemlerinden geçmektedir. Bu evrelerin birinden diğerine geçişte kesin bir yaş sınırı olmamakla birlikte söz konusu gelişim dönemleri sırayla birbirini izlemektedir.

İnsanın gelişimi psikolojinin temel konularındandır. Bu bağlamda bilişsel, psikososyal, ahlâkî, dinî vb. alanlardaki gelişimler, birbiriyle ilgisiz olmayıp iç içe geçmiş şekilde gerçekleşirler. Psikoloji bilimi bu gelişim özelliklerini ele alırken insan hayatını evrelere ayırarak değerlendirmeler yapmıştır. Çünkü her bir evre kendine özgü karakteristiklere sahiptir.¹

Kur'an'da insanın bilme kabiliyeti, iradesi gibi her türlü psikolojik kabiliyet ve işlevleri, gelişim çağları, insan tipolojileri gibi konularda açıklamalar vardır. İnsan, Kur'an'da yetenek ve üstünlükleri bakımından tanıtılır. İnsan nefsinin istekleri, eğilimleri ve bunlara nasıl yaklaşılması gerektiği ayrıntılarıyla anlatılır. Ayrıca bu eğilimleri eğitebilmenin imkânı ve yolları gösterilir.²

İnsan gelişimi Kur'an'da ana hatlarıyla ele alınmıştır. İnsanı yaratan ve onu en iyi bilen Allah, insanın gelişim özellikleri hakkında Kur'an'da bilgi vermiştir. Kur'an'da insanın fiziksel, zihinsel, sosyal yönlerden gelişimi ile alakalı ayetlerde fiziksel gelişim evreleri detaylı sayılabilecek şekilde tasvir edilmiş, zihinsel ve ruhsal gelişime özel olarak değinilerek insanın dengeli bir şekilde gelişiminin yolları

¹ Mustafa Doğan Karacoşkun, *Din Psikolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 108.

² Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 24-25.

açıklanmıştır.³ Kur'an'da insan gelişiminden bahsedilmesinin gayelerinden biri metafizik amaçlardır ki; insanın dikkatini Allah'ın sıfatlarına çekmek ve ahiret konusunda bilinçlendirmektir. Bir diğeri ise dünya hayatıyla alakalıdır. Kur'an, bu gelişim evrelerini sağlıklı, dengeli ve anlamlı bir şekilde yaşayabilmesi için insana temel ilkeler sunar, yol gösterici tavsiyelerde bulunur. Kur'an, insanın kişisel, sosyal, ahlâkî vb. gelişim aşamalarından bahsederek insanın doğru zamanda doğru duygu, düşünce, davranış ve karakter özellikleri göstermesini ve mutlu, huzurlu, ruh sağlığı yerinde bireyler olmalarını istemektedir.

Kur'an, kıssalar yoluyla insanın mahiyeti, gelişimi ve birçok özelliklerinden bahsetmektedir. Kıssaların genel amacı ders ve ibrettir. İnsan, kıssalar vasıtasıyla olumlu kişiliklerin özelliklerini özümseme, olumsuz kişiliklerin özelliklerinden kaçma yönünde olumlu bir gelişim sürecine dâhil olmaktadır.

Kur'an kıssaları içerisinde en güzeli olarak tarif edilen Yusuf kıssası, insan gelişimine dair bir hayli veriyi içermesinden dolayı çalışılmaya değer görülmüştür. Her insan onda kendi benliğinin yansımalarını müşahede edebilmekte, ders çıkarmakta ve ondaki rol modellerle özdeşleşebilmektedir. Zira onda birçok olumlu ve olumsuz duygu, düşünce, davranış, kişilik ve karakter gibi birçok gelişim aşamalarına değinilmiştir.

Araştırmada gelişim psikolojisi bağlamında Hz. Yusuf'un gelişim dönemleri incelenmektedir. İnsan gelişiminin dini, duygusal, zihinsel, kişisel, sosyal, ahlâkî her yönden olumlu ilerleyebilmesi için hangi gelişim aşamalarından geçmesi gerektiğini gözlemleyebilmek adına Hz. Yusuf'un gelişim aşamaları Yusuf kıssası bağlamında ele alınmaktadır. Zira Hz. Yusuf'un hayatı bu bağlamda birçok veriyi içermektedir.

Araştırmada gelişim psikolojisi hakkında bilgi verildikten sonra gelişimin ilkeleri, gelişimi etkileyen faktörler ve gelişimin birbiriyle münasebeti hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra Hz. Yusuf'un hayatı; gelişim psikolojisindeki fiziksel, bilişsel, sosyal, kişisel, ahlâkî, dini gelişim aşamaları yönünden incelenecektir. Her bir başlık da kendi içinde sırasıyla çocukluk, gençlik, olgunluk ve orta yaşlılık dönemleri şeklinde ele alınacaktır.

1. Gelişim Psikolojisi

³ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da Psikoloji Konuları-Gelişim Psikolojisi* (Ankara: Gece Kitaplığı 2020), 35.

İnsan gelişimi çok yönlü ve karmaşık bir süreçtir. Bu süreç içerisinde birey çeşitli gelişimsel dönemlerden geçer. Gelişim psikolojisi, bireylerin yaşamları boyunca geçirdikleri değişimleri betimler, açıklar ve bireyler arasındaki değişim, benzerlik ve farklılıkları inceler.⁴

İnsanı, çevre ve kalıtım özelliklerinin karşılıklı etkileşimi sonucunda oluşan, doğum öncesinden başlayarak ölümüne kadar devam eden bir gelişim süreci izlemektedir. Gelişme, hem fiziksel ve biyolojik hem de psikolojik ve sosyolojik işlevlerin ilerlemesi bağlamında kullanılan bir kavram olup, insanın oldukça karmaşık ve kapsamlı yönünü anlatan, belirli bir yöne doğru olan sistemli değişikliklerdir. Çoğu gelişim, büyümeyi fakat aynı zamanda yaşlanma ve ölüm süreciyle ortaya çıkan gerilemeyi de içerisine alır. Gelişim psikolojisi, doğumdan yaşlılığa kadar insanların nasıl değiştiklerini, insanın kronolojik yaşıyla onun davranışının türü arasındaki ilişkiyi,⁵ duyu organlarının yaşla beraber nasıl geliştiğini, yaşa göre ne gibi gelişim basamakları gösterdiğini, çocukların içinde büyüdüğü çevre özellikleriyle onun geliştirdiği davranış türleri arasındaki ilişkiyi inceler.⁶ Gelişimin izlediği yolu ve bu yolda bireylerin birbirlerinden hangi oranda ve şekilde farklılık gösterdiklerini açıklamayı amaçlar.⁷ İnsan, hayatı boyunca tüm yönleriyle değiştiği için, bilişsel, dilsel, davranışsal pek çok yönden gelişim psikolojisinin konusu olur.⁸

1.1. Gelişimin Temel Kavramları

Gelişimin temel kavramları büyüme, olgunlaşma, öğrenme ve hazırbulunuşluktur. *Büyüme*, ağırlık, uzunluk, hacim gibi sayısal ve nicel verilerle ölçülür. Bundaki temel ölçüt kişinin yaşıdır. *Olgunlaşma*, bir davranışı yapabilecek bilişsel ve fiziksel niteliğe ulaşmaktır. Olgunlaşma daha çok kalıtsaldır. *Öğrenme*, davranışlarda yaşantı yoluyla kalıcı ve izli değişimlerdir. Öğrenmenin ön koşulu olgunlaşmadır. *Hazırbulunuşluk* ise büyümeyi, olgunlaşmayı, önceki öğrenmeleri de kapsayan; ilgi, istek, tutum ve sağlık durumu gibi

⁴ İsmail Seçer vd., *Gelişim Psikolojisi* (Erzurum: AÜAÖF Yayınları, 2020), 27.

⁵ Clifford Thomas Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Sirel Karakaş (Konya: Eğitim Akademik Yayınları, 2011), 386.

⁶ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 332.

⁷ Kemal Sayar ve Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 8.

⁸ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (Ankara: İnkılap Kitabevi, 1994), 49.

ölçütlere uygun olma durumudur.⁹

1.2. Gelişim İlkeleri

Gelişim, biyolojik faktörlerden ve çevreden etkilenir. Gelişimde bireysel farklılıklar, kritik dönemler ve belli bir sıra vardır. Gelişim baştan ayağa, içten dışa, genelden özele doğrudur. Gelişimde çevresel faktörlerin etkisi, gelişimin hızlı olduğu zaman çok; yavaş olduğu zaman ise azdır. Gelişim, nöbetleşerek devam eder ve bir alandaki gelişimin hızı her yaşta aynı değildir. Gelişim, sürekli ve belli aşamalardan geçerek gerçekleşir. Gelişim, bir bütündür ve gelişim alanları birbiri ile etkileşim hâlinindedir. Gelişim, genellikle başladığı hızda devam eder.¹⁰

1.3. Gelişimi Etkileyen Faktörler

Gelişime etki eden biyolojik ve çevresel değişkenler vardır. *Biyolojik* değişkenler kalıtım, cinsiyet ve hormonlar; çevresel değişkenler ise doğum öncesi değişkenler, doğum anı değişkenler ve doğum sonrası değişkenlerdir. Bireylerin sahip oldukları fiziksel özellikleri, cinsiyetleri, zekâ düzeyleri, genetik hastalıkları ya da mizaçları kalıttan etkilenir. Fiziksel ve sosyal çevre, aile, sosyoekonomik düzey, iklim, hastalıklar ve yetersizlikler, beslenme, kültürel ve dilsel farklılıklar gibi doğum sonrası değişkenler de gelişimi olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilmektedir.¹¹

İnsan sosyal bir varlıktır. Yeme-içme gibi temel fizyolojik ihtiyaçlarının yanı sıra sevmeye, sevilmeye, saygıya gibi ihtiyaçları da vardır. İnsanın ilk sosyalleştiği yer ailedir. Bireyin kişiliği ve davranışları, içerisinde yetiştiği ailenin etkisiyle şekillenir.¹² İnsanın hayatı boyunca psikososyal ve dini kimliği ilişkide bulunduğu kişiler yoluyla şekillenir. Bu kişilerin başında da aile gelmektedir. Ailede ebeveynler aracılığıyla kazanılan duygular bireyin tüm hayatına, hatta inandığı varlık ile olan ilişkisinin niteliğine yansır. Bu ilişkinin sevgi ve güvene dayalı mı, korku ve kaygıya dayalı mı olduğu kişinin Allah ile olan

⁹ Baymur, *Genel Psikoloji*, 64; Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Pegem, 2012), 3; Can Köni, *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi* (Ankara: Yediiklim Yayınları, 2017), 8; Hasan Can Oktaylar, *Gelişim Psikolojisi Ders Notları* (Ankara: Yargı, 2010), 7.

¹⁰ Baymur, *Genel Psikoloji*, 51; Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 98; Köni, *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi*, 21; Oktaylar, *Gelişim Psikolojisi Ders Notları*, 20.

¹¹ Osman Özdemir, vd. Pınar Güzel Özdemir, Muhammed Tayyib Kadak ve Serhat Nasıroğlu, "Kişilik gelişimi" *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4, no. 4 (2012): 567.

¹² Seçer, *Gelişim Psikolojisi*, 252.

ilişkisinde de belirleyicidir.¹³ Aile toplumun çekirdeğidir, eğer üyeleri olan çocuklar ebeveynlerinden iyi bir eğitim alırlarsa, gelecek nesillerin ebeveynleri olarak toplumda refaha ulaşmış olacaklardır. Çocuklar genel ve özel çoğu davranışları, ebeveynlerini gözleyerek öğrenirler. Örnek alma süreci içindeki çocuklar, ebeveynlerinin birçok kişilik özelliğini taklit ederken, ahlâkî ve kültürel değer ve standartlarını da benimsemektedirler. Ebeveynlerin çocuk yetiştirme tutumları, yeni neslin nasıl bir kişiliğe sahip olacağının belirlenmesinde çok önemli bir yere sahiptir.¹⁴

1.4. Gelişimin Birbiriyle Münasebeti

İnsanın gelişimi bedensel, zihinsel, sosyal ve duygusal olmak üzere incelenirse de, gelişimin bu çeşitli yanları arasında çok sıkı bir etkileşim vardır.¹⁵ Doğumla başlayan fiziksel gelişim devamında bilişsel-zihinsel, dil, duygu, kişilik, sosyal, ahlâkî gelişim gibi süreçlerle devam eder. Bu gelişim aşamalarının her biri diğerini etkilemektedir. Örneğin fiziksel açıdan gelişimi iyi olan çocuk oyunlara katılmaktan, gruplara girmekten çekinmez, hatta liderlik özelliği gösterebilir. Duygusal olarak kendini yönetebilen çocuklar toplum içinde kendine daha iyi yer bulur ve daha fazla kabul görürler.

2. Hz. Yusuf'un Gelişim Dönemleri

Bu kısımda fiziksel, bilişsel, sosyal, kişisel, ahlâkî, dini gelişim hakkında kısaca bilgiler verilecek ve Hz. Yusuf'un hayatında sırasıyla çocukluk, gençlik, olgunluk ve orta yaşlılık dönemlerinde nasıl bir gelişim gösterdiği ele alınacaktır.

2.1. Fiziksel-Biyolojik Gelişimi

Fiziksel gelişim bir bütün olarak insan vücudunun büyümesi, duyu sistemlerindeki değişiklikler, beslenme, sağlık, uyku, cinsel gelişim gibi süreçleri içerir.¹⁶ Doğuştan ölüme kadar hiç aralıksız devam eden değişiklikler olarak tanımlanan gelişim, hayatın başlangıcında kuvvetlerin artışı şeklinde iken, hayatın sonuna doğru kuvvetlerin azalması şekline dönüşür.¹⁷ Çocuğun gelişimi, yaşamının

¹³ Bejadin Ametî ve Sema Yılmaz, "Kur'an'da Peygamberlerin Örneğiyle Baba-Oğul İlişkisinin Psiko-Sosyal Analizi", *Ahlâkî Sorunlar, Gençlik ve Değerler Eğitimi Sempozyumu*, ed. Bayramali Nazıroğlu (Rize: Yediveren Kitap, 2018), 664.

¹⁴ Osman Özdemir, Pınar Güzel Özdemir, Muhammed Tayyib Kadak ve Serhat Nasıroğlu, "Kişilik gelişimi" *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4, no. 4 (2012): 566-589.

¹⁵ Baymur, *Genel Psikoloji*, 64.

¹⁶ Cavit Binbaşıoğlu, *Gelişim Psikolojisi-Gelişim Süreçleri ve Eğitim İlkeleri* (Ankara: Binbaşıoğlu Yayınları, 1990), 28; Köni, *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi*, 28.

¹⁷ Baymur, *Genel Psikoloji*, 64.

ilk günlerinde büyük bir hızla sürer. Ancak yaşının ilerlemesiyle birlikte tedrici olarak bu hızlı gelişim, yavaşlamaya başlar ve gençlik-ergenlik döneminin öncesinde yaşam yavaşlayarak durur. Ergenlik döneminde organik, anatomik ve psikolojik bakımdan güçlü ve hızlı değişiklikler meydana gelir. Sonra ergenlik devresinin bitimi ile gelişim faaliyetinin nihayete erdiği olgunluk-rüşd devresinin başında bu değişiklikler süratli bir şekilde yavaşlamaya başlar ve yaşam bu sefer yavaşlayarak durur. Rüşdle birlikte vücut, organik ve akılsal güç yönündeki gelişiminde tam olarak olgunluğa kavuşur; ancak bu, yeni deneyimlerin öğrenilmesinde, bilgi ve hikmetin kazanılmasında yaşlılık aşamasına kadar devam eder ve bu dönemde artık organik güç gerilemeye, akıl gücü de zayıflamaya başlar.¹⁸ Fahreddin Râzî gelişim aşamalarını hilal ve dolunay metaforuyla açıklamıştır. Bebekliğin hilal gibi ince ve zayıf olduğunu, büyüme gerçekleştikçe dolunay gibi olgunlaştığını ve sonra yaşlılığa ilerlemekle tekrar hilal gibi incelik zayıfladığını söylemiştir.¹⁹ Bu gözle bakıldığında Yusuf sûresinde çocukluktan yaşlılığa kadar insan hayatının evreleri müşahede edilebilmektedir.

Kur'an, insanın biyolojik ve psikolojik gelişimini ortaya koyan muhtelif dönemlerden bahseder. İnsanın gelişim evrelerini, anne karnındaki teşekkül aşamasıyla tasvir etmeye başlar. Bu tasviri, yaşlı bir insan oluncaya kadar olan temel gelişim evreleriyle tamamlar. İnsan gelişimini, anne karnından itibaren ele almak suretiyle, süt çağı, çocukluk, ergenlik, gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerinden ayrı ayrı bahsederek değerlendirir. Doğduktan sonra insanın geçirdiği gelişim evreleri hem biyolojik hem de psikolojiktir. Kur'an'ın gelişim anlayışında çocukluk safhasında insanın geçirdiği en önemli basamak *süt dönemidir*.²⁰ Yine Kur'an'da *gençlik-olgunluk*²¹ evresine işaret edilir. Kur'an bu dönemde insandaki güç ve gelişime değinir. Kırk yaş sonrası dönem, aklî ve manevî kapasitenin, bedensel ve fizyolojik güdülerin önüne geçtiği bir süreç olarak tasvir edilir. Son olarak insan hayatının

¹⁸ M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 231.

¹⁹ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Komisyon (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 13/196.

²⁰ Bakara 2/233; Ahkaf, 46/15.

²¹ Yusuf, 12/22.

en zorlu dönemi olan *yaşlılık dönemine* (erzelü'l-umûr)²² ulaşılır.²³ Psikoloji biliminde genel kabul gören gelişim aşamaları Kur'an'daki sıralamaya paralellik arz eder.²⁴

Gelişim psikolojisi, araştırmalarını insanın yaşı üzerine bina etmiştir. Bütün kuramlarda dönemler ve evreler yaşa göre sıralanmıştır.²⁵ Bundan dolayı burada Hz. Yusuf'un yaşıyla alakalı bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır.

2.1.1. Hz. Yusuf'un Rüya Gördüğünde Bulunduğu Yaş

Müfessirlerin çoğunluğuna göre Hz. Yusuf rüya gördüğünde on iki yaşındadır.²⁶ Rüya görmesiyle Mısır'a gelişi arasında çok kısa bir süre olmalıdır. Ayrıca bu yaştan en fazla on dört olduğuna dair yorumlar da vardır.²⁷ Arap dilinde "gulâm" sözcüğü, çocuk anlamına gelmekte ve on dört yaşını geçmemiş kimseler için kullanılmaktadır.²⁸ Hz. Yakub'un ona "yavrucuğum"²⁹ şeklindeki hitabı, kardeşlerinin Hz. Yusuf'u oyun oynama bahanesiyle götürmek istemeleri, onu babalarından istedikleri zaman Hz. Yakub'un "siz ondan habersiz iken onu kurt yer diye korkuyorum"³⁰ diyerek kendi başının çaresine bakamayacağı endişesiyle vermek istemeyişi, kendisini kuyudan çıkarmanın "işte bir çocuk"³¹ diye bağırması, Aziz'in "buna iyi bak, belki evlat ediniz"³² demesi gibi durumlar Hz. Yusuf'un henüz oyun

²² Nahl, 16/70.

²³ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da Psikoloji Konuları-Gelişim Psikolojisi* (Ankara: Gece Kitaplığı 2020), 36-37.

²⁴ Detaylı bilgi için bkz. Baymur, *Genel Psikoloji*, 60-63; Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Ernest R. Hilgard, *Psikolojiye Giriş*, çev. Kemal Atakay vd. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995), 85; Richard J. Gerrig ve Philip G. Zimbardo, *Psikolojiye Giriş-Psikoloji ve Yaşam*, çev. Gamze Sart (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 300; Köni, *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi*, 28; Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 99-101.

²⁵ Baymur, *Genel Psikoloji*, 60-63; Atkinson, *Psikolojiye Giriş*, 85; Gerrig ve Zimbardo, *Psikolojiye Giriş-Psikoloji ve Yaşam*, 300; Köni, *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi*, 28; Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 99-101.

²⁶ Muhammed Kurtubî, *El-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2000), 9:186; Kâdi Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, çev. Şadi Eren (İstanbul: Işık Yayınları, 2014), 2/102; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, çev. Sadrettin Gümüş ve Nedim Yılmaz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), 3/144.

²⁷ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, çev. Sedat Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu (İstanbul: Tayf Yayınları, 2016), 6/243.

²⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 719.

²⁹ Yusuf, 12/5.

³⁰ Yusuf, 12/13.

³¹ Yusuf, 12/19.

³² Yusuf, 12/21.

çağında ve ergenliğe ulaşmamış bir çocuk olduğunu göstermektedir. Hz. Yusuf'un yıllar sonra kardeşleriyle karşılaştığında onları tanıyıp, kardeşlerinin Hz. Yusuf'u tanıyamamaları, onu kuyuya attıklarında ergenliğe ulaşmadığını gösterir. Zira kişiyi diğerlerinden ayıran sîmâsıdır ve kalıcı sîmâyâ ergenlikle ulaşılır.³³

2.1.2. Hz. Yusuf'un Züleyha Hadisesinde Bulunduğu Yaşı

Hz. Yusuf'un Aziz'in sarayındayken gelişip olgunlaştığını ifade eden "*Olgunluk çağına erişince, ona hikmet ve ilim verdik.*"³⁴ ayeti Hz. Yusuf'un fiziksel gelişimini tamamlamış ve ergenlik dönemini atlatmış olduğunu gösterir. Hz. Yusuf'a hüküm ve ilim verilmesi, rüşde erip fizikî bünyenin ve aklî kabiliyetlerin kemale ermesidir. "*Hüküm ve ilim verdik.*" ifadesi nefsinin amelî ve nazarî kuvvetinde kemale erdiğine işarettir.³⁵ Ayette sözü edilen özellikler daha ileriki yaşlarda da görülebilir. Fakat *beleğa* ifadesinin, sözü edilen çağa ilk ulaşılan anları kastetme ihtimali daha yüksektir. Müfessirlerin Hz. Yusuf'un ulaştığı olgunluk çağındaki yaşı ile ilgili yorumları, çocukluk döneminden tamamen çıktığını göstermektedir. Hz. Yusuf'un bu dönemde en az on sekiz-yirmi yaşlarında genç bir delikanlı olması muhtemeldir.³⁶ Burada Hz. Yusuf'un ulaştığı gelişim safhası; bedensel ve zihinsel gelişim, ergenlik çağına gelme, insanî potansiyellerinin en ileri noktası, gençliğin güçlüklük evresi olarak yorumlanmıştır.

Züleyha'nın Hz. Yusuf'u beraber olmak için davet ettiği esnada yaklaşık olarak kırk yaşında, Hz. Yusuf'un ise yirmi-yirmi beş yaşlarında olması muhtemeldir. Bu tespiti saray kadınlarının "*Aziz'in karısı kölesini yatağına çağırması*"³⁷ şeklindeki sözleri de doğrulamaktadır. Bu cümlede "köle", Arapçadaki "abd" sözcüğüyle değil, delikanlı anlamına da gelen "fetâ" sözcüğüyle ifade edilmektedir. Kadınların Hz. Yusuf için "fetâ" sözcüğünü kullanmaları ile aynı zamanda onun yaşını da ima ettikleri anlaşılmaktadır. Bu nitelendirme, Hz. Yusuf'u kendi gözleriyle görmüş olanların yaptığı bir tespittir.³⁸

2.1.3. Hz. Yusuf'un Zindan Çıkışında Bulunduğu Yaşı

Olgunluk çağında gençliğe göre fiziksel gelişim daha ileri

³³ İlhami Günay, "Kur'an-ı Kerim'de Gençlerin Bedeni-Hareki Gelişimi ve Eğitimi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 1, no 1 (2008): 73.

³⁴ Yusuf, 12/22.

³⁵ Vehbe Zuhaylî, *Tefsîru'l-Münîr*, çev. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Hamdi Arslan, Halil İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 2005), 6/500.

³⁶ Zuhaylî, *Tefsîru'l-Münîr*, 6/468.

³⁷ Yusuf, 12/30.

³⁸ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 6/247.

olmaktadır. Hz. Yusuf'un zindanda iken fiziksel olgunluğu iyice gelişmiştir. Fiziksel gelişim, olgun bir kişilik sahibi olmanın ve başarılı iletişimin aracı sayılmıştır. Kur'an beden olgunluğu ile ruhi olgunluğu birlikte göz önünde bulundurmuş ve olgunluk yaşını kırk yaş olarak beyan etmiştir.³⁹ Genel olarak nübüvvet yaşının kırk olması da Kur'an'ın bu beyanını desteklemektedir. Râzî, İbn Abbas'tan gelen bir rivayeti esas alarak bu yaşın otuz üç olduğunu kabul etmiştir.⁴⁰ Burada önemli olan rüşdün sayısal olarak hangi yaş olduğu değil, büyüme ve gelişim kanunlarının bulunduğu zirve noktası olmasıdır.⁴¹ Gelişimin genel çerçevesi içinde olmakla beraber, her insanın kendine özgü bir gelişim örüntüsü ve hızı vardır. Bu bakımdan gelişimde herkesin psikolojik incelemelerle belirlenen ortalama yaşlara uyması beklenemez. Ortalama yaşlar ancak kişileri değerlendirmede dikkate alınacak bir ölçüt olarak kullanılabilir.⁴² İnsanların uzun süre yaşadığı bir devirde yaş evrelerinin kesin sınırlarını belirlemek zor olduğundan Hz. Yusuf'un yaşını tam tespit etmek de kolay değildir.

Hz. Yusuf'un zindanda kaldığı sürenin beş, yedi, on iki ve on dört yıl olduğu şeklinde rivayetler vardır.⁴³ Hz. Yusuf'un takribi olarak 25 yaşlarında zindana girdiği ve 7 sene hapiste kaldığı rivayeti kabul edilirse Mısır Azizliğine 33 yaşında geldiği anlaşılır. Hz. Yusuf'un kardeşleri yedi yıllık bolluktan sonra başlayan kıtlık yıllarıyla buğday almak için Mısır'a gelmişlerdir. Kardeşleriyle karşılaştığında Hz. Yusuf'un yaşının 40 civarında olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁴ Bu da yapılan yaş tahminine uygunluk arz etmektedir.

3. Bilişsel-Zihinsel Gelişimi

Biliş; bireylerin dünyayı anlama, anlamlandırma ve öğrenmelerini içeren zihinsel faaliyetler anlamına gelmekte olup bellek, algılama, değerlendirme, karşılaştırma, yorumlama, dikkat, analiz, sentez gibi zihinsel süreç ve eylemlerdir.⁴⁵ Bilişsel gelişim; yaşla birlikte kişinin zihinsel süreçlerinde meydana gelen her türlü değişimi ifade eder. Kişinin kendisini ve dış dünyayı anlamlandırabilmesi bilişsel gelişimle

³⁹ Ahkaf, 46/15.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 18/111.

⁴¹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001), 9/397.

⁴² Baymur, *Genel Psikoloji*, 64.

⁴³ Kurtubî, *El-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 9/298; Zuhaylî, *Tefsîru'l-Münîr*, 6/500; Sâbüni, *Safvetü'l-Tefsîr*, 3/161.

⁴⁴ Zuhaylî, *Tefsîru'l-Münîr*, 6/431.

⁴⁵ Seçer, *Gelişim Psikolojisi*, 69.

mümkündür.⁴⁶ İnsan dünyaya geldiğinde refleksler hariç hiçbir şey bilmez durumdadır. Zamanla ihtiyaçlarını temin etme esnasında duyuları belirginleşmeye, dış dünyaya ait etkiler altında kaldıkça kendisinde çeşitli hisler oluşmaya başlar. Hissi idrak yoluyla hafızasına yerleşen bilgileri, hayatında düşünce işlevine yardımcı bir unsur olarak kullanmaktadır. Bunlar hafızasında canlanmakta, yeni bilgiler ortaya çıkacak şekilde düzenlenmektedir. İnsanın düşünmeyle ulaştığı yeni bilgiler, geçmiş bilgi birikimine ilave edilmektedir. İnsanın devamlı bir şekilde eski bilgilerini düzenlemesi, yeni realite ve bilgileri ortaya çıkarması, zamanla ilmi araştırmaların gelişimine, teorik ve pratik ilimlerin sürekli ilerlemesine imkân sağlamıştır.⁴⁷

Psikoloji biliminde, “*bilişsel-zihinsel gelişim*” kuramının kurucusu sayılan Jean Piaget, çocuğun nesne kalıcılığını geliştirdiği ve simgesel düşünmeye başladığı 0-2 yaş aralığını *duyusal motor dönemi* olarak isimlendirir. Çocuğun düşünme biçimini benmerkezciliğin oluşturduğu 2-7 yaş aralığına *işlem öncesi dönem*; çocuğun konuşulanlara dair bir anlayış geliştirdiği, somut ve fiziksel nesnelere ilgili olarak akıl yürütebildiği 7-12 yaş aralığına *somut işlemler dönemi*; çocuğun soyut mantık yürütme ve varsayımsal, analitik, eleştirel vb. düşünme yeteneğinin geliştiği 12-18 yaş aralığına ise *soyut işlemler dönemi* adını vermektedir.⁴⁸

Hz. Yusuf'un babasıyla olan münasebeti ve gördüğü rüyasını anlatım tarzı onun küçük yaşlarda olgunlaştığını ve zihinsel olarak geliştiğini gösterir. Hz. Yusuf Mısır'a geldiğinde bilişsel-zihinsel olarak somut işlemler dönemini bitirip soyut işlemler dönemine geçmiştir. Hz. Yusuf'un soyut işlemler dönemine kadarki evre hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber onun bir peygamber olan Hz. Yakub'un terbiyesinde yetişmesi ile bilişsel ve zihinsel olarak iyi bir gelişim gösterdiği anlaşılmaktadır. Zira hayatının devamındaki hadiselerin ve olayların üstesinden gelmesi bunu gösterir. Hz. Yusuf yaşça büyümüş, fiziksel ve bilişsel olarak olgunlaşmış, bilmesi gerekenleri öğrenmiş ve kendisine hikmetle ilim verilebilmesi için gerekli hazırbulunuşluk seviyesine yani “*olgunluk çağına erişince, hikmet ve ilim...*”⁴⁹ verilmiştir.

⁴⁶ Köni, *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi*, 39.

⁴⁷ Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, 106,117.

⁴⁸ Düşünme çeşitleri hakkında bkz. Atkinson, *Psikolojiye Giriş*, 91; Gerrig ve Zimbardo, *Psikolojiye Giriş-Psikoloji ve Yaşam*, 307; Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 103-107; Köni, *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi*, 45-56; Seçer, *Gelişim Psikolojisi*, 73-83.

⁴⁹ Yusuf, 12/22.

Ayetteki hüküm ve hikmete bilişsel gelişim yönünden bakılırsa; nübüvvet, akıl, otorite, davranışlarda amaçlılık, dünya bilgisi, meseleleri ve problemleri çözebilecek doğru bakış açısı denilebilir. Hikmet; öğüde kulak veren, vahiyden nasiplenen, akıyla olayların sebep-sonuç ilişkisini doğru kurup hükme varmada isabetli davranan, insanlara has yönlendirici bilgi, tecrübe ve iç aydınlığıdır. Başka bir deyişle hikmet, ilahi ve beşeri bilgileri öğrenip, gereği gibi yaşayarak kalp, söz ve davranış güzelliğine tefekkürle ulaşmaktır.⁵⁰ İlim ise anlayış, rüya yorumlama yeteneği, peygamberlik olarak değerlendirilmiştir.⁵¹ Kur'an'da ilim ve hikmete ulaşma yolları çeşitlidir. Bunlar; okuma, dinleme, gözlem, düşünme, tartışma, mukayese, soru-cevap, örnek alma, tekrar, problem çözme, duygu ve eğitimidir.⁵²

Hz. Yusuf'un nüfuz sahibi Aziz'in himayesinde ve hanesinde oluşu onun gelişimi noktasında büyük bir fırsat olmuş, ona güçlü bir muhakeme yeteneği ve devlet idaresi noktasında tecrübe kazandırmış, hazineyi teslim alacak seviyede hesap kitap öğrenmiş ve dil konusunda yeterli seviyeye gelmiştir.⁵³ Hayatın problemlerini çözme yeteneğine kavuşarak karşılaştığı engelleri aşması, bilhassa Züleyha'nın teklifine karşı ileri görüşlülüğü ile alternatif çözüm yolları bulması da bilişsel-zihinsel gelişiminin ileri seviyede olduğunu gösterir.

Hz. Yusuf'un zindanda karşılaştığı olayları ve hadiseleri yerinde ve zamanında çözmesi, zindandan çıkmadan önce, haklılık psikolojisinin vermiş olduğu düşüncelerle, aklanmak için takip etmiş olduğu stratejik hamlesi, Kral'ın huzurunda iken kendisine teklif edilebileceğini düşündüğü vazifelerden en gerekli olanı teklif etmesi, işin ehil olmayan kimselere kalarak halkın zor durumda kalmasını engellemeyi düşünmesi bilişsel-zihinsel olarak daha ileri olgunluk seviyesine ulaştığını gösterir.

Mısır Azizi olduktan sonra bolluk ve kıtlık yıllarında aldığı tedbirlerle yedi yıl süren kıtlık krizini başarıyla çözümlenerek insanların helakini önlemesi, kardeşleriyle karşılaştığında hemen kendisini tanıtmayarak onların hatalarını anlayabilmeleri için plan yapması, kardeşlerinin Mısır'a tekrar dönebilmeleri ve Bünyamin'i yanında

⁵⁰ Mehmet Çalışkan, "Kur'an'da Hikmet Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, no. 2 (2001): 105-106.

⁵¹ Hayreddin Karaman, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları 2006), 3/212.

⁵² Yaşar Fersahoglu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 372.

⁵³ Karaman, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/323.

alıkoayabilmek için uyguladığı strateji vb. hadiselerin ve hayatın problemlerini çözmeye yeteneğine kavuşması bilişsel-zihinsel gelişiminin çok ileri seviyede olduğunun göstergeleridir.

3.1. Sosyal Gelişimi

Sosyalleşme, kişinin belirli bir toplumun davranış kalıplarının kişiliğe mal ederek o topluma ait bir kişi durumuna gelmesidir. Kişinin doğumdan yetişkinliğe kadar başka insanlarla olan ilişkilerinin ve onlara karşı geliştirdiği ilgi ve duygularının tümüdür.⁵⁴ Bireyin içinde bulunduğu topluma uyum sağlaması, toplumsal beklentilere yanıt verebilmesi, kişilerarası ilişkileri yönetebilmesine ilişkin becerilerin öğrenilme süreci sosyal gelişim olarak tanımlanabilir. Diğer insanlarla etkileşim kurma, olumlu ilişkiler başlatıp bunlara devamlılık sağlama, bu süre zarfında yaşanılması muhtemel problemleri toplumsal açıdan kabul edilebilir şekilde çözmeye, bireyin sosyal dünyasındaki temel uğraşlarıdır.⁵⁵

İnsanın ilk sosyal gelişimi ailede başladığından, aile bireylerinin uyumu, kişinin her konuda çevresiyle sosyal gelişimini başarılı kılmaktadır. Çocukla ya da gençle etkili iletişim, yakın ilgi ve istişare onların sosyalleşmesinin en kolay yoludur. Hz. Yusuf'un psikososyal gelişiminin temeli Hz. Yakub'un yanında atılmıştır. Hz. Yakub büyük bir ailenin idaresi, kabile liderliği ve din tebliği gibi meşguliyetlerinin arasında Hz. Yusuf'un rüyasını dinlemiş, onu muhatap alarak etkili iletişim kurmuş, fikirlerini söyleyerek istişare etmiş, kötülük yapmalarından korktuğu için rüyasını kardeşlerine anlatmamasını istemiştir. Fakat kardeşler arasında kıskançlık ve rekabeti bitirip kaynaşmalarını sağlama ümidiyle onları beraber oynamaya göndermiştir. O, bu şekilde davranmakla Hz. Yusuf'un sosyal gelişiminin temellerini sağlamlaştırarak mükemmel bir ebeveynlik örneği göstermiştir.

Hz. Yusuf'un gençlik döneminde Mısır Azizi'nin evinde, idareci insanların gelip gittiği bir ortamda uzun süre kalabilmesi, onlarla iyi münasebetler kurarak yakın insani ilişkiler geliştirmesi sosyal gelişiminin olumlu yönde geliştiğini göstermektedir. Zira sosyal gelişimi zayıf olsaydı orada uzun süre kalması mümkün olmayabilirdi."

Zindan arkadaşlarının Hz. Yusuf'a "muhsin" hitabında bulunmalarından anlaşıldığına göre Hz. Yusuf zindanda etkili iletişim

⁵⁴ Binbaşoğlu, *Gelişim psikolojisi*, 165.

⁵⁵ Seçer, *Gelişim Psikolojisi*, 161.

yoluyla tebliğ, davet, teselli, yardımlaşma, paylaşma gibi iyi davranışlar sergileyerek olumlu beşeri ilişkiler geliştirmiştir. Bunda çocukluktan beri kazanmış olduğu olumlu sosyal gelişimin etkisi büyüktür.

Hz. Yusuf'un Mısır dilini iyice öğrenerek hem zindanda hem kralın huzurunda hem de önemli konumlarda tercümanlık ve ölçülü şekilde konuşmuş olması onun sosyalleşmesinin en önemli göstergelerindedir. Yine Hz. Yusuf'un insan hayatı için en büyük yardımlarından birisi kralın rüyasını tabir ettikten sonra yüklenmiş olduğu vazifedir. O, bu vazifeyle hem insanları kıtlık felaketinden korumuş hem de kazandığı sosyal konumu sayesinde nübüvvet görevi için büyük bir fırsat yakalamıştır. Şüphesiz bunda onun sosyal gelişiminin etkisi büyüktür.

3.2. Kişilik Gelişimi

Kişilik; bireyi başkalarından ayıran, doğuştan getirdiği ve sonradan kazanılan, tutarlı olarak sergilenen özelliklerin bütünüdür.⁵⁶ Kişilik; bireyin zihinsel, duygusal, sosyal ve fiziksel özelliklerinin süreklilik gösteren yönlerini içerir. Kişilik, bireyin hayatı boyunca kendine özgü duygu, düşünce ve davranış biçimidir. Kişilik sürekli gelişme eğilimindedir. Bu gelişimin amacı olgun ve dengeli bir benlik geliştirmektir.⁵⁷ Kişilik gelişimi; kişiyi başka bireylerden ayıran özgün yapının oluşumudur.⁵⁸ İnsanlar doğduğunda belli bir kişiliğe sahip değildir. Büyüyüp geliştikçe birbirlerinden ayırt edici özelliklere sahip olmaya başlarlar. Bu özellikler ilk yıllarda hızlı değişebilirken, yetişkinlikte değişim azalır; kişilik özellikleri belirginleşir ve çok fazla değişime uğramaz. Bireyin yaşadığı travmatik durumlar da kişiliği üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Kişilik, kalıtım ve çevrenin ortak etkileri sonucu oluşmaktadır. Kişilik tutarlı davranış özellikleri grubunda bireyin eşsizliğine işaret etmektedir. Kişilik özelliği, çeşitli durumlarda belirli bir şekilde davranmak için sürekli bir eğilimdir. Arkadaş canlısı, otoriter, endişeli, şüpheli, dürtüsel, mutsuz, güvenilir, dürüst gibi sıfatlar kişilik özelliklerinin yansıttığı eğilimleri tanımlar.⁵⁹

Kişilik gelişimi denildiğinde ilk akla gelen Sigmund Freud'un

⁵⁶ İbrahim Taymur ve Mehmet Hakan Türkçapar, "Kişilik: Tanımı, Sınıflaması ve Değerlendirmesi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4, no. 2 (2012): 154-177.

⁵⁷ Özdemir, "Kişilik gelişimi", 568.

⁵⁸ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Nostalji, 2012), 1261.

⁵⁹ Seçer, *Gelişim Psikolojisi*, 139.

kişilik kuramı⁶⁰ ile Erik Erikson'un psikososyal kişilik kuramıdır.⁶¹ İkinin kuramı arasında önemli bazı farklılıklar vardır. Freud'a göre insan doğuştan yıkıcı, Erikson'a göre yapıcı bir varlıktır. Freud'a göre davranışı yönlendiren doğuştan getirilen cinsellik ve saldırganlık, Erikson'a göre ise sosyal etkileşimdir. Freud kişilik gelişim dönemlerini ergenliğe kadar, Erikson ise ömür boyu inceler.⁶² Hz. Yusuf'un gelişim aşamalarında ergenlik sonrası daha fazla ön planda olduğu için araştırmada onun kişilik gelişimi Erikson'un "Psikososyal Kişilik Kuramı" ile ele alınacaktır. Erikson, insanın doğumundan ölümüne kadar olan kişilik gelişiminin yaşa bağlı olarak sekiz aşamadan oluştuğunu ortaya koymuştur. Bunlar *temel güvene karşı güvensizlik, özerkliğe karşı kuşku ve utanç, girişimciliğe karşı suçluluk, başarıya karşı aşağılık duygusu, kimliğe karşı rol karmaşası, yakınlığa karşı yalnızlık, üretkenliğe karşı durgunluk ve benlik bütünlüğüne karşı umutsuzluktur.*

İnsanın kişilik gelişimi ailede başlamaktadır. Ebeveynlerin çocuk yetiştirme tutumları, çocukların kişiliğinin oluşmasında çok etkilidir. Çocuklar tutum ve davranışları genellikle ebeveynlerini gözleyerek öğrenirler. Model alma süreci içindeki çocuklar, ebeveynlerinin birçok kişilik özelliğini taklit ederler. Hz. Yusuf'un ebeveyniyle olan münasebeti göz önüne alındığında; onun temel ihtiyaçlarının karşılanması, herhangi bir güvensizlik ve utanç yaşamadan *temel güven ve özerkliği* kazanmasına ve böylece kişiliğinin olumlu yönde gelişmesine başlangıç olmuştur. Babasıyla olan iletişimi *girişken* bir çocuk olduğunu göstermektedir. Hz. Yakub'un kendisine değer verip rüyasını yorumlaması sebebiyle *başarılı bir kimlik* kazandığı anlaşılmaktadır.

Mısır Azizi'nin evinde ve hapisanede yaşadıkları ona sağlam bir şahsiyet kazandırmış, insanların karakterlerini ve ülkenin meselelerini yakından tanıma fırsatı vermiştir. Yaptığı iyi davranışlarının neticesinde insanlarla *yakın* ilişkiler geliştirmiştir. "*Ona hikmet ve ilim verdik*"⁶³ ayeti onun kişiliğinin olgunlaştığını, şekillendiğini ve tamamlandığını gösterir. O, gerek Aziz'in sarayındaki başarılarıyla

⁶⁰ Detaylı bilgi için bkz. Seçer, *Gelişim Psikolojisi*, 144; Özdemir, "Kişilik gelişimi", 570; Oktaylar, *Gelişim Psikolojisi Ders Notları*, 70; Köni, *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi*, 82.

⁶¹ Detaylı bilgi için bkz. Atkinson, *Psikolojiye Giriş*, 130; Gerrig ve Zimbardo, *Psikolojiye Giriş-Psikoloji ve Yaşam*, 317; Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 102-103; Köni, *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi*, 85-91; Sayar ve Dinç, *Psikolojiye Giriş*, 125.

⁶² Seçer, *Gelişim Psikolojisi*, 139; Köni, *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi*, 82-91.

⁶³ Yusuf. 12/22.

gerek yılgnlık göstermeden zindanda peygamberlik görevini yerine getirmesiyle gerekse kıtlık yıllarında halkın zor durumdan kurtulmasına çalışmasıyla sorumluluk sahibi, dürüst, güvenilir birçok olumlu kişilik özellikleri göstererek *üretken* bir hayat geçirmiştir. Hayatı boyunca hiç umutsuzluğa kapılmadan bütün zorlukların üstesinden gelmesiyle *benlik bütünlüğüne* kavuşmuştur.

3.3. Ahlâkî Gelişimi

Ahlak gelişimi; bireye, doğru ve yanlışla ilgili ölçüler arasında ayırım yapma gücü kazandıran ve onu giderek toplumsal davranış bakımından etkili duruma getiren gelişim sürecidir.⁶⁴ Ahlak gelişimi, bireyin toplumun değer yargılarını benimseyerek içinde bulunduğu çevreye uyumunu ve kendi ilke ve değer yargılarını oluşturmasını amaçlayan bir süreç olarak tanımlanır. Ahlak gelişimi, topluma nasıl davranılması gerektiğinin farkında olmaktır. Bireyin doğuştan getirdiği gizli güçlerin etkisi ile toplumda var olan iyi-kötü ya da doğru-yanlış kavramları; inanç, huy, tutum, alışkanlık, adet, gelenek, görenek gibi manevi değerleri oluşturan değerlerin tümüdür.⁶⁵

Ahlâkî gelişim, kişilik gelişiminin en önemli öğelerinden biri olup bireyin toplumsallaşma sürecinde davranışlarına yön verir ve neyin iyi, neyin kötü olduğu, yapılması hoş karşılanabilen ya da hiçbir şekilde kabul edilmeyen davranışlar konusunda bir bilinç geliştirmesi sürecidir. Ahlak gelişimi, kişinin toplumsal değer yargılarını edinerek içinde bulunduğu çevreye uyumunu; bunun yanında kendi ilke ve değer yargılarını oluşturmasını amaçlar. Ahlâkî gelişimle birlikte kişiden beklenen, toplumun kural ve gelenekleri çerçevesinde kendisini denetleyebilmesidir. Kişinin, toplumsal kurallara göre kendini denetleyebilmesi içten denetimli, çevresindeki kişilerin etkisiyle karar vermesi ise dıştan denetimli bir ahlâkî gelişim gösterdiği anlamına gelmektedir.⁶⁶

Ahlak gelişimi, birçok kuramcı tarafından açıklanmaya çalışılmıştır. Bunlar arasında en önemlileri Piaget ve Kohlberg'tir. Piaget, çocukların kuralları nasıl yorumladıklarını öğrenmenin ahlâkî gelişimlerini anlamada önemli olduğunu savunmuştur. Piaget'e göre ahlak gelişimi ile bilişsel gelişim doğru orantılıdır. Ona göre ahlak gelişimi; kuralların değişmez olduğunun ve kuralları yerine getirmeyenlerin cezalandırılacağına düşünülüşüğü dışsal kurallara

⁶⁴ Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 40.

⁶⁵ Seçer, *Gelişim Psikolojisi*, 182.

⁶⁶ Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 60.

bağlılık dönemi ve kuralların insanlar tarafından konulduğunun ve gerektiğinde değiştirilebileceğinin düşünüldüğü ahlâkî özerklik dönemi olmak üzere iki dönemde incelenir.⁶⁷ Kohlberg, ahlâkî gelişim sürecini üç düzeye ayırmıştır.⁶⁸ Birinci düzey, gerçek anlamda ahlâkî ölçütün bulunmadığı, benmerkezci evredir. Çocuk, otoriteye sorgusuz bağlı ve bencildir. Davranışlarında güdü ve ihtiyaçların doyurulması esastır. Cezadan kaçtığı ya da ödül almak istediği için kurallara uyar. İkinci düzey, yasaya uyma dönemidir. Çocuk, ahlâkî sorunlara toplumsal beklenti ve geleneksel değerler açısından bakar. Başkalarının kabul ve onayını elde etmek için kurallara uyar. Üçüncü düzey, toplumsal ve bireysel değerlerle evrensel ahlâk ilkelerinin sentezlendiği bir süreçtir. Bu düzeydeki kişiler, ahlâkî sorunlara yalnızca mevcut yasalar ya da geleneksel değerler yönünden değil, insan hakları, eşitlik, özgürlük, demokrasi gibi evrensel değerler açısından yaklaşır.⁶⁹

Çocuklar genellikle ebeveyninin ahlâkî, kültürel değerlerini benimseyerek büyürler. Hz. Yusuf da ahlâkî gelişiminin temellerini ebeveyninden almıştır. O, babasından aldığı imanî ve ahlâkî dersler ve örneklik sayesinde hayatının tamamında örnek bir ahlak üzere yaşamıştır. Hz. Yusuf'un babasıyla seviyeli konuşması,⁷⁰ Allah tarafından seçilmiş olduğunun bildirilmesi⁷¹ ve bunun gibi özellikleri daha çocukken bile olgun ahlak düzeyine ulaşmaya başladığını gösterir.

Ayetteki “biz, iyi davrananları böyle mükâfatlandırırız”⁷² ifadesinden anlaşılmaktadır ki; Hz. Yusuf'a ilim ve hikmetin verilmesi için gerekli olan altyapı onun tutum ve davranışlarının neticesidir. Zira ayette geçen “muhsin”; gönlü eğitilmiş ve dolayısıyla karşılıksız iyilik yapmayı seven, ihlâs sahibi kişiyi nitelemek için kullanılmaktadır.⁷³ O,

⁶⁷ Seçer, *Gelişim Psikolojisi*, 182; Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 60; Münire Erden ve Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Arkadaş Yayınları, 1995), 103-105; Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2000), 110-111.

⁶⁸ Detaylı bilgi için bkz. Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 40; Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, 51-52; Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 107; Köni, *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi*, 104.

⁶⁹ Erden ve Akman, *Eğitim Psikolojisi*, 106-110; Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, 62-67.

⁷⁰ Yusuf, 12/4.

⁷¹ Yusuf, 12/6.

⁷² Yusuf, 12/22.

⁷³ Mustafa Çağrı, “İhsan”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/544-546.

akıl ve vahyin istediği bilgiye ulaşmış ve bu bilgi istikametinde inanıp eylemde bulunmuştur. Hem bilgisi ile amel etmiş hem de ahlâka uygun hareket etmiş, yaptığı işlerde Allah'ın gözetiminde olduğunu bildiği için hatadan uzak durmaya çalışmıştır.⁷⁴ Burada bilgiye ve bilgi-davranış uyumuna vurgu yapılması da onun ahlâkî gelişiminin olumlu olduğunu göstermektedir.

Hz. Yusuf'un, Züleyha'nın çirkin teklifine karşı hem Allah'a sığınması hem efendisine ihanet etmeyeceğini söylemesi, kadınların zorlamalarına rağmen Allah'tan onların tuzaklarını kendisinden uzaklaştırmasını istemesi, hatta onların ahlaksız tekliflerinden kurtulmak için zindana girmeyi bile kabul etmesi onun üstün ahlak sahibi olduğunu gösterir.

Hz. Yusuf'un ahlâkî gelişiminin üstünlüğü zindandaki hayatında da müşahede edilmektedir. Hiçbir menfaat gözetmeden oradakilere yardımları, zindan arkadaşlarının da kendisine "muhsin" diye hitapları onun zindanda da örnek bir ahlak sergilediğini gösterir. Ayrıca, arkadaşlarının rüyasını yorumlaması, asılacağını bildiği arkadaşına bile ayırım gözetmeksizin tebliğ ve davetini yapması ancak üstün ahlak sahibi kimselerin özelliğidir.

Hz. Yusuf'un ahlâkî gelişiminin üstünlüğünü gösteren en önemli göstergelerden biri de; hapiste yıllarca suçsuz yere yattığının ve ahlaksız fiili işlemediğinin ortaya çıkması için kralın davetine hemen icabet etmeyerek "*ellerini kesen kadınlar*"⁷⁵ hadisesinin araştırılmasını istemesidir. Onun, olayın meydana çıkarak temiz olduğunu ispatlamak istemesi, Züleyha'nın ismini verip intikam alma fırsatı varken bunu yapmaması, nefisini temize çıkarmaması gibi halleri üstün ahlak sahibi olduğunu gösterir.

Hz. Yusuf'un vazifeden kaçmayarak kralın davetine icabet etmesi, insanların zor durumda kaldıkları kıtlık döneminde onları helak olmaktan kurtarmak için sorumluluk altına girmesi, kardeşleriyle karşılaşması esnasında onlardan intikam alma fırsatı varken onları affetmesi gibi davranışları da evrensel ahlak mertebesinde olduğunu gösterir.

3.4. Dini Gelişimi

İnsanın gelişim aşamaları içerisinde biyolojik, sosyal ve psikolojik boyutlu gelişimleri yanında dinî gelişimi de vardır. İnsan dindar bir birey olarak değil, kendisinde doğuştan var olan dini temayül ve

⁷⁴ Bayraklı, *Kur'an Tefsiri*, 9/397.

⁷⁵ Yusuf, 12/50.

kabiliyetle dünyaya gelir. Yani o, diğer gelişim boyutlarında olduğu gibi, fitrî yapıda bir din duygusuna sahiptir. Her türlü baskıdan, taklit, telkin ve öğrenmeden bağımsız, tabii, içgüdüsel ve duygusal olarak ortaya çıkan dini eğilim ve kabiliyetler, insanın çevresindeki uyarıcılarla etkileşimi sonucunda, yaşa bağlı gelişimsel bir yapıya sahiptirler. Dini gelişim, ilk çocukluk döneminde merak, taklit, somut düşünme gibi özellikler gösterir. Son çocuklukta, kişinin zihinsel gelişimi somut düşünceden soyuta geçişle birlikte, sosyalleşmenin de etkisiyle dinî konulara ilgisi artarak dini hayata katılmaya başlar. Ergenlikte, soyut düşünme gücünün olgunlaşmasıyla genç, soyut dinî konuları daha rahat anlamaya ve derinlemesine düşünmeye başlar. Bu sorgulama süreci sonunda genç, dinî düşünce, davranış ve tutumlarında belli bir netlik kazanır. Ergenlerin yetişkin olduğunda özgüveninin gelişmesi, kişiliğinin sağlıklı temellere oturması, komplekslerden uzak bir insan olması için, onunla ilişkilerde sevgi ve ilgi çok önemlidir. Ergen bu özelliklerle yetiştiğinde din onun için sadece korkuları yatıştıran, arzuları yerine getiren bir olgu olarak algılanmayacak; aksine onun dinî anlayış, müsamaha, saygı, başkalarına karşı iyi niyet, dini emir ve yasaklara riayet, ibadetlerde devamlılık gibi pratik ve gözlenebilir etki ve özellikleri de belirlenmiş olacaktır. Böylece o, dini içselleştirmesiyle birlikte, dinin sadece ahiret için değil bu dünyadaki çeşitli oluşumlar için de gerekli olduğu bilincine varacaktır.⁷⁶ Uzun soluklu ve köklü bir değişim ve dönüşümü öngören dini gelişim süreci, ibadetler vasıtasıyla ilerlemekte, ibadetler dini gelişimin bütün yükünü taşımaktadır.⁷⁷

Yetişkinliğin ilk dönemlerinde, farklı sebeplerden dolayı dine ilgide bir düşüş yaşayan birey, sonrasında dini hayatında bir istikrara sahip olur. Orta yaş döneminde kişi, ideallerine ulaşım ulaşılmama noktasında geçmişle bir hesaplaşma yaşadığı kriz dönemine girer. Yaşlılık döneminde ise kişi genellikle, ölüm gerçeğinin etkisi ve ölüm ötesine hazırlık amacıyla dine daha fazla ilgi gösterir.⁷⁸

Din duygusu ve özellikle Allah inancı konusunda doğuştan gelen bir yetiden söz edilebilir. Bu dönemde çocuk, yetişkinlerin ilgi ve desteğine muhtaçtır. Ebeveyn ve onu yetiştirmekle ilgilenen diğer yetişkinlerin çocuğa iç güvenlik ve dış dünyaya güven duygusu

⁷⁶ Ahmet Albayrak, "Ergenlerin Dini Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği" (Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 1995), 27-35.

⁷⁷ Behlül Tokur, "Dindarlık Sorunu: Psikolojik Bir Tahlil", *AÜİFD*, 41 (2014): 276.

⁷⁸ Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 124.

katabilmeleri son derece önemlidir. Ebeveynlerin dini yaşantıları, çocuktaki güven duygusuna olumlu etki eder.⁷⁹ Güven duygusunun sağlıklı bir şekilde gelişimi, çocuğun din ve Allah inancına yönelmesini olumlu etkiler.

Hz. Yusuf'un, peygamberler silsilesine mensup bir aileden gelmesi, Hz. Yakub tarafından terbiyesi, gördüğü rüya hakkında babasının yaptığı yorumla dini aidiyet duygusu kazanması, kardeşleri tarafından kuyuya atıldığında kendisine vahyedilmesi gibi hadiseler daha küçük yaşlardan itibaren dini gelişim açısından büyük etki etmiştir. Hz. Yusuf'un Mısır Azizi'nin sarayında karşılaştığı olaylarda, bilhassa Züleyha'nın teklifinden Allah'a sığınmasında ve kadınların baskılarından kurtulmak için zindanı kabul etmesinde dini gelişiminin rolü büyüktür. Hz. Yusuf, zindanın bütün sıkıntılarıyla dini duygusu sayesinde başa çıkmış hatta zindanı medreseye dönüştürmüştür. Hz. Yusuf'un, kişiyi nefis-i emmârenin tehlikelerinden yalnızca Allah'ın koruyabileceğini ve Allah'ın iyilik yapanları mükâfatlandıracağını söylemesi, kendisine kötülük yapan herkesi affetmesi, dünyanın faniliğini tam idrak ederek hakiki saadeti arzu etmesi ve bunun gibi birçok olgun şahsiyet özellikleri onun dini gelişiminin mükemmelliğini göstermektedir.

Sonuç

Kur'an, insanın biyolojik ve psikolojik gelişimini ortaya koyan muhtelif dönemlerden bahseder. İnsan gelişimini anne karnından itibaren süt çağı, çocukluk, ergenlik, gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerinden ayrı ayrı bahsederek değerlendirir. Kur'an'ın ve Psikoloji biliminin ortak paydası insandır. Psikolojinin ulaştığı olduğu insan gelişimiyle ilgili bilgiler Kur'an'daki bilgilere paralellik arz etmektedir.

Psikoloji bilminde insana dair en geniş kapsamlı konulardan biri onun gelişimidir. Gelişim psikolojisi insanın yaşa bağlı olarak büyüyüp olgunlaştığı *fiziksel-biyolojik* gelişimini; dünyayı anlama, anlamlandırma ve öğrenmelerini içeren *bilişsel-zihinsel* gelişimini; belirli bir toplumun davranış kalıplarının kişiliğine mal ederek o topluma aidiyetini içselleştirdiği *sosyal* gelişimini; hayatı boyunca kendine özgü duygu, düşünce ve davranış biçimi geliştirdiği *kişisel* gelişimini; toplumun değer yargılarını edinerek içinde bulunduğu çevreye uyumu ile beraber kendi ilke ve değer yargılarını oluşturduğu

⁷⁹ Ametî ve Yılmaz, "Kur'an'da Peygamberlerin Örnekliliğiyle Baba-Oğul İlişkinin Psiko-Sosyal Analizi", 662.

ahlaki gelişimini ve daha birçok gelişim aşamalarını inceler.

Kur'an insanın ders ve ibret alması için kıssalar yoluyla eğitim metodunu sıklıkla kullanmaktadır. Ahsenü'l-kasas olan Yusuf kıssasıyla da psikolojik açıdan birçok ders ve ibretler verilmiştir. Bunlardan biri de insanın gelişim aşamalarını ele almasıdır. Birçok olumlu ve olumsuz gelişim aşamalarını içinde barındıran bu kıssada Hz. Yusuf'un fiziksel, zihinsel, sosyal, kişisel, ahlaki ve dini gelişim aşamaları incelenmiş ve her asra olduğu gibi günümüz insanına da birçok ders ve ibretler verdiği görülmüştür. Mesela insanın gelişimine en çok etki eden kalıtım ve çevrenin önemi; insanın her türlü gelişim aşamalarının temelini atıldığı, olumlu ya da olumsuz duygu, düşünce, davranış, kişilik ve karakterin şekillendiği ailenin, insan gelişimindeki büyük rolü; ebeveynlerin dengeli sevgisi, onları muhatap alarak ilgilenmeleri çocukların gelişimlerine olumlu etki ettiği anlaşılmıştır. İnsanın fiziksel ve bilişsel olarak büyüme, olgunlaşma, hazırbulunuşluk gibi gelişim aşamalarına ulaşmadan eğitim-öğretimin yapılmasının zorluğu; çocuklara küçük yaşlardan itibaren kritik yaş seviyesini de dikkate alarak dini ve ahlaki dersler vermenin onlarda olumlu kişisel ve sosyal gelişmelere yardımcı olduğu görülmüştür. Günümüz eğitim-öğretim faaliyetlerinde büyüme ve gelişmenin göz önünde bulundurulması suretiyle ders programlarının hazırlanmasının gerekliliği anlaşılmıştır. Olumlu duygu ve düşüncelerle beşeri ve sosyal ilişkiler geliştirerek iyi davranışlar sergileyenlerin mükâfatsız bırakılmayacağı; olumlu ahlak ve kişilik özellikleri geliştirenlerin günahlardan muhafaza olma, nefesine esir olmama, bencillik yapmama noktasında daha güçlü bir iradeye sahip oldukları müşahede edilmiştir. Neticede olumlu yönde gelişim gösteren kişilerin olumlu duygu, düşünce ve davranışlara sahip olduğu; olumsuz yönde gelişim gösteren kişilerin ise olumsuz duygu, düşünce ve davranışlara sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Albayrak, Ahmet. "Ergenlerin Dini Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği". Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 1995.
- Ametî, Bejadin ve Yılmaz, Sema. "Kur'an'da Peygamberlerin Örnekliğiyle Baba-Oğul İlişkisinin Psiko-Sosyal Analizi" *Ahlâkî Sorunlar, Gençlik ve Değerler Eğitimi Sempozyumu*, ed. Bayramali Nazıroğlu. Rize: Yediveren Kitap, 2018.
- Atkinson, Rita L., Richard C. Atkinson ve Ernest R. Hilgard. *Psikolojiye*

- Giriş*. çev. Kemal Atakay vd. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Nostalji, 2012.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. Ankara: İnkılap Kitabevi, 1994.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001.
- Beydâvî, Kâdı, *Envârü't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. çev. Şadi Eren. İstanbul: Işık Yayınları, 2014.
- Binbaşoğlu, Cavit. *Gelişim Psikolojisi-Gelişim Süreçleri ve Eğitim İlkeleri*. Ankara: Binbaşoğlu Yayınları, 1990.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- Çağrı, Mustafa. "İhsan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21/544-546. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çalışkan, Mehmet. "Kur'an'da Hikmet Kavramı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, no. 2 (2001): 89-119.
- Erden, Münire ve Yasemin Akman. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Arkadaş Yayınları, 1995.
- Fersahoğlu, Yaşar. *Kur'an'da Zihin Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Gerrig, Richard J. ve Philip G. Zimbardo. *Psikolojiye Giriş-Psikoloji ve Yaşam*. çev. Gamze Sart. Ankara: Nobel Yayınları, 2012.
- Günay, İlhami. "Kur'an-ı Kerim'de Gençlerin Bedeni-Hareki Gelişimi ve Eğitimi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 1, no. 1 (2008):67-79.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan (ed). *Din Psikolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları 2006.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da Psikoloji Konuları-Gelişim Psikolojisi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Köni, Can. *Eğitim Bilimleri-Gelişim Psikolojisi*. Ankara: Yediiklim Yayınları, 2017.
- Kurtubî, Muhammed. *El-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2000.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Sedat Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu. İstanbul: Tayf Yayınları, 2016.

- Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*. çev. Sirel Karakaş. Konya: Eğitim Akademi Yayınları, 2011.
- Necati, M. Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Oktaylar, Hasan Can. *Gelişim Psikolojisi Ders Notları*. Ankara: Yargı, 2010.
- Özdemir, Osman, Pınar Güzel Özdemir, Muhammed Tayyib Kadak ve Serhat Nasıroğlu. "Kişilik gelişimi" *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4, no. 4 (2012):566-589.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Komisyon. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't Tefâsîr*. çev. Sadrettin Gümüş ve Nedim Yılmaz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- Sayar, Kemal ve Mehmet Dinç. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Seçer, İsmail vd. *Gelişim Psikolojisi*. Erzurum: AÜAÖF Yayınları, 2020.
- Selçuk, Ziya. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2000.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Pegem, 2012.
- Taymur, İbrahim ve Mehmet Hakan Türkçapar. "Kişilik: Tanımı, Sınıflaması ve Değerlendirmesi". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4, no. 2 (2012): 154-177.
- Tokur, Behlül. "Dindarlık Sorunu: Psikolojik Bir Tahlil". *AÜİFD* 41 (2014): 257-279.
- Zuhaylî, Vehbe. *Tefsîru'l-Münîr*. çev. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Hamdi Arslan, Halil İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.

Dr. Mehmet Aykaç
Araştırmacı-Yazar
mehmetaykac19@gmail.com
Orcid:0000-0003-4805-9338

Osmanlı'da Dinî, Kültürel ve Sosyal Hizmetlere Katkı Sağlayan Fîruz Ağa Vakfı*

Öz

Vakıf, Osmanlı Medeniyetinin hizmet geleneğinde geniş bir yere sahiptir. Devlet adamları ve varlıklı kimseler insana yönelik faaliyetlerin yürütülmesi, dinî ve sosyal hizmetlere destek olmak için hayrî amaçlarla mallarını vakfetmişlerdir. Bu meyanda vakfiyesi kayıtlarda yer almış devlet ricalinden biri de Fîruz Ağa'dır. Bu hayırsever kişi hakkında kaynaklarda detaylı bir bilgiye rastlanamamıştır. Sadece adına kayıtlı İstanbul'daki Fîruz Ağa Camii kitabesinden ve vakfiyenin sahibi olarak vakfiyede sunulan bilgilerle sınırlı malumata ulaşabildik. Bu bilgilere göre Fîruz Ağa, Fatih Sultan Mehmet'in oğlu İkinci Bâyezid Han'ın baş hazinedarıdır. Hazinedar, devlet hazinesini korumakla memur kişidir. Bu makalede Fîruz Ağa'ya ait olduğu anlaşılan ve tespit edebildiğimiz kadarıyla henüz üzerinde bir çalışma yapılmamış elli varaktan oluşan vakfiye; muhteva, şartlar, vasiyet ve hizmetleri açısından incelenmiştir. Vakfiyenin dili Arapçadır. Osmanlı Hazinedarı Fîruz Ağa olarak kayıtlarda zikredilen bu hayırsever insan, kurduğu vakıf vesilesiyle İstanbul'da önemli hizmetlerin yürütülmesini temin etmiştir. Vakfiye, alışılmışın dışında uzun sayılabilecek bir metne sahiptir. Girizgâh kısmı hamdele ve salve kısmını uzun tutmuştur. Burada dünya hayatına dair nasihatler vardır. Ahiretin önemi anlatılır. Ayetler ve hadislerle nasihatler pekiştirilmiştir. Vakıf sahibi, vakfedilen mallar ve bunların yönetimi geniş geniş izah edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı, Fîruz Ağa, Vakıf, Vakfiye

* İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism. Geliş/Received: 31 Temmuz/July 2021; Kabul/Accepted: 30 Ağustos/August 2021; Yayın/Published: 20 Eylül/September 2021. Atıf/Cite as: Aykaç, Mehmet. "Osmanlı'da Dinî, Kültürel ve Sosyal Hizmetlere Katkı Sağlayan Fîruz Ağa Vakfı". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2021). <https://doi.org/10.5281/zenodo.5507626>

Firuz Aga Foundation Contributing to Religious, Cultural and Social Services

Extended Abstract

The foundation has a wide place in the service tradition of the Ottoman Civilization. Statesmen, rich people have donated their goods for charitable purposes to support religious and social human facilities. In this context, one of the state dignitaries whose foundation charter is included in the records is Firuz Aga. No detailed information could be found about this philanthropist. It is possible to reach limited information only from the inscription of the Firuz Aga Mosque in Istanbul registered in his name and the information presented in the foundation as the owner of the foundation. According to this information, Firuz Aga is the head treasurer of Beyazıt the Second, the son of Mehmed the Conqueror. Treasurer is a person who is in charge of protecting the state treasury. In this article, a foundation consisting of fifty leaves, which is understood to belong to Firuz Aga and which, as far as we can determine, has not been studied yet; It has been examined in terms of content, conditions, testament and services. The language of the charter is Arabic. This benevolent person, who is mentioned in the records as the Ottoman Treasurer Firuz Aga, ensured the execution of important services in Istanbul through the foundation he established. The foundation has an unusually long text. The entrance part kept the hamdele (the part in which Allah is praised) and salvele (the part in which salawats are said for the prophet) parts long. There are advices about worldly life here. The importance of the hereafter is explained. Advice is reinforced with verses and hadiths. The owner of the foundation, the donated goods and their management are explained in detail.

Regardless of the factors that led to the establishment of foundations, the foundation as a concept is a mutual aid institution with religious, social, economic and cultural dimensions, which has a written status, aims to serve the society, and emerges from the combination of the trio of people, declarations of will and goods. The foundation, as a civilized institution, is the medicine of rebellion, revolution and disagreements that prevent people from advancing in every field by ensuring peace between classes.

Firuz Aga aimed to carry out activities in three basic areas, religious, cultural and social, by having a mosque and a school dedicated especially for orphans built in Istanbul and a madrasah in

Havza. For the performance of services in these establishments; He donated a village, many cells/rooms, many shops, fountains, barns, gardens and Binbirdirek Cistern in Istanbul, all or part of fourteen villages in Anatolia, three baths and many shops. All of these goods have been established as the property of Allah.

While describing the duties and wages in the charter, it started with the madrasah. It is understood that the madrasah was built in a suitable way for settlement. A residence area for thirteen people has been created. There is one professor and ten assistants. It has been adopted as a principle to employ an imam, muezzin, bevvab and ferraş among these officials, an officer for oil lamps, and renting the lands belonging to the madrasah and employing an officer to follow up the works and transactions. Firuz Aga gave great importance to the mosque in Istanbul. He set very special spiritual conditions for the imam to be appointed here and determined the highest wage in his charter as seven dirhams per day for the imam. He gave five dirhams for the muezzin.

The remainder of the foundation's assets will be spent on the main services such as madrasah, masjid and school. In case of excess, the way to establish new foundations was opened and any fee to be transferred to individuals from there was strictly prohibited. Officials and responsibilities have been elaborated in detail.

Keywords: History of Islam, Ottoman, Firuz Aga, Wakf, Wakfiya

Giriş

Bireyin ihtiyaçlarını karşılamak için ortaya çıkan vakıflar, zamanın ilerlemesi ve ilginin artması üzerine milletlerin sosyo-kültürel yapısı, ihtiyaçları, eğilimleri, devlet idarecilerinin ve varlıklı olanların verdiği öneme göre gelişerek hayatın birçok alanında yerini almıştır. Milletlerin sosyal yapısının daha sağlam olmasına büyük katkı sağlayan vakfın fiil olarak sözlük anlamı, “hapsetmek ve alıkoymak” demektir. Hukukî anlamı, “bir şeyin intifa’ hakkının (veya mülkiyetinin) kamu yararına (Allah’ın kullarına) tahsis edilerek, devamlı olarak başkalarının temellükünü (mülk edinmesini) engellemek ve durdurmaştır.”¹ Vakfeden kimseye vâkıf, vakfın konusu olan şeye mevkûf veya mahall-i vakıf, vakfın gelirinden istifade edenlere de mevkûfun aleyh denilmiştir.²

¹ Ebu'l-Fadl Muhammed İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: ty), 3:969-970; Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs Şerhu'l-Kâmus* (Beyrut: 1386/1966), 6:369.

² Ömer Hilmi, *Ahkâmu'l-Evkâf* (İstanbul, 1307), 2; Ali Haydar, *Tertibu's-Sunuf fi*

İnsanları vakıf kurmaya iten en önemli sebep ise, insanın sahip olduğu mal, mülk, para, altın ve değerli eşyaların yokluğa mahkûm ve dünya hayatının geçici olmasıdır. Çünkü insan bu dünyada ne kadar çok mal, mülk ve geniş imkânlarla sahip olursa olsun, ömür denilen vakıa sınırlıdır ve “*her nefis ölümü tadacaktır*”³ hükmüne göre bir gün bitmektedir. Hâlbuki insanın fıtratında uzun müddet yaşamak,⁴ bu dünyadan ayrıldığı anda insanlara bir eser bırakarak hayırla anılmak,⁵ öldükten sonra da Allah'ın rızasını kazanmış bir kul olma isteği yatmaktadır.⁶

İnsandaki dinî düşünceye, ferdin vicdanî olan “*ihtiyaç halinde olan insanlara yardım ederek manevi haz duyma hissini*” de ilave edebiliriz. Çünkü ihtiyaç içerisinde çırpınan birisinin imdadına koşmak, vicdanî sorumluluk hisseden insanı manevi olarak rahatlatmaktadır. Zaten bu düşünce insanın yaratılışında var olan bir temayüldür. Fertlerin vicdanî sorumluluğunun gereği olan bu his, hayat merhalelerinde dinî inanç ile birleşince güzel bir vasıf olarak ortaya çıkıyor.⁷

Bunun şuurunda olan kişiler, insan ömrünün bir gün biteceğini, bu dünyada sahip olunan her şeyin ahiret hayatını kazanmak için verildiğini bilerek, ellerindeki malları ebedileştirme düşüncesiyle vakıf kurmaya yönelmişlerdir. Dünya ahiretin bir tarlası olması⁸ hasebiyle, bu dünyada ahiret için yatırım yapma ihtiyacı duymuşlardır. Bunun yanında insanları vakıf kurmaya iten en önemli bir sebep de, İslâm dininin insanları hayırda yarışmaya çağırması⁹ ve insan öldüğü zaman amel defterinin kapanmayacağı düşüncesidir. Çünkü Hz.

Ahkâmî'l-Vukûf (Dersaadet: 1337-1340), 6; İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadîr* (Mısır: 1319/1901), 5:37; İbn-i Âbidin, *Reddü'l-Muhtar ala'd-Dürri'l-Muhtar* (Mısır: 1966), 4:337.

³ *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), Âl-i İmran, 3/185; Enbiyâ, 21/35.

⁴ Esat Arsebük, *Medenî Hukuk I, Başlangıç ve Şahsın Hukuku* (Ankara: AÜ Hukuk Fakültesi Neşriyatı, 1938), 297.

⁵ M. Hamdi Yazdır, *Ahkâm-ı Evkâf*, Mekteb-i Mülkiye Derslerinden (İstanbul: 1327), 2-9; Turan Yazgan, “Sosyal Siyaset Açısından Vakıflar”, *IV. Vakıf Haftası (1-7 Aralık 1986)* (Ankara: 1987), 253-258.

⁶ F. Köprülü, “Vakıf Müessesesi'nin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü”, *VD.* (İstanbul: 1942) 2:1-35; Şakir Berki, “Vakfın Lüzumu, Faydaları ve Vakıfları Teşvik”, *VD.* (Ankara: 1962), 5:19-21.

⁷ Ali Himmet Berki, *Vakıflar*, II. Baskı (İstanbul: 1946), 3; Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008), 27.

⁸ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1:364.

⁹ Vâkıa, 56/10-11.

Peygamber'in insanlara faydalı eser bırakan kişinin amel defterinin kapanmayacağını¹⁰ söylemesi, insanları hayra, özellikle de bunu vakıf yoluyla yapmaya yöneltmiştir.¹¹

Bu bağlamda İslam Tarihi'nin başından itibaren başlayan bu anlayış, Osmanlıda dinî,¹² kültürel ve sosyal sahalar başta olmak üzere hayatın her alanında vakıflar kurulmuştur.¹³ Bu vakıflar padişahlar, hanedan üyeleri, devlet yüksek kesiminde görevli bürokratlardan, varlıklı olup toplumun en altında bulunan kişiler tarafından kurulmuştur. Dolayısıyla vakıf geleneği, Osmanlı tarihi boyunca birçok alanda özellikle de dinî ve hayrî hizmetlerin görülmesinde önemli vazifeler icra etmiştir. Gerek devlet ricali gerekse varlıklı kişilerin kurmuş oldukları hizmet müesseselerinin devam edebilmesi için yaptıkları vakıflar, bu hizmetlerin kalıcı olmasını temin etmiştir.

Bunlardan birisi de on beşinci yüzyıl Osmanlı Devlet Ricali arasında adı kısa da olsa geçen Sultan İkinci Bâyezid'in baş hazinedârı Fîruz Ağa,¹⁴ kurmuş olduğu vakıf ile tesis etmiş olduğu hizmetleri kalıcı kılma iradesi ortaya koymuş ve onlarca varlığını vakfetmiştir. Fîruz Ağa, İstanbul'un en yoğun ve merkezi muhitlerinden Sultan Ahmed - Atmeydanı'nda Müslüman ahalinin mâbed ihtiyacının karşılanması için¹⁵ cami ve mescid, yine aynı mekânda camiye bitişik olarak yetim çocukların Kur'an ta'limi ve eğitimlerini üstlenmek amacıyla mektep¹⁶ inşa ettirmiştir.

Allah'ın rızasını ve hoşnutluğunu kazanmak, eğitim hayatına katkı sunmak amacıyla, o zaman Amasya Vilâyeti'ne bağlı olan Havza'da medrese inşâ etmek suretiyle dinî ve sosyal hayatın gelişmesine katkı sunmayı hedeflemiştir.¹⁷ Hayatı hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız vâkıfla ilgili, yaptığı vakıf ve hayır

¹⁰ Müslim, *Sahih-i Müslim*, Vasiyet, 14, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2:1255; Ebu Dâvud, *Sünen*, Vasâyâ, 2880, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 3:300; Tirmizi, *Sünen*, Ahkâm, 1376 (İstanbul: Çağrı yayınları, 1992), 3:660; Nesâî, *Sünen*, Vasâyâ, 3649, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 5: 251; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2:316, 350, 372.

¹¹ Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, 27.

¹² Dinî alanlar için bkz. Yasin Yılmaz, "Osmanlı Dönemi Tarsus Vakıfları", *Vakıflar Dergisi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 35:41.

¹³ Yasin Yılmaz, "Vakıf Kurumunun Dayandığı Temel Referanslar ve Zürrî Vakıfların Vakıf Sistemindeki Yeri", *Dini Araştırmalar* 17, no. 44 (2014): 44-45.

¹⁴ TSMA, nr. D 6987, vr. 6/10 a-b; vr. 7/11 a-b.

¹⁵ TSMA, nr. D 6987, vr. 11/15 a-b.

¹⁶ TSMA, nr. D 6987, vr. 12/16 a-b.

¹⁷ TSMA, nr. D 6987, vr. 11/15 a-b.

kurumları için hazırlattığı vakfiyede, övgü dolu sözler serdedilmiştir.¹⁸

Bu makalede Fîruz Ağa'ya ait olduğu anlaşılan ve elli varaktan oluşan vakfiye; muhteva, şartlar, vasiyet ve hizmetleri açısından incelenmiştir. Vakfiyenin dili Arapçadır. Topkapı Saray Müzesi Arşivinde (TSMA) nr. D 6987/D.06987.0001.00 numarada kayıtlıdır. "Sâhibü ve Fârisü Hâznedârı lillâh" şeklinde tercüme edebildiğimiz bir mühür mevcuttur. Takribi yarım sayfalık bir Tuğrası vardır.

Fîruz Ağa vakfiyede tanıtılırken onun kim olduğu ve vasıfları sayılmış ona ve sultana hayır dualar edilmiştir.¹⁹ Bu cümleden olmak üzere vakfiyedeki şu ifadeler kayda değerdir: "*Hatırı sayılır, havâssın övülenlerinden, Allah'a yakın kimselerden, melik ve sultanlarca makbul sayılan, yüce şahsiyet sahibi, sevilen bir kişilik, muhterem bir zat, olgun, yüksek haslet ve özelliklere sahip, hayır ve hasenatta hemşehrilerinin önüne geçen, atâ ve ihsan meydanının şahı, fakir ve gariplerin sığınağı, aziz ve kerim, çok değerli Dâhilî Devlet Hazinesi Çalışanları Reisi –Allah, onu muvaffak kılsın- Fîruz Ağa Abdullah; Allah onu güzel kılsın, açık ve gizli iyiliklerini en güzel şekilde kabul etsin, mükâfatını bol versin. Allah onu: "Ve Rablerine dönecekleri için yapmakta oldukları işleri kalpleri çarparak yapanlar. İşte onlar iyiliklere koşuşurlar ve iyilik için yarışır" ²⁰ buyurulan kullarından eylesin.*

Kıymetli, büyük sultan, bilinen cömert hakan, Arap ve Acem sultanlarının efendisi, itaati ve tabiiyeti vacip olan ümmetin/ümmet-i icâbenin koruyucusu, gazilerin, mücahitlerin sultanı, asi ve inkârcılara karşı büyük kahraman Sultan Bâyezid Hân ²¹ –Allah Sübhânehû mülkünü ve saltanatını dâim kılsın- büyük sultan ve âdil, kerim, gazilerin ve mücahitlerin sultanı, kibirli ve asi zorbaları kahreden, yeryüzünde Allah'ın celâl ve cemâlini izhar eden, Allah'ın rahmetini gariplerin, halkın üzerine yağdıran ulu Hakan Sultan Muhammed Han'ın oğlu –Allah O'nun ruhunu rahmet ve rıdvaniyle serinletsin- Muhakkak O (Fîruz Ağa) ibret ve kalp gözüyle baktı ve anladı ki, dünya ahiretin tarlasıdır. Korku ve sakinmanın güzergâhıdır. Muhakkak ahiret, gerçek ve bâki ikamet yurdudur. Allah'ın şu ayetini işitti/bildi: "Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah'a güzel bir borç verecek yok mu? ..." ²² Kesin olarak, kerim ve yardım eden Allah'ın fazlı ile inandı ve kitap ve sünnetin kesin delilleriyle sabit oldu ki; sadaka-i câriye en güzel hayırlardandır. Özellikle dini hayatı kolaylaştıran, gerçek ilimleri ve ilahi irfanı ikmale yardımcı olan sadaka/hayır. Öyle ki, Allah ona hayır

¹⁸ TSMA, nr. D 6987, vr. 7/11 a-b.

¹⁹ TSMA, nr. D 6987, vr. 9/13 a-b; vr. 10/14 a-b.

²⁰ Mü'minûn, 23/61-61.

²¹ II. Bayezid (1481 – 1512).

²² Bakara, 2/245.

binalarını inşâ etmeyi ve vakfederek ebedileştirmeyi ve tebdil ve tağyirden korumayı kolaylaştırdı.”²³

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Fîruz Ağa Vakfiyesi üzerinde bir çalışma yapılmamıştır. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi’nde onun adına yapılmış camiye/mescide dair bir madde yazılmıştır.²⁴ Bu cami, kapısının üstündeki Arapça kitabeye göre 896/1490-1491 yılında II. Bayezid’in baş hazinedârı Fîruz Ağa tarafından yaptırılmıştır. Ayvansarâyî’nin *Hadikatü’l-cevâmi’*de bildirdiğine göre caminin kurucusu Fîruz Ağa 918/1512-1513’de ölmüş ve cami haziresindeki müstakil türbesine gömülmüştür. Kitabede, meşhur hattat Şeyh Hamdullah’ın kaleminden:

“Hazînetü’s-sultân Sultân Bâyezid,
Ve hüve Fîruz reîsü’l-hâzinîn,
Kâle rıdvânü’l-alî tarîhuhû,

Cennetü’l-me’vâ ve dârü’l-hâmidîn”, dörtlüğü ile yapılış tarihi 896/1490-1491; “müştâk el-İlâhî” ibaresi ile de vefatına 918/1512-1513 tarihi ebced hesabıyla düşülmüştür. Fîruz Ağa Mektebi’nin ilk meşk hocası da Şeyh Hamdullah Efendi olmuştur.²⁵

Bunun dışında Fîruz Ağa hakkında ve vakfiyesi ile ilgili değerlendirme bulmak mümkün olamamıştır. Hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış olması araştırmanın özellikle de Fîruz Ağa vakfiyesinin önemini daha da artırmaktadır.

1. Fîruz Ağa Vakfiyesinin Muhtevası

1.1. Vakfiyede Geçen Ayet, Hadis ve Tarihî Referanslar

Fîruz Ağa vakfettiği mallar ve hayır kurumları için hazırlattığı vakfiyenin uzun bir mukaddimesi vardır. Burada on dört ayete²⁶, üç

²³ TSMA, nr. D 6987, vr. 6/10 a-b; vr. 7/11 a-b.

²⁴ Semavi Eyice, “Fîruz Ağa Camii”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13:135-137.

²⁵ Ayvansarâyî, *Hadikatü’l-cevâmi’*, I, 155; *Camilerimiz Ansiklopedisi*, haz. İhsan Erzi (İstanbul: 1987), 1:211-213.

²⁶ Enfâl, 8/4; İbrâhim, 14/42; Gâfir, 40/39; Mü’minûn, 23/61; Bakara, 2/245; Şuarâ, 26/88; Bakara, 2/181; Nisâ, 4/93; Gâfir, 40/17; Rahman, 55/41; Nisâ, 4/93; Gâfir, 40/17; Bakara, 2/181; Hûd, 11/115.

hadis-i nebeviye²⁷ ve Hz. Ali²⁸ ile Abdurrahman b. Avf'ın²⁹ yani iki sahabe sözüne referans yapılmıştır. Mukaddimede hayır ve hasenatta bulunmanın önemi dünya hayatına ve imtihan âlemine dair nasihat ve tespitleri ifade eder.

Ayetler, vakıf hizmetinin doğasında bulunan hayır işlemeye temel teşkil edecek dünya hayatını tarif eden ve dünyada bulunuş gayesini ortaya koyan hususlara işaret etmektedir. Hadislerde ise mal ve insan arasındaki ilişkinin doğru kurulması halinde insanın dünyada mutluluğuna, ahirette de kurutuluşuna vesile olacağı tespiti yapılmıştır. Bu hususu teyit etmek için de Hz. Ali ve Abdurrahman b. Avf'ın sözlerine yer verilmiştir.

1.2. Vâkıf Fîruz Ağa ve Vakfı

Vakfiyenin sahibi Fîruz Ağa, Osmanlı Sultanı Fatih Sultan Mehmet Han'ın oğlu İkinci Bâyezid Han zamanında Devlet Hazinedarı olarak görev yaptığı ifade edilmiştir.³⁰ Hayır, sahibi olarak bir medrese, bir cami ve bir de sıbyan mektebi inşâ etmiş ve bu kurumların devamı için çok miktarda mülk vakfetmiştir.³¹

Fîruz Ağa'nın inşâ ettirmiş olduğu medrese bugün Samsun'a ait bir kaza olan Havza'da bulunmaktadır. O dönemde Havza, Amasya'ya bağlıdır. Vakfiyede medrese hakkında *“Yüksek yapılı, direkleri/sütunları güzel, sanki cennet-i âliye, ravza-i nâmiye. On dört odadan oluşmaktadır. Odalardan biri mescid, ikincisi “cemiyethâne” diye isimlendirilen mekân. Bu medreseyi Allah'ın rızasını ve hoşnutluğunu kazanmak için Rum/Anadolu kasabalarından Havza Kasabası'nın –Allah bu beldeleri umumî ve hususî*

²⁷ TSMA, nr. D 6987, vr. 5/9 a-b: “Dünya yeşilliktir, tatlıdır/lezzetlidir, kim ki, onu dengeli bir şekilde/yeterli miktarda elde ederse bereketlenir, mutlu olur.” Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsa el-Kureşî, *el-Müsned*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Haydarabad: 1963), 1:347, Hadis No: 356; “İyi ve salih dünya malı iyi ve salih kişi içindir.”, Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud b. el-Cârûd el-Farisî, *Müsnedü Ebî Davud* (Haydarabad: 1321), 2:316, Hadis No: 1061; “Sevabı en büyük sadaka sağlıklı iken yapılan sadakadır” bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Zekât 11. Hadis No: 1419.

²⁸ “Dünya hayatı ona doğru davranan için doğruluk yurdudur, onu doğru anlayan için va'z yurdudur, ondan doğru bir şekilde azıklanan için zenginlik yurdudur. Allah'ın velî kullarının mescidi ve vahyini indirdiği yer, meleklerinin namazgâhı, velî kullarının ticaret yapıp rahmeti ve kar olarak cenneti kazandıkları ticarethaneleridir.” Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Fütûhu's-Şâm* (Beirut: Dâru'l-cil, ty), 2:150.

²⁹ “Kendisi ile şerefimi koruduğum mal ne güzeldir. O malı Rabbime ödünç/karz olarak veriyorum O da bana ve bazı insanlara kat kat geri veriyor”. Şemsü'l-hilafe, *el-Âdâbü'n-nâfi'a bi'l-elfâzi'l-muhtârâti'l-câmi'a* (ty. by.), I, 4.

³⁰ TSMA, nr. D 6987, vr. 7/11 a-b.

³¹ TSMA, nr. D 6987, vr. 7/11 a-b; vr. 8/12 a-b; vr. 9/13 a-b.

belalardan korusun- orta yerinde inşâ etti. Medresenin yerini tarife gerek yok, zira halk arasında şöhreti ve bilinirliği son derecede yüksektir.” şeklinde detaylı bir şekilde bilgi verilmiştir.³² Mescid ile ilgili “Güzel hayırlarının ve teberrularının cümlesinden olarak Mahrûsa-i Kostantîniyye’de aşâğılık, kötü ve katı kalplilerden korunmuş bu mescidi; Allah’tan takva ve hoşnutluk üzere Müslümanlar için bir ma’bed olması, Rahman’a ibadetlerini sunmak için inşâ etti.” denilmektedir.³³

İstanbul’da yetim çocuklar için yaptırdığı mektebin inşası ve amacı ile ilgili; “Yetim çocuklar burada Kur’an talimi görecekler. Bu latif mektep, mescidin yanında ona bitişik “At Meydanı” denilen güzel bir yerde bina edilmiştir. Sonra bu medrese-i şerifeyi, şer’î, naklî ve aklî, mer’î ve fennî ilimlerle meşgul olacak olan oranın halkının talebelerine vakfetti ve hapsetti. Bu talebeler mektepte iskân etsinler (yatılı), ilim tahsil etsinler, faydalı işler/meslekler öğrensınler ve yapsınlar. Usta sanatkârlar, âlim müderrisler yetişsin.”³⁴ kaydı bulunmaktadır.

Fîruz Ağa’nın vakfiyesinde “Aklî ve naklî ilimlere vâkıf, aklî ve naklî dinî âdaba uyan müderrisler bu mektepte bulunsun sabah akşam ilim okutsunlar. Mescidi ise; farz, nafîle tatavvu’ namazlarını kılacak olan Müslümanlara vakfetti. Mekteb-i şerifi; yetim çocuklara, Kur’ân-ı mecid, tenzil ve tecvid eğitimi almaları için; salih muallimlere, Kur’an’ı ve kitabı, o günün âdeti gereğince hürmet ve edebi öğretileri için vakfetti. Bu önemli binalar dört tarafı çevrili, bilinen/meşhur binalardır; hudutlarını tarife ihtiyaç yoktur.”³⁵ şeklindeki ifadelerinden vakfının dinî, kültürel ve sosyal alanlarda yani ilim, ibadet ve terbiye şeklinde formüle edilecek bir üçlü sacayağı üzerine inşâ edildiği anlaşılmaktadır.

1.3. Vakfedilen Mülkler (Akarât-ı Mevkûfe)

Fîruz Ağa, tesis etmiş olduğu medrese, mescid ve mektepte hizmetlerin sürekliliği için çok sayıda köy, mezra, dükkân ve buralara ait gelirleri vakfetmiştir. Bunlar ayrıntılı olarak vakfiyede zikredilmiştir. Bu vakıfları şu şekilde sayabiliriz.

- İstanbul’da Fîruz Ağa Mescidi yanında kırk iki hücre, ayrıca yirmi hücre ile on dükkân,
- Elvanoğlu Mahallesi’nde on hücre ve çeşme,
- Darphane yakınında sekiz dükkân, cami yanında dokuz dükkân,
- Atmeydanı yakınında sekiz dükkân ve ahır,

³² TSMA, nr. D 6987, vr. 7/11 a-b; vr. 8/12 a-b; vr. 9/13 a-b.

³³ TSMA, nr. D 6987, vr. 11/15 a-b:

³⁴ TSMA, nr. D 6987, vr. 12/16 a-b:

³⁵ TSMA, nr. D 6987, vr. 12/16 a-b:

- Saraçhane yakınında beş dükkân, cami yakınında başhâne ve önünde bahçe,

- Ayrıca Bizans döneminden kalan “serdâb-ı kebir”, Binbirdirek Sarnıcı'nın mevkuflar arasında bulunuşu da dikkat çekicidir.³⁶

- Kostantîniyye Nahiyesi'nin Ağasyos Köyü'nün tüm gelirini ve mahsulatını şartlı vakfetti. Şart; kendisi hayatta olduğu müddetçe kendisi için, ölünce medrese, mescit ve mektebin ihtiyaçları için vakfetti.³⁷

- Beş dükkânın tamamı,³⁸
- Amasya'nın Sunûsâ Nahiyesi'ne bağlı Umâlu Köyü'nün tamamı,
- Merzifon Nahiyesi'ne bağlı Mânol Köyü'nün tamamı,
- Kedeğara Nahiyesi'ne bağlı Taşlıyük Köyü'nün tamamı,
- Amasya Vilâyeti'nin Lâdik Nahiyesi'nin Ağcakaya ve Karabikâr köylerinin 1/3 ü,

- Amasya'nın Yenice Köyü'nün çayırlarının 1/4 ü,³⁹
- Amasya'nın Lâdik Nahiyesi'nin Lâdik Yenicesi Köyü'nün 1/8 i,⁴⁰
- Amasya'nın Havza Nahiyesi'nin Beley Köyü'nün gelirinin 1/4 ü,⁴¹

- Amasya'nın Çayırköy'ün tamamı,⁴²
- Amasya'nın Murâmil Köyü iki mezraası ile (Divânî ve Mâlkâne) tamamı,⁴³

³⁶ TSMA, nr. D 9567, E 8219; *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546)*, s. 23-25.

³⁷ TSMA, nr. D 6987, vr. 23/27 a-b: Kendi hayatta bulunduğu sürece onlara bu vakfın gelirlerini infak etti. Mezkûr köyün tüm üzüm bağları, evleri, otlakları, mezraaları, arazileri ve çayırlarının tamamı vakıftır. Bu köy Kostantîniyye Nâhiyesi'ndedir. Bu köy vâkıfa Sultanın temlik ile intikal etmiştir. Sultan Bâyezid Han temlik etti ve onun bağışlanmasına ve vakfına cevaz verdi. Bkz. TSMA, nr. D 6987, vr. 24/28 a-b; vr. 25/29 a-b.

³⁸ Bu dükkânlar Kostantîniyye'nin ortasında Serâcîn'e yakın bir yerde bulunmaktadır. Halk tarafından malum mekânlardır, hududunu tarife gerek yoktur. Vâkıfa satıştan intikal etmiştir.

³⁹ TSMA, nr. D 6987, vr. 15/19 a-b: Bu köyler adı geçen vâkıfa, şer'an sahih bir alış-verişle Mevlana Pîr b. Tursun'dan intikal etmiştir. Bu satış; Mevlâ-yı muazzam, kıdvetü'l-ulemâ'i-kirâm, umdetü'l-fudalâi'l-fihâm el-mevlâyi'l-mükerrrem Mevlânâ Kazasker İbrahim Çelebi'nin kaydı ile sabittir.

⁴⁰ TSMA, nr. D 6987, vr. 16/20 a-b: Bu köy vâkıfa Hacı Yunus b. Ali Fakîne'den sahih bir alış-verişle intikal etmiştir. Amasya Kadısı Pîr Hasan b. İzzeddin kaydetmiştir.

⁴¹ TSMA, nr. D 6987, vr. 17/21 a-b: Bu köy vâkıfa sahih bir alış-verişle Tursun b. Ali'nin iki oğlu Ali Bey ve Muhammed Çelebi'den intikal etmiştir. Aynı Amasya Kadısı Pîr Hasan b. İzzeddin kayda geçmiştir.

⁴² TSMA, nr. D 6987, vr. 18/22 a-b: Vâkıfa satıştan Cüneyd Bey b. Koçi Bey'den intikal etmiş, Kazasker İbrahim Çelebi kaydetmiştir.

⁴³ Divânî Mezraası vâkıfa Sultan Bâyezid tarafından lütuf ve ihsan olarak temlik edilmiş, Mâlikâne ise satıştan intikal etmiştir. Kazasker İbrahim Çelebi'nin kaydı ile

- Amasya'nın Merzifonâbad Nahiyesi'nin Çorlu Köyü 1/4ü,⁴⁴
- Amasya'nın Zennunözü Nahiyesi'nin Forgu Köyü'nün tamamı,⁴⁵
- Amasya'nın Geldiklenâbad Nahiyesi'nin Kızılca Köyünün tamamı,⁴⁶
- Tokat merkezde iki hamamın gelirinin tamamı; erkek ve kadınlar için ayrı ayrı,⁴⁷
- İki hamam önünde vâkıf tarafından inşâ edilen dükkânların tamamı,⁴⁸
- Semendere Kalesi içindeki hamamın tamamı (Tokat'ta),⁴⁹
- Bu vakfedilen köyler, mezraalar, otlaklar, çayırlar, bağlar, vadiler, dağlar, evler, dükkânlar, hamamlar tüm bağlantılarıyla tamamı, bütün hak ve menfaattarıyla; onlara nispet edilen tüm hisseler, eski-yeni, bitişik-ayrı, zikredilen-edilmeyen tüm varlıkları ile vakfedilen gayr-i menkullerin hududu dâhilinde bulunan tüm mekânlar vakf-ı sahih ile vakfedilmiştir. Ebeden Allah'ın mülküdür. Mülk O'nundur, O varislerin en hayırlısıdır.⁵⁰
- 923 (1517) yılında Sûfi Hayreddin adlı bir kişi tarafından Fîruz Ağa Mescidi'ne kürsü koydurulmuş, daha pek çok hayır sahibi de Fîruz Ağa'nın vakfına bağışlarda bulunmuştur. Nitekim Mustafa Ağa adında bir kişi 1070/1659-1660'da mescide 9000 akçe bağışlamıştır.⁵¹

2. Vakfiyedeki Şartlar ve Ücretler

Fîruz Ağa, vakfiyesindeki şartları sıralarken mütevellî olarak kendisi hayatta olduğu müddetçe kendisine şart koşmuştur. Her türlü

sabittir. Bazısını da Kadı Pir Hasan b. İzzüddin kaydetmiştir.

⁴⁴ TSMA, nr. D 6987, vr. 19/23 a-b; Varak 20/24 a-b: Vâkıfa satıştan Pir Muhammed Bey b. Çoban Bey'den intikal etmiştir. Kaydını Kazasker Mevlana İbrahim Çelebi yapmıştır.

⁴⁵ TSMA, nr. D 6987, vr. 21/25 a-b: Bu köy vâkıfa satıştan Halef el-Ekâbir Emir Bey b. el-Merhum Yakup Bey b. el-Merhum Koç Hüseyin Bey'den intikal etmiştir. Amasya Kadısı Hüsameddin Pir Hasan b. İzzüddin kaydetmiştir.

⁴⁶ TSMA, nr. D 6987, vr. 21/25 a-b: Vâkıfa, satıştan Merhum Muhammed Çelebi'nin iki oğlu Seydi Çelebi ve Mustafa Çelebi'den ve Alaaddin Ağa b. Mahmud Sarac-ı sultânî'den intikal etmiştir. Amasya Kadısı Hüsameddin Pir Hasan b. İzzüddin kaydetmiştir.

⁴⁷ TSMA, nr. D 6987, vr. 22/26 a-b: Vâkıf tarafından hükmü sultânî ve tevkii hâkani ile bina edilmiştir. Allah tüm zamanlarda âfatlardan korusun. Şöhreti sebebiyle hududunu bildirmeye gerek yok. Bânisinin ismiyle anılırlar.

⁴⁸ TSMA, nr. D 6987, vr. 22/26 a-b: Tokat'ta Kale altı/Tahtakale mevkiindedirler, halk tarafından bilinirler.

⁴⁹ TSMA, nr. D 6987, vr. 22/26 a-b.

⁵⁰ TSMA, nr. D 6987, vr. 22/26 a-b.

⁵¹ İ. Aydın Yüksel, *Osmanlı Mi'mârisinde II. Bâyezid-Yavuz Selim Devri (886-926/1481-1520)* (İstanbul: 1983), 249-252.

tasarruf yetkisini de elinde tutmuştur. İsteddiği hususlarda değişiklik yapabilme hakkı kayıt altına alınmıştır. Ölümünden sonra ise evlatlarına salih olma durumlarına göre ilâ nihâye intikalini şart koşmuştur. Şayet nesli kalmaz ise bu durumda tevliyet ve nezaret dinin ve şeriatın öngördüğü kişiye verilecektir.⁵²

Vakfiyede mütevellî vazifesini yerine getirecek ve hizmetlere nezaret edecek kişilere yönelik şartlar da koşulmuştur. Takribî on üç maddede özetlenebilecek şartlar şu şekildedir.⁵³

Vâkıfın, mütevellî ve nâzıra şartları:

- 1) Vakfın işlerini en faydalı ve güzel bir şekilde yapmaları
- 2) Helal yoldan gelirlerini arttırmaları
- 3) Gelirlerini eksiksiz toplamalarını ve kaydetmeleri,
- 4) Kayıtları, belgeleri yenilemeleri,
- 5) Allah'ın verdiği rızıkları/geliri öncelikle bir arıza, yıkım zuhur ettiğinde vakfın imar ve ıslahına sarf etmeleri,
- 6) Arta kalan geliri medresenin ıslahına, tamirine,
- 7) Mescidin ve mektebin tamirine,
- 8) Artan gelirden vakfın mahsulatının öşürüne,
- 9) Yettiği kadar, şartlar muvacehesinde çalışanların maişetlerine ve köylerin gelirlerinin toplanması,
- 10) Semendere Kalesi'ndeki ve Tokat'taki hamamların, bütün dükkânların gelirlerinin, arazilerin mahsulatının geciktirilmeden toplanması ve zapta geçilmesi,
- 11) Hak sahiplerine haklarının ulaştırılması mütevellînin ve câbinin vazifesidir.
- 12) Bu işleri ya bizzat kendileri yaparlar yahut mu'temed başka bir kimseye havale ederler.
- 13) Gelirin geri kalanı malum vakfın ileride zikredilecek masraflarına harcanır.

Görevlilere Yönelik Şartlar:

Firuz Ağa, vakfiyesinde hizmetlerin görülmesinde görev alacak kişiler ve onların yapacakları işlere dair de bazı şartlar zikretmiştir. Medrese, mescid ve mektep için ayrı ayrı şartlar belirlemiştir. Şartlar medresede görevlendirilecek müderris ile başlamıştır. Şer'î ve akfî ilimleri bilmesi, mu'tad tatil günleri dışında bu ilimleri okutması şart koşulmuştur. Buna mukabil günlük 20 dirhem ücret takdir edilmiştir.

Medresenin on odasında görev yapmak üzere on görevli istihdamı

⁵² TSMA, nr. D 6987, vr. 29/33 a-b.

⁵³ TSMA, nr. D 6987, vr. 30/34 a-b; vr. 31/35 a-b.

sağlanmıştır. Bu yardımcı görevlilere günlük ikişer dirhemden toplamda 20 dirhem ödenmesi şart koşulmuştur.⁵⁴ Medresede on üç kişi iskân edilebilecektir. Bunlardan biri imam olarak görevlendirilecek ve her gün için bir buçuk dirhem ödeme yapılacaktır. Yine bir kişi de müezzin olarak vazife yapıp ezanları okuyacak buna mukabil bir dirhem ödeme alacağı şart olarak koşulmuştur.⁵⁵

Medresenin temizlik ve gözetim, kapıların açılıp kapanması işlerini ifa etmek üzere on üç kişiden biri bevvab ve ferraş olarak görevlendirilecektir. Bu görevli, müezzin ile aynı odayı paylaşacak ve hizmetine karşılık bir buçuk (1,5) dirhem alacaktır. Medrese odalarının ve mescidin süpürülmesi, kandillerinin yağlarının tamamlanması için tayin edilecek bir görevliye de bir dirhem şart koşulmuştur.⁵⁶ Yine medreseye ait arazilerin her yıl kiraya verilmesi ve takibi için de bir kişi görevlendirilecek olup ona da günlük bir dirhem takdir edilmiştir.⁵⁷

Fîruz Ağa, İstanbul Atmeydanı'nda inşâ ettirdiği mescid için salih, âlim, âbid, takva sahibi, beş vakit namazı kıldırarak bir imamın tahsisini istemiştir. Bu imamın Teravih namazları, vitir namazı ve tesbih namazını kıldırması ve diğer imametin gerektirdiği işleri yapması hassaten zikredilmiştir. Bu hizmete mukabil günlük yedi dirhem alması şart koşularken ilgili vazifelinin toplumca saygınlığının olması da ayrıca şart koşulmuştur.⁵⁸ İmamın yanında görev yapmak üzere salih, güzel sesli, beş vakit ezan okuyacak ve her hafta Pazartesi, Cuma geceleri temcid verecek bir müezzin görevlendirilmiştir. Müezzin için günlük beş dirhem şart koşulmuştur. Yine mescitte ehl-i Kur'an olan on kişinin görevlendirilmesi ve bunların mescitle ilgili işleri yürütmeleri ve kıraat, tilâvet ve her öğle namazından sonra bir cüz Kur'an okumaları ve her gün ikindi sonrası yedi bin tehليل getirmeleri görev olarak tevdi edilmiştir. İçlerinden sesi güzel olan, kıraat usullerini bilen biri onlara reis olacaktır. O iki dirhem diğer dokuz görevli ise birer dirhem alacaklardır. Bu on görevlinin Kur'an okunurken hiçbir dünya kelamı etmemeleri, Kur'an'a karşı tazim ve hürmet içinde olmaları ve bu vakfiyenin sahibi olan Fîruz Ağa'ya ihlaslı bir şekilde dua etmeleri istenmiştir. Okunan tüm bu dua ve kıraatlerden hâsıl olan sevap vâkıfa ithaf edilecektir.⁵⁹

⁵⁴ TSMA, nr. D 6987, vr. 31/35 a-b.

⁵⁵ TSMA, nr. D 6987, vr. 32/36 a-b.

⁵⁶ TSMA, nr. D 6987, vr. 32/36 a-b.

⁵⁷ TSMA, nr. D 6987, vr. 33/37 a-b.

⁵⁸ TSMA, nr. D 6987, vr. 33/37 a-b; vr. 34/38 a-b.

⁵⁹ TSMA, nr. D 6987, vr. 35/39 a-b; vr. 36/40 a-b.

Fîruz Ağa'nın inşâ ettirmiş olduğu mescidin iki de kayyumunun olması tercih edilmiştir. Mescidin iç ve dış kısımlarının, hasır, halı ve kilimlerinin süpürülmesi, malzemelerinin korunması, kandil ve lambalarının temizlenmesi, bakımlarının yapılması, zamanında yakılıp, söndürülmesi gibi hizmetler dönüşümlü yapılacak ve ikişerden dört dirhem verilecektir.⁶⁰ Mescid görevleri bağlamında son zikredilen ise Hasır görevlisidir. Mescidin su tesisatlarının bakımını ve tamirini yapacak ve günlük bir dirhem ücret alacaktır.⁶¹

Fîruz Ağa, inşâ ettirmiş olduğu yetim çocuklara mahsus mektep için de şartlar ve ücretler belirlemiştir. Muallim ilk sırada yer almıştır. Muallim, dini yaşantısı güzel olan bir kişi olmalıdır. Takva ve verâ sahibi, kıraate tecvide ve tertile dikkat eden akranlarından üstün biri olmalıdır. Cuma günü hariç fakir ve yetim çocuklardan vakıf sahibi Fîruz Ağa'nın azatlı yetimlerinden isteyenlere kıraat dersi verecektir. Şayet talep olmaz ise diğer yetimlere bu dersleri verecek ve ücret almayacaktır. Hizmeti karşılığında herhangi bir hizmet de talep etmeyecektir. Yetim talebeleri ilim ve ibadete teşvik edecektir. Buna mukabil günlük dört dirhem ücret alacaktır.⁶²

Mektepte fakirlerin ve zayıf durumu olan kişilerin yetimlerinden en az dört kişi olacak şekilde ikamet edeceklerdir. Burada ikamet edenler vakıf sahibine sabah akşam dua edeceklerdir. Onların her türlü giysi ihtiyaçları burada karşılanacak ve ayrıca günlük iki dirhem ücret verilecektir.⁶³

Osmanlı döneminde vakıflarda, vakfın yönetimini elinde bulunduran Mütevelli dışında, vakfın denetimini yapan nazır denilen görevli bulunurdu. Bu görevliler özellikle Sultan vakıfları olmak üzere genellikle müstakil olarak atanırlardı. Müstakil nazırı olmayan vakıfların denetim işlerini, buldukları yerdeki kadılar yürütürdü. Vakfiyedeki bilgilere göre Fîruz Ağa Vakfı'nın nazırlığını kadınların yaptığı anlaşılmaktadır.⁶⁴

Tokat Vâlîde Kâkîr Hamamı müremmimi olan kişi vakfa ait hamamın tamir ve tadilatını yerine getirecek ve kendisine günlük üç dirhem verilecektir. Semendere Kalesi'ndeki hamamın gerekli bakım işlerini yürütecek olan kişi ise günlük iki dirhem alacaktır.⁶⁵

⁶⁰ TSMA, nr. D 6987, vr. 36/40 a-b.

⁶¹ TSMA, nr. D 6987, vr. 37/41 a-b.

⁶² TSMA, nr. D 6987, vr. 38/42 a-b.

⁶³ TSMA, nr. D 6987, vr. 38/42 a-b.

⁶⁴ TSMA, nr. D 6987, vr. 38/42 a-b.

⁶⁵ TSMA, nr. D 6987, vr. 39/43 a-b.

Medresenin tamir ve bakımına dair genel bir görevli olacak ve bu ustaya günlük iki dirhem ödenecektir. Havza Nahiyesi'nin suyollarının ıslahı da bu kişiden sorulur.

İstanbul'daki mescidin ve dükkânların tamirat işleri için de bina ustasına günlük iki dirhem verilir. Genel olarak bütün vakıf mallarının korunması için günlük otuz iki dirhem tahsisat ayrılacaktır. İstanbul Ağasyos Köyü'ndeki "Bostan-ı kâmil" diye bilinen bahçenin bakımı, meyvelerin ıslahı için bir görevli bulunacak ve günlük iki dirhem ödenecek. Amasya'daki köylerin mahsulatını kayda geçmekle görevli; hamiyetperver, yumuşak kalpli, emanete riayetkâr, dindar, haksızlık yapmayan, ihanetten ve hıyanetten uzak bir Câbî görevlendirilecektir. Bu kişi işini dinin kurallarına uygun şekilde îfa edecek ve günlük beş dirhem alacaktır.⁶⁶

Fîruz Ağa, vakıf mallarından elde edilen gelirlerin harcanmasında artan meblağların, vakfın müessesât-ı hayriyyesi olan, mescid ve mektebin bina giderlerine harcanmasını şarta bağlamıştır. Bunun gerekçesi ise bir usul kuralıdır: "Rekabenin ihtiyacı mürtezıkaya mukaddemdir."⁶⁷ Mülk artması halinde bunlar da vakfa dâhil olacaktır. Kifayet etmesi halinde yeni bir mektep inşâ edilir ve buranın harcamaları öncekine kıyasla gerçekleştirilir.⁶⁸ Gelir artışları zamanın şartlarına göre mektep, kuyu gibi ihtiyaçların karşılanması ile vakıfların artışı yoluna gidilir. Buradan herhangi bir şekilde kişilere aktarım yapılamaz.⁶⁹ Fîruz Ağa bu gibi fiillerin günah olduğu ve hesabının ağır olduğu tespitlerine de yer vermiştir.

Vakıfta görev yapanlar herhangi bir şekilde meşru bir mazeret olmadan görevlerini terk edemezler. Meşru mazeret sebebiyle görevin yapılamamış olması durumunda ise yerlerine ehil bir nâib atayacaklardır.⁷⁰ Vakıfta görev yapanlar fîsk veya ihanet gibi sebeplerle azledilmeleri söz konusu olabilir. Tembellik ve kusur durumunda ise mütevellî önce nasihat sonra uyarı ve en nihaye çözüm olmaz ise azil basamaklarını takip eder. Mütevellinin gücünü aşan durumlarda zamanın sultanına durumu arz eder. Hiçbir görevli vazifesini ifasından mütevellit azledilemez. Görevlendirmelerde ehliyet esastır. Böyle kişilerin bulunmasında zorluk görülürse zamanın sultanı

⁶⁶ TSMA, nr. D 6987, vr. 41/45 a-b.

⁶⁷ TSMA, nr. D 6987, vr. 41/45 a-b.

⁶⁸ TSMA, nr. D 6987, vr. 42/46 a-b.

⁶⁹ TSMA, nr. D 6987, vr. 43/47 a-b.

⁷⁰ TSMA, nr. D 6987, vr. 43/47 a-b.

Müslümanlardan uygun gördüğünü bu vazifeye atar.⁷¹

Firuz Ağa böylece kurmuş olduğu vakfın işlerliğini sürdürebilmesi için koyduğu şartları açıklamış bu kısmı ehliyeti ve liyakat konusunu vurgulayarak ikmal etmiştir.

3. Fîruz Ağa'nın Vakfetme Kararından Rücu' Etmesi ve Talebinin Reddi

Firuz Ağa, vakfı gerçekleştirip tüm şurûtunu açıkladıktan hatta azatlısını mütevellî olarak tayin edip muhtemelen bir müddet bu hizmetlerin gidişatını gözlemledikten sonra vakfından rücu etmek istemiştir. Zira Fîruz Ağa'ya göre nice vakıflar hasis ve cimri adamların elinde harap olmuştur. Bunu da Hz. Peygamber'in bir hadisi ile gerekçelendirmiştir. Maruf ve meşhur bir hadis olan "*Sevabı en büyük sadaka sağlıklı iken yapılan sadakadır*"⁷² rivayeti mucibince hayır işlerinin bizatihi kendisi yürütmek istemiştir. Bu tasarrufun dönemin sosyal ve siyasi ortamı, vakıflarda görülen bazı olumsuz örneklerden hareketle düşünülmüş olması mümkündür. Talebine binaen dava tesis edilmiş ve nihayetinde talep reddedilerek vakfın tesisine karar verilmiştir.⁷³

Bütün vakfiyelerde mu'tad olduğu üzere üzerinde çalıştığımız Fîruz Ağa Vakfiyesinde de vakfın geleceğinin teminat altına alınması, durumunu değiştirmenin imkânsızlığı ve bu yöndeki teşebbüslere karşı ayetlerle teyitli bir şekilde, manevî tehdit ve lanet içeren ağır bir dilin kullanıldığı bir bölüm yer almaktadır. Burada şöyle denilmektedir:

(Vakıf malları) Satılamaz, hibe edilemez, rehin verilemez, müdahale edilemez, kaideleri değiştirilemez, kayıtları tebdil edilemez. Kim, vâkıfın şartlarından ve kurallarından her hangi bir hususu değiştirir, vakfı iptale ve tebdile kalkışırsa, fasit bir te'vil, geçersiz bir bakış açısıyla vakfiyede bir şeye kastederse haram işlemiş, günaha girmiş/yönelmiş, en büyük isyanı irtikâp etmiş olur ⁷⁴ ve; "... Perçemlerinden... yakalanacakları" ⁷⁵ günde cezalandırılırlar. Allah onu hesaba çeker. Mâlik (cehennem görevlisi) onu yakalar. Zebânîler onu murakabe eder. Cehennem onun varacağı yerdir.

"...Allah ona azap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."⁷⁶ "Bu gün herkese kazandığının karşılığı verilir. Bu gün

⁷¹ TSMA, nr. D 6987, vr. 44/48 a-b.

⁷² Ebû Dâvud, "Vasâyâ", 3.

⁷³ TSMA, nr. D 6987, vr. 46/50 a-b; vr. 47/51 a-b; vr. 48/52 a-b.

⁷⁴ TSMA, nr. D 6987, vr. 49/53 a-b.

⁷⁵ Rahman, 55/41.

⁷⁶ Nisâ, 4/93.

haksızlık yoktur. Şüphesiz Allah, hesabı çarçabuk görendir.”⁷⁷ Allah’ın, meleklerin, kıyamete kadar gelecek bütün insanların laneti onun üzerine olsun. “Her kim bunu işittikten ve kabullendikten sonra onu değiştirirse günahı onu değiştirenleredir. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve bilir.”⁷⁸

Vakfın tescil olmasından sonra kendisi yönetimi ifa etmek üzere mütevelliyi azletmiştir.⁷⁹ Vakfiyenin nihai tescili hicri 897, miladi 1491 yılı Muharrem Ayı’nın başlarında Âşûra’nın bereketiyle gerçekleşmiştir.⁸⁰ Vakfiye: “Allah bizleri ve sizleri hidayet ve istikamet ehli/sahibi eylesin. Zira O, kullarına karşı çok latif, merhametli ve cömerttir.”⁸¹ duasıyla son bulmuştur.

Sonuç

Vakıfların kurulmasına sebep olan âmiller ne olursa olsun, kavram olarak vakıf, insan, irade beyanı ve mal üçlüsünün bir araya gelmesinden ortaya çıkan, yazılı bir statüye sahip, topluma hizmeti amaç edinen dinî, sosyal, ekonomik ve kültürel boyutları bulunan kendine mahsus bir alandır.

Vakıf, karşılıklı yardımlaşma esasına dayanan medenî bir müessese olarak, sınıflar arasında barışı sağlayarak, insanların her sahada ilerlemelerine engel olan isyan, ihtilâl ve anlaşmazlıkların ilacıdır. Çünkü vakıf, sınıflar arasındaki uçurumu ortadan kaldırıp yakınlaşmayı tesis eden sosyal bir yardımlaşma kurumudur. İslâm dini tabakalar arasındaki uçurumu kaldırmak, zengini fakirin yardımına koşturmak için zekât müessesesini farz kılmıştır. Bunun önemini bilen Fîruz Ağa da Allah’ın rızasını kazanan bir kul, adını yaşatmak isteyen bir insan olmak amacıyla bir takım mallarını inşa ettirdiği hayır kurumlarına vakfetmiştir.

Fîruz Ağa, Fatih Sultan Mehmet Han’ın oğlu Sultan İkinci Bâyezid Han zamanında baş hazinedarlık vazifesini ifa etmiş bir devlet adamıdır. Hayırsever bir kişiliğe sahip Hazinedar Fîruz Ağa çok miktarda varlığını dinî ve hayrî hizmetler için vakfetmiştir.

Fîruz Ağa’nın biyografisine dair kayıtlarda yeterince bilgi mevcut değildir. İstanbul’da Fîruz Ağa Camii onun adını taşımaktadır. Onun dışında Topkapı Müzesi Arşivinde 6987 no ve D. 06987.0001.00 numaralı dosyada kayıtlı bir vakfiyesi tespit edilmiştir. Vakfiyenin dili

⁷⁷ Gâfir, 40/17.

⁷⁸ Bakara, 2/181.

⁷⁹ TSMA, nr. D 6987, vr. 49/53 a-b.

⁸⁰ TSMA, nr. D 6987, vr. 50/54 a-b.

⁸¹ TSMA, nr. D 6987, vr. 50/54 a-b.

Arapçadır. Tespit edilebildiği kadarıyla elli varaktan müteşekkildir. Vakfiyenin tercümesi bu çalışma sürecinde yapılmıştır.

Fîruz Ağa dinî, kültürel ve sosyal olmak üzere üç temel alandaki hizmetlerin ayakta kalabilmesi için onlarca mülkü de vakfetmiştir. İstanbul'da bir mescit ve özellikle yetimler için tahsisli bir mektep Havza'da ise bir medrese inşâ ettirip vakfetmiştir. Bu müesseselerde hizmetlerin yürütülebilmesi için; İstanbul'da bir köy, pek çok hücre/oda, çok sayıda dükkân, çeşme, ahır, bahçe ve Binbirdirek Sarnıcı, Anadolu'da on dört kadar köyün tamamı veya bir kısmı bütünüyle bu hizmetlere vakfedilmiştir. Köylerin biri hariç tamamı o dönemde Amasya ve kazalarına bağlıdır. Bir köy de İstanbul'dadır. Ayrıca, Tokat'ta bir ve Semendere'de bir hamamın gelirleri tamamıyla bu hizmetlere tahsis edilmiştir. Yine Tokatta iki hamamın önündeki dükkânların gelirleri ilgili vakfın hizmet alanına ayrılmıştır. Bu malların tamamı Allah'ın mülkü olarak tesis edilmiştir.

Vakfiyede görevler ve ücretler tarif edilirken medrese ile başlanmıştır. Medresenin iskâna müsait şekilde inşâ edildiği anlaşılmıştır. On üç kişilik bir ikamet alanı oluşturulmuştur. Bir müderris, on yardımcı görevli vardır. Bu görevliler içinde imam, müezzin, bevvab ve ferraş, kandiller için bir görevli ve medreseye ait arazilerin kiraya verilip iş ve işlemlerinin takibi için bir görevli istihdam edilmesi prensip olarak benimsenmiştir.

Fîruz Ağa, İstanbul'daki mescidi yani camiye çok önemsemiştir. Buraya tayin edilecek imam için çok özel manevi şartlar koymuş ve vakfiyesinde en yüksek ücreti imam için günlük yedi dirhem olarak belirlemiştir. Müezzin için ise beş dirhem takdir etmiştir. Bu da ikinci en yüksek ücret olarak görülmektedir. Mescitte imam ve müezzinden ayrı olarak on kişilik bir okuyucu heyeti görevlendirilmesini uygun görmüştür. Bunlara kıraat, tilavet, cüz okuma ve tehليل getirme gibi görevler verilmiştir. Başlarına ilim bakımından ileride olanun riyaseti uygun görülmüştür. Vazifelerin ifası sırasında dünya kelamı konuşulmaması gibi bir şartın vakfiyeye dâhil edilmesi bu dönemde böyle bir olumsuz örneklerin varlığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Mescid için iki de kayyum istihdam edilmiştir. Hasir denilen bir görevli de su tesisatlarının bakımı için görevlendirilmiştir.

Fîruz Ağa'nın üçüncü vakfı da sadece yetimlere tahsis edilmiş olan mekteptir. Burada bir muallim bulunması ve yetimlere ders vermesi istenmiştir. Mektepte en az dört yetiminin kalması şart koşulmuştur. Ayrıca vakfiyede yardımcı hizmetlerin yürütülmesinde görev alacak

kişiler ve bunların ücretlerine işaret edilmiştir. Fîruz Ağa, tüm hizmetlerinin gözetimini özellikle İstanbul dışındakilerin nezaretini Tokat ve Semendere kadısına havale etmiş ve onlara da ücret takdir etmiştir.

Vakıf mallarının artanları ana hizmetler olan medrese, mescid ve mektebe harcanacaktır. Fazla gelmesi durumunda yeni vakıflar ihdas edilmesinin yolu açılmış ve buradan şahıslara herhangi bir ücret aktarılması kesin bir dille nehyedilmiştir. Görevliler ve sorumluluklar ayrıntılı bir şekilde tadat edilmiştir.

Kaynaklar

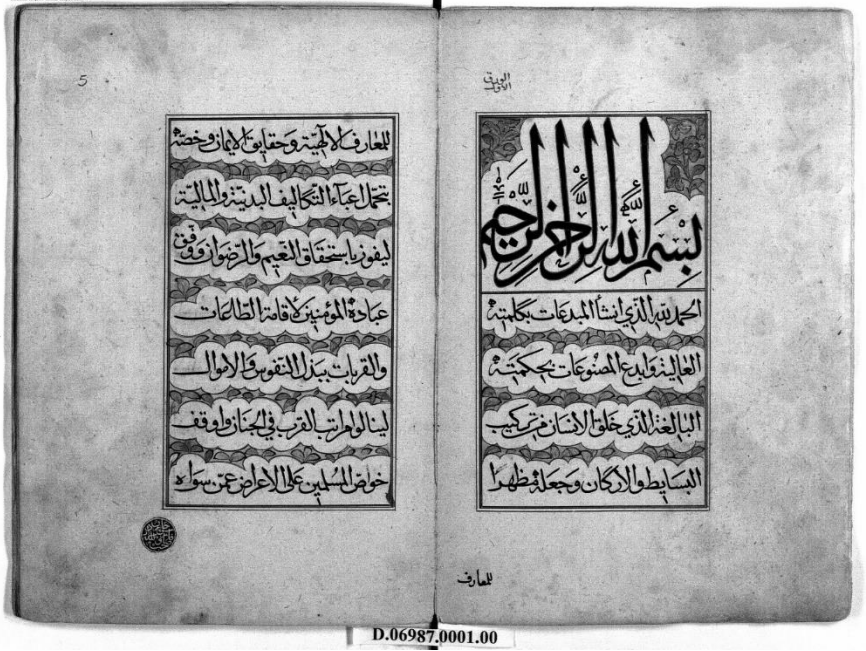
- Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs*. I. Baskı Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Arsebük, Esat. *Medenî Hukuk I, Başlangıç ve Şahsın Hukuku*. Ankara: AÜ Hukuk Fakültesi Neşriyatı, 1938.
- Arseven, Celal Esad. *Türk Sanatı Tarihi*. İstanbul: Maarif Basımevi, ty.
- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Hadîkatü'l-cevâmi'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Berki, Ali Himmet. *Vakıflar*. II. Baskı. İstanbul: 1946.
- Berki, Şakir. "Vakfın Lüzumu, Faydaları ve Vakıfları Teşvik". *VD*. Ankara: 1962.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim (256/870). *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cezar, Mustafa. "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler". *Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I*. İstanbul: 1963.
- Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Süleyman b. Davud b. el-Cârûd el-Fârisî. *Müsnedü Ebî Dâvud*. Haydarabad: 1321.
- Ebû Dâvud. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Edhem, Halil [Eldem]. *Camilerimiz*. İstanbul: 1932.
- Eminönü Camileri*. haz. Eminönü Müftülüğü. İstanbul: 1987.
- Eraktan, Halit- Göktürk, H. "Firuzğa Mescidi". *İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: 1974, XI/5798-5799.
- Eraktan, Halit. "Firuzğa Camii". *İstanbul Ansiklopedisi*. XI/5794- 5796. İstanbul: 1974.
- Eyice, Semavi. "Fîruz Ağa Camii". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XIII/135-137. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Eyice, Semavi. "Fîruz Ağa Mescidi". XIII/137. *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.
- Eyice, Semavi. "İstanbul Minareleri". *Güzel Sanatlar Akademisi Türk*

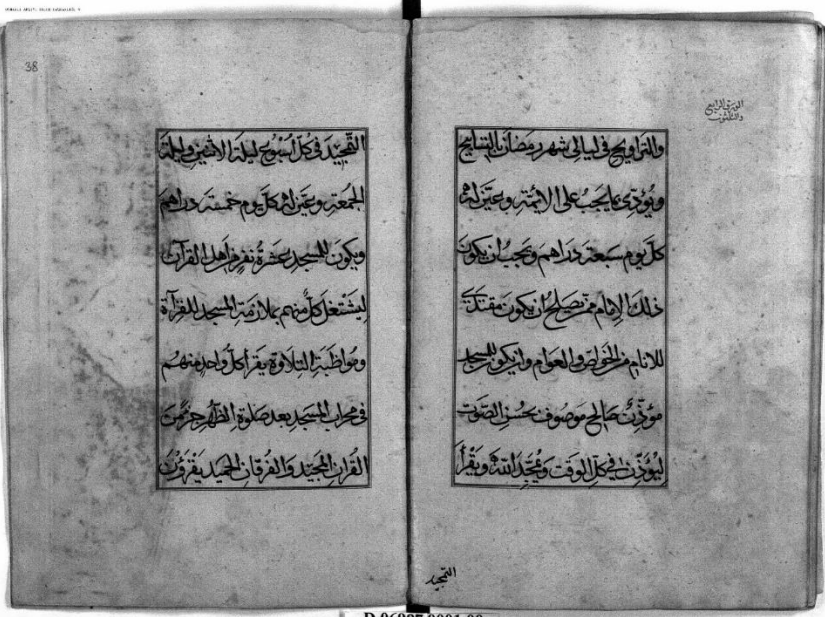
- Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I*. İstanbul: 1963.
- Hadikatü'l-cevâmi'*: *Camilerimiz Ansiklopedisi*. haz. İhsan Erzi. İstanbul: 1987.
- Haydar, Ali. *Tertîbu's-Sunûf fi Ahkâmi'l-Vukûf*. Dersaadet: 1337-1340.
- Hilmi, Ömer. *Ahkâmu'l-Evkâf*. İstanbul: 1307.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsa el-Kureşî. *el-Müsned*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Haydarabad: 1963.
- İbn Âbidin. *Reddü'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr*. Mısır: 1966.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: ty.
- İbnü'l-Hümmam. *Fethü'l-Kadîr*. Mısır 1319/1901.
- İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546)*.
- Koçu, R. Ekrem. "Firuzaga Mescidi". *İstanbul Ansiklopedisi*. XI//5797-5798. İstanbul: 1974.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *İstanbul Âbideleri*. İstanbul: 1940.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *İstanbul Âbidelerinden İstanbul Sarayları*. İstanbul: 1942.
- Köprülü, Fuad. "Vakıf Müessesesi'nin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü". *VD*. II/1-35. İstanbul: 1942.
- Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Müslim. *Sahîh-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Öz, Tahsin. *İstanbul Camileri*. Ankara: 1962.
- Şemsü'l-hilafe. *el-Âdâbü'n-nâfia bi'l-elfazı'l-muhtârâti'l-câmi'a*. ty. by.
- Tiremizi. *Sünen*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1992.
- Topkapı Saray Müzesi Arşivi (TSMA) 6987 no ve D. 06987.0001.00 nolu Vakfiye.
- TSMA, nr. D 9567, E 8219.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Fütûhu's-Şâm*. Beyrut: Dârü'l-Cil, ty.
- Yazdır, M. Hamdi. *Ahkâm-ı Evkâf, Mekteb-i Mülkiye Derslerinden*. İstanbul: 1327.
- Yazgan, Turan. "Sosyal Siyaset Açısından Vakıflar". *IV. Vakıf Haftası (1-7 Aralık 1986)*. Ankara: 1987.
- Yılmaz, Yasin. "Osmanlı Dönemi Tarsus Vakıfları". *Vakıflar Dergisi* 35 (2011).
- Yılmaz, Yasin. "Vakıf Kurumunun Dayandığı Temel Referanslar ve Zürrî Vakıfların Vakıf sistemindeki Yeri". *Dinî Araştırmalar* 17, no. 44 Ocak-Haziran 2014).
- Yılmaz, Yasin. *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.

Zebidî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-Arûs Şerhu'l-Kâmus*. Beyrut: 1386/1966.

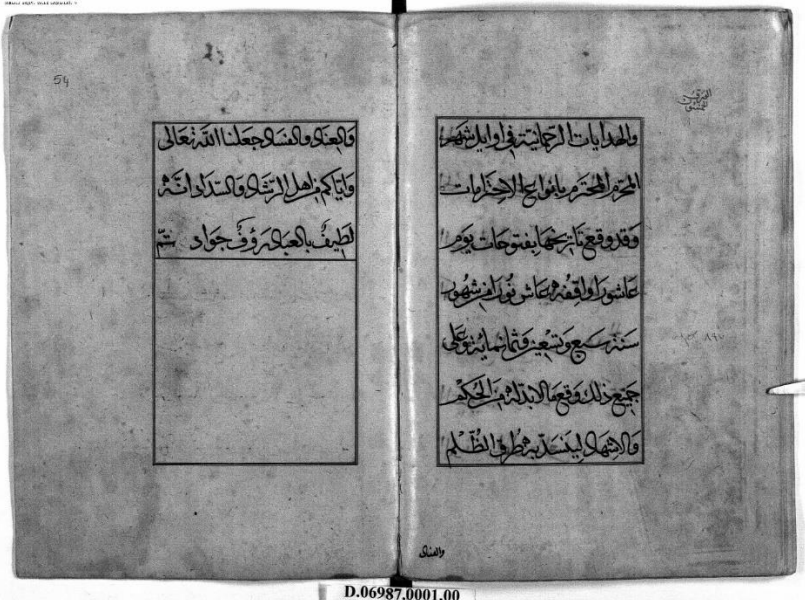
EKLER:

Arapça Vakfiyenin Orijinal Sayfalarından Örnekler





D.06987.0001.00



D.06987.0001.00