

idrak

Yıl: 2025 / 1

Cilt: 5 Sayı: 1

Baş editör / Editor in chief

Doç. Dr. Muhammet NALBAT (Giresun Üni.)



Editör yardımcıları / Assistant editors

Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ

Doç. Dr. Rabia Zahide DAMAR (Giresun Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Rasim BAYRAKTAR (Giresun Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Samet KARAHÜSEYİN (Ordu Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi İlhan TETİK (Giresun Üni.)



Yayın kurulu / Editorial board

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU (Başkan) (Giresun Üni.)

Prof. Dr. Eyüp NEFES (Giresun Üni.)

Prof. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üni.)

Prof. Dr. Muhammet Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Cenani KUVANCI (Ordu Üni.)

Prof. Dr. Macid YILMAZ (Hitit Üni.)

Prof. Dr. Rifat TÜRKEK (Dumlupınar Üni.)

Prof. Dr. Talip AYAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

Prof. Dr. Mustafa ULU (Erciyes Üni.)

Doç. Dr. Mustafa BAKIRCI (Giresun Üni.)

Doç. Dr. Hasan DOĞAN (Gümüşhane Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Yetkin KARAOĞLU (Ordu Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Seyfeddin KARA (Groningen Üni.)



Danışma kurulu / Advisory board

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI (Rize Tayyip Erdoğan Üni.)

Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR (Rize Tayyip Erdoğan Üni.)

Prof. Dr. Eyyup ECEVİT (Erciyes Üni.)

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN (Erciyes Üni.)

Prof. Dr. Beyhan KESİK (Giresun Üni.)

Prof. Dr. Hakkı BÜYÜKBAŞ (Erciyes Üni.)

Prof. Dr. Yafa SHANNEIK (Lund Üni.)

Prof. Dr. Oliver SCHARBRODTH (Lund Üni.)

Prof. Dr. Mustafa ŞANAL (Giresun Üni.)

Prof. Dr. Ömer AYDIN (Ordu Üni.)

Prof. Dr. Mehmet ÖCAL (Erciyes Üni.)

Prof. Dr. Salih KESGİN (Samsun Üni.)

Prof. Dr. Ali AVCU (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Ömer ASLAN (Cumhuriyet Üni.)

Prof. Dr. Harun YILDIZ (Ondokuz Mayıs Üni.)

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üni.)

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ (Gümüşhane Üni.)

Doç. Dr. Can DEVECİ (Erciyes Üni.)

Doç. Dr. Mustafa TUNÇER (Giresun Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Cafer YILDIZ (Giresun Üni.)

Dr. Bauyrzhan BOTAKARAYEV (Mısır İslam Kültür Üni.)

Dr. Bauyrzhan SAIFUNOV (Ahmet Yesevi Üni.)



Alan editörleri / Field editors

Doç. Dr. Erol SUNGUR (Recep Tayyip Erdoğan Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Yusuf YURT (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ÇOLAK (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Duran ESKİ (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Tuğba VELİOĞLU (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim ÖZASMA (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Hamza ÜZÜM (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Betül TARAKÇI (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Sema Nur UZUN (Artvin Çoruh Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Selim HARPUTLU (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Habib Celaeddin KARTAL (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan ATEŞ (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Kani AYVAZ (Giresun Üni.)



İngilizce dil editörleri / English language editors

Prof. Dr. Hasan BAKTİR (Erciyes Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Fatih YAVUZ (Mudanya Üni.)



Türkçe dil editörleri / Turkish language editor

Dr. Samet GÖKÇELİ (T.C. Milli Eğitim Bakanlığı)
 Tahacan KARAHÜSEYİN (Maarif Vakfı)



Yazın editörleri / Proofreaders

Arş. Gör. Abdulhamit SOĞUKPINAR (Giresun Üni.)
 Arş. Gör. Ali PINAR (Giresun Üni.)
 Arş. Gör. Büşra YURTALAN (Giresun Üni.)
 Arş. Gör. Gülay SONKUR (Giresun Üni.)



Önkontrol ve Redaksiyon / Precontrol and redaction

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Nur ASLAN (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TOPŞİR (Giresun Üni.)
 Dr. Öğr. Üyesi Salih KALKAN (Necmettin Erbakan Üni.)
 Arş. Gör. Elif YAVUZYLMAZ (Giresun Üni.)



Mizanpaj - Yardımcı teknik editör / Layout - Assistant technical editor

İbrahim BOZKAYA (Giresun Üni.)



Sekreteryä / Secretary

Arş. Gör. Ali BUTUR (Giresun Üni.)



Sosyal medya ve Tanıtım / Social media and Promotion

Muhammed Berad ÇULHA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)



İletişim / Communication



idrak, Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından altı ayda bir yayımlanan, ulusal ve uluslararası alan indekslerinde taranan hakemli bir dergidir.

idrak'te yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. idrak, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

e-ISSN: 2791-6693 DOI: 10.62297

Giresun - 2025

Uluslararası ve Ulusal indeksler / International and National indexes

- | | | | |
|----|---|--|------------|
| 1) |  | MLA (Modern Language Association Database) | 15.06.2024 |
| 2) |  | DOAJ (Directory of Open Access Journals) | 27.05.2025 |
| 3) |  | ULRICHSWEB (Ulrich's Periodical Directory) | 15.06.2024 |
| 4) |  | İdealonline | 15.12.2022 |
| 5) |  | Asos İndeks | 15.06.2021 |
| 6) |  | Acarindex | 15.06.2021 |

İçindekiler / Contents

Makaleler / Articles

Araştırma Makalesi/Research Article

1-37

Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Altın Sikke Örnekleri
Ottoman Period Gold Coin Samples in Amasya Museum
Zeynep KEMALOĞLU

Araştırma Makalesi/Research Article

38-52

Felsefi Antropoloji ile Kültürel Antropolojinin Karşılaştırılması Üzerine Bir İnceleme
An Examination on the Comparison of Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology
Kasım KÜÇÜKALP & Dr. Tuğsat GÜZELOĞLU

Derleme/Compilation

53-71

Laiklik, İslam ve Devlet Müdahalesi: Fransız Örneği Üzerinden Bir İnceleme
Laïcité, Islam, and State Intervention : An Analysis though the French Case
Neslihan ER

Derleme/Compilation

72-90

Hz. Muhammed ile Arınma
Purification with Prophet Muhammad
Şefaettin SEVERCAN

Derleme/Compilation

91-109

Bekir Sıtkı Sezgin'in İcrasından Hareketle "Vâsıl Olmaz Hakk'a Kimse" Adlı Tevşih ve "Şâh-ı Merdânın Âvâzı" adlı Nefeste Kullanılan Süsleme Unsurlarının Belirlenmesine Yönelik Analiz
Analysis to Determine the Ornament Elements Used in the Tevşih Named quote; "Vâsıl Olmaz Kimse" Hakk'a and the Nafas Named "Şâh-ı Merdânın Âvâzı"; Based on Bekir Sıtkı Sezgin's Performance
Ömer ÇAKRAK

Derleme/Compilation

110-122

Basra Zahitlerinden Utbetü'l-Gulâm'ın Zühht Anlayışı
The Ascetic Understanding of Utbat al-Gulâm, One of the Basran Ascetics
Ahmet ARSLAN

Kitap İncelemesi/Book Review

- 123-129 Halil İbrahim Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 1. Baskı, 2020)
Halil İbrahim Özasma, *Positive Psychology and Virtues in Islamic Thinkers*, (Ankara: Sonçağ Publishing, 1st Edition, 2020)
Muhammed Berad ÇULHA

Sempozyum Değerlendirmesi/ Symposium Evaluation

- 130-134 I. Uluslararası Küresel Sorunlara İslami Yaklaşımlar: Kültürel ve Teknolojik Dayatma 10-11 Ekim 2024, Sinop/Türkiye
1st International Islamic Approaches to Global Issues: Cultural and Technological Imposition 10-11 October 2024, Sinop/Türkiye
Hasan Ali YILMAZ



Amasya Müzesindeki Osmanlı Dönemi Altın Sikke Örnekleri *

Ottoman Period Gold Coin Samples in Amasya Museum**

 Zeynep KEMALOĞLU*

^aDr./Ph.D., Serbest Araştırmacı,
zeynepkemaloglu@hotmail.com

* Sorumlu Yazar/Corresponding Author



* Bu makale sorumlu yazarın 2023 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde tamamladığı "Amasya Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** This article is derived from the author's doctoral dissertation titled "Ottoman Period Coins at the Amasya Museum "completed in 2023 at Ondokuz Mayıs University Institute of Graduate Studies.

Künye:

Cilt/Volume: 5
Sayı/Issue: 1
Sayfa/Page: 1-37

Geliş Tarihi/Received: 13 Eylül 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 12 Mart 2025

Yayın Tarihi/Publication Date: 15 Haziran 2025

Atıf/Cite as: Kemaloğlu, Zeynep. "Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Altın Sikke Örnekleri". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Haziran 2025), 1-37.



Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 Lisansı altında yayımlanmaktadır. İkonlar Font Awesome'a aittir.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 License. Icons by Font Awesome.

Öz

Sikke, devletlerin bağımsızlığının göstergelerinden biri olmuştur. İslam düşünce ve ilkelerine göre para bastırmak, hutbe okutmak hükümdarlık alameti sayılmıştır. Bu uygulama tüm İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de devam etmiştir. Osmanlı sikkeleri, detaylarıyla dönemin siyasi, iktisadi, kültürel gelişmelerinin yansıması olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan farklı coğrafyalarda kestirilen sikkeler numismatik bilimi için önemlidir. Malzeme, sikkenin değerini gösteren ölçütlerden olup altın bunlardan en önemlisidir. Kıymetli madenlere sahip Osmanlı, madenlere yakın yerlerde darphaneler kurarak sikke bastırmıştır. Osmanlı Devleti'nin şehzade sancakları arasında yer alan Amasya, bu şehirlerden biri sayılmaktadır. Osmanlı Dönemi'ne ait çok sayıda sikke Amasya Müzesinde saklanmaktadır. Çalışmamıza XVI-XX. yüzyıl arasına tarihlenen 10 farklı Osmanlı sultanına ait 21 altın sikke dâhil edilip detaylıca incelenmiştir. İncelenecek sikkelerin belirlenmesinde dönemlerinin, darp yerlerinin, tarihlerinin ve birimlerinin farklı olmasına dikkat edilmiştir. Sikkelerin transkripsiyonunun yapılması, çözümlenerek açıklanması, kayıt altına alınması birçok bilim dalı açısından önemlidir. Ayrıca birçok bilim insanına sikkelerin dönemsel farklılıklarını, ekonomik ve sosyal durumlarını analiz fırsatı vererek dönemsel değişimlerini Amasya ölçeği üzerinden mukayese etme olanağı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Sanatları, Osmanlı, Amasya, Sikke, Altın.

Abstract

Coins have long been recognized as a symbol of a state's independence. In Islamic tradition, minting currency and having the Friday sermon (hutbe) recited in the ruler's name were considered symbols of sovereignty. This practice was observed in all Islamic states, including the Ottoman Empire. Ottoman coins, with their details, reflect the political, economic, and cultural developments of their time. For this reason, coins minted in different regions hold significant importance in the field of numismatics. The material of a coin is one of the key indicators of its value, with gold being the most prestigious. The Ottomans, possessing rich mineral resources, established mints near mines to produce coins. Among the princely provinces (şehzade sancakları) of the Ottoman Empire, Amasya stands out as one of these significant cities. Today, numerous Ottoman-era coins are preserved in the Amasya Museum. This study examines 21 gold coins belonging to 10 different Ottoman sultans, dated between the 16th and 20th centuries. Special attention was given to selecting coins that vary in period, mint location, date, and denomination. Transcribing, analyzing, and documenting these coins is crucial for multiple academic disciplines. Furthermore, this research will provide scholars with the opportunity to analyze the coins' period-specific variations, economic conditions, and social contexts, allowing for a comparative study of historical changes within the framework of Amasya.

Keywords: Islamic Arts, Ottoman, Amasya, Coin, Gold.



Giriş

Sikke, insanların ihtiyaçları neticesinde ortaya çıkmış; üzerinde onu darp eden devlete, hükümdara ait yazı, tuğra ya da simgenin yer aldığı küçük madenî paralardır. Sikke kelimesi Arapçadan gelmekte olup "damga veya nakış basmak için hazırlanmış demir kalıp" manasına gelmektedir.¹

İnsanoğlu var olduğundan beri insanlar yeme, içme, barınma gibi ihtiyaçlara gerek duymuştur. Başlangıçta küçük gruplar hâlinde yaşadıkları, avcılık ve toplayıcılıkla yaşamlarını sürdürdüklerinden para yerine kullanabilecekleri bir nesneye gereksinim duymamışlardır. Ancak zamanla hayat şartlarının iyileşmesi insanların ihtiyaçlarında yenilikleri gerekli hâle getirmiştir. Coğrafi şartlar ve iklim farklılıkları neticesinde çevrelerinde mevcut olmayan, ulaşmaları zor olan şeyleri başkalarıyla değiş tokuş yaparak karşılamaya çalışmışlardır. Bu nesneler bazen tuz, pirinç, tahıl, deniz kabuğu, boncuk, çivi, metal parçalar vb. küçük nesneler olduğu gibi bazen de küçük ve büyük baş canlılar olmuştur. Fakat takas işlemlerinin zaman alması ve kullanım zorluğundan dolayı işleri kolaylaştırabilen, tüm toplum tarafından kabul edilen, ortak bir değer ölçütü olan sikke ortaya çıkmıştır.²

Sikke, eski çağlardan itibaren gerek kullanımda olduğu coğrafyanın büyüklüğü ve yayılma hızı gerekse fiziki varlığı ile ekonomik ilişkilerin en önemli unsuru olmuştur. Zamanla iktisadi niteliği yanında etrafında gelişen olayları kayıt altına alan, ekonomik ve sosyal tarihin izlenebileceği tarihî belge hâline gelmiştir. Para, sadece iktisadi anlamda değil, hükümdarlığın sembolü olarak görülmesinden dolayı siyasi gücün halk ile olan bağlantısı açısından da büyük bir öneme sahiptir. Hâkimiyeti elinde bulunduran siyasi otoriteler, para bastırarak hem kendi varlığını kabul ettirmiş hem de toplumdaki ekonomik ve sosyal ilişkilerin daha iyi bir şekilde yönetilmesini sağlamıştır.

Sikkeler, dönem fark etmeksizin bağımsız devlet olmanın ana unsurlarından biri olmuştur. Bilhassa İslam devletlerinde fethedilen topraklarda hükümdarların kendi adına hutbe okutmaları ve sikke kestirmeleri hükümdarlık alameti sayılmıştır. Güç ve kudretin yansıması olan sikkelerin üzerinde yer alan yazılar, motifler ve simgeler; bastıran hükümdarın kim olduğu, devletin ekonomik durumu, darp merkezi, yayılma alanı, dili, dini, sanat anlayışı ve kültürel özellikle hakkında en net bilgiyi veren çok kıymetli parçalardır. Bunun yanında sikkelerin malzemesi ve çeşitliliği devletin iktisadi durumunun nasıl olduğunun kanıtı olmuştur. Devletler maden cinslerini, ayarlarını ve ağırlıklarını ekonomik güçleri oranında belirleyerek sikke darp ettirmişlerdir. Sikke madeni olarak altın, gümüş, bakır ve nikel kullanmışlardır. Bu madenlerin alışıma ekonomik durumlarına bağlı olarak zaman zaman müdahalelerde bulunmuşlardır. Günlük alışverişlerde gümüş ve bakır sikkeler kullanılmışken yüksek devlet memurları, çiftlik ve imalathane sahipleri, tüccarlar, sarraflar, sipahiler tarafından altın sikkeler kullanılmıştır.³Altın, tarih boyunca ekonominin iyi olduğunun göstergesi olmuştur.

¹Oğuz Tekin, "Sikke", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/179.

²Murat Fidan vd., "Dünden Bugüne Paranın Tarihi ve Türkiye'de Kağıt Para Kullanımı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/18 (2019), 144; Sabahat Atan, *Grek Sikkeleri* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1993), 13; Tekin, "Sikke", 37/179.

³Ahmet Tabakoğlu, "Ortadoğuda ve Osmanlılarda Altın Para", *Altının İktidarı İktidarın Altınları (Yapı Kredi Koleksiyonu)*, ed. Oğuz Tekin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 90.

Doğada az bulunması değerinin artmasını ve aranır olmasını sağlamıştır. Yumuşaklığından dolayı kolay dövülebilen ve şekillendirilebilen olduğundan gerek süs gerek para basımında kullanılmıştır.⁴

Osmanlı Devleti, 623 yıl hüküm sürmüş büyük bir imparatorluktur. Osmanlı sultanları gerek Anadolu'da gerek Anadolu dışında başarılı fetihler gerçekleştirmişlerdir. Yaşanan siyasi başarılar ekonomik zenginliği de beraberinde getirmiş, bu durum doğrudan sikke basımını etkilemiştir. Hükümdarlar fethettikleri coğrafyalarda darphaneler kurarak kendi adlarına sikke bastırmışlardır. Devletin kuruluşundan II. Mehmed (Fatih) zamanına kadar gümüş ve bakır, bu tarihten itibaren altın sikke basımı başlamıştır. Saltanatı devralan Osmanlı sultanları devletin iktisadi durumuna bağlı olarak farklı madenlerden çeşitli tipte sikke kestirmişlerdir. Bunlar içinde altın sikkeler büyük önem taşımaktadır. Osmanlı Devleti altın madeni bakımından zengin bir rezerve sahipti. Anadolu'da Gümüşhacıköy (Amasya), Gümüşhane, Keban (Elazığ), Bozkır (Niğde), Espiye (Giresun)⁵, Post (Adana), Boğaziçi (İstanbul), Ergani (Diyarbakır), Ceban, Filibe-Tasvice (Edirne), Çayağzı (Kastamonu), Ilgaz Dağı, Gökdere; Anadolu dışında ise Drama-Gümülcine İzvornik, Kireşova, Srebrenica ve Tuzla-i Balâ (Bosna), Könice, İlyasca, Kalyopi, Kalyopi ve Maronya (Selanik),Sultaneri⁶önemli altın madenleri arasında olupbu madenlerden kaynak sağlanarak darphanelerde altın sikke darbı gerçekleştirilmiştir.

Pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış Amasya, Osmanlı Devleti'nin şehzade sancakları arasında bulunan önemli bir kenttir. Bunun yanında Pontus, Roma, Anadolu Selçuklu, İlhanlı, Eretna Beyliği ve Osmanlı Devleti'nin önemli darphane merkezleri arasında yerini almıştır.⁷ Amasya'da bu medeniyetlere ait taşınır-taşınmaz çok sayıda eser günümüze miras kalmıştır. Sikkeler, bu eserler arasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Küçük ancak bir o kadar değerli nesneler, Amasya Müzesinde muhafaza edilmektedir. Çalışmamız müzedeki Osmanlı Dönemi altın sikkelerini kapsamaktadır. Osmanlı'nın sancak şehri olarak tarihî bir öneme sahip Amasya, sikkelerin zenginliği ile dikkati çekmektedir. Literatür taraması sonucunda Amasya Müzesinde bulunan Osmanlı altın sikkeleri ile ilgili iki adet makale çalışması yapıldığı tespit edilmiştir.⁸ Bu araştırmalardan birinde sadece altın sikkelerden bahsedilirken⁹ diğerinde ise altın sikkelere Osmanlı sikkelerinin genel çalışma konusu içerisinde yer verilmiştir.

Günümüz müzelerinde farklı yollarla müze koleksiyonuna kazandırılan çok fazla sikke bulunmaktadır. Bu sikkeler gerek arkeolojik çalışmalar sonunda ele geçirilmiş, gerek

⁴Emel Geçkinli, "Tarih Boyunca Madeni Para Alaşımaları", *Anadolu'da Paranın Tarihi*, ed. Bülent Arı (Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Yayınları, 2011), 14.

⁵Ömer Açıkgöz, "Osmanlı Para Politikasında Reform Çabaları: 1800-1844 Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme", *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2010), 387.

⁶Mehmet Bayartan, "XIX. Yüzyılda Osmanlı Madenlerinin Coğrafi Dağılışı", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (01 Aralık 2008), 140-149.

⁷Bilhan Akçaşar, "Haritalarla Türkiye'de Darphaneler", *Anadolu'da Paranın Tarihi*, ed. Bülent Arı (Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Yayınları, 2011), 312.

⁸Zeynep Kemaloğlu, "Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sikkelerinden Örnekler", *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (30 Haziran 2024), 328-374; Zeynep Kemaloğlu, "Amasya Müzesi'nde Bulunan Sultan I. Süleyman (Kanuni) Dönemi'ne (1520-1566) Ait Bir Grup Altın Sikke", *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/15 (29 Haziran 2024), 34-57.

⁹Kemaloğlu, "Amasya Müzesi'nde Bulunan Sultan I. Süleyman (Kanuni) Dönemi'ne (1520-1566) Ait Bir Grup Altın Sikke".

satın alma ve hediye gerekse de müsadere usulü ile alınmıştır. Ancak müzelerin fiziki yetersizliklerinden dolayı bu kıymetli eserlerin çok az bir bölümü teşhir edilirken birçoğu depolarda bekletilmektedir. Müzeler, sanat eserlerini korumak ve güvenlik amacı ile çalışma yapılması konusunda titiz davranmaktadır. Bu sebeple sikkelerin araştırmacılar tarafından saklandıkları yerden gün ışığına çıkartılıp bilim dünyasına kazandırılması oldukça önemlidir.

Amasya Müzesinde çok fazla sikke bulunmaktadır ancak bu sikkeler teşhir alanının yetersizliğinden dolayı depoda koruma altında bekletilmektedir. Araştırmada Amasya Müzesinin seçilmesi Osmanlı sikkeleri yönünden zengin olması, müzede Osmanlı Devleti'nin hangi dönemlerine ait altın sikkelerin olduğunun belirlenmesi, bunların bilimsel yöntemlere bağlı kalınarak sistemli bir şekilde detaylıca incelenmesi, kayda alınması ve sikkelerin kendi içinde tüm özellikleri ile değerlendirilmesi sebebiyledir. Müze kataloğu olmanın dışında, sikkelerin zaman içerisindeki değişimlerinin ve gelişimlerinin belli bir düzen içerisinde kesintisiz olarak izlenebilmesi, sikkelerin malzeme, yazı, form ve süsleme unsurlarının incelenip ortaya konması çalışmanın diğer önemli amaçları arasındadır.

II. Mehmed'den bu yana Osmanlı sultanlarının Devlet'in farklı coğrafyalarındaki darphanelerinde bastırılmış oldukları altın sikkelerin tamamının tespit edilmesine henüz imkân olmadığından yapılacak yeni çalışmalar neticesinde birçok yeni çeşidin ortaya çıkarılacağı muhakkaktır. Küçük olmakla birlikte kendi çapında döneminin hizmetkârı olan bu altın sikkelerdeki yazı ve şekillerin çok farklı oluşu yanında müracaat edilecek kaynakların azlığı çalışmamızın önemini daha da artırmaktadır.

Ticaret aracı olmalarının yanı sıra darphane çalışanları tarafındanilmekilmek işlenerek âdeta sanat eseri hâline getirilen Osmanlı altın sikkeleri, nadirliği, üzerinde yer alan yazı ve kompozisyon özelliklerinden dolayı nümismatik bilimi için büyük önem taşımaktadır.

1. Osmanlı Dönemi'nde Sikke Basımı

Osmanlı Devleti'nde darp işlemi iç ve dış faaliyetler olmak üzere iki şekilde gerçekleştirilmiştir: Dış faaliyetleri maden tedariki ve darp edilen sikkelerin dolaşıma sokulması, iç faaliyetleri ise teknik işlemler ve yönetim kısmı oluşturmaktaydı.¹⁰ Sikke basımında kullanılacak olan materyaller, hem madenlerden hem de tahta geçmiş yeni padişahın yasaklatmış olduğu (sikke tecdid), halkın elinde mevcut olan eski sikkelerden sağlanmıştır. Bu durum, darphanelerin üretim seviyelerinde dalgalanmalar yaşanmasına sebebiyet vermiştir.¹¹

Osmanlı Devleti'nde sikke darbı üç şekilde yapılmıştır: 1685 tarihine kadar çekiç ile darp tekniği, 1685'ten 1844 tarihine kadar mekanik pres tekniği, bu tarihten sonra Avrupa'dan ithal edilmiş otomatik presle sikke darbı gerçekleştirilmiştir.¹² Çekiçle dövme işleminde madenler potalarda eritilerek kalıplarda çubuk hâline getirilirdi. Yassılaştırılıp sikke kalınlığına getirildikten sonra kare plaka hâline getirilirdi. Kare plakaların köşeleri

¹⁰Halil Sahillioğlu, "Darphâne", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/504.

¹¹Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 39.

¹²Zeynep Kemaloğlu, *Amasya Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 516.

yuvarlatılarak sikke pullarına dönüştürülürdü. Elde edilen pullar kürsü adı verilen kalıbın arasına yerleştirilirdi. Alt kısmındaki sikke kompozisyonun yer aldığı çeliğin üst kısmına çekiç ile vurularak işlem tamamlanırdı.¹³ Mekanik pres yönteminde; sikkeler çarh, kesme ve rakkas pres denilen üç aşamadan geçirildi. Çarh işleminde madenler inceltilecek eşit kalınlarda saç şeritler elde edilirdi. Kesme tezgâhında çarhtan inen şeritler, mekanik preslerde dairesel kalıplar yardımı ile sikke pulu hâline getirilirdi. Pullar son olarak rakkas pres tezgâhında sikke kompozisyonunun olduğu kalıplar arasına sıkıştırılarak kompozisyonun sikke üzerine aktarılması sağlanırdı.¹⁴ Mekanik presle darp işlemi yerine 1844'te Sultan Abdülmecid döneminde otomatik pres yöntemine geçilmiştir.¹⁵ Avrupa'da geliştirilen hızlı ve kompozisyon hatalarına yer vermeyen yeni makineler getirilerek üretim hızlandırılmıştır.¹⁶

2. Osmanlı Dönemi Altın Sikke Birimleri

Osmanlı Devleti'nde Osman Bey'den II. Mehmed'e kadar akçeler (gümüş) ve mangırlar (bakır) kestirilmiştir.¹⁷ Sınırların genişleyip Osmanlı'nın hâkimiyet alanının artması ile bütün Doğu Akdeniz'de ve piyasalarda kabul edilen altına eğilim olmuştur. Floransa florini ve Venedik dukası (zecchino) kullanılmıştır.¹⁸ Anadolu'da birliğin sağlanması, Doğu Akdeniz ve Karadeniz'de güvenliğin kontrol altına alınmasıyla ticari hayatta da bir canlanma yaşanmıştır. Osmanlı Devleti mübadele hacmini ileri seviyelere taşımıştır ve II. Mehmed ilk altın parasını böyle bir ortamda darp ettirmiştir.¹⁹ Devletin kuruluşundan gelişime kadar olan bu süre zarfında değerli maden sadece gümüş kullanılmıştır. Bundan dolayı döneme "monometalist" (tek metalli) dönem deniliyorken altın sikkenin darp edilmesi ile "bimetalist" (çift metalli) dönem olarak isimlendirilmeye başlanmıştır.²⁰

Osmanlı Devleti'nin ilk altın para darbı II. Mehmed dönemi ile başlamıştır. Bu tarihten sonra farklı boyutlarda, birimlerde ve kompozisyonlarda altın sikkeler darp edilmiştir. Osmanlı altın paraları dönemlerine ve özelliklerine göre farklı isimler almıştır:

Sultani: Osmanlı Devleti'nin ilk altın parası olan sultani, II. Mehmed zamanında 1479'da Kostantiniye'de (İstanbul) darp edilmiştir.²¹ Bu sikkelere "sikke-i hasene" de denilmiştir. Zamanla halk arasında "yaldızlı" ismi verilmiştir.²²

¹³Sahillioğlu, "Darphâne", 8/504.

¹⁴Atom Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2010), 1/45.

¹⁵İbrahim Eroğlu, *Sinop Arkeoloji Müzesi'ndeki Bir Grup Osmanlı Dönemi Sikkeleri* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 19.

¹⁶Aliye Yılmaz, *İznik Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 50.

¹⁷Oğuz Tekin, "Devletler, Hükümdarlar ve Sikkeleri", *Altının İktidarı İktidarın Altınları (Yapı Kredi Koleksiyonu)*, ed. Oğuz Tekin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 268.

¹⁸Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, 66.

¹⁹Tabakoğlu, "Ortadoğuda ve Osmanlılarda Altın Para", 88.

²⁰Tekin, "Sikke", 37/183.

²¹Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri (1300-1750)", *Altının İktidarı İktidarın Altınları (Yapı Kredi Koleksiyonu)*, ed. Oğuz Tekin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 120.

²²Remzi Kocaer, *Osmanlı Altınları* (İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 1967), 28; Hasan Mert Kaya, *İstanbul'un 100 Sikkesi* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2011), 61.

Şâhî: Yavuz Sultan Selim'in (I. Selim) darp ettirdiği altın sikkelere verilen isimdir.²³ I. Selim, Safevi Sultanı Şah İsmail'e karşı kazandığı zafer sonrasında sikkelerine "sultan" adı ile birlikte "şah" ünvanını da nakşettirmiştir. Bundan dolayı bu sikkelere "şâhî" denilmiştir.²⁴

Şerif: IV. Murat'ın yalnızca İstanbul, Cezayir ve Mısır'da bastırdığı altın paradır.²⁵

Cedîd Eşrefi: Eşrefi, Memlûklar tarafından Mısır'da kestirilmiş, daha sonra diğer İslâm devletlerince de darp edilip kullanılmış olan altın sikkelerdir.²⁶ Osmanlı Devleti Mısır eşrefilerini II. Murad ve II. Mehmed zamanında kullanmıştır. 1517 tarihinde Mısır'ın Osmanlılar tarafından alınmasının ardından, üzerinde yer alan yazıları diğer basılan Osmanlı sultanileriyle benzer olan; ancak tasarımları açısından Osmanlı sultanilerinden farklı olan sikkeler de eşrefi ismi ile kullanılmıştır.²⁷ İstanbul'da kestirilen ve kıymeti büyük eşrefiler tüccarlar vasıtasıyla başka yerlere taşınınca, dolaşımda olan halis altın azalmış, az ağırlıktaki ve ayarları bozuk olan Mısır altınları çoğalmıştır. 1695'te II. Mustafa adına ilk defa tuğralı cedîd eşrefi darp edilerek bu durumun önüne geçilmiştir.²⁸

Zer-i Mahbûb: "Sevilen altın" anlamına gelmektedir. İlk olarak II. Mustafa Dönemi'nde basılmıştır.²⁹ Sikke üzerinde padişah tuğrası bulunduğu için "yeni tuğralı, cedîd eşrefi, tuğralı" gibi isimler de verilmiştir. İstanbul'da basılan cedîd eşrefiler Mısır'da da darp edilmeye başlanınca karışıklığı önlemek için bu altın sikkelere zer-i mahbûb denilmiştir. III. Ahmed döneminde "İstanbul zer-i mahbûbu" ismi verilen yeni sikkeler kestirilmiştir. Bu sikkeleri diğer zer-i mahbûblardan ayıran özellik darp yerinin sikke üzerine Kostantiniye olarak değil İslâmbol olarak yazılmasıdır.³⁰

Cedîd İslâmbol: İstanbul'da 1716 tarihinde basılan altın paralardır. Bu sikkelere "sikke-i cedîd-i zer-i İslâmbol" da denilmiştir.³¹

Fındık Altın: III. Ahmed zamanında kalpazanların şerifi altınının etrafını kırıp ayarını eksilttiği şeriflerin yerine darp ettirilen paradır. Bu paralara "fındıklı, fındıkiyye" de denilmiştir. Cedîd İslâmbol adı verilen altın sikkelerin kenarlarındaki nokta veya habbeler fındığı andırıldığından zamanla bunlara fındık altını denmiştir. I. Mahmud ve III. Osman

²³Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), "Şahi", 3/304.

²⁴Şennur Şentürk -Brian Johnson, *Saltanatın İki Yüzü Yazı ve Tuğra (Yapı Kredi Koleksiyonu Sergileri 4)* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Merkezi, 1995), 68.

²⁵Kocaer, *Osmanlı Altınları*, 29.

²⁶Dia, "Eşrefi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: İstanbul, 1995), 11/477.

²⁷Atom Damalı, *A'dan Z'ye Osmanlı Nümismatik El Kitabı* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2014), 76.

²⁸İbrahim Artuk, "Cedîd Eşrefi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/210.

²⁹Abdulkadir Atar, "XVIII. Asır Fetva Mecmuaları Işığında Osmanlı'da Tedavi Aracı Olarak Kullanılan Paralar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 69.

³⁰İbrahim Artuk, "Zer-i Mahbûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/281-282.

³¹İbrahim Artuk, "Cedîd İslâmbol", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/211.

dönemlerinde adedine göre “bir buçuk fındık”, “çifte fındık”, “üç fındık” ve “beş fındık” gibi isimler verilmiştir.³²

Cedîd Zencirikli: Tebriz’deki darphanede III. Ahmed için halis altından darp edilmiş altın paradır.³³

Aynalı: Sultan III. Mustafa zamanında basılan altın paradır.³⁴

Rumi Altın: II. Mahmud zamanında basılmış altın sikkedir. Saltanata geçtiği ilk zamandan beri darbına devam edilen zer-i mahbûblardan tasarım açısından farklı, “rumi altın” adında altın sikkeler daha darp edilmeye başlanmıştır.³⁵ Bu sikkelere “atik rumi”, “cedîd rumi” adı da verilmiştir. Atik rumi denilen altın sikkeler Sultan Mahmud’un 9. cülus senesinden 13. cülus senesine kadar dört kez, cedîd rumi altını ise 9.cülus senesinden 15. cülus senesine kadar altı kez basılmıştır. Halk arasında bu altın sikkelere “yazılı mahmudiye” adı verilmiştir.³⁶ Bu sikkelerin tek ve çift olmak üzere iki çeşidi bulunmaktadır.³⁷

Adlî Altın: II. Mahmud dönemine ait altın sikkelerden biridir. Sultanın cülusunun 14. yılında basılmıştır³⁸ ve yazdığı şiirlerde kullandığı Adlî mahlasına ithafen “adlî” adıyla anılmıştır.³⁹ Sonradan “atik adlî” olarak adlandırılmıştır.⁴⁰ Bu sikkenin üzerinde yer alan yazılar az olduğu için kalpazanlar tarafından benzerleri artmıştır. Dönemin şeyhülislamının görüşü alınarak tuğralı tarafın çevresindeki yazılar yenilenerek 1824 yılında tekrardan dolaşıma sokulmuştur. Bu sikkelere “cedîd adlî” adı verilmiştir.⁴¹

Dârülhilâfe: Sultan II. Mahmud’un 15-16. saltanat yıllarında basılmış olan altın paradır. Halk arasında bu altınlara “sürre altını” da denilmiştir.⁴²

Gazi Altını: II. Mahmud zamanında kestirilen altın sikkedir. Gazi altınına “hayriye”, “sandıklı” gibi isimlerde verilmiştir.⁴³ Hayriye altınının 40, 20 ve 10 kuruş olmak üzere üç farklı türü darp edilmiştir.⁴⁴

Mahmudiye Altını: Sultan II. Mahmud’un saltanatının 26. yılında (1834) Kostantiniye’de bastırmış olduğu altın paradır. Bu sikkeler “cedîd mahmudiye” adıyla da anılmaktadır. Mahmudiyelerin tam, yarım ve çeyrek olmak üzere üç birimi bulunmaktadır.

³²İbrahim Artuk, “Fındık Altını”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/28.

³³Kaya, *İstanbul’un 100 Sikkesi*, 95.

³⁴Kocaer, *Osmanlı Altınları*, 31.

³⁵Atom Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2014), 8/2673.

³⁶Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), “Rumi Altın”, 3/58.

³⁷Kocaer, *Osmanlı Altınları*, 31.

³⁸İbrahim Artuk, “Adlî Altın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/389.

³⁹Damalı, *A’dan Z’ye Osmanlı Nümismatik El Kitabı*, 13.

⁴⁰Artuk, “Adlî Altın”, 1/389.

⁴¹Serkan Kol, *Sultan II. Mahmud Döneminde Adlî Altını Darbı (1822-1827)* (Bilecik: Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 15.

⁴²Kocaer, *Osmanlı Altınları*, 31.

⁴³Atom Damalı, *150 devlet 1500 Sultan İslam Sikkeleri* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2001), 287.

⁴⁴Ekrem Kolerkiç, *Osmanlı İmparatorluğunda Para* (Ankara: Doğu Ltd. Şirketi Matbaası, 1958), 124.

Ayrıca Mısır'da Sultan II. Mahmud'un cülusunun 28. yılından itibaren "onluk mahmudiye" ve "beşlik mahmudiye" ismiyle altın sikkeler darp edilmiştir.⁴⁵

Mecidiye: 1844 tarihinde Sultan Abdülmecid'in cülusunun 6. yılı nedeniyle darp edilen altın ve gümüş sikkelere denilmektedir.⁴⁶ Altın mecidiyelerin 500 kuruşlukları, 250 kuruşlukları, 100 kuruşlukları, 50 kuruşlukları basılmıştır.⁴⁷ İlk zamanlar 100'lük altın sikkelere "mecidiye altını" denilmiştir. Ancak Sultan Abdülaziz'in saltanatından sonra 100'lük altın mecidiyeler "osmanlı lirası", "lirayı osmani" ismini almıştır.⁴⁸

Devletin iktisadi gücünün bir göstergesi olan altın sikkelerin ayarlarında herhangi bir değişiklik yapılmamasına rağmen gramlarında azaltma yoluna gidilmiştir.⁴⁹ Osmanlı altın paralarının değeri 19. yüzyıla kadar sabit kalmamıştır. İlk Osmanlı parası olan sultani ve basılan diğer altın sikkelerin değeri gümüş akçe cinsinden ve piyasanın durumuna göre belirlenmiştir.⁵⁰

3. Katalog

Araştırmamızın konusunu Amasya Müzesinde bulunan Osmanlı Dönemi altın sikkeleri oluşturmaktadır. Çalışma kapsamına XVI-XX. yüzyıl arasına tarihlenen 10 farklı Osmanlı sultanına ait 21 adet altın sikke dâhil edilmiştir. Sikkeler seçilirken dönemlerinin, darp tarihlerinin, darp yerlerinin, para birimlerinin farklı olmasına ve zamanla çok fazla tahribata uğramamış olmasına dikkat edilmiştir. Seçilen sikkeler, sultanların saltanat yıllarına göre kronolojik şekilde sıralanarak transkripleri yapılmış, fotoğraf ve çizimlerle detaylı olarak tanıtılmıştır.⁵¹

Katalog No:	01		
Müze Envanter No:	73-21-9		
Sultan/Saltanat Yılı:	I.Süleyman (Kanuni)/ H 926-974 (M 1520-1566)		
Birim Değeri:	Sultani		
Darp Tarihi:	H 926 (M 1520)	Darp Yeri:	Amasya
Ölçüler:	Ağırlık: 3,50 g	Çap: 19 mm	Cidar: 1 mm
Yazı Türü:	Sülüs yazı		
Referans:	Kanuni Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler ⁵²		

⁴⁵Damalı, *A'dan Z'ye Osmanlı Nümismatik El Kitabı*, 120-130.

⁴⁶Dia, "Mecidiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/239.

⁴⁷Cüneyt Ölçer, *Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı Madeni Paraları* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1978), 22.

⁴⁸Damalı, *A'dan Z'ye Osmanlı Nümismatik El Kitabı*, 132; Kocaer, *Osmanlı Altınları*, 32.

⁴⁹Yılmaz, *İznik Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri*, 386.

⁵⁰Damalı, *150 devlet 1500 Sultan İslam Sikkeleri*, 257.

⁵¹Sikkelerin fotoğraf ve çizimleri yazara aittir.

⁵²İbrahim Artuk, *Kanuni Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972), 11.



Fotoğraf 1: Ön Yüz

سلطان سايماں بن سليم خان

عز نصره ضرب في اماسيه سنه

سنه ٩٢٦



Çizim 1: Ön Yüz

“Sultân Süleymân bin Selîm Hân

azze nasruhû duribe fi Amasya sene 926”

“Selim Han oğlu Sultan Süleyman,

zaferi şerefli olsun. Amasya’da basıldı.

sene 1520”



Fotoğraf 2: Arka Yüz

ضارب النصر صاحب العز والنصر في

البر والبحر



Çizim 2: Arka Yüz

“Dâribü’n-nadri sâhibü’l-izzî ve’n-nasrî fi’l-berri ve’l-bahrî”

“Altın kestiren karada ve denizde izzet ve galibiyet sahibi olan”

Katalog No: 02

Müze Envanter No: 73-21-5

Sultan/ Saltanat Yılı: I.Süleyman (Kanuni)/ H 926-974 (M 1520-1566)

Birim Değeri: Sultani

Darp Tarihi: H 926 (M 1520)

Darp Yeri: Kostantiniye

Ölçüler: Ağırlık: 3,50 g

Çap: 20 mm

Cidar: 1 mm

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: Osmanlı Sikkeleri Tarihi⁵³

⁵³Atom Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2010), 2/613.



Fotoğraf 3: Ön Yüz

سلطان سليمان بن سليم خان
عز نصره ضرب في قسطنطينيه سنه
٩٢٦



Çizim 3: Ön Yüz

“Sultân Süleymân bin Selîm Hân
azze nasruhû duribe fî Kostantiniye
sene 926”

“Selim Han oğlu Sultan Süleyman,
zaferi şerefli olsun. Kostantiniye’de basıldı.
sene 1520”



Fotoğraf 4: Arka Yüz

ضارب النصر صاحب العز والنصر في
البر والبحر



Çizim 4: Arka Yüz

“Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fî'l-
-berri ve'l-bahri”

“Altın kestiren karada ve denizde izzet ve
galibiyet sahibi olan”

Katalog No:	03		
Müze Envanter No:	73-21-20		
Sultan/ Saltanat Yılı:	I.Süleyman (Kanuni)/ H 926-974 (M 1520-1566)		
Birim Değeri:	Sultani		
Darp Tarihi:	Hg26 (M.1520)	Darp Yeri:	Sidrekapsi
Ölçüler:	Ağırlık: 3,46 g	Çap: 20 mm	Cidar: 1 mm
Yazı Türü:	Sülüs yazı		
Referans:	Silifke Müzesi'ndeki Kanuni Sultan Süleyman Dönemi Sikkeleri ⁵⁴		

⁵⁴Sibel Ünalın Özdemir, “Silifke Müzesi'ndeki Kanuni Sultan Süleyman Dönemi Sikkeleri”, *Sanat Tarihi Dergisi* 28/2 (2019), 623.



Fotoğraf 5: Ön Yüz

سلطان سايماں بن سليم خان
عز نصره ضرب في سدره قيس سنه
سنه ٩٢٦



Çizim 5: Ön Yüz

“Sultân Süleymân bin Selîm Hân
azze nasruhû duribe fî Sidrekapsi
sene 926”

“Selim Han oğlu Sultan Süleyman,
zaferi şerefli olsun. Sidrekapsi’de basıldı.
sene 1520”



Fotoğraf 6: Arka Yüz

ضارب النصر صاحب العز والنصر في
البر والبحر



Çizim 6: Arka Yüz

“Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasrî fî'l
-berri ve'l-bahrî”

“Altın kestiren karada ve denizde izzet ve
galibiyet sahibi olan”

Katalog No:	04		
Müze Envanter No:	S.91-3-9		
Sultan/ Saltanat Yılı:	II. Selim (Sarı) H 974-982 (M 1566-1574)		
Birim Değeri:	Sultani		
Darp Tarihi:	Okunmuyor.	Darp Yeri:	Okunmuyor.
Ölçüler:	Ağırlık: 3,095g	Çap: 18 mm	Cidar: 1 mm
Yazı Türü:	Sülüs yazı		
Referans:	The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman Coins, Münzendes Ottomanischen Reiches ⁵⁵		

⁵⁵Fritz Rudolf Künker, *The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman Coins, Münzendes Ottomanischen Reiches* (Osnabrück, 2013), 3/106.



Fotoğraf 7: Ön Yüz

سلطان سليم بن سايماں خان عزنصره
ضرب جزاير



Çizim 7: Ön Yüz

“Sultân Selîm bin Süleymân Hân
azze nasruhû duribe ...”

“Süleyman Han oğlu Sultan Selim
zaferi şerefli olsun.
...basıldı.”



Fotoğraf8: Arka Yüz

ضارب النصر صاحب العزوالنصر في
البروالبحر



Çizim 8: Arka Yüz

“Dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fi'l
-berri ve'l-bahri”
“Altın kestiren karada ve denizde izzet ve
galibiyet sahibi olan”

Katalog No:	05		
Müze Envanter No:	S.2020-4		
Sultan/ Saltanat Yılı:	III. Murad/ H 982-1003 (M 1574-1595)		
Birim Değeri:	Sultani		
Darp Tarihi:	Okunmuyor.	Darp Yeri:	Okunmuyor.
Ölçüler:	Ağırlık: 3,391 g	Çap: 19 mm	Cıdar: 1 mm
Yazı Türü:	Sülüs yazı		
Referans:	Osmanlı Sikkeleri Tarihi ⁵⁶		

⁵⁶Atom Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2011), 3/1027.



Fotoğraf 9: Ön Yüz

سلطان مراد بن سليمخان عزنصره ضرب
في ...



Çizim 9: Ön Yüz

“Sultân Murâd bin Selîm Hân

azze nasruhû duribe fî ...”

“Selim Han oğlu Sultan Murad.

zaferi şerefli olsun.

...’da basıldı.”



Fotoğraf 10: Arka Yüz

ضارب النصر صاحب العزوالنصر في
البروالبحر



Çizim 10: Arka Yüz

“Dâribü’n-nadri sâhibü’l-izzî ve’n-nasrî fî’l-
-berri ve’l-bahrî”

“Altın kestiren karada ve denizde izzet ve
galibiyet sahibi olan”

Katalog No: 06

Müze Envanter No: A74-4-5

Sultan/ Saltanat Yılı: I. Ahmed/H 1012-1026 (M 1603-1617)

Birim Değeri: Sultani

Darp Tarihi: H 1012 (M 1603)

Darp Yeri: Mısır

Ölçüler: Ağırlık: 3,409g

Çap: 22 mm

Cidar: 1 mm

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: Darphane Müzesi Osmanlı Madenî Paraları Kataloğu⁵⁷

⁵⁷Darphane Müzesi Osmanlı Madenî Paraları Kataloğu (İstanbul: T.C. Başbakanlık Hazine ve Dış Ticaret Müsteşarlığı Darphane ve Damga Matbaası Genel Müdürlüğü Yayınları, 1985), 39.



Fotoğraf 11: Ön Yüz

سلطان احمد بن محمد خان

عز نصره ضرب في مصر

سنة ١٠١٢



Çizim 11: Ön Yüz

“Sultân Ahmed bin Mehmed Hân

azze nasruhû duribe fî Mısır

sene 1012”

“Mehmed Han oğlu Sultan Ahmed,

zaferi şerefli olsun. Mısır’da basıldı.

sene 1603”



Fotoğraf 12: Arka Yüz

سلطان البرين وخاقان البحرين السلطان بن

السلطان



Çizim 12: Arka Yüz

“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-bahreyn
es-sultân bin es-sultân”

“İki kıtanın hükümdarı ve iki denizin
hakamı sultan oğlu sultan”

Katalog No: 07

Müze Envanter No: 76-18-1

Sultan/ Saltanat Yılı: I. Ahmed/H 1012-1026 (M 1603-1617)

Birim Değeri: Sultani

Darp Tarihi: H 1012 (M 1603)

Darp Yeri: Dımışk

Ölçüler: Ağırlık: 3,415g

Çap: 21 mm

Cidar: 1 mm

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: Darphane Müzesi Osmanlı Madeni Paraları Kataloğu⁵⁸

⁵⁸Darphane Müzesi Osmanlı Madeni Paraları Kataloğu, 39.



Fotoğraf 13: Ön Yüz

سلطان احمد ابن محمد خان

عز نصره ضرب في دمشق

سنة ١٠١٢



Çizim 13: Ön Yüz

“Sultân Ahmed ibn Mehmed Hân

azze nasruhû duribe fi Dımışk

sene 1012”

“Mehmed Han oğlu Sultan Ahmed,
zaferi şerefli olsun. Dımışk'ta basıldı.

sene 1603”



Fotoğraf 14: Arka Yüz

سلطان البرين وخاقان البحرين السلطان بن

السلطان



Çizim 14: Arka Yüz

“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-bahreyn
es-sultân bin es-sultân”

“İki kıtanın hükümdarı ve iki denizin
hakani sultan oğlu sultan”

Katalog No: 08

Müze Envanter No: S.91-3-8

Sultan/ Saltanat Yılı: I. Mahmud/H 1143-1168 (M 1730-1754)

Birim Değeri: Zer-i mahbûb

Darp Tarihi: H 1143 (M 1730)

Darp Yeri: İslâmbol

Ölçüler: Ağırlık: 2,642 g

Çap: 20 mm

Cidar: 1 mm

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman
Coins, Münzendes Ottomanischen Reiches⁵⁹

⁵⁹Fritz Rudolf Künker, *The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman Coins, Münzendes Ottomanischen Reiches* (Osnabrück, 2012), 2/45.



Fotoğraf 15: Ön Yüz

محمود خان بن مصطفى المظفر دائما

عز نصره ضرب في اسلا مبول ١١٤٣



Çizim 15: Ön Yüz

(Tuğra)

“Mahmûd Hân bin Mustafâ-
el-muzaffer dâimâ”

“Azze nasruhû duribe fi İslâmbol 1143”

“Mustafa oğlu Mahmud Han-
daima kazanan”

“Zaferi şerefli olsun. İslâmbol'da basıldı.
1730”



Fotoğraf 16: Arka Yüz

سلطان البرين وخاقان البحرين السلطان بن
السلطان



Çizim 16: Arka Yüz

“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-bahreyn
es-sultân bin es-sultân”

“İki kıtanın hükümdarı ve iki denizin
hakanı sultan oğlu sultan”

Katalog No: 09

Müze Envanter No: 73-9-1

Sultan/ Saltanat Yılı: I. Mahmud/H 1143-1168 (M 1730-1754)

Birim Değeri: Zer-i mahbûb

Darp Tarihi: H 1143 (M.1730)

Darp Yeri: Mısır

Ölçüler: Ağırlık: 2,315 g

Çap: 19 mm

Cidar: 1 mm

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: Osmanlı Sikkeleri Tarihi⁶⁰

⁶⁰Atom Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2012), 6/2161.



Fotoğraf 17: Ön Yüz

محمود خان بن مصطفى المظفر دائما

عز نصره ضرب في مصر

سنة ١١٤٣



Çizim 17: Ön Yüz

(Tuğra)

“Mahmûd Hân bin Mustafâ-
el-muzaffer dâimâ”

“Azze nasruhû duribe fî Mısır sene 1143”

“Mustafa oğlu Mahmud Han-
daima kazanan”

“Zaferi şerefli olsun. Mısır’da basıldı.

sene 1730”



Fotoğraf 18: Arka Yüz

سلطان البرين وخاقان البحرين السلطان بن
السلطان



Çizim 18: Arka Yüz

“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-bahreyn
es-sultân bin es-sultân”

“İki kıtanın hükümdarı ve iki denizin
hakanı sultan oğlu sultan”

Katalog No: 10

Müze Envanter No: 66-2-30

Sultan/ Saltanat Yılı: III. Mustafa/H 1171-1187 (M 1757-1774)

Birim Değeri: Zer-i mahbûb

Darp Tarihi: H 1180 (M 1766)

Darp Yeri: İslâmbol

Ölçüler: Ağırlık: 2,454g

Çap: 19 mm

Cidar: 1 mm

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: A Handbook of Islamic Coins⁶¹

⁶¹Michael Broome, *A Handbook of Islamic Coins* (London: Seaby, 1985), 151.



Fotoğraf 19: Ön Yüz

مصطفى خان بن احمد المظفر دائما

عز نصره ضرب في اسلامبول ١١٧١



Çizim 19: Ön Yüz

(Tuğra)

“Mustafâ Hân bin Ahmed-
el-muzaffer dâimâ”

“Azze nasruhû duribe fi İslâmbol 1171”

“Ahmed oğlu Mustafa Han-daima kazanan”

“Zaferi şerefli olsun. İstanbul’da basıldı.
1766”



Fotoğraf 20: Arka Yüz

سلطان البرين وخاقان البحرين السلطان ابن
(٩) السلطان



Çizim 20: Arka Yüz

“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-bahreyn
es-sultân ibn (9) es-sultân”

“İki kıtanın hükümdarı ve iki denizin
hakani sultan oğlu sultan”

Katalog No:	11		
Müze Envanter No:	S.90-5-6		
Sultan/ Saltanat Yılı:	I. Abdülhamid/H 1187-1203 (M 1774-1789)		
Birim Değeri:	Zer-i mahbûb (yarım)		
Darp Tarihi:	H 1188 (M 1775)	Darp Yeri:	Mısır
Ölçüler:	Ağırlık: 1,181 g	Çap: 20 mm	Cidar: 1 mm
Yazı Türü:	Sülüs yazı		
Referans:	Osmanlılarda Madeni Paralar (Yapı ve Kredi Bankası Osmanlı Madeni Paraları Koleksiyonu) ⁶²		

⁶²Nuri Pere, *Osmanlılarda Madeni Paralar (Yapı ve Kredi Bankası Osmanlı Madeni Paraları Koleksiyonu)*, (İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık, 1968), 223.



Fotoğraf 21: Ön Yüz

عبد الحميد خان بن احمد المظفر دائما

ضرب في مصر

سنة ١١٨٧



Çizim 21: Ön Yüz

(Tuğra)

“Abdülhamîd Hân bin Ahmed-
el-muzaffer dâimâ”

“Azze nasruhû duribe fî Mısır
sene 1187”

“Ahmed oğlu Abdülhamid Han-
daima kazanan”

“Zaferi şerefli olsun. Mısır’da basıldı.
sene 1774”



Fotoğraf 22: Arka Yüz

سلطان البرين وخاقان البحرين السلطان

ابن (١) السلطان



Çizim 22: Arka Yüz

“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-bahreynes-
sultân ibn (1) es-sultân”

“İki kıtanın hükümdarı ve iki denizin
hakani (1) sultan oğlu sultan”

Katalog No: 12

Müze Envanter No: S.2020-5

Sultan/ Saltanat Yılı: III. Selim/H 1203-1222 (M 1789-1807)

Birim Değeri: Zer-i mahbûb

Darp Tarihi: H 1219 (M.1804)

Darp Yeri: İslâmbol

Ölçüler: Ağırlık: 2,08 g

Çap: 21 mm Cidar: 0,5mm

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: Osmanlı Sikkeleri Tarihi⁶³

⁶³Atom Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi* (İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2013), 7/2498.



Fotoğraf 23: Ön Yüz

سليم خان بن مصطفى المظفر دائما
عز نصره ضرب في اسلامبول ١٢٠٣



Çizim 23: Ön Yüz

(Tuğra)

“Selîm Hân bin Mustafâ-
el-muzaffer dâimâ”

“Azze nasruhû duribe fi İslâmbol 1203”

“Mustafa oğlu Selim Han-daima kazanan”

“Zaferi şerefli olsun. İslâmbol’da basıldı.
1789”



Fotoğraf 24: Arka Yüz

سلطان البرين و خاقان البحرين السلطان ابن
(١٦) السلطان



Çizim 24: Arka Yüz

“Sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-bahreyn
es-sultân ibn (16) es-sultân”

“İki kıtanın hükümdarı ve iki denizin
hakanı (16) sultan oğlu sultan”

Katalog No: 13

Müze Envanter No: A74-4-2

Sultan/ Saltanat Yılı: III. Selim/H 1203-1222 (M 1789-1807)

Birim Değeri: Fındık

Darp Tarihi: H 1222 (M 1807)

Darp Yeri: İslâmbol

Ölçüler: Ağırlık: 3,489 g

Çap: 19mm

Cidar: 1 mm

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: Darphane Müzesi Osmanlı Madeni Paraları Kataloğu⁶⁴

⁶⁴Darphane Müzesi Osmanlı Madeni Paraları Kataloğu, 85.



Fotoğraf 25: Ön Yüz

سليم خان بن مصطفى المظفر دائما



Çizim 25: Ön Yüz

(Tuğra)

“Selim Hân bin Mustafâ-

el-muzaffer dâimâ”

“Mustafa oğlu Selim Han-daima kazanan”



Fotoğraf 26: Arka Yüz

١٢٠٣ (١٩) ضرب في اسلامبول



Çizim 26: Arka Yüz

“(19) Duribe fi İslâmbol 1203”

(19)İslâmbol'da basıldı. 1789”

Katalog No:	14		
Müze Envanter No:	S.2020-9		
Sultan/ Saltanat Yılı:	II. Mahmud/H 1223-1255 (M 1808-1839)		
Birim Değeri:	Cedid Mahmudiye		
Darp Tarihi:	H 1250 (M 1834)	Darp Yeri:	Kostantiniye
Ölçüler:	Ağırlık: 1,570 g	Çap: 20 mm	Cidar: 2 mm
Yazı Türü:	Sülüs yazı		
Referans:	Sultan Mahmud II Zamanında Darp Edilmiş Osmanlı Madeni Paraları ⁶⁵		

⁶⁵Cüneyt Ölçer, *Sultan Mahmud II Zamanında Darp Edilmiş Osmanlı Madeni Paraları* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1970), 38.



Fotoğraf 27: Ön Yüz

محمود خان بن عبد الحميد المظفردائمًا، عدلي



Çizim 27: Ön Yüz

(Tuğra)

“Mahmûd Hân bin Abdülhamîd-

el-muzaffer dâimâ” Adlî

“Abdülhamid oğlu Mahmud Han-

daima kazanan” Adlî



Fotoğraf 28: Arka Yüz

١٢٢٣ (٢٧) ضرب في قسطنطينية



Çizim 28: Arka Yüz

“(27) Duribe fi Kostantiniye 1223”

“(27) Kostantiniye’de basıldı. 1808”

Katalog No: 15

Müze Envanter No: 72-2-1

Sultan/ Saltanat Yılı: II. Mahmud/ H 1223-1255 (M 1808-1839)

Birim Değeri: Cedîd Mahmudiye

Darp Tarihi: H 1252 (M. 1839)

Darp Yeri: Kostantiniye

Ölçüler: Ağırlık: 1,319 g

Çap: 20 mm

Cidar: 1 mm

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: Osmanlı Altınları⁶⁶

⁶⁶Kocaer, *Osmanlı Altınları*, 158.



Fotoğraf 29: Ön Yüz

محمود خان بن عبد الحميد المظفردائمًا، عدلي



Çizim 29: Ön Yüz

(Tuğra)

“Mahmûd Hân bin Abdülhamîd-

el-muzaffer dâimâ” Adlî

“Abdülhamid oğlu Mahmud Han-daima
kazanan” Adlî



Fotoğraf 30: Arka Yüz

(٢٩) ضرب في قسطنطينيه ١٢٢٣



Çizim 30: Arka Yüz

“(29) Duribe fi Kostantiniye 1223”

“(29) Kostantiniye’de basıldı. 1808”

Katalog No:	16		
Müze Envanter No:	S.89-8-1		
Sultan/ Saltanat Yılı:	II. Mahmud/ H 1223-1255 (M 1808-1839)		
Birim Değeri:	Cedîd Adlî		
Darp Tarihi:	H1242 (M.1826)	Darp Yeri:	Kostantiniye
Ölçüler:	Ağırlık: 1,73 g	Çap: 19 mm	Cidar: 1 mm
Yazı Türü:	Sülüs yazı		
Referans:	Sultan Mahmud II Zamanında Darp Edilmiş Osmanlı Madeni Paraları, ⁶⁷		

⁶⁷Ölçer, *Sultan Mahmud II Zamanında Darp Edilmiş Osmanlı Madeni Paraları*, 29.



Fotoğraf 31: Ön Yüz

محمود خان بن عبد الحميد المظفردائمًا، عدلي
سلطان سلاطيني زمان عدلي محمود خان



Çizim 31: Ön Yüz

(Tuğra)

“Mahmûd Hân bin Abdülhamîd-
el-muzaffer dâimâ” Adlî

“Abdülhamid oğlu Mahmud Han-
daima kazanan” Adlî

“Sultân Selâtînî zemân Adlî

Mahmûd Han”

“Sultanların sultanı adaletli Mahmud Han”



Fotoğraf 32: Arka Yüz

(۱۹) ضرب في قسطنطينيه المحروسه ۱۲۲۳

دامه ملكه وساطنتها لي اخرا الدوران



Çizim 32: Arka Yüz

“(19) Duribe fî Kostantiniyeel-mehrûse
1223”

“DâmeMülkühû ve Saltanatahûilââhiri'd-
devrân”

“(19) Büyük şehir İstanbul'da basıldı. 1808”

“Kıyamete kadar devleti ve saltanatı daim
olsun.”

Katalog No: 17

Müze Envanter No: 71-19-2

Sultan/ Saltanat Yılı: II. Mahmud/H 1223-1255 (M 1808-1839)

Birim Değeri: Hayriye altını (tek)

Darp Tarihi: H 1247 (M 1831)

Darp Yeri: Kostantiniye

Ölçüler:	Ağırlık: 1,719 g	Çap: 21 mm	Cidar: 1 mm
Yazı Türü:	Sülüs yazı		
Referans:	Osmanlı Altınları ⁶⁸		



Fotoğraf 33: Ön Yüz

محمود خان بن عبد الحميد المظفردائمًا، عدلي
سلطان - سلاطيني - زمان



Çizim 33: Ön Yüz

(Tuğra)

“Mahmûd Hân bin Abdülhamîd-
el-muzaffer dâimâ” Adlî
“Abdülhamid oğlu Mahmud Han-
daima kazanan” Adlî
“Sultân Selâtînî zemân”
“Sultanların Sultanı”



Fotoğraf 34: Arka Yüz

(٢٤) ضرب في قسطنطينيه ١٢٢٣
عازي - محمود - خان



Çizim 34: Arka Yüz

“(24) Duribe fî Kostantiniye 1223”
“Gâzî-Mahmûd-Hân”
“(24) Kostantiniye’de basıldı 1808”
“Gazi Mahmud Han”

Katalog No:	18		
Müze Envanter No:	72-11-2		
Sultan/ Saltanat Yılı:	II. Mahmud/H 1223-1255 (M 1808-1839)		
Birim Değeri:	Dârülhilâfe Rubiye (Çeyrek)		
Darp Tarihi:	H 1239 (M.1823)	Darp Yeri:	Dari'l-hilâfeti'l-aliye
Ölçüler:	Ağırlık: 0,497 g	Çap: 13 mm	Cidar: 1 mm

⁶⁸Kocaer, *Osmanlı Altınları*, 157.

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: Osmanlı Sikkeleri Tarihi⁶⁹



Fotoğraf 35: Ön Yüz

محمود خان بن عبد الحميد المظفر دائما، عدلي



Çizim 35: Ön Yüz

(Tuğra)

“Mahmûd Hân bin Abdülhamîd-el-muzaffer dâimâ” Adlî

“Abdülhamid oğlu Mahmud Han-daima kazanan” Adlî



Fotoğraf 36: Arka Yüz

(١٦) ضرب في دار الخلافة عليها ١٢٢٣



Çizim 36: Arka Yüz

“(16) Duribe fi dâri'l-hilâfeti'l-aliyye 1223”

“(16) Büyük hilafetin merkezinde basıldı
1808”

Katalog No: 19

Müze Envanter No: 78-3-6

Sultan/ Saltanat Yılı: II. Mahmud/H 1223-1255 (M.1808-1839)

Birim Değeri: Çeyrek fındık

Darp Tarihi: H 1226 (M 1811)

Darp Yeri: Kostantiniye

Ölçüler: Ağırlık: 0,811 g

Çap: 15mm

Cidar: 0,5 mm

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: Sultan Mahmud II Zamanında Darp Edilmiş Osmanlı Madeni Paraları,⁷⁰

⁶⁹Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*, 8/2744.

⁷⁰Ölçer, *Sultan Mahmud II Zamanında Darp Edilmiş Osmanlı Madeni Paraları*, 20.



Fotoğraf 37: Ön Yüz

محمود خان بن عبد الحميد المظفردائما



Çizim 37: Ön Yüz

(Tuğra)

“Mahmûd Hân bin Abdülhamîd-

el-muzaffer dâimâ”

“Abdülhamid oğlu Mahmud Han-daima
kazanan”



Fotoğraf 38: Arka Yüz

(۳) ضرب في قسطنطينيه ۱۲۲۳



Çizim 38: Arka Yüz

“(3) Duribe fi Kostantiniye 1223”

“(3) Kostantiniye’de basıldı. 1808”

Katalog No: 20

Müze Envanter No: S.2007-32

Sultan/ Saltanat Yılı: II. Mahmud/H 1223-1255 (M.1808-1839)

Birim Değeri: Çeyrek fındık

Darp Tarihi: H 1236 (M.1821)

Darp Yeri: Kostantiniye

Ölçüler: Ağırlık: 0,754 g

Çap: 14 mm

Cidar: 1 mm

Yazı Türü: Sülüs yazı

Referans: Osmanlı Sikkeleri Tarihi⁷¹

⁷¹Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*, 8/2747.



Fotoğraf 39: Ön Yüz

محمود خان بن عبد الحميد المظفردائما



Çizim 39: Ön Yüz

(Tuğra)

“Mahmûd Hân bin Abdülhamîd-
el-muzaffer dâimâ”

“Abdülhamid oğlu Mahmud Han-
daima kazanan”



Fotoğraf 40: Arka Yüz

١٢٢٣ (١٣) ضرب في قسطنطينيه



Çizim 40: Arka Yüz

“(13) Duribe fî Kostantiniye 1223”

“(13) Kostantiniye’de basıldı. 1808”

Katalog No:	21		
Müze Envanter No:	71-16-4		
Sultan/ Saltanat Yılı:	II. Abdülhamid/H 1293-1327 (M 1876-1909)		
Birim Değeri:	Ziynet altını (elli kuruş)		
Darp Tarihi:	H 1325 (M.1907)	Darp Yeri:	Kostantiniye
Ölçüler:	Ağırlık: 3,454 g	Çap: 27 mm	Cidar:0,5 mm
Yazı Türü:	Sülüs yazı		
Referans:	Sultan Murad V ve Sultan Abdülhamid II Dönemi Osmanlı Madeni Paraları ⁷²		

⁷²Cüneyt Ölçer, *Sultan Murad V ve Sultan Abdülhamid II Dönemi Osmanlı Madeni Paraları* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1986), 115.



Fotoğraf 41: Ön Yüz

عبدالحميد خان بن عبدالمجيد المظفردائما

الغازي سنه ٣٢

المستند بتوفيقا لربانيه ملك الدولة العثمانية



Çizim 41: Ön Yüz

(Tuğra)

“Abdülhamîd Hân bin Abdülmecîd-
el-muzaffer dâimâ”

el-Gâzî sene 32

“el-Müstenid bitevfikâtî'l-Rabbâniyye
Melikü'd-Devleti'l-Osmâniyye”

“Abdülmecid oğlu Abdülhamid Han-
daima kazanan”

el-Gazi sene 32

“Allah'ın gönderdiği zaferlere dayanan
Osmanlı Devleti Hükümdarı”



Fotoğraf 42: Arka Yüz

عز نصره ضرب في قسطنطينيه ١٢٩٣

السلطانالغازي عبدالحميد خان بن

السلطانالغازي عبدالحميد خان دامه ملكه



Çizim 42: Arka Yüz

“Azze nasruhû duribe fi Kostantiniye
1293”

“es-Sultân el-Gâzî Abdülhamîd Hân bin
es-Sultân el-Gâzî Abdülmecîd Hân dâme
mülkühü”

“Zaferî Şerefli Olsun. Kostantiniye'de
basıldı. 1876”

“Sultan Gazi Abdülmecid Han'ın oğlu
Sultan Gazi Abdülhamid Han saltanatı
daim olsun.”

4. Değerlendirme

Bağımsız devlet olmanın göstergesi olan para bastırma geleneği Osmanlı Devleti'nde de uygulanmıştır. Başta İstanbul olmak üzere hem Anadolu'da hem de Anadolu dışında pek çok darphane kurarak çok sayıda sikke darp ettirilmiştir. Osmanlılar sikke metali olarak altın, gümüş, bakır ve nikel malzeme kullanmışlardır. Farklı malzemelerden bastırılan sikkelerin ağırlıkları ve içerdikleri madenlerin oranları Devlet'in gelişimine paralel şekilde değişkenlik göstermiştir.

Altın, tarih boyunca zenginlik ve gücü simgelemiştir. Doğada bol miktarda bulunmaması ve kolay ulaşılamaması sebebiyle değerli madenler arasında yerini almıştır. Havadan, sudan etkilenmeyip paslanmayan altın, renginden ve parlaklığından dolayı eski çağlardan itibaren süs eşyası ve para basımında kullanılan bir metal olmuştur. Özellikle Osmanlı Dönemi altın sikkeleri, üzerinde yer alan yazı ve simgelerle nümismatik bilimi için ayrı bir öneme sahiptir.

Çalışmamız, Amasya Müzesindeki Osmanlı Dönemi sultanları tarafından darp ettirilmiş altın sikkelerinden oluşmaktadır. Çalışma kapsamına XVI-XX. yüzyıl arasına tarihlenen, on farklı Osmanlı sultanına ait yirmi bir adet altın sikke dâhil edilmiştir. Kataloğa alınan sikkelerin kronolojik sıra ile incelenmesi birim değeri, şekil ve üslup değişimlerinin somut bir biçimde algılanmasına olanak sağladığından zaman içerisinde gösterdikleri değişim ve gelişimleri doğrudan seyredebilmektedir. Sikkeler seçilirken her birinin döneminin, darp tarihinin, darp yerinin ve biriminin farklı olmasına dikkat edilmiştir. Sikkelerden en erken tarihli I. Süleyman (Kanuni), en geç tarihli ise II. Abdülhamid dönemine aittir. Katalogda I. Süleyman'a ait üç, II. Selim'e ait bir, III. Murad'a ait bir, I. Ahmed'e ait iki, I. Mahmud'a ait iki, III. Mustafa'ya ait bir, I. Abdülhamid'e ait bir, III. Selim'e ait iki, II. Mahmud'a ait yedi ve II. Abdülhamid'e ait bir adet altın sikke yer almaktadır.

Katalogda ele alınan sikkeler genellikle İstanbul darphanelerinde basılmıştır. Sikkeler üzerine İstanbul ismi Kostantiniye (Kat. No. 2, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21), İslâmbol (Kat. No. 8, 10, 12, 13), Dâr'ül Hilâfet'ül Elâliye (Kat. No. 18) gibi isimlerle nakşedilmiştir. İstanbul dışında Amasya (Kat. No. 1), Sidrekapsi (Yunanistan) (Kat. No. 3), Dımeşk (Suriye) (Kat. No. 7) ve Mısır (Kat. No. 6, 9, 11) darphanelerinde darp edilen sikke örnekleriyle de karşılaşmıştır. İki adet örneğin (Kat. No. 4, 5) nerede darp edildikleri zamanla meydana gelen tahribattan dolayı okunamamıştır.

Ele alınan dokuz adet sikke üzerinde (Kat. No. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9) darp tarihi olarak sultanların cülus tarihi; on iki adet sikke üzerinde (Kat. No. 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21) ise sikkelerin hangi tarihte darp edildiğini gösteren basım tarihleri yer almaktadır. İki adet sikkenin (Kat. No. 4, 5) darp tarihi tahribattan dolayı okunamamıştır.

Sikkelerden I. Süleyman (Kat. No. 1, 2, 3), II. Selim (Kat. No. 4), III. Murad (Kat. No. 5), I. Ahmed (Kat. No. 6, 7) dönemlerine ait altınların birimi sultanidir. I. Mahmud (Kat. No. 8, 9), III. Mustafa'ya ait (Kat. No. 10) sikkeler zer-i mahbûb'tur. I. Abdülhamid'e ait bir adet (Kat. No. 11) yarım zer-i mahbûb yer almaktadır. III. Selim'e ait sikkelerden bir tanesi (Kat. No. 12) zer-i mahbûb, diğeri (Kat. No.13)findık'tır. II. Mahmud sikkelerinden iki tanesi (Kat. No. 14, 15) cedîd mahmudiye, bir tanesi (Kat. No. 16) cedîd adlî, bir tanesi (Kat. No. 17) tek hayriye altını, bir tanesi (Kat. No. 18) dâr'ülhilâfe rubiye ve iki tanesi (Kat. No. 19, 20) çeyrek

findıktır. II. Abdülhamid'e ait (Kat. No. 21) bir adet sikkenin birimi ise elli kuruşluk ziynet altınıdır.

Ele alınan sikkelerin genel özelliği kompozisyonu oluşturan temel unsurun yazı olmasıdır. Sikkelerin hepsinde sülüs hatlı yazı kullanılmış olup kullanılan diğer süsleme öğeleri yazı çevresinde şekillenmiştir. Sikkeler üzerinde yer alan yazıları, sultanın ve babasının isimleri, sıfatlar ve ünvanlar, sultanı öven cümleler, dualar, anmalar ve darp merkezleri meydana getirmektedir. Bunun yanında yazının rakamlarla birlikte sultanın tahta çıkış yılı olan cülus senesini ifade etmek için kullanıldığı da görülmektedir. Yazı kuşakları genellikle 2, 3, 4 satır hâlinde oluşturulmuştur. Örneklerin bazılarında (Kat. No. 8, 9, 11, 12) arka yüzlerindeki yazı kuşakları yatay çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Katalogda yer alan iki sikkenin (Kat. No. 16, 21) ön ve arka yüzünde kompozisyon, tek satır hâlinde yazılmış dairevi yazı kuşağı ile çerçevelenmiştir. Bu sikkelerde sultanı yücelten ve saltanatının devamlılığının dilendiği ibarelere yer verilmiştir. II. Mahmud'a ait 16 numaralı sikkenin ön yüzünde "Sultân selâtînî zemân Adlî Mahmûd Han (Sultanların sultanı adaletli Mahmud Han)", arka yüzünde "Dâme mülkühû ve saltanatahû ilââhiri'd-devrân (Kıyamete kadar devleti ve saltanatı daim olsun); II. Abdülhamid'e ait 21 numaralı sikkenin ön yüzünde "el-Müstenid bitevfikâti'l-Rabbâniyye Melikü'd-Devleti'l-Osmâniyye (Allah'ın gönderdiği zaferlere dayanan Osmanlı Devleti Hükümdarı)", arka yüzünde ise "es-Sultân el-Gâzî Abdülhamîd Hân bin es-Sultân el-Gâzî Abdülmecîd Hân dâme mülkühû (Sultan Gazi Abdülmecid Han'ın oğlu Sultan Gazi Abdülhamid Han saltanatı daim olsun)" yazmaktadır. Bir örnekte ise (Kat. No. 17) ön ve arka yüz kompozisyonunu panolar içine yerleştirilmiş yazılar meydana getirmiştir. Sikkelerde "azze nasruhû (zaferi şerefli olsun)" yazısı yoğun olarak kullanılmıştır. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 numaralı sikkelerin ön yüzünde; 21 numaralı sikkenin ise arka yüzünde yer verilen bu ibare ile sultanın Allah'ın izniyle devlet yönetimini ve savaşlarını idare etmesi dilenmiştir. Osmanlı sultanilerinde sıklıkla görülen yazılardan biri ise 1, 2, 3, 4, 5 numaralı sikkelerin arka yüzünde yazılı olan "dâribü'n-nadri sâhibü'l-izzî ve'n-nasri fi'l-berri ve'l-bahri (Altın kestiren karada ve denizde izzet ve galibiyet sahibi olan)" yazısıdır. Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim ve III. Murad dönemlerine ait olan bu sikkelerde sultanın altın para bastırdığı, kara ve denize hükmettiği anlatılmıştır. Osmanlı'nın hâkimiyet alanının büyük olduğu, deniz savaşlarının başarıyla sonuçlandığı vurgulanmak istenmiştir. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 numaralı sikkelerin arka yüzüne "sultânü'l-berreyn ve hâkânü'l-bahreyn es-sultân ibn es-sultân (İki kıtanın hükümdarı ve iki denizin hakani sultan oğlu sultan)" yazısı işlenmiştir. Sultanların soyu vurgulanarak topraklara ve denize hükmettiği anlatılmıştır. Bu yazı altın sikkelerde çok sık kullanılmıştır. Bunlar dışında katalogda 14, 15, 16, 17, 18 numaralı II. Mahmud'a ait sikkelerin ön yüzünde, tuğranın sağında sultanın adaletini simgeleyen "Adlî" mahlası bulunmaktadır. II. Abdülhamid'e ait 21 numaralı sikkenin ön yüzünde tuğranın sağında Abdülhamid'in Plevne Muharebesi'nden sonra aldığı "gazi" ünvanı yer almaktadır.

Tuğra, sikkelerin ön yüzünde; yazının yanı sıra kompozisyonu tamamlayan en önemli unsurlardan biri olmuştur. Hükümdarın mühür ve imzası manasına gelen tuğra, sikkeler üzerinde ilk kez Emir Süleyman'ın (1402-1411) gümüş akçeleri üzerinde görülmeye başlamıştır.⁷³ Altın sikkelerde ise II. Mustafa (1695-1703)'nın eşrefleri ile olmuştur.⁷⁴

⁷³Kolerkılıç, *Osmanlı İmparatorluğunda Para*, 19

⁷⁴Paksoy, "Anadolu'da Altın ve Gümüşe Vurulan Osmanlı Damgası", 200.

Katalogda tuğra I. Mahmud, III. Mustafa, I. Abdülhamid, III. Selim, II. Mahmud, II. Abdülhamid dönemlerine ait sikkeler üzerinde tuğra yer alırken I. Süleyman, II. Selim, III. Murad ve I. Ahmed dönemlerine ait sikkelerde ise bulunmamaktadır.

Osmanlı altın sikkeleri üzerinde yer alan ve sikkenin ana unsurlarını meydana getiren yazı kuşağı, sultan tuğrası, darp tarihi ve darphane adı vs. dışında sikkelerin farklı noktalarına işaret harflerin eklendikleri görülmektedir. İşaret harfler, Sultan II. Mustafa'nın saltanatı sırasında konulmaya başlanmıştır. Bu harflerin sikkelere hangi amaçla eklendikleri tam olarak bilinmemektedir. Ancak sikkelerde yapılan ayar ve ağırlık hırsızlıklarını engellemek, darp sırasındaki görevliyi tespit edebilmek adına sikkelere kondukları ve doğrudan darphane emini ya da sahib-i ayarın isimlerinin veya onlara ait kısaltmaların olduğu varsayılmaktadır. Bu harfler Sultan III. Mustafa'nın saltanatının ilk yılında 1757'de basılan sikkelerden sonra kaybolmuştur.⁷⁵ İncelenen sikkeler arasında sadece I. Mahmud Dönemi'ne ait iki adet sikkenin arka yüzünde işaret harfe rastlanmaktadır. 8 numaralı sikkede "Ayn", 9 numaralı sikkede ise "Re Elif" işaretleri görülmektedir.

Katalogda yer alan altın sikkeler üzerindeki süslemeler dikkati çekmektedir. Sikkelerde kullanılan süsleme öğeleri her ne kadar Türk sanatının özelliklerini yansıtsa da kompozisyonu belirleyen asıl unsur dinî inanışlar olmuştur. Figürsel öğelerden çok geometrik ve doğadan alınmış, stilize edilmiş bitkisel formların kullanımına özen gösterilmiştir. Sikkelerin tezyinat unsurlarında çeşitlilik görülmekle birlikte, bu unsurlar sikkelerin ön ve arka yüzlerini dolduracak şekilde uygulanmıştır. Sikkeler üzerindeki süslemeler geometrik, bitkisel ve nesnel olmak üzere üç grupta toplanmıştır.

Geometrik süslemeler, İslam sanat ve mimarisinde en çok kullanılan süsleme öğeleri arasında yer almaktadır. Bu desenler oldukça çeşitlidir ve bölgelere, dönemlere göre farklılıklar göstermiştir. Hemen her kültürde görülen geometrik şekiller, Osmanlı sanatında da kendine büyük bir yer bulmuştur. Osmanlı sikkelerindeki geometrik süslemeler kenar bordürlerinde, tuğra çevresinde, yazı kuşağı ve harf aralarında kullanılmıştır. Süslemeleri düz bordürler, inci dizilerinden müteşekkil bordür, zencerek, testere dişi ve yıldız bordürleri ile tirfil, saadet düğümü motifleri meydana getirmektedir. Bordürler, sikke üzerindeki yazı ve motifleri sınırlandırmasının yanında sikkelere estetik bir görünüm kazandırmıştır. Dairesel olarak tasarlanmış olan bu bordürler, tek olarak uygulandığı gibi farklı bordürle birlikte de kullanılmıştır. Düz bordür en sık kullanılan bordür olmuştur. İnci dizisi bordür çoğunlukla düz bordürle birlikte verilmiştir. Erken dönem sikkelerinden itibaren görülmeye başlayan inci dizisi bordürü, kompozisyona göre değişiklik göstermiştir. Noktaların büyüklüğü ve küçüklüğü sikkeye ve kompozisyona göre farklı şekillerde uygulanmıştır. İncelenen sikkelerde en çok karşımıza çıkan bordür, düz bordür ile inci dizisinin birlikte kullanıldığı bordürdür. Bu bordürlerden bazıları ya darp sırasındaki kaymadan ya da zamanla meydana gelen tahribattan dolayı sikkeler üzerinde yer almamaktadır. Katalogda 1, 2, 3, 4, 6, 7, 12, 13 numaralı sikkelerde düz bordür inci dizisi bordürle; 10, 11, 18, 19 numaralı örneklerde testere dişli bordürle; 8 ve 20 numaralı örneklerde zencerekli bordürle birlikte kullanılmıştır. 9, 16, 17, 21 numaralı sikkelerde ise

⁷⁵Günay Paksoy, "Anadolu'da Altın ve Gümüşe vurulan Osmanlı Damgası", *Anadolu'da Paranın Tarihi*, ed. Bülent Anı (Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Yayınları, 2011), 204; Damalı, *A'dan Z'ye Osmanlı Nümismatik El Kitabı*, 106.

düz bordür müstakil şekilde uygulanmıştır. Yıldızların meydana getirdiği bordür sadece II. Abdülhamid'e ait 21 numaralı sikkede görülmektedir. Saadet düğümü ve tirfil motifi sikkelerde kullanılan diğer geometrik süslemeleri oluşturmaktadır. Düğüm; kökeni çok eskilere dayanan, Türk kültüründe eskiden beri kullanılan ve gücü ifade eden bir motiftir. Bundan dolayı sikkelerde sık sık yer verilmiştir. Katalogda 3, 5, 6, 8, 9 numaralı sikkelerde saadet düğümü; 1, 3, 8, 9, 21 numaralı sikkelerde tirfil motiflerine rastlanmaktadır.

Bitkisel süslemeler, geometrik süslemeler kadar yoğun şekilde kullanılsa da sikkeler üzerinde yerini almıştır. 14 ve 15 numaralı örneklerdeki bordürler birbiri ardına sıralı "S" kıvrımlı dallar arasına yerleştirilmiş tomurcuklarla oluşturulmuştur. Kalan boşluklar tek daldan filizlenen yapraklı çiçek motifleri ile doldurulmuştur. 17 numaralı sikkenin ön ve arka yüzündeki yazı panoları arasına stilize edilmiş, tek daldan filizlenen çiçek motifleri nakşedilmiştir. Bitkisel süslemeler bordürlerin haricinde tuğra etrafında ve yazı aralarında görülmektedir. Sikkeler üzerinde görülen bir diğer motif ise laledir. Lalenin bir soğandan çıkan tek bir çiçek oluşundan dolayı vahdet-i vücud simgesi sayılması ve ebced hesabıyla "Allah" lafzına karşılık gelmesi, Türklerin kültür ve sanat alanında yaygın olarak kullandığı çiçeklerden bir tanesi olmasını sağlamıştır.⁷⁶ Osmanlı sikkelerinde lale motifi gerek tuğra yanında gerekse yazı aralarında kullanılan bir motif olmuştur. Katalogda 18, 19, 20 numaralı sikkelerde tuğra etrafında görülürken 16 numaralı sikkede yazı arasına yerleştirilmiştir.

Nesnel süslemeleri ok ucu motifi meydana getirmektedir. Bu motif tuğra etrafına ve yazı aralarına boşluk doldurmak amacıyla kullanılmıştır. 8, 9 ve 11 numaralı örneklerde ok ucu motifleri yer almaktadır.

Sonuç

Sikkeler kullanılmaya başlandığı zamandan son zamana kadar gücün simgesi olmuştur. Eski çağlarda kullanılan sikkelerde hâkimiyeti elinde bulunduran gücün armaları, zamanla yerini dönemsel farklılıklara bırakmıştır. Bu gelişim süreci sikke üzerine başarı ile yansıtılmıştır. Otoriteyi elinde bulunduran her yönetici sahip olduğu toprakların kendi himayesinde olduğunu göstermek için kendi adına, üzerinde gücünü ve kudretini yansıtan yazı ve sembollerle sikke darp ettirmiştir. Bu açıdan bakıldığında sikkeler, ekonomi aracı olarak kullanılmalarının yanında tarihin karanlık sayfalarında kalmış, bilinmeyen ya da belirsizlik içindeki pek çok konuyu aydınlığa kavuşturan çok önemli kaynaklar arasında yerini almaktadır.

Devletin siyasi ve ekonomik gücüne paralel olarak sikkelerin yapımında kullanılan madenlerin türü ve değer oranları da değişkenlik göstermiştir. Altın, bu madenler içerisinde en önemli ve en değerli olanıdır. Tarih boyunca zenginlik ve gücün simgesi olan altın, büyük bir İmparatorluk olan Osmanlı içinde önemli bir kaynak olmuştur. Osmanlı sultanları gerek Anadolu gerek Anadolu dışında farklı isim ve ağırlıkta binlerce altın sikke kestirmişlerdir. Bu sikkelerden gün yüzüne çıkarılanlar gerek yurtiçi gerekse yurt dışındaki müzelerde ve kişisel koleksiyonlarda muhafaza edilmektedir. Müzelerde yer alan ve çeşitlilik açısından zengin bir yelpaze oluşturan Osmanlı sikkeleri müzelerin teşhir alanlarının yeterliliği oranında sergilenenilmekte, büyük bir kısmı depolarda bekletilmektedir. Müzelerde güvenlik ve eserleri koruma adına çalışma yapılması zordur.

⁷⁶Burhan Oğuz, *Mezartaşında Simgeleşen İnançlar* (İstanbul: Can Matbaa, 1983), 26.

Bu hazinelerin araştırılıp incelenmesi hem kültür tarihi hem de bilim dünyası adına oldukça önemlidir. İlk altın sikkenin darp edildiği II. Mehmed Dönemi'nden son altın sikkenin basıldığı Sultan Mehmed Vahdettin Dönemi'ne kadar olan altın sikkelerin tamamının tespit edilmesine henüz imkân olmadığından yapılacak yeni çalışmalarla birçok yeni çeşidin ortaya çıkması mümkün olacaktır.

Konumuzu Amasya Müzesi olarak seçmemizin nedeni müze envanterinin Osmanlı sikkeleri açısından zengin olmasıdır. Çalışmamız ile dönemleri, birim çeşitliliği ve süsleme programıyla geniş bir yelpaze oluşturan Osmanlı altın sikkelerinin sistemli bir şekilde incelenmesi, kendi içinde bütün yönleriyle değerlendirilmesi yapılarak kültür tarihimize ve nümismatik alanına katkı sağlanması hedeflenmiştir.

Katalogumuzda XVI-XX. yüzyıl arasına tarihlenen on farklı Osmanlı sultanına ait yirmi bir adet altın sikke incelenmiş, fotoğraf ve çizimlerle desteklenerek tüm özellikleri ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Müze envanterine kayıtlı en erken tarihli altın sikkenin I. Süleyman (Kanuni), en geç tarihli sikkenin ise II. Abdülhamid dönemlerine ait olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda başlangıçta ticaret aracı olarak basılan ancak zamanla önemli kültürel varlık hâline getirilen altın sikkelerin çözümlenerek açıklanması hem bilim insanları hem de birçok bilim dalı için kolaylık sağlayacaktır.



Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/DoubleBlind.

Teşekkür/Acknowledgements:

-

Beyanname/Declarations:

1. Özgünlük Beyanı/Statement of Originality:

Bu çalışma "Amasya Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

2. Yazar Katkıları/Author Contributions:

Makale tek yazarlıdır.

3. Etik Kurul İzni/Ethicsapproval:

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

4. Finansman-Destek/Funding-Support:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı/Competinginterests:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Ömer. "Osmanlı Para Politikasında Reform Çabaları: 1800-1844 Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme". *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2010), 371-392.
- Akçaşar, Bilhan. "Haritalarla Türkiye'de Darphaneler". *Anadolu'da Paranın Tarihi*. ed. Bülent Arı. 298-322. Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Yayınları, 2011.
- Artuk, İbrahim. "Adli Altın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/389. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Artuk, İbrahim. "Cedid Eşrefi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/210. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Artuk, İbrahim. "Cedid İslâmbol". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Artuk, İbrahim. "Fındık Altını". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/27-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Artuk, İbrahim. *Kanuni Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972.
- Artuk, İbrahim. "Zer-i Mahbûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/281-282. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Atar, Abdulkadir. "XVIII. Asır Fetva Mecmuaları Işığında Osmanlı'da Tedavül Aracı Olarak Kullanılan Paralar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (07 Şubat 2017), 61-85. <https://doi.org/10.15869/itobiad.267075>
- Atlan, Sabahat. *Grek Sikkeleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1993.
- Bayartan, Mehmet. "XIX. Yüzyılda Osmanlı Madenlerinin Coğrafi Dağılışı". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (01 Aralık 2008), 137-155.
- Broome, Michael. *A Handbook of Islamic Coins*. London: Seaby, 1985.
- Damalı, Atom. *150 devlet 1500 Sultan İslam Sikkeleri*. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2001.
- Damalı, Atom. *A'dan Z'ye Osmanlı Nümismatik El Kitabı*. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2014.
- Damalı, Atom. *Osmanlı Sikkeleri Tarihi*. 8 Cilt. İstanbul: Nilüfer Damalı Eğitim, Kültür ve Çevre Vakfı Yayınları, 2010-214.
- Darphane Müzesi Osmanlı Madeni Paraları Kataloğu*. İstanbul: T.C. Başbakanlık Hazine ve Dış Ticaret Müsteşarlığı Darphane ve Damga Matbaası Genel Müdürlüğü Yayınları, 1985.
- Dia. "Eşrefi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/477. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: İstanbul, 1995.
- Dia. "Mecidiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/239. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Eroğlu, İbrahim. *Sinop Arkeoloji Müzesi'ndeki Bir Grup Osmanlı Dönemi Sikkesi*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Fidan, Murat vd. "Dünden Bugüne Paranın Tarihi ve Türkiye'de Kağıt Para Kullanımı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/18 (2019), 141-162.

- Geçkinli, Emel. "Tarih Boyunca Madeni Para Alaşımları". *Anadolu'da Paranın Tarihi*. ed. Bülent Arı. 12-31. Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Yayınları, 2011.
- Kaya, Hasan Mert. *İstanbul'un 100 Sikkesi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.
- Kemaloğlu, Zeynep. *Amasya Müzesi'nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kemaloğlu, Zeynep. "Amasya Müzesi'nde Bulunan Sultan I. Süleyman (Kanuni) Dönemi'ne (1520-1566) Ait Bir Grup Altın Sikke". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/15 (29 Haziran 2024), 34-57.
- Kemaloğlu, Zeynep. "Amasya Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Sikkelerinden Örnekler". *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (30 Haziran 2024), 328-374. <https://doi.org/10.18498/amailad.1435337>
- Kocaer, Remzi. *Osmanlı Altınları*. İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 1967.
- Kol, Serkan. *Sultan II. Mahmud Döneminde Adlî Altını Darbı (1822-1827)*. Bilecik: Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kolerkılıç, Ekrem. *Osmanlı İmparatorluğunda Para*. Ankara: Doğu Ltd. Şirketi Matbaası, 1958.
- Künker, Fritz Rudolf. *The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman Coins, Münzen des Ottomanischen Reiches*. 3 Cilt. Osnabrück, 2012.
- Künker, Fritz Rudolf. *The Sultan Collection An Old Private Collection of Ottoman Coins, Münzen des Ottomanischen Reiches*. 3 Cilt. Osnabrück, 2013.
- Oğuz, Burhan. *Mezartaşında Simgeleşen İnançlar*. İstanbul: Can Matbaa, 1983.
- Ölçer, Cüneyt. *Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı Madeni Paraları*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1978.
- Ölçer, Cüneyt. *Sultan Mahmud II Zamanında Darb Edilmiş Osmanlı Madeni Paraları*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1970.
- Ölçer, Cüneyt. *Sultan Murad V ve Sultan Abdülhamid II Dönemi Osmanlı Madeni Paraları*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1986.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Paksoy, Günay. "Anadolu'da Altın ve Gümüşe vurulan Osmanlı Damgası". *Anadolu'da Paranın Tarihi*. ed. Bülent Arı. 162-205. Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Yayınları, 2011.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Pere, Nuri. *Osmanlılarda Madeni Paralar (Yapı ve Kredi Bankası Osmanlı Madeni Paraları Koleksiyonu)*. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık, 1968.
- Sahillioğlu, Halil. "Darphâne". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/501-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Sahillioğlu, Halil. “Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri (1300-1750)”. *Altının İktidarı İktidarın Altınları (Yapı Kredi Koleksiyonu)*. ed. Oğuz Tekin. 115-132. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Şentürk, Şennur - Johnson, Brian. *Saltanatın İki Yüzü Yazı ve Tuğra (Yapı Kredi Koleksiyonu Sergileri 4)*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Merkezi, 1995.
- Tabakoğlu, Ahmet. “Ortadoğuda ve Osmanlılarda Altın Para”. *Altının İktidarı İktidarın Altınları (Yapı Kredi Koleksiyonu)*. ed. Oğuz Tekin. 79-108. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Tekin, Oğuz. “Devletler, Hükümdarlar ve Sikkeleri”. *Altının İktidarı İktidarın Altınları (Yapı Kredi Koleksiyonu)*. ed. Oğuz Tekin. 167-278. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Tekin, Oğuz. “Sikke”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sikke>
- Ünalın Özdemir, Sibel. “Silifke Müzesi’ndeki Kanuni Sultan Süleyman Dönemi Sikkeleri”. *Sanat Tarihi Dergisi* 28/2 (2019), 617-629.
- Yılmaz, Aliye. *İznik Müzesi’nde Bulunan Osmanlı Dönemi Sikkeleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.





Felsefi Antropoloji ile Kültürel Antropolojinin Karşılaştırılması Üzerine Bir İnceleme

An Examination on the Comparison of Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology

Öz

Antropoloji en genel anlamı ile insanbilim anlamına gelmekte olup köken itibarıyla Yunanca olan insan anlamına gelen *Anthropos* ve düzenli bilgi anlamına gelen *logos* kelimelerinin birleşimine işaret etmektedir. Bu anlam çerçevesi içerisinde antropoloji insan hakkında düzenli bilgi elde etme uğraşısı veren bir bilim olarak değerlendirilebilir. İnsanı ve toplumları anlama noktasında iki farklı antropoloji dalı olan felsefi ve kültürel antropoloji, insan doğası ve kültürüne dair önemli bilgiler sunmaktadır. Ancak odaklandıkları alanlar ve kullandıkları yöntemlerin farklı olması bu iki alanın karşılaştırılmasına imkân vermektedir. Felsefi antropoloji insanın varoluşsal ve ontolojik soruları ile ilgilenirken; kültürel antropolojinin odak noktasını, insan toplumlarının kültürü, geleneği, normları, değerleri oluşturmaktadır. Bu bağlamlarda bakıldığında felsefi antropoloji daha soyut ve teorik bir yaklaşım benimserken, kültürel antropoloji insanı sosyal ve kültürel bağlamı içerisinde ele alan daha pratik bir araştırma alanı şeklinde tezahür eder. Bu yüzden çalışmada insanın anlam arayan bir varlık olarak ele alındığı felsefi antropoloji ve insanı doğal bir fenomen olarak inceleyen kültürel antropoloji karşılaştırılarak eleştirel bir analiz yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Antropoloji, Felsefi Antropoloji, Kültürel Antropoloji, İnsan, Karşılaştırma.

Abstract

Anthropology in its most general sense means human science, and it refers to the combination of the Greek words *Anthropos*, meaning human, and *logos*, meaning organized knowledge. When evaluated within this framework of meaning, anthropology can be considered as a science that strives to obtain organized information about humans. In terms of understanding humans and societies, philosophical and cultural anthropology, which are two different branches of anthropology, provide important information about human nature and culture. However, the areas they focus on and the methods they use are different, allowing these two fields to be compared. While philosophical anthropology deals with the existential and ontological questions of humans, the focus of cultural anthropology is the culture, tradition, norms, and values of human societies. When viewed in these contexts, while philosophical anthropology adopts a more abstract and theoretical approach, cultural anthropology is a more practical field of research that examines humans within their social and cultural context. Therefore, a critical analysis will be made in the study by comparing philosophical anthropology, which considers humans as beings searching for meaning, and cultural anthropology, which examines humans as natural phenomena.

Keywords: Anthropology, Philosophical Anthropology, Cultural Anthropology, Human, Comparison.



Kasım KÜÇÜKALP^{a*}

Tuğsat GÜZELOĞLU^b

^a Prof. Dr./Prof., Bursa Uludağ Üniversitesi, kasimkucukalp@uludag.edu.tr

^b Dr. Öğr. Üyesi/Asst. Prof., Bursa Uludağ Üniversitesi, tugsatg@uludag.edu.tr

* Sorumlu Yazar/Corresponding Author



Künye:

Cilt/Volume: 5

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Page: 38-52

Geliş Tarihi/Received: 28 Mart 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 26 Mayıs 2025

Yayın Tarihi/Publication Date: 15 Haziran 2025

Atıf/Cite as: Küçükalp, Kasım-Güzelöğlu, Tuğsat. "Felsefi Antropoloji ile Kültürel Antropolojinin Karşılaştırılması Üzerine Bir İnceleme". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Haziran 2025), 38-52.



Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 Lisansı altında yayımlanmaktadır. İkonlar Font Awesome'a aittir.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 License. Icons by Font Awesome.

Giriş

Bir disiplinin ne olduğunun ortaya konulmasında neleri incelediği kritik bir öneme sahiptir. O sebeple diğer insan bilimleri gibi antropoloji de özellikle 19. yüzyıldan sonra modern dönemde ortaya çıkan ve ilk etapta inceleme konusu olarak genelde modern, özelde ise sanayileşmiş halkları alan ya da diğer halkları modern dönemi merkeze almak suretiyle inceleyen bir disiplini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte antropoloji sanayileşmiş toplumların incelenmesinden daha öte bir anlama gönderme yapar. Buna göre antropoloji gerek kadim ve modern gerekse yalın ve karmaşık olsun tüm toplumları bütün yönleriyle inceleyen karşılaştırmalı bir disiplin olarak görülebilir. Meseleye bu açıdan bakıldığında antropolojinin konuları içerisine geçmiş, bugün ve gelecek, toplum, dil ve kültür olmak üzere tüm insanlık durumunu dâhil etmek mümkündür.

Antropoloji, kültüre olan özel ilgisinden ötürü çoğu zaman kültür bilimi olarak da tanımlanmaktadır. Zira antropologların ortak kanaatine göre insanı hayvandan ayıran en temel özellik insanın kültür sahibi bir varlık olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında kültürler, kendilerine tabi olan insanların inanç ve davranışlarını yöneten, onlara yapmaları gerekenleri, dünyayı nasıl yorumlayacaklarını, doğruyla yanlışın nasıl ayırt edebileceklerini öğreten ve gelecek nesillere öğrenme aracılığıyla aktarılan gelenek ve adetlere tekabül eder.¹ Bu yüzden Antropolojiyi en genel anlamı içerisinde kültürel antropoloji, arkeolojik antropoloji, biyolojik ya da fiziksel antropoloji, linguistik antropoloji ve uygulamalı antropoloji şeklinde alt disiplinlere ayırmak mümkündür. Ancak bu olmakla birlikte çalışmanın amacı ve sınırları gereği burada felsefi ve kültürel antropolojinin karşılaştırmasına dair bir inceleme yapmak için bu iki antropolojik yaklaşıma yoğunlaşmaya çalışılacaktır.

1. Kültürel Antropoloji

Kültürel antropoloji öncelikli olarak dünyadaki insan topluluklarının gelişimi ile ilgilenmektedir. O, grup davranışı, dinin kaynakları, sosyal gelenek ve âdetler teknik gelişme ve aile ilişkileri konularını incelemeye çalışır. Kültürel antropolojinin en temel alt dalı, dilin yapısını ve tarihini çalışan dilbilimdir. Dilbilim antropologlar için oldukça değerli bir araçtır. Çünkü o antropologu, insanların iletişim sistemlerini gözlemlemeye muktedir kıldığı gibi antropologun, insanların dünyayı değerlendirme yolları hakkında da bilgi edinmesini sağlar. O ayrıca antropologu, bir toplumun şiir, şarkı, mit, atasözü ve halk masallarından oluşan sözlü tarihini toplamaya da muktedir kılar.

Antropolojinin bu dalı kendisine konu olarak toplumu ve kültürü edinmiştir. Zaman ve mekân içerisindeki kültürel ve toplumsal çeşitlilik, benzerlik, farklılık gibi konular antropolojinin bu dalının özellikle inceleme alanı konularıdır. Kültürel antropoloji bu konuları ele alırken onların evrensel, genelleşmiş ve tikel olup olmadıklarını göz önünde bulundurmaya çalışır. Çünkü kimi biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel özellikler evrensel iken, kimisi bazı gruplar tarafından kabul edilmiş olmalarından ötürü genelleşmiş, kimisi ise tamamen insanlar arasında ortak davranış veya tutumlara yol açmadıklarından ötürü tikel bir karaktere sahiptir. Bunların yanı sıra biz kültürel antropolojinin iki yönünün olduğunu müşahade etmekteyiz. Bunlardan ilki; alan çalışmaları üzerinde temellenen etnografi, ikincisi ise kültür aşırı karşılaştırmalar içerisinde olan etnolojidir. Bu anlamda etnografi, tikel bir grup, kültür ya da toplumu kendisine konu edinerek, ondaki inanç, adet,

¹ Conrad Phillip Kottak, *Antropolojinin Kapsamı*, çev. Sibel Özbudun (Ankara: Ütopya, 2001), 4-5.

toplumsal yaşam, iktisadi ve siyasi faaliyetler hakkında bilgi edinmeye çalışan kültürel antropoloji dalına gönderme yapmaktadır.²

Genel olarak ele alındığında antropologların, kültürün yalıtılmış bir karaktere sahip olmadığını kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Buna göre diğer kültür veya toplumlardan yalıtılmış bir biçimde kendi başına bir kültür ya da toplum kavramından bahsedebilmemiz mümkün değildir. Kültür ve toplumların söz konusu özelliği belli bir kültür ya da toplumu kendisine konu edinen etnografların da çalışma konularına işaret etmektedir. Bir kültürün dinî, iktisadi, siyasi ve sosyal değişimi, bu değişimin iç ve dış sebepleri gibi konular etnografların değerlendirme alanı konularıdır.

Kültürel antropolojinin diğer boyutu olan etnoloji ise etnografların ortaya koymuş oldukları sonuçlardan hareketle, farklı toplumlardan elde edilmiş olunan verileri karşılaştırır. Yapılan karşılaştırmalar sonucunda etnograflar, hangi kültürel veya toplumsal özelliklerin evrensel, hangilerinin genelleşmiş, hangilerinin de tikel bir karaktere sahip olduklarını araştırır. Bu noktada etnolojinin karşılaştırma verilerini tamamen etnolojiden almadığını, antropolojinin diğer alt dalları ile de -özellikle geçmişteki toplumsal sistemlerin yeniden inşası bağlamında arkeolojik antropolojiyle- dirsek teması içerisinde olduğunu da ifade etmek gerekir.³

2. Felsefi Antropoloji

İnsanı konu edinme anlamında antropoloji felsefenin başlangıcına kadar geri götürülebilir. Çünkü felsefi düşünceyi de içeren bilişsel fonksiyonların insanın karakteristiklerini oluşturduğunu düşündüklerinden dolayı filozoflar, bu gibi fonksiyonların nasıl insani koşullara bağlı olduğunu araştırmaya başlamışlardır. Özellikle de rasyonalist felsefeler insan hakkında eşsiz felsefi bir bilginin elde edilebileceği inancından hareketle birtakım teoriler ileri sürmüşlerdir. Rasyonalistlerin verili projesi, reel olan hakkında kapsamlı spekülasyon bir teori oluşturmak olduğundan ötürü, insan hakkındaki teori de onun temel parçalarından biri olmak zorundaydı. İnsan aklının, realitenin temel yapısı ve oluşumlarının bilgisi için yeterli olduğu şeklindeki rasyonalist epistemolojik prensip, insanların rasyonel kabiliyete sahip varlıklar olduklarını ima etmektedir. Buna göre felsefe aklın en yüksek başarısıdır ve tek başına o, insan tabiatının bilgisini sunabilir. Fakat bu insanlara aklın atfedilmesi olmayıp, rasyonalist antropolojiyi belirgin hâle getiren, aklın daha öte bir yorumudur.

Rasyonalistlerin akla yönelik özel yorumu onların, aklın insanın özü olduğu iddialarında ifade edilebilir. Bu iddia aklın diğer şeyler arasında, sadece insan bilişini değil, fakat özellikle irade, arzu, hissetme gibi diğer insani yetilerin fonksiyonlarını da açıklayacağını ima eder.⁴ Örneğin, Kant ve Hegel tarafından kullanılan antropoloji terimi felsefenin özel bir dalına işaret etmektedir. Kant'ın, 1798 yılında yazmış olduğu "*Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji*" adlı çalışması psikolojik antropoloji ile ilgili değildir. İnsanı yaratan tabiat hakkında bir araştırma, pragmatik antropoloji ile yani, kendisini, özgür bir şekilde eyleyen bir kendilik olarak yaratan insan nedir veya kendisini nasıl yaratabilir/yaratmalıdır şeklindeki bir antropoloji anlayışı ile ilgilidir. Hegel ise antropoloji

² Kottak, *Antropolojinin Kapsamı*, 10.

³ Kottak, *Antropolojinin Kapsamı*, 10.

⁴ Kim, Chin-Tai, "The Nature and Possibility of Philosophical Anthropology", <http://www.bu.edu> (Erişim 21 Nisan 2025).

terimine ruh hakkındaki çalışmalarında başvurur ki söz konusu ruh (soul) kavramı, harici nesnelerin farkındalığını içermeyen insan ruhunun (psyche) örnek rasyonel görünümüne gönderme yapmaktadır.

Elbette bu tespitler bir bilim olarak antropolojinin felsefeyle başladığına işaret etmemektedir. Çünkü sosyal bilimlerin diğer dalları gibi genel olarak antropoloji özelde de felsefi antropoloji 19. yüzyılın onları ve 20. yüzyılın başlarında müstakil disiplinler haline gelmişlerdir. Bundan dolayı öncelikle felsefi antropolojinin daha önceki felsefelerden ve filozofların insan anlayışından farklı olarak insanı yalnızca genel felsefe içerisindeki konulardan biri olarak değil de felsefenin yegâne konusu haline getirdiği tespitini yapmak gerekmektedir.

Felsefi antropoloji terimi (fiziki ve kültürel antropolojinin deneysel bilimlerine zıt bir şekilde) Scheler tarafından kendisinin fenomenolojiye bağlılığının azaldığı bir noktada, kendi teşebbüsünü tanımlamak için kullanılmıştır. Bu anlamı ile antropoloji, biyolojik, düşünen, eyleyen vb. bütün bir varlık olarak insanı çalışan felsefi bir disipline gönderme yapmaktadır.

2.1. Max Scheler'in Felsefi Antropolojisi

Max Scheler kendi zamanında "insan nedir?" sorusuna yanıt olarak verilen ve birbiriyle hiçbir biçimde uyuşması mümkün görünmeyen şu üç farklı insan telakkisinin olduğunu ifade eder:

Bunlardan ilki; Yahudi-Hristiyan geleneğinin Âdem-Havva, yaratılış, cennetten kovulma gibi konularını ele alan insan anlayışıdır.

İkincisi; Antik-Yunan düşüncesine dayanan ve temelde insanın hem konuşma hem de her şeyin ne olduğunu kavrayan yeti anlamına gelen *logos* (akıl), *phronesis*, *ratio*, *mens* sahibi bir varlık olduğu fikrini ileri süren insan anlayışıdır. Buna göre dünyada benlik bilincine sahip ilk ve tek varlık insan olup, bu varlık her şeyin temelinde yatan ve insanüstü bir karaktere sahip olan akıldan pay alan yegâne varlıktır.

Üçüncüsü ise; bilimlerin ve genetik psikolojinin ileri sürmüş olduğu insan anlayışıdır. Bu anlayışa göre insan; yeryüzündeki evrimsel gelişimin son aşamasında bulunmakta olup onu daha az gelişmiş hayvanlardan ayıran şey, gerçekte insan ve hayvanın dışında doğada bulunan enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklıktır.

Scheler'in felsefi, teolojik ve doğa bilimsel olarak nitelemiş olduğu söz konusu üç yaklaşım da ona göre insana ilişkin bütünlüklü ve üzerinde birleşilebilecek bir insan anlayışını sunmamaktadır.⁵

Scheler'in felsefi antropolojisi kendisinin de ifade ettiği üzere insanın niteliğini bitki ve hayvanlarla ilişkisi bağlamında ele almakta olup ayrıca insanın kendine has metafizik yerini tespit etme çabası da vermektedir.⁶

Scheler'in özellikle altını çizmiş olduğu husus, insan kavramının bizzat kendisinden başlamak suretiyle, biri omurgalı ve memeli hayvanların en üst aşamasına yerleştirilen, diğeri ise ilkinde tamamen yabancı olan ve kültür üreten bir varlık olarak insan kavramına işaret eden çifte anlamlılığı muhtevasında barındırdığıdır. Bu ayırmadan hareketle Scheler

⁵ Max Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, çev. Harun Tepe (Ankara: Ayraç Yayınları, 1998), 35.

⁶ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 36.

kendi felsefi antropolojisini, doğa sistematığının kavramına karşıt olarak ikinci anlamına, yani kendisinin ifadesiyle “insanın öz (nelik) kavramı”na bağlı olarak ele almaya çalışır.⁷

Scheler’e göre insanın özel yerinin anlaşılabilmesi ancak biyo-psişik dünyanın genel yapısının anlaşılmasına bağlıdır. Bunun gerçekleşmesi ise bilim adamlarınca ortaya konulduğu üzere, fiziksel güçlerin basamaklılığını dikkate almayı, açıktır ki bu da ruhsal varlığın sınırlarını genel olarak canlılığın sınırları ile aynı olarak ele almayı gerektirir.⁸ Scheler’in yapmış olduğu şey de ruhsal varlığın tabakalarını en alt seviyeden ele almak suretiyle incelemek ve nihayetinde insanın söz konusu tabakalar içerisindeki yerini tespit etmektir.

Buna göre ruhsal varlığın ilk basamağı “duyusal itilim” olup bu basamakta kendini bilme, duyumlama ve tasarımlamadan bahsedebilmek mümkün değildir. Bu varlık alanının karakteristik ve kalıcı özelliği; “bir şeye yönelme, örneğin ışığa ve geri çekilme, nesnesiz bir haz ve nesnesiz bir acı çekme”dir. Bu anlamda Scheler, ruhsal oluşun ilk basamağının bitkilerde görüldüğüne işaret eder.⁹ Scheler’in bitkilere işaret etmesinden de anlaşılacağı üzere o, duyusal itilim aşaması ile canlılığa gönderme yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında duyusal itilim, tüm hayvanlarda bulunduğu gibi insanlarda da bulunmaktadır.¹⁰

Scheler’e göre, ruhsal varlık tarzlarının ikincisi ise içgüdü diye nitelediğimiz şeye tekabül etmektedir. Oldukça karanlık bir görünüme sahip olan içgüdü kavramının anlaşılması ise onun, psikolojik kavramlar eksenindeki tanımlamalarından kurtararak canlı varlığın davranışı şeklinde tanımlanmasına bağlıdır. Söz konusu davranışın en belirgin karakteristiği psiko-fiziksel olarak ayrılaşmamış olmasıdır. Bundan dolayı Scheler, her davranışın hem psikolojik hem de fizyolojik bakımdan açıklanabilirliğinden hareketle davranış, söz konusu alanlardan herhangi birine indirgemeksizin ortada yer alan betimsel bir gözlem alanı olarak ele almak gerektiğine dikkat çeker.¹¹

Scheler içgüdüsel davranışın daha belirgin hale getirilmesi için onun birtakım karakteristiklerinin altını çizer. Her şeyden önce bir davranışın içgüdüsel olması için anlamlı yani canlı varlığın kendi bütünsel varlığını veya başka bir canlının bütünselliğini gerçekleştirme anlamında ereksel bir karaktere sahip olması gerekir. İkinci olarak davranış, sıkı ve değiştirilemeyen bir ritme sahip olmalıdır. Bir diğer özellikse içgüdüsel davranışın tür içerisindeki bir ferden kendi deneyimleri için değil, türün yaşamı için anlamlı olan tekrarlanan durumlara ilişkin olması gerekmektedir. Yani Scheler’in deyişiyle “içgüdü daima türe hizmet eder.” Son olarak içgüdüsel davranış, belirli bir durumu karşılama doğrultusunda yapılan denemelerin sayısına bağlı bir davranış değildir. Bunun anlamı içgüdüsel davranışın daha en baştan itibaren tam olarak nitelenmesi gerektiğidir.¹² Scheler, daha önce de ifade etmeye çalıştığımız üzere, ruhsal varlık aşamaları arasında bitkiden insana doğru, üsttekinin alttakini içermemesi anlamında bir münasebetin var olduğunu düşünür. Bu açıdan bakıldığında içgüdü de son tahlilde duyusal itilim ve ona ait niteliklerin özelleşmesinden başka bir şey değildir.¹³

⁷ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 38.

⁸ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 38.

⁹ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 39.

¹⁰ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 44.

¹¹ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 46.

¹² Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 48.

¹³ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 52.

Scheler, ruhsal varlığın üçüncü aşaması olarak da kökenleri içgüdüde bulunabilecek olan çağrışımsal belleği zikreder. Çağrışımsal bellek, alışkanlığa dayalı davranışlara gönderme yapmakta olup çağrışımı, yeniden ortaya koymayı ve koşullu refleks algılarının tümünü içermektedir. Buna paralel olarak söz konusu yetenek, bitkilerde mevcut değildir ve davranışlarını yaşama hizmet edecek bir şekilde yavaş yavaş ve sürekli olarak değiştirebilen tüm canlılara yüklenebilir bir karaktere sahiptir. Bir başka deyişle bu yetenek, bitkisel yaşamın tümüyle dışa yönelik olmasının aksine organ durumlarının bir merkeze bildirildiği ve harekete geçirildiği canlılarda bulunmaktadır.¹⁴

Scheler'in çağrışımsal yasallık olarak adlandırdığı ve çağrışımsal bellek aşamasında hüküm süren şey, koşullu refleks olarak ifadelendirilen şeyle benzerlik arz eder. Bu yasa, bir tasavvurlar bütünü veya söz konusu bütünün bir parçasının kendini yeniden üretmeye ve eksik olan kısımlarını tamamlamaya çalışmasına işaret eder. "Böyle bir çağrışımsal bellek, dürtülerin, gereksinimlerin ve bu gereksinimlere ilişkin yapılması gereken şeylerin belirleyici gücüne bağlıdır."¹⁵ Scheler'e göre çağrışımsal bellek, bütün hayvanlarda bulunmakla birlikte eklemli hayvanlardan insana doğru bir gelişim seyrine sahiptir. Bu anlamda çağrışım ilkesi, hemcinslerin davranışlarını taklit etme ve kopyalama ile bağlantı içerisinde olup, buradan da sürü halinde yaşayan hayvanlarda görülmesi mümkün olan gelenek dediğimiz şey açığa çıkar. Bununla birlikte sürekli çözülme yalnızca insana has bir şey olduğundan, yani "tek tek, bir kez yaşanmış olaya ilişkin anımsama edimleri çokluğunun sürekli özelleşmesi yalnız insana özgü şeyler" olduğundan insandaki ilerleme de geleneğin yıkılmasına bağlı olarak görünmektedir. Çünkü geleneğin güç kaybetmesinin insanlık tarihinde gittikçe artan bir boyutta ortaya konulması *ratio*'nun bir başarısıdır. Bu anlam çerçevesi içerisinde değerlendirildiğinde çağrışım ilkesi, içgüdü ile kıyaslandığında özgürleştirici bir karaktere sahiptir.¹⁶

Buna paralel olarak Scheler'in varlık basamaklarından her biri bir üst basamakla kıyaslandığında durağan bir görünüme sahiptir ve üstteki basamak alttaki ile kıyaslandığında hem daha hareketli hem de özelleştiricidir, görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. İşte ruhsal yaşamın dördüncü varlık biçimi olan pratik zekâ da çağrışımsal bellekle kıyaslandığında bir anlamda daha üst bir aşamaya işaret ettiğinden dolayı daha özgürleştiricidir.

Scheler, seçme yeteneği ve eylemi ile bağlantılı gördüğü pratik zekâyı, daha doğrusu zekâyı dayalı davranış, özellikle ruhsal olguları göz önüne almaksızın tanımlama cihetine gider ve pratik zekâda, canlının itkisel bir sorunu çözmeye matuf çabasını bulur. Yani "canlının yaptığı iç ve dış davranış, itkinin yönlendirmesiyle veya bir gereksinimi gidermek için yapıldığı sürece bir organizmaya bağlı bir zekâdan söz ederiz ve bu zekâyı en son anlamı daima eylem olduğu için -bu eylemle organizma itkisel amacına erişir (ya da erişmez)- pratik zekâ diye adlandırıyoruz."¹⁷

Scheler bir de ruhsal anlamdaki zekâdan bahseder. Buna göre ruhsal zekâ, çevrede birbirine bağlı bir şekilde süre giden nesne ve değer ilişkilerini birden kavramaya tekabül eder. Söz konusu zekâda taklit edicilikten ziyade, daha önce hiç deneyimlenmemiş durumun

¹⁴ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 53.

¹⁵ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 54.

¹⁶ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 56-58.

¹⁷ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 60.

fark edilmesi anlamında önceden kestirme hüküm sürmektedir. İşte tam da bu noktada zekânın çağrışımsal bellekten farkı açığa çıkmaktadır. Bu tür zekâ için davranışta pratik olarak hesaba katılması gereken husus, kavranılması gereken durumun sadece tür için yeni bir şey olmaması, aynı zamanda birey için de yeni bir durumu ifade etmesidir. “Bu tür nesnel olarak anlamlı davranış birdenbire ortaya çıkar ve önceden yapılan denemelerin sayısından bağımsızdır.”¹⁸

Scheler, zekâ hakkındaki bu düşüncelerinden hareketle, zekânın, yalnızca insana, özellikle de insanın ayırıcı niteliği olarak, hasredilmesine karşı çıkarak, gerçekte zekâyâ dayalı davranışın tümüyle içgüdü ve çağrışımsal bellekle açıklanamayacak olan hayvanlarda da mevcut olduğunu ifade eder.¹⁹ Bu açıdan bakıldığında seçmeye yani zekâyâ dayalı davranış, hayvanlarda da bulunmakta olup onlarda kesin bir biçimde bulunmayan şey ise değerler arasında herhangi bir tercihte bulunma ve bununla sıkı bir bağlantısı olan zihniyettir.²⁰

Scheler, insanla hayvan arasındaki ayırıcı yöne ve insanın kozmostaki yerine gönderme yapmak amacıyla, bir anlamda bütün bu söylenenlerin de ereği olan yeni ilkeye yani *Tin*'e geçer. Scheler'in vurgulamak istediği husus, daha önceki düşünürlerce iddia edilmiş olanın aksine insanın ayırt edici özünün ve söz konusu özün özel yeri diye niteleyebileceğimiz şeyin zekâ ve seçme yeteneği olarak ifade edilen şeyin ötesinde olduğudur. Buna göre zekâ ve seçme yeteneği, nicelik olarak ne kadar artırılırsa artırılın, kesinlikle insanın ayırt edici özüne erişmesi mümkün olmayacaktır. Scheler'in bu noktada vurgulamış olduğu diğer bir husus da insanı insan yapan bu yeni ilkenin, biyoloji ve psikolojinin araştırma alanına girebilen diğer varlık tabakalarına eklenen yeni bir varlık tabakasına işaret etmediğidir.

Scheler söz konusu yeni ilkenin yaşam denilen şeyin dışında ve hatta ona zıt hakiki bir varlık olgusuna tekabül ettiğini düşünür. Bu yüzden o, doğal yaşamın evrimine dayandırılmaz. “Eğer onu bir şeye dayandırmak gerekiyorsa, o ancak şeylerin en yüksek temelinin kendisine -yaşamın da onun bir kendini göstermesi olduğu aynı temele dayandırılabilir.”²¹

Scheler böyle bir ilkenin Yunanlılar tarafından “akıl” adıyla ileri sürüldüğünü söylemekle birlikte kendisinin onu, akıl kavramını da kapsayan ve bunun yanı sıra, “ideleri düşünmeyi”, “temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli türden görüyü”, “istemli ve duyuşal edimleri” de içeren “tin” (Geist) sözcüğü ile karşılamak istediğini söyler. Ama der Scheler, “tinin sınırsız varlık alanları içinde görüldüğü edim merkezini, her türlü işlevsel yaşam merkezlerinden -içten bakıldığında “ruhsal” merkezler olarak da adlandırılacak merkezlerden- kesin bir biçimde ayırarak, “kişi” diye adlandırıyoruz.”²²

Tinsel varlık alanı itkiye ve çevreye bağımlı olmayıp dünyaya açık bir karaktere sahiptir. Artık dünyası olan böyle bir varlık gerek kendisini gerekse çevresini nesne haline getirerek, söz konusu nesnelerin nasıl olduklarını kavrayabilir. Bu yüzden ancak kusursuz bir nesnellığe ulaşabilmeye muktedir bir varlık “tin”e sahip olabilir.²³ İşte tam da bu noktada insanla hayvan arasındaki fark açığa çıkmaktadır. Kendi çevresinde, çevresini

¹⁸ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 61.

¹⁹ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 63.

²⁰ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 64-65.

²¹ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 66-67.

²² Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 67-68.

²³ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 68-69.

nesneleştirmeksizin, kendinden geçmiş bir vaziyette yaşayan hayvanın aksine insan, çevresine karşı mesafe alabilmeyi ve çevresini dünyadan ayırabilmeyi başarabilir. İnsanı hayvandan ayıran söz konusu edime Scheler, “tinsel edim merkezlerinin kendisine ilişkin bilinci” veya “ben bilinci” adını verir. Yani bitkiden farklı olarak hayvanın bilinci olsa da hayvan insan gibi kendisine hâkim olma dolayısıyla da kendisinin bilincinde olma yetisine sahip değildir.²⁴ Kısacası Scheler’e göre insan, tin sahibi bir varlık olmasıyla yani ben bilinci ve kendi psişik yaşantıları yoluyla, kendi duyusal organlarını nesne haline getirebilmesiyle diğer canlılardan özellikle de hayvandan ayrılır.²⁵ Bu tespitlerin bir anlamı da insandaki kişiliğin, organizma ve çevre karşılığının çok üzerinde yer alan bir merkez olduğudur.

2.2. Takiyettin Mengüşoğlu’nun Ontolojik Temele Dayanan Felsefi Antropolojisi

Mengüşoğlu’nun antropolojisi, Nicolai Hartmann tarafından geliştirilmiş olan yeni ontoloji ekseninde şekillenmiştir. Bu yüzden öncelikli olarak Hartmann tarafından geliştirilen yeni ontolojinin neye işaret ettiğine ve söz konusu ontolojinin klasik ontolojiden farkına bakmak gerekmektedir.

Bilindiği üzere klasik yaklaşım Aristoteles’in, kendisinden sonra metafizik olarak isimlendirilen, yaklaşımına ve hatta daha yakından bir incelemeye tabi tutulduğu takdirde Herakleitos ve Parmenides arasındaki tartışmalara kadar geri götürülebilir. Metafiziği, değişimin ardında değişmeyen bir töz arayışı olarak nitelersek, klasik felsefe telakkilerinin hemen hepsinin fenomenal olanın ötesine geçme çabası içerisinde olduğu görülecektir. Kolayca fark edilebileceği üzere bu yaklaşımların hepsi düalist karakterli felsefeler gönderme yapmaktadır. Episteme-doksa, ideler-gölgeler, madde-form, öznel bilgi-nesnel bilgi, özne-nesne, numen-fenomen ve daha çoğaltabileceğimiz karşıtlıkların tamamı işaret edilen düalist karakteri ele verir niteliktedir. İşte Aristoteles’in felsefesi de böyle bir metafizik karakter sergilemektedir. Varlık-düşünce özdeşliği ekseni üzerinde kurulu olan bu yaklaşıma göre gerek düşüncenin kategorileri gerekse varlığın kategorileri özdeş olduğundan dolayı insan, düşüncenin en genel kategorisi olan varlıktan hareketle varlıkların neliğine yönelik akıl yürütebilir. Tam da bu nokta metafiziğin hümanist karakterini ele vermektedir. Çünkü insanın nihai planda elde edeceği bilgi onun zihninin kategorilerinden hareketle oluşturulmakta ve dolayısıyla hakikat problemi insan merkeze alınmak suretiyle çözüme kavuşturulmaktadır. Zaten Heidegger ve Vattimo’nun metafizik ve hümanizm arasında tam bir mutabakat görmeleri de bundan dolayıdır.

Nicolai Hartmann’ın yeni ontoloji anlayışı ise klasik felsefelerin tersine işe, özneye ağırlık veren düşüncelerin eleştirilmesi ile başlar. Ona göre ontolojinin, transandantal tek yanlışlığından kurtarılması ve bilginin, bilinç çözümlemeleri yolu ile elde edilemeyeceğinin anlaşılması gerekmektedir.²⁶ Hartmann her bilme ediminin ontolojik temele dayanması gerektiğini ve bunun gerçekleşebilmesi için de daha önce ortaya konulmuş bilgilerin bir eleştirisinin yapılmasının icap ettiğini ileri sürer. Özellikle ontolojik yaklaşımla epistemolojik yaklaşım arasında bir ayrıma giden Hartmann, ontolojik yaklaşım lehine bir duruş alır. Bundan dolayı da epistemoloji yerine gnoseoloji kavramının kullanılmasının daha yerinde olacağını düşünür. Çünkü epistemoloji bilgideki ontolojik unsurları dışarıda

²⁴ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 71.

²⁵ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 73.

²⁶ Nicolai Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, çev. Harun Tepe, *Ontolojinin Işığında Bilgi* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1998), v.

biraktırmaktadır. Oysa gnoseolojik bir yaklaşımda bilgideki ontolojik unsurlar da felsefeye dâhil edilir. Hartmann açısından bakıldığında söz konusu yeni yaklaşım daha önceki felsefelerin içine düşmüş oldukları hatalardan da uzak kalmaktadır. Daha önceki felsefeler bir anlamda bilgi ilişkisinin de ontolojik bir temele dayandığı gerçeğini ihmal edip tamamen bilen özneye ağırlık vermişlerdir. Yeni ontoloji ise var olan olarak varlığı ele alırken bilen öznenin yanı sıra bilinen nesnenin de kendinde bir varlığa sahip olduğu fikrinden hareket eder. Zira nesne, bilen özne tarafından nesneleştirilmesine tamamen kayıtsız bir varlığa sahiptir. Her ne kadar var olan bilme edimine konu olması ile ilk kez bilgi nesnesi haline gelmiş olsa da ilk kez var olmamaktadır. Bu anlamda “bilgi fenomenin fenomene dayalı bir çözümlemesi”ne işaret etmektedir.²⁷

İlk olarak özne ve nesne açısından bilginin ne anlama geldiğine bir açıklık getirmek gerekmektedir. Özne açısından bilgi, nesnenin kavranmasına gönderme yaparken “nesne açısından bilgi ise, nesnenin özelliklerinin özneye taşınması, öznedeki imge ya da tasarının nesnenin özellikleri tarafından doğrudan belirlenmesidir.” Kolayca görülebileceği üzere yeni ontoloji, kavram analizine dayanan klasik ontolojinin tersine hem özneyi hem de nesneyi var olan olarak hesaba katmak suretiyle bilgi anlayışını ortaya koymaktadır. 19. yüzyıldaki kuramlara şöyle bir göz atılması bile bu gerçeği açığa çıkaracaktır. Çünkü söz konusu kuramlarda nesne ve nesnenin tasarımı sürekli bir biçimde birbirine karıştırılmaktadır. Aynı hata fenomenolojide de görülebilir. Fenomenoloji de bilmeyi sırf bilinçte olup biten içkin bir edim olarak görmekte ve Hartmann’a göre, bilmenin bilincin sınırlarını aşan boyutunu gözden kaçırmaktadır.²⁸

Hartmann, ontolojik bir bakışla doğruluk ve kesinliğin ne anlama geldiğini belirlemeye çalışırken öncelikle yeni ontolojinin varlığa nasıl baktığına bir açıklık getirir. Scheler’de gördüğümüz gibi Hartmann’da da varlık tabakalardan müteşekkildir. Fakat bu iki yaklaşımın aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Hartmann’ın yaklaşımına göre iki türlü varlık alanı söz konusudur. İlki, real varlık alanı ki bu alanda dört tabakadan bahsetmek mümkündür: Fiziksel-maddesel ya da anorganik varlık, organik varlık, ruhsal varlık ve tinsel-tarihsel varlık. Üstteki her tabaka alttaki tabaka tarafından taşınsa da büsbütün onun tarafından belirlenmemekte ve üst tabakalara gittikçe bağımsızlık daha da artmaktadır. Hartmann’a göre bilginin tam olarak şekillenmesi ve oluşması tinsel varlık alanında vuku bulmaktadır. Bu noktada ifade edilmesi gereken bir diğer husus da ideal varlık alanından farklı olarak reel varlık alanının oluş ve yok oluş kategorileri ile “zamansallığı, bireyselliği, tekliği, bir kereliği, reel belirleniminin tam olması” gibi özellikleri muhtevasında barındırmasıdır. Bunun yanı sıra reel varlık alanında hem a- priori hem de a posteriori bilgi olanaklı olmaktadır.²⁹

İkinci varlık alanı ise ideal varlık alanı olup, burası mantık, matematik ve değerler ile özlerin, öze ilişkin yasaların ve estetik nesnelerin oluşturduğu varlık alanına işaret etmektedir. Mantık, matematik ve değerler, kendi başlarına, başka bir şeye dayanmadan var oldukları için Hartmann onlara ‘serbest ideal var olanlar’; ötekilerse bunlar ancak başka bir nesneye bağlı olarak var olabildikleri için ‘bağımlı ideal var olanlar’ der. Bununla birlikte her iki tür ideal varlık da genellik özelliği göstermekte ve gerçekleştirilmelerinde bağımsız bir

²⁷ Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, vi.

²⁸ Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, iv-xi.

²⁹ Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, xii-xiv.

biçimde var olabilmektedirler. Bu noktada ifade edilmesi gereken bir husus da ideal varlık alanında yalnızca apriori bilginin olanaklı olduğudur.³⁰

Hartmann'ın kurmaya çalıştığı yeni ontolojinin, antropoloji nokta-i nazarından değerlendirilmesi durumunda oldukça verimli sonuçlara gebe olduğu açıktır. Bu doğrultuda oluşturulmuş olunan bir antropoloji, şimdiye kadar unutulmuş olduğu görünen, bilginin yaşam ve tarihle olan bağlarını yeniden kurabilecektir. Bu sayede bilgi tekrar “varoluş dünyasına, hem de kişisel varoluşun varlık alanına olduğu kadar tarihsel ve ortak varoluş alanına da girmiş olacaktır.” Çünkü dünyaya uyum yalnızca biyoloji alanında değil tarihsel ve tinsel varoluş alanında da devam etmektedir. Zaten böyle bir uyumun neliğini ve nasıllığını kavrayabilecek bilgi alanı da antropolojidir. Antropolojinin bu şekilde tanımlanması onun yalnızca biyolojik alana saplanıp kalmasının önüne geçebileceği gibi insanın tarihsel ve kültürel alanını da kendi muhtevasına almasını sağlayacaktır.³¹

İşte Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisini de bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Mengüşoğlu'na göre ontolojinin çekirdeğini kategoriler bilgisi oluşturmakta olup, ontoloji açısından bakıldığında kategori terimi, “var olanda temel ve esas olan, onu yöneten ilke demektir. Bir başka deyişle; kategori, varlık ilkesi, varlık yapısı demektir ve kategori, varlık kategorisi olarak var olanda, yani var olanın fenomenlerinde ortaya çıkar.”³² Felsefi antropolojinin ontolojik temele dayanmasının ne anlama geldiğini izah ederken de Mengüşoğlu, böyle bir antropolojinin, insanı özel bir varlık alanı olarak ele aldığını ve insan hakkındaki fikirlerini de bu varlık alanından kalkarak ortaya koyduğunu söyler. Burada dikkat çekilmesi gereken asıl nokta, böyle bir antropolojinin, kavramsal bir düzlemde hareket etmediğidir. Zaten insanın varlık alanı da insanın fenomenlerine, insan doğasının varlık öğelerine, insanın yapıp ortaya koyduğu başarılarla gönderme yapmaktadır. Yani artık antropolojinin konusu temelini, insanın somut varlık bütününde; insanın bilgi, sanat, teknik, eğitim, çalışma, devlet kurma, inanma ve benzeri başarılarında bulmak durumundadır. Bunların özelliği ise herhangi bir spekülâtif felsefeden ziyade, var olan şeylere işaret etmeleri ve var olan şeyler olarak öteki var olan şeyler arasında yerlerini almalarıdır. Mengüşoğlu'nun dikkat çektiği bir diğer husus da insanın varlık öğelerinin ne anlama geldiğidir. Ona göre insanın varlık öğelerinden maksat, insana doğa tarafından verilen dil, disharmonik ve biyopsişik varlık ve ölüm gibi fenomenlerdir.³³

Mengüşoğlu, insanın varlık yapısının çift kutuplu bir özellik sergilediği kanaatindedir. Bir yandan insan bütün bilgi, sanat ve tekniğin yaratıcısı olmak gibi bir özellik sergilerken diğer yandan ise söz konusu özellikler, insanın varlığının dayanakları olmak gibi bir özellik sergilemektedir. Fakat diyor Mengüşoğlu, insan bunlarla yetinmeyip ortaya koymuş olduğu başarıları bilmeye ve eylemleri hakkında kendisinden hesap sormaya yönelmektedir ve nihayet insan, “kendisiyle başka varlık-alanları arasındaki bağı bilmeye yelteniyor ve kendisinin “varlık-bütünü” adını verdiğimiz kosmosdaki yerinin anlamını soruyor, buna yanıtlar bulmaya çalışıyor.”³⁴

Mengüşoğlu'na göre kendisine kadar ortaya konulmuş olan antropolojik teorilerin hemen tamamı insanı parçalayan bir karakter arz etmektedir. Oysa “insan felsefesinin

³⁰ Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, xv, xvii.

³¹ Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, xx, xxi.

³² Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 123.

³³ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 54.

³⁴ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 253-254.

hedefi, insanı parçalamadan, onun somut bütünlüğüne dokunmadan, bu somut bütünlükte yerini bulan fenomenleri, onun varlık-yapısını incelemek ve anlamaya çalışmak olmalıdır.” Açıkta ki böyle bir hedefe ancak ontolojik bir görüşle varılabilir.³⁵ Bu açıdan bakılınca ontolojik temelden hareket eden bir antropoloji için, hiçbir insani başarı yalnızca *bios* ya da *psyche*nin başarısı değildir. Söz konusu başarılar temelini insanın varlık-yapısında bulmakta olup, insanın var olmasını sağlayan ve sürdüren temel fonksiyonu görmektedir. Bu yüzden ki bu başarılar, insanın varlık-kışulları adını almaktadır, yani onlar olmaksızın insanın var olabilesine ve yaşamasına imkân yoktur. Bundan dolayı antropolojinin, insanın somut varlık bütününde temelini bulan insan başarıları, aktları (insanın varlık kışullarını besleyen, gerçekleştiren eylemler) ve varlık öğeleriyle uğraşması gerekmektedir.³⁶ Kolayca anlaşılacağı gibi Mengüşoğlu’nun tüm çabası, çeşitli kavramsal analizlerden hareketle insan varlığının bütünlüğünü ıskalayan teorilere karşıt bir şekilde, olduğu gibi insanı, yani insani varlık alanını onun fenomenlerinden hareketle ortaya koymaktır. Gerçekte diğer antropoloji anlayışları ile kıyaslandığında Mengüşoğlu’nun antropolojisinin güçlü yanı da burasıdır.³⁷

3. Felsefi Antropoloji ile Kültürel Antropolojinin Karşılaştırılması

Felsefi antropoloji ve kültürel antropoloji arasındaki ilk fark insanı ele alış tarzlarından ortaya çıkmaktadır. Felsefi antropoloji insanı, herhangi bir toplum veya kültüre bölmeksizin ontolojik bir bütün olarak ele alır. Bunun anlamı felsefi antropolojinin, insanın kültürel çeşitliliğini önemsemeksizin insanın yapıp ettikleriyle, insan varlığının varlık şartları olmaları bakımından ilgilendiğidir. Bir diğer deyişle felsefi antropolojinin ele almış olduğu insan; çağlar, evreler ve toplumlar üstü evrensel insandır. İşte bu nokta felsefi antropoloji ile kültürel antropolojinin ayrıldıkları noktayı ifade etmektedir. Çünkü kültürel antropolojinin ele almış olduğu insan, belli bir toplumun belli bir dönem veya kesitine ait olan insandır. Buna göre felsefi antropoloji insanın sahip olduğu yetenek, başarı ve potansiyelleri evrenselleştirirken, kültürel antropoloji her türlü kalıbı ve biçim alış özgülleştirmektedir. Bu açıdan bakılınca söz konusu iki antropolojik yaklaşımın tarih anlayışları bakımından da farklılaştıkları söylenebilir. İlki, yani felsefi antropoloji genelleyici bir tarih anlayışına sahipken kültürel antropoloji partikülarist yani özgücü bir tarih anlayışına sahiptir.³⁸

Scheler’in, insanın hayvandan ayrılan yanı olarak Geist’ten pay almasını ileri sürmesine ve insanın kosmostaki yerini, hayat ile Geist arası bir yer olarak tespit etmesine yönelik en ciddi eleştirilerden biri Arnold Gehlen’de gelmiştir. Gehlen’e göre Scheler, Descartes’tan beri gelen ruh-beden düalizmini, hayat-Geist şeklinde ortaya koymakla onu terk etmek şöyle dursun daha da keskinleştirmiştir. Gehlen sorulması gereken asıl sorunun, insanın kosmosdaki yerinin ne olduğu değil insanın dünyadaki yerinin ne olduğu şeklinde olması gerektiğini düşünür. Bu açıdan bakıldığında antropolojinin görevi, dünyanın temeli sorununa bir yanıt aramak değil insanın varlık bütünlüğünü muhafaza etmek suretiyle onu incelemektir. Oysa konuyu Scheler’in ele alış şekli ile ele aldığımız takdirde, olması gerekenin aksine dünyanın temelini metafizik bir problem olarak tartışmış oluruz. Buradan hareketle Gehlen kendi antropolojik yaklaşımını ortaya koyar. Ona göre antropoloji şu iki

³⁵ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 257.

³⁶ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 258-259.

³⁷ Yusuf Örnek, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, haz. İoanna Kuçuradi, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, 71.

³⁸ Güvenç Bozkurt, “Felsefi Antropoloji ve Kültürel Antropoloji -Benzerlikler, Ayrımlar, Eğilimler-”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi* (Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1997), 194.

varsayımdan hareket etmeli ve bu varsayımları doğrulama çabası vermelidir. İlk varsayım, insanın bir bütün olarak ancak tek bir bilimin nesnesi olabileceğidir. İkinci varsayım ise, insanın kendi içerisinde bir bütün oluşturduğudur. Gehlen insanın zekâya dayalı eylemini ön plana çıkarmak suretiyle söz konusu varsayımları doğrulamaya çalışır. O, insan eylemlerini gerçekliğin düşünülüp planlanarak dönüştürülmesine gönderme yapmak için kullanır ve insanın zekâya dayalı eylemleri sonucunda gerçekleştirmiş olduğu değiştirmelerin tümüne kültür adını verir.³⁹ Gehlen'in kültüre yapmış olduğu düşünüldüğünde, onun antropolojisinde insanın özel herhangi bir yerinin olmaması önemli bir faktördür. Eğer insanın çevresi yok ise insan kendisine bir çevre yaratmak zorundadır, işte yaratılan kültür alanı da bir anlamda söz konusu çevreye tekabül etmektedir.⁴⁰

Kültüre yapılan bu vurgular felsefi antropoloji içerisinde bir alt dal olarak da değerlendirilebilecek kültür antropolojisinin doğmasına vücut vermiştir. Kültür antropologlarına göre, felsefi antropolojinin insanı, onun doğal yaşam dünyası olan kültür ve toplumdan bağımsız bir şekilde ele alması onu yeterince anlayabilmesine ve açıklayabilmesine engel olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, kültür antropolojisinin önemli temsilcisi olan Michael Landmann'ın insanı kültür içerisinde bir bütün olarak görmesinin de anlamı açığa çıkmaktadır. İşte kültür antropologlarına göre insan, bir yandan kültürün yaratıcısı iken diğer yandan kültür tarafından yaratılan bir varlıktır ve bu yüzden insanın bir bütün olarak ele alınabilmesi ancak kültür antropolojisi ile mümkün olabilmektedir.⁴¹

Sonuç

Her ne kadar birbirini tamamlama niteliğine sahip olsa da felsefi antropoloji ve kültürel antropoloji arasında yöntem, amaç, yaklaşım, perspektif açısından pek çok fark bulunmaktadır. İnsanın ne olduğu sorusuna odaklanarak ontolojik, etik boyutlarını ele alan felsefi antropoloji, evrensel bir insan doğası arayışındadır. Kültürel antropolojinin insanın çeşitliliği üzerine odaklanmış olduğu düşünülürse, felsefi antropoloji ile olan karşıtlıkları kolayca açığa çıkacaktır. Felsefi antropoloji bir anlamda insan doğası kavramından hareket ettiğini ve doğa diye nitelediğimiz şeyin değişmeyen insani gerçekliğe işaret ettiğini söylese de kültürel antropoloji çeşitli kültürlerle yönelik gözlemleri sonucunda böyle değişmeyen bir doğa kavramından bahsedebilmenin imkânsızlığına vurgu yapar. Kültürel antropolojiye göre, çok basit bir gözlem bile insanlar ve kültürler arasındaki çeşitliliği hemen açığa çıkaracağından, bu iddiayı doğrulamak için yeterlidir. Bugüne kadar ortaya konmuş olan felsefi yaklaşımların hiçbirisinin ortak bir kabul görmemiş olmasından da hareketle kültür antropologlarının, antropolojinin felsefi spekülasyonları terk edip doğrudan doğruya insanı ve insan çeşitliliğini araştırma konusu haline getirmesi gerektiği konusuna eğildiklerini söylemek mümkündür.

Ernst Cassirer zamanımızın en merkezî problemlerinden birisi olan “İnsan nedir?” sorusu üzerine odaklanmanın gerekli olduğunu düşünür. Ona göre bu, 19. yüzyıldan miras aldığımız insanın kendisi hakkındaki bilgi krizine işaret etmektedir. Cassirer o dönemde ortaya atılan teorilerin prensip olarak amacının, insan tabiatının homojenliğini ve birliğini kanıtlamak olduğunu söyler. Fakat söz konusu teorilerin insan tabiatının birliği yolunda ortaya koyduğu şeyler iyice gözden geçirilirse bunun oldukça şüpheli olduğu ortaya

³⁹ Örnek, Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu, 68.

⁴⁰ Örnek, Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu, 69.

⁴¹ Örnek, Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu, 70.

çıkacaktır. Dolayısıyla felsefi antropolojiye yöneltile eleştirilerin temel hareket noktası olarak, onun ortaya koymuş olduğu insan anlayışının eleştirel takdire açık olmadığı söylenebilir. Bugüne kadar -özellikle felsefe tarihi özelinde ileri sürülmüş olunan insan anlayışları çerçevesinde düşünüldüğünde- sunulan insan anlayışlarının doğru olup olmadığını belirleme noktainazarından bakıldığında, herhangi bir doğrulama ölçütünün ortaya konulmadığı söylenebilir. Her filozof kendi sisteminin temel aksiyomları ekseninde, yalnız kendi sisteminin iç tutarlılığını göz önünde bulundurmak suretiyle bir insan modeli ortaya koymuştur.

Bu açıdan bakıldığında her felsefi söylem, kendileri olmaksızın onun felsefi olmaktan uzak kalacağı en azından iki temel iddia ortaya koymaktadır. Bir yandan, söz konusu söylemi ortaya atan filozof kullanmış olduğu dilin anlaşılabilir olduğu iddiasını ileri sürer. Bu yüzden bu gibi her felsefi söylem onun tutarlılığı, muhtemel karmaşıklığı, kaçamak ifadeleri vb. yönlerden eleştirel bir takdire açık olmalıdır. Diğer yandan her söylem aynı şekilde, söylemin kendisinden ziyade belli tarzdaki objeler hakkında belirli açık veya kesin iddialar ortaya koyar ki bu; zihin, tabiat ve hatta dil hakkında bile olabilir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde bu tarzdaki söylemler bizim yeterlilik olarak adlandırdığımız şey bakımından temel olarak eleştiriye açık olmalıdır. Bu, objelerin gerçekte, söylemin olduklarını iddia ettiği şeyler olup olmadığı veya kullanılan dilin konuşulan objeler hakkında uygun olup olmadığı konusunda eleştiriye açıklık anlamına gelir.⁴² Oysa insanı insan yapan şey hakkında ileri sürülen çeşitli felsefi spekülasyonlar açısından bakıldığında, söz konusu iki yönün de tam bir berraklık içerisinde olmadığı açığa çıkmaktadır. Zaten daha sonra ortaya konulmuş olunan insan felsefesi çalışmalarının özellikle ele almış olduğu konuya fenomenleri açısından yaklaşmak zorunda kalışları da bundan dolayıdır.

Bununla birlikte Mengüşoğlu'nun ontolojik temele dayandığını ileri sürdüğü antropolojisi de kültürel antropoloji noktainazarından bakıldığında, muhtevasında ciddi sıkıntılar barındırmaktadır. İşaret etmeye çalıştığımız üzere Mengüşoğlu'nun antropoloji anlayışı insanı fenomenlerinden hareketle ele alma çabasıydı ve bu doğrultuda olmak üzere insanı; örneğin değerleri duyan, devlet kuran, tarihi, hayır diyen vb. bir varlık olarak ele almaktaydı. Kültürel antropoloji ile iştigal eden antropologlar ise söz konusu iddialarında değişik insan grupları incelendiği takdirde bunun pek de savunulabilir olmadığını ileri sürerler. Çünkü biz öyle topluluklara rastlamaktayız ki herhangi bir devlet kurmadıkları gibi evrensel olduğu iddia edilen değerleri de paylaşmamaktadırlar.

Sosyal bilimlerin kendilerini sosyal fenomenle sınırlandırmasını eleştiren Derek Freeman, böyle bir tutumun realitenin bütününe gözden ırak tutmak anlamına geleceğine işaret eder. Bu yaklaşıma göre insan ancak realitenin bütünlüğü göz önünde tutulmak suretiyle ele alındığı takdirde anlaşılabilir. Sosyal bilimlerin ilerlemesi de disiplinler arasındaki keskin sınırların tedrici bir şekilde terk edilmesine bağlıdır.⁴³ Sonuç olarak yaklaşımlarındaki farklar onları karşılıklı olarak eleştiriye açık hale getirir de daha bütüncül bir insan anlayışı için felsefi antropoloji ve kültürel antropoloji yaklaşımlarının sentezlenmesine ihtiyaç vardır.

⁴² Richard M. Zaner, "An Approach to a Philosophical Anthropology", *Philosophy and Phenomenological Research* 27/1 (1966), 59.

⁴³ Derek Freeman, "Social Anthropology and the Scientific Study of Human Behaviour, Man", *New Series* 1/3, 330-332.



Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

Teşekkür/Acknowledgements:

-

Beyanname/Declarations:

1. Özgünlük Beyanı/Statement of Originality:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları/Author Contributions:

Fikir/Concept: KK-TG; *Kavramsallaştırma/Conceptualization:* KK; *Literatür Taraması/Literature Search:* TG; *Veri Toplama/Data Collection:* KK-TG; *Veri İşleme/Data Processing:* TG; *Analiz/Analysis:* KK; *Yazma – orijinal taslak/Writing – original draft:* KK; *Yazma – inceleme ve düzenleme/Writing – review & editing:* KK-TG.

3. Etik Kurul İzni/Ethics approval:

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

4. Finansman-Destek/Funding-Support:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı/Competing interests:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- Bozkurt, Güvenç. "Felsefî Antropoloji ve Kültürel Antropoloji -Benzerlikler, Ayrımlar, Eğilimler-". *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*. haz. İoanna Kuçuradi. Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1997.
- Freeman, Derek. "Social Anthropology and the Scientific Studay of Human Behaviour, *Man*". *New Series*. 1/3, 330-332.
- Kim, Chin-Tai. "The Nature and Possibility of Philosophical Anthropology". <http://www.bu.edu> Erişim 21 Nisan 2025. <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Anth/AnthKim.htm>
- Kottak, Conrad Phillip. *Antropolojinin Kapsamı-Antropoloji*. çev. Sibel Özbudun. Ankara: Ütopya, 2001.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Örnek, Yusuf. "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu". *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*. haz. İoanna Kuçuradi. Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1997.
- Scheler, Max. *İnsanın Kosmosdaki Yeri*. çev. Harun Tepe. Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.
- Tepe, Harun. "Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış". *Ontolojinin Işığında Bilgi*. çev. Harun Tepe. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1998.
- Zaner, Richard M. "An Approach to a Philosophical Anthropology", *Philosophy and Phenomenological Research*. 27/1 (1966), 55.





 Neslihan ER^{a*}

^a Dr. Öğr. Üyesi/Asst. Prof., Ordu Üniversitesi,
nesli_er@hotmail.com

* Sorumlu Yazar/Corresponding Author



Künye:

Cilt/Volume: 5
Sayı/Issue: 1
Sayfa/Page: 53-71

Geliş Tarihi/Received: 27 Mart 2024
Kabul Tarihi/Accepted: 23 Mayıs 2025
Yayın Tarihi/Publication Date: 15 Haziran 2025

Atıf/Cite as: Er, Neslihan. "Laiklik, İslam ve Devlet Müdahalesi: Fransız Örneği Üzerinden Bir İnceleme". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Haziran 2025), 53-71.



Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaların CC BY-NC 4.0 Lisansı altında yayımlanmaktadır. İkonlar Font Awesome'a aittir.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 License. Icons by Font Awesome.

Laiklik, İslam ve Devlet Müdahalesi: Fransız Örneği Üzerinden Bir İnceleme Laïcité, Islam, and State Intervention : An Analysis though the French Case

Öz

Çalışma, Fransa'da İslam'ın kamusal alandaki konumunu, laiklik ilkesi çerçevesinde şekillenen devlet politikaları bağlamında sosyolojik bir bakışla ele almaktadır. Araştırmanın amacı, 1905 Laiklik Yasası'ndan günümüze kadar uzanan süreçte Fransız devletinin dinle ilişkisini, özellikle Müslüman topluluklara yönelik uygulamalar üzerinden değerlendirmektir. Laikliğin kamusal alanın sınırlarını şekillendiren ideolojik bir işlev taşıdığı ortaya konmuştur. Bu çerçevede laiklik, hukuki bir düzenlemenin ötesinde, ulusal kimlik tanımlarını biçimlendiren bir normlar sistemi olarak değerlendirilmektedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; yasa metinleri, hükümet raporları, medya içerikleri, akademik yayınlar ve kamuoyu araştırmaları gibi veriler tematik içerik analiziyle incelenmiştir. Kuramsal zeminde ise Jürgen Habermas'ın kamusal alan teorisi ve post-seküler toplum kavramsallaştırmaları temel alınmıştır. Elde edilen bulgular, Fransız laikliği, teoride tarafsızlık ilkesine dayanmakla birlikte, uygulamada özellikle İslam'a ilişkin bazı tartışmalı düzenlemelere zemin hazırlayan bir görünüm sergileyebilmektedir. Başörtüsü krizi, "Müslüman sorunu" söylemi, göçmen politikaları ve güvenlik temelli yaklaşımlar, Müslüman kimliğin kamusal alandaki meşruiyetini tartışmalı hale getirmiştir. Hükümet kurumları, medya söylemleri ve akademik çevreler tarafından sergilenen tutumlar, İslam'ın dinî bir inanç olmanın ötesinde, siyasal bir tehdit olarak konumlandırılmasına yol açmıştır. Müslüman bireylerin farklılaşan dinî kimliklerinin pratik biçimleri ise bu tartışmaların dışında bırakılmakta; kamusal alanın katılımcı niteliği bu süreçte giderek zayıflamaktadır. Araştırma, Fransa'da İslam'ın kamusal bir sorun haline getirilişini ve bu dönüşümün kurumsal aktörler, politikalar ile ideolojik çerçeveler doğrultusunda yapılandırılmasını ortaya koymaktadır. Laiklik, güvenlik, kimlik ve kültürel müzakere temaları etrafında şekillenen analiz, Fransa'daki İslam tartışmalarının sosyolojik boyutlarıyla ele almaktadır. Bu doğrultuda çalışma, Fransa'daki laiklik uygulamalarının İslam'a yönelik etkilerini anlamak amacıyla belirli bir araştırma sorusu etrafında şekillendirilmiş; nitel yöntemle yürütülen tematik içerik analiziyle yasal belgeler üzerinden değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Laiklik, Kamusal Alan, Fransa'da İslam, Post-sekülerlik.

Abstract

This study examines the position of Islam in the public sphere in France from a sociological perspective, within the context of state policies shaped by the principle of laïcité. The aim of the research is to assess the French state's relationship with religion, particularly its practices towards Muslim communities, in the period from the 1905 Law on the Separation of Church and State to the present day. The findings reveal that laïcité functions not only as a legal framework but also as an ideological tool that defines the boundaries of the public sphere. In this regard, laïcité is understood as a normative system shaping definitions of national identity, rather than merely a legal arrangement. The study adopts a qualitative research methodology, employing thematic content analysis of data sources as legal texts, academic publications, and public opinion surveys. The theoretical framework is grounded in Jürgen Habermas's theory of the public sphere. The findings indicate that while French laïcité is based on the principle of neutrality in theory, in practice it often facilitates controversial regulations specifically targeting Islam. The discourse of the "Muslim problem" and security-oriented approaches have rendered Muslim identity increasingly contested within the public domain. The research reveals how Islam in France has been constructed as a public issue and how this transformation is shaped by institutional actors, political strategies, and ideological frameworks. Through an analysis centred around on themes of laïcité, security, identity, and cultural negotiation, the study explores the sociological dimensions of the debates surrounding Islam in France.

Keywords: Sociology of Religion, Laïcité, Public Sphere, Islam in France, Post-secularism.



Giriş

Fransa'da laiklik, cumhuriyet rejiminin temel dayanaklarından biri olarak kabul edilmekte ve kamu yaşamının düzenlenmesinde belirleyici bir çerçeve sunmaktadır. Ancak söz konusu ilke, özellikle İslam bağlamında, tarihsel olarak şekillenmiş bazı normatif varsayımlar eşliğinde işlemekte; böylece tarafsızlık ve çoğulculuk iddialarını çeşitli gerilimlerle karşı karşıya getirmektedir. Müslüman nüfusun artması, kamusal alanda dinî görünürlüğün çeşitlenmesi ve simgesel ya da yapısal tartışmaların ortaya çıkması, laiklik uygulamalarının yeniden değerlendirmesini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, devletin İslam'a yönelik yaklaşımı hukuki bir mesele olmanın ötesine geçerek kültürel, siyasal ve toplumsal düzlemlerde de tartışılmaktadır.

Jean Baubérot'ya göre, bugün sıkça kullandığımız "laiklik" terimi, aslında 19. yüzyılın sonlarına kadar Fransız siyasi ve toplumsal hayatında yerleşik bir kavram değildir.¹ Bu bağlamda Fransız Devrimi, laiklik açısından yeni bir başlangıç niteliği taşımaktadır; zira devrim, laik devlet fikrini bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır: Devletin tüm inançlar karşısında tarafsız kalması, ruhban sınıfından bağımsız olması ve herhangi bir teolojik anlayışla özdeşleşmemesi gerektiği ilk kez bu dönemde açıkça dile getirilmiştir. Bunun sonucunda, laikliğin "nihai kıstasları" olarak tanımlanabilecek bir çerçeve oluşur: Bütün Fransızların yasalar önünde eşitliği, inançların özgürce savunulması, sivil bir anayasa ve resmi nikahın kabulü ile tüm dinî inançlara karşı medeni hakların güvence altına alınması.²

Baubérot, laikleşmenin bu yönünün devlet ile din arasında az ya da çok, karşılıklı bir bağımsızlaşmaya işaret ettiğini belirtmektedir. Ancak burada "karşılıklı" terimi bir simetri anlamına gelmez. Aksine, modern devlet bir iktidar pozisyonunu temsil ederken, din ise otoriteyi simgelemektedir. Bu ayrışmanın temel referansı ise yurttaşlar arasındaki sivil ve politik eşitlik ile vicdan özgürlüğünün herkes için mümkün kılındığı toplumsal pratiktir.

1905 tarihli Kilise ve Devletin Ayrılması Yasası üç temel ilkeye dayanmaktadır. Birincisi, yasanın 1. maddesiyle cumhuriyet devleti inanç özgürlüğünü güvence altına almaktadır ve kamu düzenine aykırı olmadığı sürece inançların gereklerinin yerine getirilmesine serbestlik tanımaktadır. İkinci ilke ise, artık meşru inancın kamu bütçesinden finanse edilmeyeceğine dair yasanın 2. maddesidir. Bu düzenleme, farklı dinler ve özel haklara sahip inanç toplulukları arasında eşitlik sağlamayı amaçlamaktadır. Üçüncü eşik ise 19. yüzyıl başında ifade edilen bu ilkenin, insan haklarının uluslararası düzeye taşındığı, Avrupa'nın bütünleştiği ve küreselleşme süreciyle birlikte devletin rolünün değişime uğradığı günümüz bağlamında yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Son olarak, Fransız Müslümanları Konseyi'nin kurulmasıyla birlikte, 1905 yasasının 4. maddesi, her ne kadar içeriği oldukça muğlak olsa da güncellenmiştir.³

Çalışmada, Fransa'daki laiklik politikalarının İslam üzerindeki etkisi, Jürgen Habermas'ın Kamusal Alan Teorisi ve post-sekülerlik tartışmaları çerçevesinde ele

¹ Jean Baubérot, *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*, çev. Alev Er (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 6.

² Baubérot, *Laiklik*, 8.

³ Baubérot, *Laiklik*, 239-241.

alınmaktadır. Habermas'ın kamu yararını oluşturma sürecine dair geliştirdiği yaklaşım, farklı inanç ve yaşam biçimlerinin eşit koşullarda kamusal alana katılmasını savunmaktadır. Post-seküler toplum tartışmaları ise seküler bireylerle dinî aktörler arasında karşılıklı anlayışa dayalı ilişkilerin kurulmasını önermekte; dinin dışlanması yerine, müzakere yoluyla dönüşümünü vurgulamaktadır. Söz konusu teorik çerçeve doğrultusunda, Fransa'daki laiklik uygulamalarının ne ölçüde kapsayıcı ve eşitlikçi olduğu sorgulanmaktadır.

Araştırmanın temel amacı, Fransa'da laiklik ilkesinin İslam bağlamındaki işleyişini analiz etmek ve bu işleyişin kamusal alan üzerindeki etkilerini ortaya koymaktır. Çalışma, 1905 Laiklik Yasası'ndan günümüze kadar uzanan süreçte laiklik ile din ilişkilerindeki dönüşümleri ele almakta; "Müslüman sorunu" söyleminin kamusal alanda hangi toplumsal ve kurumsal süreçlerle şekillendiğini incelemektedir. Entegrasyon politikaları kapsamında Müslüman kimliğe yüklenen anlamlar ve bunların kamusal alandaki yansımaları değerlendirilmektedir. Ayrıca alternatif kültürel yaklaşımlar ile eleştirel laiklik modellerinin toplumsal çoğulculuğa katkıları tartışılmaktadır.

Araştırma, nitel bir yaklaşımla tasarlanmış olup, Fransa'daki laiklik politikalarının İslam'a yönelik tutumunu tarihsel ve sosyolojik bir bakışla değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada yöntem olarak belgesel tarama ve kavramsal içerik analizi birlikte kullanılmıştır. Fransız devleti ile İslam arasındaki ilişkiyi analiz edebilmek amacıyla yasa metinleri, kamu kurumlarına ait raporlar, hükümet açıklamaları ve akademik çalışmalar sistemli biçimde incelenmiştir. Özellikle Yüksek Entegrasyon Konseyi (HCI), İçişleri Bakanlığı ve çeşitli danışma kurullarının yayımladığı belgeler, devletin kurumsal yaklaşımını anlamak için temel kaynaklar olarak değerlendirilmiştir.

Kullanılan tematik içerik analizi, araştırmanın kuramsal çerçevesiyle uyumlu biçimde yapılandırılmış ve veriler önceden belirlenen kavramlara göre sistemli olarak kodlanmıştır. "Laiklik", "İslam", "entegrasyon", "güvenlik", "kamusal düzen" ve "Cumhuriyet değerleri" gibi anahtar kavramlar üzerinden oluşturulan temalar doğrultusunda, metinlerde tekrar eden ifadeler, vurgular ve kurumsal yönelimler analiz edilmiştir. Örneğin, HCI raporlarında sıkça yer alan "kültürel bütünlük" ve "ortak değerler" gibi ifadeler, göçmen Müslüman kimliğinin laiklik çerçevesinde norm dışı bir alana yerleştirildiğini gösteren söylemler olarak değerlendirilmiştir. Böylece içerik analizi, sadece kavramsal çözümlemeyle sınırlı kalmamış; metinlerin üretildiği bağlamı da dikkate alan bir yaklaşımla yürütülmüştür.

Çalışmanın amacı, Fransa'da laiklik ilkesinin İslam'a yönelik kurumsal ve söylemsel etkilerini analiz ederek, din-devlet ilişkilerinin Müslüman topluluklar açısından yapılanma şeklini ortaya koymaktır. Araştırma, "Fransız laikliği Müslüman kimliğe karşı tarafsız ve kapsayıcı bir zemin sunmakta mıdır?" sorusundan hareketle, devlet politikalarının kamusal alandaki dinî görünürlük üzerindeki rolünü sorgulamaktadır. Bu amaçla nitel bir araştırma deseni benimsenmiş; yasa metinleri, resmî belgeler, medya içerikleri ve akademik çalışmalar tematik içerik analiziyle değerlendirilmiştir. Bu yöntemsel yaklaşım sayesinde, devletin İslam'a yönelik müdahale biçimleri tarihsel süreklilik ve toplumsal etkiler bağlamında incelenmiştir.

İncelenen belgeler, Jürgen Habermas'ın Kamusal Alan Teorisi ve post-sekülerlik tartışmaları çerçevesinde, tematik kodlama yöntemiyle analiz edilmiştir.⁴ Metinlerde yer alan "laiklik", "entegrasyon", "İslam", "güvenlik", "kamusal düzen" ve "Cumhuriyet değerleri" gibi kavramlar, bağlamlarına göre yorumlanarak çözümlenmiştir. Yapılan analiz, söylemsel düzeyin ötesine geçerek tarihsel arka plan, kurumsal yapı ve toplumsal etkiler de dikkate alan kapsamlı bir değerlendirme sunmuştur.

Araştırma, ampirik saha verilerine dayanmamakla birlikte, mevcut literatür ve resmî belgelerin kapsamlı bir çözümlemesini sunarak Fransa'daki laiklik ve İslam ilişkisini yapısal yönleriyle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, teorik bir açıklama sunmakta; ileride yapılacak saha araştırmaları için kavramsal bir temel oluşturmaktadır.

Çalışma beş ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Fransa'daki laiklik ilkesinin tarihsel gelişimi ve devletin İslam'a yönelik kurumsal tutumu ele alınmıştır. İkinci bölüm, göç, İslam ve laiklik ilişkisini incelemektedir. Üçüncü bölüm, "Müslüman sorunu" söyleminin kamusal alandaki inşa süreçlerine odaklanmaktadır. Dördüncü bölümde, entegrasyon tartışmaları ve Müslüman kimliğin kamusal alandaki görünürlüğü değerlendirilmiştir. Son bölümde ise alternatif laiklik yaklaşımları, kültürel müzakere alanları ve çoğulcu kamusal yapıların gelişme potansiyeli incelenmiştir. Tüm bu bölümler, Habermas'ın kuramsal yaklaşımıyla ilişkilendirilmiş; dinin kamusal görünürlüğü, laik düzen açısından bir tehditten ziyade, demokratik çoğulluk için dönüştürücü bir imkân olarak ele alınmıştır.

1. 1905 Yasasından Günümüze: Fransa'da Din ve Devlet İlişkileri

Fransa'da 9 Aralık 1905 tarihinde kabul edilen yasa, devletin din karşısında tarafsız kalmasını yasal güvence altına almıştır. Yasa, inanç ve ibadet özgürlüğünü tanıırken, devletin herhangi bir dini tanımaması, desteklememesi ve finansal katkı sağlamaması ilkesine dayanmaktadır. Ancak bu çerçevede devlet ile dinî kurumlar arasında tamamen ayrı ve etkisiz bir ilişki olduğu anlamına gelmemektedir. Laiklik ilkesi, din ile devletin ayrılığını esas almakla birlikte, din alanında belirli bir düzenleme ve denetim yapılmasını da gerekli görmektedir. Dolayısıyla devletin siyasi ve ulusal düzeni dinî etkilerden koruması hedeflenmiş; fakat din alanı serbest bırakılmamış, devlet bu alanı izlemeye ve müdahalede bulunmaya devam etmiştir.⁵

Devletin düzenleyici ve denetleyici yaklaşımı, zamanla değişse de günümüzde etkisini sürdürmektedir. Örneğin, 1990'da Pierre Joxe liderliğindeki hükümetin Fransa İslam Konseyi'ni (CoRIF) kurma girişimi ve 2016'da Bernard Cazeneuve kabinesinin "Fransız İslam'ı" oluşturma hedefini açıklaması, devletin İslam'a yönelik kurumsal yapıyı şekillendirme isteğini göstermektedir.⁶ Süreç boyunca İçişleri Bakanlığı, İslam'ın laik düzenle uyumlu şekilde yapılandırılması için çeşitli idari araçlar geliştirmiştir. Söz konusu

⁴ Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997).

⁵ Ahmet Kavas, "Fransa'da Din-Devlet Ayrımı Kanunu ve Ülkelerinde Dışlanan Din Adamlarının Osmanlı Devleti'ne Sığınması Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Nisan 2012), 111.

⁶ Şebnem Cansun, "Fransa'da İslam ve İslam'ın Kurumsal Temsili", *Avrupa'da İslam Politikaları*, ed. Kadir Canatan (İstanbul: İZÜ Yayınları, 2021), 92.

yaklaşımın temel amacı, İslam'ı 1905 yasının öngördüğü laik, tarafsız ve çokkültürlü kamu düzenine entegre etmektir.

Zamanla İçişleri Bakanlığı'nın İslam'ın kurumsallaşmasına doğrudan müdahil olduğu görülmektedir.⁷ Bakanlık, "İslam danışmanları" atamış ve imamlarla ilgili çeşitli denetim mekanizmaları geliştirmiştir. Söz konusu uygulamalar, ilk bakışta laikliğin tarafsızlık ilkesine uygun görünse de gerçekte devletin din alanına yönelik idari ve siyasi müdahalesinin arttığını ortaya koymaktadır.

Devletin İslam'la kurduğu özel ilişki, toplumsal tartışmalarda da etkisini göstermektedir. Özellikle kadının örtünmesi ve kadın bedeni etrafında şekillenen söylemler, İslam'ın kamu alanındaki görünürlüğünün en çarpıcı örneklerinden biridir. Zamanla bu tartışmalara, dinin kamu alanındaki yeri ve bireylerin dinî kimliklerini ifade etme hakkı gibi konular da eklenmiştir. Konuya ilişkin akademik çalışmalar ise çoğunlukla yazılı belgeler ve kurumlar üzerinden yürütülmekte, aktörlerin söylemleri bu kaynaklar aracılığıyla analiz edilmektedir. Yapılan incelemeler, yasama sürecinin ideolojik yönlerini ve siyasi-hukuki kurumlar arasındaki etkileşimleri anlamaya katkı sağlamakta; ayrıca "Müslüman öteki" imgesinin cumhuriyetçilik, liberalizm ve çok kültürlülük gibi değerlerle kurduğu ilişkiyi de ortaya koymaktadır.⁸

Fransız kamu alanında laikliğe ilişkin iki temel yaklaşım öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, devletin tüm bireylerden laiklik ilkelerini benimsemelerini beklediği normatif tutumdur. Diğerisi ise, söz konusu ilkeyi hayata geçirirken din kurumlarına müdahaleyi meşrulaştıran idari araçlara dayanan daha pragmatik bir yaklaşımdır. Görünürde iki tutum arasında bir çelişki olsa da uygulamada bir arada var olabilmektedir. Nitekim kamu yöneticileri, İslam'ın kamusal alandaki etkilerini sınırlamaya yönelik müdahaleleri çoğu zaman laikliği koruma amacından çok, toplumsal düzeni sağlama, güvenliği koruma ve entegrasyon politikalarını sürdürme aracı olarak görmektedir. Bu bağlamda mesele, laiklik tanımını değiştirmekten ziyade İslam'ı mevcut laik kamusal düzene uyumlu bir yapıya dönüştürmektir.⁹

1980'lerin sonlarından itibaren devletin İslam ve imamlarla kurduğu ilişki belirgin biçimde artmıştır. Ortaya çıkan tablo, siyasi partiler üstü bir yaklaşımı, yani sağ ve sol fark etmeksizin bir elit mutabakatını yansıtmaktadır. Devletin bu alandaki stratejileri büyük ölçüde yabancı kökenli nüfusu denetleme ve siyasal eğilimleri izleme amacına yönelmiştir.¹⁰ Böyle bir yaklaşım, İslam'ı sürekli düzenlenmesi gereken bir alan olarak konumlandırmıştır.

Julien Beaugé ve Abdellali Hajjat gibi araştırmacılara göre, Fransız devletinin İslam'a yönelik yaklaşımı, özellikle İçişleri Bakanlığı'nın belirlediği siyasi öncelikler doğrultusunda

⁷ Fatih Özataş, "Dinsel Fundamentalizm ve İslamofobi Sarmalında "Fransa İslam'ı" Tartışmaları", *İlahiyat Akademi Dergisi* 14/2 (Aralık 2021), 192.

⁸ Solenne Jouanneau, "Faire Emerger un "Islam Français": Paradoxes d'une Action Publique Sous Contrainte (1970-2010)", *Sociologie* 8/3 (2017), 248.

⁹ Ömer Çaha, "Fransız Laikliğinde Yeni Evre: Kato-Laisizmden İslam Karşıtlığına Laikliğin Fransa'daki Evrimi", *Liberal Düşünce* 16/63 (Ağustos 2011), 54.

¹⁰ Jouanneau, "Faire Emerger un "Islam Français": Paradoxes d'une Action Publique Sous Contrainte (1970-2010)", 249.

şekillenmiştir. Söz konusu yaklaşımın gelişiminde, Vatandaşlık Komisyonu ve Yüksek Entegrasyon Konseyi gibi kurumların etkisi belirleyici olmuştur. İlgili kurumlar, İslam'ın bazı uygulamalarının Cumhuriyet değerleriyle uyumuna dair kamuoyu oluşturarak, “Müslüman sorunu” algısının kurumsallaşmasına katkı sağlamıştır.¹¹

1980'lerin ikinci yarısından itibaren, Kuzey Afrika'daki İslami radikalizmin Fransa'daki yansımalarına dair endişeler artmıştır. Bu süreçte, Genel İstihbarat ve Bölgesel Gözetim Müdürlüğü yetkilileri, İslam'ı yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, potansiyel bir siyasal tehdit olarak değerlendirmeye başlamıştır. Özellikle denetimsiz mescitlerin çevresinde gelişen faaliyetler, sistem karşıtı yapılarla ilişkilendirilmiş; böylece İslam, kamu güvenliği açısından öncelikli izleme alanlarından biri haline gelmiştir.¹²

Habermas'ın kamusal alan kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, 1905 yasasıyla şekillenen Fransız laiklik modeli, din-devlet ayrımını hukuki düzeyde kurumsallaştırmış olsa da din alanına yönelik denetleyici müdahaleleri dışlamamaktadır. Habermas'a göre modern kamusal alan, bireylerin eşit ve özgür koşullarda fikir alışverişinde bulunabildiği bir tartışma zemini. Ancak Fransa'da dinin kamusal alana katılımı, hâlâ yoğun biçimde denetlenmekte ve sınırlandırılmaktadır. Bu yaklaşım, dinî çoğulluğu tolere edilen ama sınırlandırılmış bir alanla sınırlandırmakta; Habermas'ın kapsayıcı katılım ilkesine ters düşmektedir. Fransız laikliği, çoğu zaman farklılıkları kabul etmekten çok, uyum talebine dayalı bir işleyiş sergilemektedir.

2. Göç, İslam ve Laiklik İlişkisi

Fransa'daki din-devlet ilişkilerinin tarihsel ve kurumsal yapısı, laiklik ilkesinin Müslümanlara yönelik bazı müdahaleleri meşrulaştıracak şekilde yeniden düzenlendiğini ve zamanla ilgili yaklaşımların dönüşüme uğradığını göstermektedir. Söz konusu müdahaleler, göçle birlikte ortaya çıkan Müslüman kimliğin kamusal alandaki görünürlüğüyle çakışsa da göç ve laiklik her zaman aynı temelden beslenmemektedir. Dolayısıyla, İslam'ın göç sürecindeki deneyimleri ile laiklik temelli müdahaleler arasındaki ilişki ayrı bir çerçevede ele alınmalıdır.

Fransız devleti, İslam'ı bir inanç sisteminin ötesinde, bir “göçmen dini” olarak da değerlendirmektedir. Bu algı, özellikle Kuzey Afrika kökenli işçilerin geçici göçmenler olarak görülmesine dayandırılmış; İslam, göçmenlerin geldikleri ülkelere olan bağlılıklarını sürdürmelerine hizmet eden bir unsur olarak algılanmıştır.¹³ 1976 yılında Göçmen İşçilerden Sorumlu Devlet Bakanlığı tarafından tüm valiliklere gönderilen bir genelgede, mescit açılmasını kolaylaştırmak amacıyla bazı yönergeler paylaşılmış; imam ve öğretmenlerin, Arapça ve Türkçe bilen kişiler arasından ve ilgili ülkelerin hükümetleriyle iş birliği içinde atanması önerilmiştir.¹⁴ Ayrıca kamu yetkilileri, ibadetin yalnızca camilerde değil, işyerleri

¹¹ Julien Beaugé-Abdellali Hajjat, “Élites Françaises et Construction du “Problème Musulman” Le Cas du Haut Conseil à l'Intégration (1989-2012)”, *Sociologie* 5/1 (Mart 2014), 38.

¹² Jouanneau, “Faire Emerger un “Islam Français”: Paradoxes d'une Action Publique Sous Contrainte (1970-2010)”, 251.

¹³ Öztaş, “Dinsel Fundamentalizm ve İslamofobi Sarmalında “Fransa İslam'ı” Tartışmaları”, 193.

¹⁴ Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam: Naissance d'une Religion en France* (Paris: Seuil, 2015), 143.

ve işçi yurtları gibi mekânlarda da sürdürülebilmesi için destekleyici bir tutum benimsemiştir.

Söz konusu uygulamalar, 1905 yasasının vicdan ve ibadet özgürlüğüne dayalı tarafsızlık anlayışıyla tam olarak örtüşmemektedir. Daha çok, 1970'li yıllarda Fransa'nın göç politikalarında öne çıkan "geri dönüş" paradigmasının bir uzantısı olarak görülmelidir. O dönemde İslam, bir yandan göçmenlerin köken kültürüyle bağlarını sürdürmelerine imkân tanıyan bir unsur olarak görülürken; diğer yandan sendikal hareketlere ve sol ideolojiye karşı bir denge aracı olarak değerlendirilmiştir. Zamanla bu yaklaşım değişmiş, Fransa'da kalmayı seçen göçmenler için entegrasyona odaklanan yeni politikalar geliştirilmeye başlanmıştır. Böylece göç yönetiminde ikinci bir evreye geçilmiş ve daha kalıcı çözümler aranmaya başlanmıştır.

Sonuç olarak İslam, Fransa'da Katoliklik, Protestanlık ve Yahudilikten sonra sayıca en büyük ikinci din hâline gelmiştir. Bu gelişmeyle birlikte, ibadet yerlerine erişimde eşitlik, kamu medyasında dinî programlara yer verilmesi ve din hizmetlerinin kamu kurumları tarafından desteklenmesi gibi talepleri gündeme gelmiştir. Devletin taleplere verdiği yanıt zamanla değişmiş; sembolik ve yapısal entegrasyon yönünde adımlar atılmıştır. Ancak bu dönüşüm, kurumlar arası iş birliği ve siyasi istikrar koşullarına bağlı olarak yavaş ve aşamalı bir biçimde gerçekleşmiştir.¹⁵

Göçün ilk dönemlerinde, Kuzey Afrika kökenli göçmenler Fransız toplumuyla bütünleşme konusunda genellikle mesafeli bir tutum sergilemiştir. O dönemde İslam, gündelik yaşamın merkezinde değil; daha çok göçmenlerin geldikleri ülkelere olan bağlılığını sürdürmelerine yardımcı olan bir unsur olarak arka planda kalmıştır. Söz konusu aidiyet duygusu, kökenle kurulan güçlü bağlar ve geri dönme umudu etrafında şekillenmiş; bu çerçevede göçmenlerin Fransız toplumuna aktif katılımını sınırlamış ve entegrasyonu geciktirmiştir. Ancak ikinci ve üçüncü kuşakların kamusal alandaki varlığı arttıkça, Fransa'daki Müslüman topluluğun yapısı da değişmiştir. Özellikle genç kuşaklar için dinî kimlik, kişisel inancın ötesine geçerek toplumsal aidiyetin bir parçası hâline gelmiştir. Bazı ailelerde İslam, geleneksel değerleri ve aile yapısını korumanın bir yolu olarak önem kazanmış; böylece dinin sadece özel değil, kamusal alandaki rolü de yeniden tanımlanmaya başlamıştır.

Paris çevresindeki düşük gelirli banliyölerde yaşayan Müslüman topluluklar, entegrasyon düzeyleri ve topluma uyum potansiyelleri bakımından akademik ve toplumsal tartışmalara konu olmuştur. Tartışmalarda genellikle din ile sosyal uyum ilişkisi öne çıkarken, din ile suç arasındaki ilişki daha az ele alınmıştır. Oysa bazı kontrol teorileri, dinî inançların sapma davranışlarını sınırlayıcı etkiler taşıyabileceğini savunmuştur. Örneğin, 1852'de Yargıtay Başkanı Alphonse Berenger, yaygın dinî ve ahlaki eğitimi suçla mücadelede etkili bir araç olarak tanımlamıştır. Alfred Fouillée, Hristiyanlığın bireyler üzerindeki ahlaki etkisinin suç oranlarını düşürebileceğini ileri sürerken; Gabriel Tarde ise suçluluğu, geleneksel değerlerin zayıflaması ve dinsizliğin yayılmasıyla ilişkilendirmiştir. 20. yüzyıl

¹⁵ Jouanneau, "Faire Emerger un "Islam Français": Paradoxes d'une Action Publique Sous Contrainte (1970-2010)", 250.

boyunca din, suç ve toplumsal bütünleşme arasındaki ilişki farklı açılardan incelenmeye devam etmiştir. Son dönem araştırmalarından Hugues Lagrange, benzer sosyoekonomik koşullarda bile suç oranlarının bireylerin kültürel ve ailevi kökenlerine göre farklılık gösterebildiğini ortaya koymuştur. Lagrange, suç oranlarını doğrudan dinle ilişkilendirmemekle birlikte, aile yapısı ve kültürel arka planın bu tür davranışlar üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir. Özellikle Sahra altı Afrika ve Kuzey Afrika kökenli Müslüman gençler, Fransız veya Avrupa kökenli akranlarına göre daha yüksek suç eğilimleri göstermektedir. Ortaya çıkan tablo, entegrasyon politikalarının kültürel farklılıkları da dikkate alacak şekilde yeniden düşünülmesi gerektiğini göstermektedir.

Fransa'da yapılan niteliksel araştırmalar, Müslüman bireylerin İslam'ı yaşama biçimlerinin oldukça farklılaştığını göstermektedir. Kimileri İslam'ı etik değerlere dayalı bir yaşam rehberi olarak görürken, bazıları ritüellere odaklanan, dogmatik ya da Selefi yorumları benimsemektedir. Ortaya çıkan çeşitlilik, bireysel yaşam deneyimleri ile toplumsal bağlamın dinî yönelimler üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Araştırmalarda dört temel Müslüman profili tanımlanmıştır: Yüzeysel Müslümanlar, literalist bir yaklaşım benimseyen ancak dinî aidiyetini yüzeysel düzeyde sürdüren bireylerdir. Dışlayıcı Müslümanlar, genellikle hapisane deneyimi yaşamış, Selefi çizgiye yakın, kurumlarla çatışma içinde olan kişilerdir. Militan Müslümanlar, Anglo-Sakson ülkelerdeki örneklerle benzer şekilde kolektif dinî pratikleri savunmakta ve kamusal alanda görünürlük talep etmektedir. Sağduyulu Müslümanlar ise ahlaki değerlere dayalı bir din anlayışı geliştirerek Fransız laik düzeniyle uyumlu bir yaşam tarzı sürdürmektedir.¹⁶

Selefi yönelimli bireyler, İslam'ı katı, literalist ve eskatolojik bir yaklaşımla yorumlamaktadır. Bu kişilerin bir kısmı gençlik dönemlerinde suça eğilimli bir yaşam tarzına sahipken, zamanla Sünnî İslam'ın daha sert yorumlarına yönelmiştir. Hapishaneler, banliyö toplulukları ve dijital platformlar gibi ortamlarda şekillenen dinî anlayış, bazı örneklerde küçük suçlardan uzaklaşmayı sağlasa da zamanla Batı toplumlarına veya farklı dinî gruplara karşı radikal söylemlerin gelişmesine de zemin hazırlayabilmektedir. Ancak toplum içinde Selefi düşüncüyü benimseyen bireylerin oranı oldukça düşüktür.

3. Fransa'da Laiklik ve 'Müslüman Sorunu'nun İnşası

1980'li yılların başından itibaren, Fransız kamuoyunda "Müslüman sorunu" olarak adlandırılan tartışmalar, siyasal ve entelektüel elitler tarafından toplumsal bir mesele olarak şekillendirilmeye başlanmıştır. Kamu sosyolojisine göre, her toplumsal olay kendiliğinden bir kamu sorununa dönüşmez; bu statü, belirli koşulların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Bu dönüşüm için üç temel koşul gerekmektedir: Bilgi koşulu (olayların seçilip belirli bir şekilde yorumlanması), normatif koşul (olayların toplumsal değerler çerçevesinde sorun olarak algılanması) ve örgütlenme koşulu (sosyal aktörler tarafından kolektif eylemle

¹⁶ Yıldız, "İslam et le Lien dans les Quartiers Défavorisés d'Ile-de-France", 79.

desteklenmesi).¹⁷ Söz konusu koşulların bir araya gelişi, İslam'ın kamu alanında tartışılan bir meseleye dönüşmesini mümkün kılmıştır.

İnşa sürecindeki önemli bir eksiklik, İslam'ın bir sorun olarak tanımlanmasının küresel gelişmelerle ilişkisine yeterince açıklık getirilmemesidir. Bu bağlamda, "Müslüman sorunu" etrafında uzmanlaşan elitlerin sosyolojik konumları ve söz konusu konumlar üzerinden geliştirilen ulusal uzlaşma çabaları dikkat çekmektedir. "Elit" kavramı, tek bir bütünlükten ziyade farklı sosyal alanlarda faaliyet gösteren ve çoğu zaman rekabet hâlinde olan aktörlerin oluşturduğu bir yapıyı ifade etmektedir. Pierre Bourdieu ve Luc Boltanski'ye göre, egemen ideolojinin temel işlevlerinden biri, yöneticiler arasındaki farklılıkları görünmez kılarak ahlaki bir uzlaşma üretmek ve toplumsal düzeni sürdürmektir.¹⁸ Bu çerçevede değerlendirildiğinde, elit gruplar arasındaki rekabete rağmen "Müslüman sorunu" etrafında oluşan ortak tutumun ortaya çıkış süreci daha iyi anlaşılmaktadır.

Sürecin kurumsal düzeydeki en önemli aktörlerinden biri, 1989 yılında kurulan Yüksek Entegrasyon Konseyi'dir (HCI). Terör saldırılarının öncesinde ve sonrasında HCI, kamuoyunun yönlendirilmesinde merkezî bir rol oynamış; siyasi otoritelere ve medyada sunduğu raporlar ve önerilerle kamu sorunlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Farklı siyasi görüşlerden gelen siyasetçiler, akademisyenler, bürokratlar ve gazetecilerden oluşan söz konusu yapı, kamusal algıyı belirli bir çizgide standartlaştıran bir platform işlevi görmüştür.¹⁹ Ancak HCI'deki uzlaşma, kendiliğinden oluşmuş bir birliktelikten çok, farklı konumlardaki aktörlerin yürüttüğü sembolik çabaların sonucudur. 1989-2012 yılları arasında, özellikle 2000-2002 döneminde, HCI'nin söyleminde ve iç yapısında dikkat çekici değişimler yaşanmış; bu da kurum içindeki gerilimlerin artmasına yol açmıştır. Konseyin söylemindeki tutarsızlıklar ve sosyal alanlarla ilişkilerindeki dalgalanmalar, Fransa'da İslam'ın sürekli olarak sorun haline getirildiğini gösteren çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır.²⁰

HCI'den önce görev yapan Vatandaşlık Komisyonu, göç olgusunu "Müslüman sorunu" ile birlikte ele almış ve göçmen toplulukların entegrasyon sürecine odaklanmıştır. Komisyon raporlarında, Avrupa'dan gelen göçmenler ile Kuzey Afrika ve Sahra Altı Afrika kökenliler arasındaki kültürel farklara dikkat çekilmiş olsa da bu yaklaşım göçün çok yönlü doğasını tam olarak yansıtmamıştır. Yine de komisyon, sömürgecilik döneminden kalan "asimile edilebilir Avrupalılar/asimile edilemez Afrikalılar" ayrımını reddetmiş; Fransız eğitim sisteminin, göçmen çocukların kültürel uyumuna katkı sağlayabileceğini savunmuştur. Öte yandan İslam'ın bireysel haklarla çelişebileceğine dair kaygılar da dile getirilmiş; özellikle İslamolog Bruno Etienne bu görüşü açıkça ifade etmiştir.²¹ Ancak Müslümanların ibadet oranlarının düşük olması (%5'in altında) nedeniyle, İslam'ın kamu düzeni açısından ciddi

¹⁷ Beaugé-Hajjat, "Élites Françaises et Construction du "Problème Musulman" Le Cas du Haut Conseil à l'Intégration (1989-2012)", 32.

¹⁸ Pierre Bourdieu-Luc Boltanski, "La Production de l'Ideologie Dominante", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 2/2-3 (Haziran 1976), 67.

¹⁹ Beaugé-Hajjat, "Élites Françaises et Construction du "Problème Musulman" Le Cas du Haut Conseil à l'Intégration (1989-2012)", 32.

²⁰ Beaugé-Hajjat, "Élites Françaises et Construction du "Problème Musulman" Le Cas du Haut Conseil à l'Intégration (1989-2012)", 33.

²¹ Neslihan Er, *Bruno Etienne Sosyolojisinde Müslüman Toplum* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2024), 49.

bir tehdit oluşturmadığı ve entegrasyonun önünde mutlak bir engel teşkil etmediği yönünde değerlendirmelere de yer verilmiştir. Bu yaklaşım, Vatandaşlık Komisyonu ve aynı zamanda HCI'nin ilk başkanı olan Marceau Long'un tutumunda da yansıma bulmuştur.²²

1989 yılı Fransa'da "Müslüman sorunu"nun kamuoyunda görünür hâle geldiği önemli bir dönüm noktasıdır. Aynı yıl yaşanan iki olay söz konusu süreci şekillendirmiştir: Salman Rüşdi'nin *Şeytan Ayetleri* romanının yol açtığı uluslararası kriz ve Creil kentindeki bir okulda meydana gelen başörtüsü krizi. İlk olay daha çok dış politika ve kamu düzeni bağlamında ele alınmıştır. Buna karşılık Creil'deki kriz, Fransa'daki Müslümanların Cumhuriyet değerleriyle ilişkisini doğrudan sorgulayan, daha derin bir iç tartışmayı başlatmıştır. Medya, her iki olayı birbirine bağlayarak küresel İslam tehdidinin Fransa'daki yansımaları üzerinden tartışmayı derinleştirmiş; böylece İslam, köktendincilik ve laiklik arasındaki gerilim, kamuoyunda merkezî bir mesele hâline gelmiştir.²³

Creil'deki bir okulda üç kız öğrencinin başörtüsünü çıkarmayı reddetmeleri nedeniyle okuldan uzaklaştırılması, büyük bir kamu tartışmasına yol açmış ve dönemin sosyalist hükümetini zor durumda bırakmıştır. Michel Rocard liderliğindeki hükümetin kararsız tutumu özellikle sol entelektüel çevrelerde eleştirilmiştir; Eğitim Bakanı Lionel Jospin'in daha esnek yaklaşımı ise parti içinde görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Sağ muhalefet ise yaşanan krizi, göç politikalarının başarısızlığına işaret eden bir örnek olarak değerlendirmiştir. Tartışmalar büyüyünce hükümet, hukuki bir görüş için konuyu Danıştay'a taşımış; ardından yayımlanan Jospin genelgesiyle başörtüsü meselesinin okul yönetimleri tarafından çözülmesi önerilmiştir.²⁴

2000'li yılların başında Yüksek Entegrasyon Konseyi tarafından yayımlanan raporda, "kültürel bütünlük, Cumhuriyet değerlerinin ortak şekilde benimsenmesiyle mümkündür" ifadesi yer almıştır. Söz konusu söylem, Fransız laikliğinin toplumsal uyum beklentisini normatif bir çerçevede kurduğunu göstermektedir. Raporda entegrasyon, kültürel homojenlik temelinde tanımlanmakta; göçmen Müslüman kimlik ise çoğulcu değil, denetleyici bir laiklik anlayışı içinde değerlendirilmektedir. Aynı belgede, başörtüsü gibi dinî semboller "kamu düzenini tehdit eden simgesel görünürlükler" olarak tanımlanmış ve bu tür görünürlüklerin güvenlik ve uyum çerçevesinde sınırlandırılması gerektiği vurgulanmıştır. Bu yaklaşım, devletin Müslüman kimliğe yönelik müdahalelerini laiklik ilkesinin ötesinde, ulusal kimlik tanımıyla da şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.

Süreç boyunca hükümetin benimsediği "depolitizasyon" stratejisi, başörtüsü meselenin aşırı sağ söylemler tarafından araçsallaştırılmasını önlemeyi hedeflemiştir. Uygulanan yöntem, farklı görüşleri bürokratik bir zeminde dengelemeye çalışmış ve konuyu teknik-idari bir meseleye indirgemıştır. Danıştay'dan görüş alınması ve ardından yapılan hukuki düzenlemeler, sorunun siyasi tartışmalardan uzaklaştırılarak devletin kontrolü altında

²² Fikret Karaman, "Fransa İslam Konseyi Üzerine Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 120.

²³ Öztaş, "Dinsel Fundamentalizm ve İslamofobi Sarmalında "Fransa İslam'ı" Tartışmaları", 198.

²⁴ Beaugé-Hajjat, "Élites Françaises et Construction du "Problème Musulman" Le Cas du Haut Conseil à l'Intégration (1989-2012)", 34.

yeniden tanımlanmasına olanak tanımıştır.²⁵ Bu doğrultuda kurulan Bakanlıklar Arası Uyum Komitesi ve Yüksek Entegrasyon Konseyi (HCI), yalnızca entegrasyon politikaları üretmekle kalmamış, kamuoyunu yönlendirme ve toplumsal gerilimi azaltma görevini de üstlenmiştir.²⁶

HCI'nin yapısı, üst düzey bürokratlar, akademisyenler ve medya mensuplarının ağırlıkta olduğu; ancak toplumsal temsili sınırlı bir platform olarak şekillenmiştir. Söz konusu yapı, "Müslüman sorunu"nın sınırlarını belirleyen ve bu sorunu Cumhuriyet'in laiklik anlayışı içinde yeniden tanımlayan bir kurum işlevi görmüştür. 1989'daki başörtüsü krizine ilişkin yayımlanan HCI raporları da Konseyin kurumsal kimliğinin oluşmasında belirleyici bir rol oynamıştır.²⁷

1990'ların ortalarından itibaren HCI'nin yaklaşımında kademeli bir değişim yaşanmış; sınırlı da olsa bazı sivil toplum temsilcileri ve akademik çevrelerden bağımsız aktörler kuruma dâhil edilmiştir. Bu açılım, entegrasyon politikalarının daha bilimsel ve çok boyutlu temellere dayanmasını sağlamıştır. Özellikle sosyal bilimlerin göç ve din ilişkisine yönelik katkıları kurumsal çalışmaların parçası hâline gelmiştir. Aynı dönemde hazırlanan HCI raporları, entegrasyon sorunlarının kültürel farklılıkların ötesinde, ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerden de kaynaklandığını vurgulamıştır. Başörtüsü takan kadınlara yönelik dışlayıcı tutumlar ise söz konusu eşitsizliklerin somut göstergelerinden biri olarak değerlendirilmiştir.

Tüm gelişmeler, Fransa'daki "Müslüman sorunu"nın devlet eliyle kurumsallaştırdığını ve laiklik çerçevesinde yeniden tanımlandığını göstermektedir. Habermas'ın kamusal alan kuramı açısından değerlendirildiğinde ise ortaya çıkan tablo, iletişim ve karşılıklı anlayışa dayalı kamusal tartışmalardan çok, bürokratik ve teknokratik müdahalelerin öne çıktığı bir düzenlemeler rejimini yansıtmaktadır. Böyle bir yaklaşım, toplumsal sorunları müzakereyle değil yukarıdan tanımlayarak çözmeyi tercih etmekte; bu da kamusal alanın çoğulcu ve katılımcı yapısını zayıflatmaktadır.

4. Fransa'da Müslüman Entegrasyonu: Kimlik, Güvenlik ve Toplumsal Gerilimler

2005'te banliyölerde yaşanan isyanlar, Fransa'dan Suriye'ye giden cihatçılar ve 2015'teki *Charlie Hebdo* saldırıları gibi olaylar, Müslüman göçmen kökenlilerin entegrasyonu konusunu yeniden kamuoyunun gündemine taşımıştır. Özellikle son yirmi yılda, göçmenlik tartışmaları giderek daha çok Fransa vatandaşı olan Müslüman bireylerin kimlik, aidiyet ve toplumsal uyum sorunları etrafında yoğunlaşmıştır. 1950'lerde Kuzey Afrika'dan gelen ilk göçmenlerden bu yana, Müslüman toplulukların sosyal yapılarında belirgin değişimler yaşanmış; dinî kimliklerin ifade biçimleri çeşitlenmiş ve devlet ile İslam arasındaki ilişki daha hassas bir hâl almıştır.²⁸

²⁵ Beaugé-Hajjat, "Élites Françaises et Construction du "Problème Musulman" Le Cas du Haut Conseil à l'Intégration (1989-2012)", 35.

²⁶ Sümeyye Gediklioğlu, "Fransa'da İslamofobi", *Kadim Akademi SBD* 2/2 (Aralık 2018), 140.

²⁷ Beaugé-Hajjat, "Élites Françaises et Construction du "Problème Musulman" Le Cas du Haut Conseil à l'Intégration (1989-2012)", 36.

²⁸ Faruk Bilici, "Fransa'da İslam", *İslam Tetkikleri Dergisi* 8/1-4 (Mart 2012), 180.

Son yıllarda yapılan kamuoyu araştırmaları, Fransa'daki Müslümanların entegrasyonuna dair toplum genelinde yaygın bir memnuniyetsizlik olduğunu göstermektedir. Yaygın kanaate göre, Müslümanların dinî ve kültürel değerleri, Fransız toplumu ve Cumhuriyet'in laik ilkeleriyle uyumsuzluk yaratmaktadır. Örneğin, Ekim 2012'de IFOP tarafından *Le Figaro* gazetesi adına yapılan bir ankette, 18 yaş üstü 1736 kişiyle gerçekleştirilen ölçümde, katılımcıların %67'si Müslümanların yeterince entegre olmadığını belirtmiştir. Ayrıca %52'lik bir kesim, bu durumu Fransız toplumu ile Müslümanlar arasındaki kültürel farklara bağlamıştır. Elde edilen bulgular, Fransa'da laikliğin hukuki bir ilkenin ötesinde, toplumsal bir norm haline geldiğini ve entegrasyon sorunlarının bu norm etrafında sürekli yeniden tartışıldığını ortaya koymaktadır.²⁹

Sosyolojik analizler, entegrasyon krizinin arka planında iki temel gerilim alanına dikkat çekmektedir: Müslüman toplulukların kültürel özellikleri ile Fransız devletinin, asimilasyona dayalı geleneksel politikalarından daha esnek bir modele geçme çabası. Bu çerçevede farklı görüşler öne çıkmaktadır. Bazı araştırmacılar, entegrasyonun zamanla ve birkaç kuşak boyunca gerçekleşebileceğini savunurken; bazıları sürecin kendiliğinden doğal yollarla ilerleyeceğini düşünmektedir. Gilles Kepel de söz konusu tartışmalara önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle 1980'li yıllarda Montfermeil ve Clichy-sous-Bois gibi bölgelerde faaliyet gösteren Tebliğ Cemaati'ne odaklanan Kepel, dinin toplumsal sapma davranışlarını azaltmadaki rolünü vurgulamıştır. Cemaatin, uyuşturucu bağımlılığı gibi sorunlarla mücadelede dinî pratikleri bir tür rehabilitasyon aracı olarak kullandığı gözlemlenmiştir. Söz konusu örnek, dinin bireysel inancın ötesinde, toplumsal normlara uyumu kolaylaştıran işlevsel bir unsur da olabileceğini göstermektedir.³⁰

Hugues Lagrange ve Marco Oberti, Fransa'nın cumhuriyetçi entegrasyon modelinin birçok birey, özellikle de sağduyulu Müslümanlar tarafından olumlu karşılandığını belirtmektedir. Bazı bireyler, dinî kimliklerini bütüncül biçimde yaşasalar bile, kamusal alanda bu kimliği daha az görünür kılmayı tercih ederek bireysel özgürlük ile toplumsal uyum arasında denge kurmaktadır. Entegrasyon sürecinde en kırılgan grubu ise 18-24 yaş arası gençler oluşturmaktadır. Ayrıca, bazı katılımcıların diğer dinî gruplara karşı daha az hoşgörülü tutumlar sergilediği de mülakatlar aracılığıyla tespit edilmiştir.³¹

Yapılan anketler, Müslüman bireylerin bir kısmının iş hayatına, siyasete ve sosyal etkinliklere aktif olarak katıldığını ve bu anlamda topluma büyük ölçüde entegre olduğunu göstermektedir. Ancak birçok kişi, dinî inançlarının sosyal statülerini belirleyen bir unsur olarak öne çıkmasını istememektedir. Fransız Müslüman İbadet Konseyi gibi temsilci kurumlar yerine, birey ile devlet arasında doğrudan ilişkiyi esas alan cumhuriyetçi modeli destekleyenlerin sayısı da az değildir. Camiye düzenli katılım oranlarının düşük olması, birçok Müslümanın dinini daha çok özel alanda ve bireysel düzeyde yaşadığını, topluluk merkezli yaklaşımlardan uzaklaştığını göstermektedir. Bu yaklaşımı benimseyen bazı kişiler, dinî kimliğin kamusal alanda açık şekilde sergilenmesini gereksiz bulmakta, hatta

²⁹ Tark Yıldız, "İslam et le Lien dans les Quartiers Défavorisés d'Ile-de-France", *Sociétés* 4/138 (2017), 75.

³⁰ Kepel, *Les Banlieues de l'Islam: Naissance d'une Religion en France*, 65.

³¹ Yıldız, "İslam et le Lien dans les Quartiers Défavorisés d'Ile-de-France", 81.

eleştirmektedir. Aynı zamanda, dinin siyasal bir araç hâline getirilmesine yönelik eleştiriler de yaygındır. Müslümanlar, diğer vatandaşlarla eşit şekilde algılanmak istemektedir.³²

Dışlayıcı Müslümanlar sayıca az olsa da Selefi eğilimli söylemler, zaman zaman yüzeysel Müslümanlar üzerinde sembolik etkiler yaratabilmektedir. Devlet kurumlarına ve toplumsal düzene karşı mesafeli ya da olumsuz tutum sergileyen bu bireylerin, alternatif bir karşı-toplum inşa etme niyetinde oldukları gözlemlenmektedir. Öte yandan bazı kişilerin dinî yönelimleri, toplumsal entegrasyon, mesleki başarı ve kişisel gelişimle çelişmemektedir. Yapılan mülakatlar, inancın bireysel yaşamla uyumlu biçimde sürdürülebileceğini ortaya koymaktadır.

Militan Müslümanlar, İslami kimliğin kamusal alanda daha görünür olmasını, İslam'ı temsil eden kurumların desteklenmesini ve devlet kurumlarında daha fazla temsil hakkı tanınmasını talep etmektedir. İlgili grup, İslam'ın kültürel değerlerini daha geniş toplumsal kesimlere ulaştırmayı hedeflemektedir. Laik düzende bu taleplerin ne şekilde karşılandığı ise önemli bir tartışma konusudur.³³

Fransa'daki Müslümanların entegrasyonuna dair tartışmalar, Jürgen Habermas'ın normatif çoğulculuk ve post-seküler toplum anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde daha net biçimde anlam kazanmaktadır. Kimlik, aidiyet ve görünürlük gibi meselelerin çoğunlukla güvenlik odaklı ve normatif uyum beklentisiyle ele alınması, kamusal alanın kapsayıcılığına dair umutları zayıflatmaktadır. Habermas'ın önerdiği iletişim temelli ve çoğul katılıma açık kamusal yapı yerine, Fransa'da dinî farklılıklar gözetim, yönlendirme ve sınırlama yoluyla kontrol edilmektedir. Müslümanların dinî pratikleri ise toplumsal zenginliğin bir parçası olarak değil, çoğu zaman bir düzen sorunu olarak görülmekte; bu da eşitlik temelli, çoğulcu bir yurttaşlık anlayışının gelişimini engellemektedir.

5. Fransa'da İslam, Laiklik ve Kültürel Müzakere

Fransa'daki Müslüman toplulukların İslam'la kurduğu ilişki yalnızca bireysel inanç düzeyiyle sınırlı değildir; kimlik, aidiyet ve kamusal temsil boyutlarıyla Batı'daki İslam tartışmalarının merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda, Fransa'da İslam'ın moderniteyle ilişkisi düşünsel ve pratik düzeylerde sürekli tartışılmaktadır. Müslümanların büyük bölümü, laiklik ilkesiyle şekillenen bir toplumda dinî kimliklerini ifade edebilmek için farklı stratejiler geliştirmektedir. Ancak bazı marjinal gruplar, daha kapalı ve kolektif yaşam biçimlerini tercih ederek söz konusu genel eğilimden ayrışmaktadır. İslam'ın bireysel inançtan toplumsal temsile uzanan geniş bir yelpazedeki farklı yorumları, Fransa'daki iç dengelerin ötesine uzandığını ve Müslüman ülkelerin küresel konumlarıyla olan ilişkileri de yansıtmaktadır.³⁴

Bu çerçevede, Batı ve İslam medeniyetleri arasında karşılıklı anlayışa dayalı bir kültürel sentez arayışı dikkat çekmektedir. Sosyal ve kültürel referanslar üzerinden İslam'a bağlı olan bazı entelektüeller ve sanatçılar, İslam'ın Batı kültürüyle ilişkisini yeniden düşünmeyi ve iki

³² Çaha, "Fransız Laikliğinde Yeni Evre: Kato-Laisizmden İslam Karşıtlığına Laikliğin Fransa'daki Evrimi", 58.

³³ Yıldız, "İslam et le Lien dans les Quartiers Défavorisés d'Ile-de-France", 82.

³⁴ Sossie Andezian, "L'Islam dans la France d'Aujourd'hui", *Autres Temps. Les Cahiers du Christianisme Social* 10 (1986), 43.

dünya arasında yapıcı bir etkileşim kurmayı amaçlamaktadır. Söz konusu doğrultuda yürütülen kurumsal girişimlerden biri de 1979'da Cenevre merkezli olarak kurulan *Islam et Occident* Derneği'dir. Dernek, İslam ve Batı dünyaları arasında kültürel ve bilimsel iş birliğini teşvik ederken, kimliklerin korunmasını ve evrensel değerlerin birlikte geliştirilmesini hedeflemektedir.³⁵

Fransa'daki kültürel müzakere çabalarının bir başka örneği, 2011 yılında Alsace bölgesindeki MISHA (Université Interdisciplinaire des Sciences Humaines Appliquées) bünyesinde dört doktora öğrencisi tarafından kurulan *Educ-Rel* Derneği'dir. Dernek, dinî olgulara antropolojik bir bakış geliştirmeyi ve laiklik ilkesine saygı çerçevesinde dinin toplumsal varlığını anlamayı amaçlamaktadır. Etkili bir laiklik modeli savunan *Educ-Rel*, çok kültürlü ve çok dinli bir toplumda farklılıkların tanınmasını ve karşılıklı saygı temelinde birlikte yaşama kültürünün gelişmesini desteklemektedir. Dernek, bilgi üretimi ile toplumsal uyum arasında bağ kurarak, kültürel çeşitliliği bir tehdit değil, toplumsal bir zenginlik olarak değerlendirmeyi mümkün kılan bir tartışma zemini sunmaktadır.

Educ-Rel'in pratik katkıları, Fransa Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı sosyokültürel merkezler ve sosyal hizmet birimleriyle yürüttüğü danışmanlık çalışmaları aracılığıyla görünür hâle gelmektedir. "Bir animatör başörtüsü takabilir mi?" veya "Kamuya ait bir mekân bayram kutlamaları için Müslümanlara tahsis edebilir mi?" gibi sorular, derneğin uzmanlık alanına giren temel konular arasındadır. *Educ-Rel*, bu tür sorulara teknik yanıtlar vermekle kalmayıp, laikliğin daha çoğulcu bir yorumuna dayanan yeni bir toplumsal anlayışın gelişimine de katkı sağlamaktadır.³⁶ Ancak kapsayıcılığı önceleyen yaklaşımlar, Fransa'daki laiklik anlayışının tarihsel kökenleriyle çoğu zaman çatışmaktadır. Edgar Morin, Fransız laikliğinin tarafsız bir ilke değil, pozitivist bir inanç sistemi üzerine kurulu olduğunu savunmakta ve bunu "kato-laiklik" kavramıyla açıklamaktadır. Morin'e göre, Üçüncü Cumhuriyet döneminde şekillenen laiklik anlayışı, hoşgörü ve çoğulculuktan çok akıl, bilim ve ilerlemeyi yücelten dogmatik bir yapıya sahiptir. Bu doğrultuda laiklik, bir yönetim biçiminin ötesine geçerek modernliğin kutsallaştırılmış bir yorumu hâline gelmiştir. Morin'in yaklaşımı, laikliğin tarafsız olmadığını; belirli kültürel varsayımlar üzerine inşa edildiğini vurgulamaktadır.³⁷

Jean-Paul Willaime ve Jean Baubérot ise Morin'in eleştirisini daha ileri taşıyarak, "kato-laikliği" Katolik kökenli ve bu mirası hâlâ taşıyan bir laiklik biçimi olarak değerlendirmektedir. Her ne kadar tarafsızlık söylemiyle sunulsa da söz konusu anlayış, pratikte Müslüman kimlikleri norm dışı, yabancı ve potansiyel olarak tehdit edici biçimde algılamaya eğilimlidir. Willaime'e göre Fransa'daki laiklik, ABD'deki WASP (White, Anglo-Saxon, Protestant) kimliğine benzer şekilde, BLEC (Blanc, Lumières, Europe, Chrétien – Beyaz, Aydınlanma, Avrupa, Hristiyan) temelinde şekillenmektedir. Bu çerçeve, Avrupa'nın

³⁵ Andezian, "L'Islam dans la France d'Aujourd'hui", 44.

³⁶ Bruno Michon, "Laïcité(s) et Démocratie: Entre Liberté de Conscience et Émancipation", *Pensée Plurielle* 1/47 (2018), 82.

³⁷ Edgar Morin, "Le Trou Noir et la Laïcité", *Le Débat* 1/58 (Ocak 1990), 35.

Hristiyan mirasını görünmez bir norm olarak sürdürürken, Müslüman kimliklerin kamusal alanda tanınmasını sınırlandırmaktadır.³⁸

Fransa'da İslam, sosyolojik düzlemde radikalleşme, göç ve toplumsal güvenlik tartışmalarının merkezinde yer almaya devam etmektedir.³⁹ Dinî görünürlük, inanç düzeyinin ötesine geçerek, siyasal ve güvenlik temelli bir mesele olarak da ele alınmakta, bu yaklaşım temsil biçimlerini daha hassas hâle getirmektedir. Başörtüsü, burkini, vatandaşlıktan çıkarma ve üniversite yasakları gibi konular, dinin bireysel bir inanç olmaktan çıkarak ulusal kimliğin sınırlarını belirleyen bir unsur hâline gelmesine yol açmaktadır.

Bu bağlamda Habermas'ın kamusal alan kuramı önemli bir değerlendirme imkânı sunmaktadır. Habermas'a göre seküler toplumlar dinî farklılıklar, karşılıklı tanıma ve iletişim yoluyla kamusal tartışmalara katılabilmelidir. Ancak Fransa'daki laiklik uygulamaları, söz konusu katılımı çoğu zaman sınırlandırmakta ve katı bir uyum anlayışını dayatmaktadır. *Educ-Rel* gibi girişimler bu anlayışa alternatif öneriler geliştirse de söz konusu yaklaşımlar henüz genel politik kültürde kurumsallaşmamıştır. Sonuç olarak, Fransa'da laiklik çoğulcu bir kamusal aklı desteklemekten çok, kültürel homojenlik beklentisiyle şekillenmektedir. Bu koşullar altında İslam, entegre edilmesi gereken bir din olmanın ötesine geçerek, kültürel müzakerenin aktif bir zemini hâline gelmiş ve güncel tartışmalarda merkezi bir konum kazanmıştır.

Sonuç

Fransa'daki laiklik ilkesi çerçevesinde devletin İslam'a yönelik müdahalelerini tarihsel, kurumsal ve sosyolojik boyutlarıyla incelemeyi amaçlayan bu çalışmada, Habermas'ın Kamusal Alan Teorisi ve Post-sekülerlik tartışmaları temel alınarak, devletin İslam'la kurduğu ilişkinin normatif çoğulculukla ne ölçüde uyumlu olduğu sorgulanmıştır. Araştırmanın temel amacı doğrultusunda ulaşılan bulgular, Fransa'daki laiklik anlayışının din-devlet ayrımına dayansa da özellikle İslam söz konusu olduğunda bu ayrımın yeniden tanımlandığını ve laikliğin büyük ölçüde bir "düzenleme ve yönlendirme" aracı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

1905 Laiklik Yasası sonrasında şekillenen din-devlet ilişkileri, Müslüman nüfusun artmasıyla birlikte daha yoğun bir gözetim ve müdahale pratiğine dönüşmüştür. İçişleri Bakanlığı'nın İslam'a dair düzenlemelere müdahil olması, tarafsızlık ilkesinden sapıldığını ve devletin dinî alana yön verici bir rol üstlendiğini göstermektedir. Bu bağlamda, İslam'ın "Fransızlaştırılması" yönündeki politikalar, Habermas'ın eşit katılım ilkesine ters düşmektedir. Kamusal alandaki dinî görünürlük, özellikle Müslüman kimlik açısından, tolere edilen değil; dönüştürülmesi gereken bir unsur olarak ele alınmaktadır.

İkinci olarak, "Müslüman sorunu"nın inşası üzerine yapılan analizler, bir konunun kamusal gündeme taşınmasının yalnızca nesnel verilere değil, belirli sosyal aktörlerin çerçeveleme ve temsil gücüne bağlı olduğunu göstermektedir. Bu süreçte Yüksek

³⁸ Michon, "Laïcité(s) et Démocratie: Entre Liberté de Conscience et Émancipation", 83.

³⁹ Michon, "Laïcité(s) et Démocratie: Entre Liberté de Conscience et Émancipation", 87.

Entegrasyon Konseyi (HCI) gibi kurumlar, kamu söylemini şekillendiren önemli aktörler hâline gelmiştir. Bürokratik yapılar kamusal alanın sınırlarını belirlerken, Habermas'ın öngördüğü iletişime dayalı kamusal tartışma ortamı daralmaktadır. Dinî çoğulluk ise çoğu zaman tanınan değil, ulusal normlarla sınırlandırılan ve denetlenen bir konu olarak kalmaktadır.

Üçüncü bölümde ulaşılan bulgular, entegrasyon tartışmalarının sıklıkla güvenlik odaklı bir çerçevede ele alındığını ve Müslüman kimliğinin çoğu zaman potansiyel bir tehdit olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Kamuoyu araştırmaları ve akademik veriler, Fransız toplumunun önemli bir kesiminin Müslümanların entegrasyonuna dair olumsuz görüşler taşıdığını göstermektedir. Ancak bireyler düzeyinde dinî yönelim ve aidiyet biçimleri oldukça çeşitlidir. Habermas'ın post-seküler toplum anlayışında dinî aktörlerin kamusal katkısı olumlu bir değer taşırken, Fransa örneğinde dinî kimliğin görünürlüğü çoğunlukla kamusal düzenle çatışan bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Son olarak, kültürel müzakere ve alternatif laiklik modelleri üzerine yapılan incelemeler, Fransa'daki hâkim laiklik anlayışının tarihsel olarak Katolik-Aydınlanmacı bir mirasa dayandığını göstermektedir. Bu nedenle, Müslümanlık gibi farklılık gösteren dinî kimliklerin dışlayıcı biçimde tanımlanmasına yol açmaktadır. Educ-Rel gibi girişimler, kamusal tartışma alanını çoğulcu bir şekilde genişletme çabası sunsa da henüz sınırlı ölçekte etkili olmakta ve mevcut sistemi dönüştürecek güçte değildir. Habermas'ın post-seküler kamusal alan anlayışına göre, toplumsal uzlaşının oluşumunda seküler ve dinî referanslar birlikte rol oynamaktadır. Ancak Fransa'da güncel laiklik uygulamaları, kamusal alanı belirli normatif çerçeveler içinde tutmakta ve kültürel müzakere yerine kurumsal uyuma dayalı bir yaklaşımı öne çıkarmaktadır.

Çalışmanın ortaya koyduğu analizler, Fransa'daki İslam politikalarının laiklik ilkesiyle sınırlı kalmadığını; aynı zamanda göç, güvenlik ve ulusal kimlik meseleleriyle de iç içe geçtiğini göstermektedir. Habermas'ın kuramsal çerçevesi, söz konusu politikaların kamusal çoğulculuk ilkesine ne ölçüde katkı sunduğunu sorgulamak için güçlü bir zemin sağlamıştır. Ancak elde edilen bulgular, Fransa'da çoğulculuktan çok yönlendirici bir entegrasyon benimsendiğine işaret etmektedir. Uygulanan tematik içerik analizi, Fransız devletinin İslam'a yönelik söyleminde tekrar eden normatif kalıpları ve müdahale biçimlerini görünür kılmıştır. Yasa metinleri, hükümet raporları, kurumsal belgeler ve medya ifadelerinden oluşan belge havuzu, laiklik etrafında şekillenen politikaların söylemsel düzeyde yeniden üretildiği yapıyı ortaya koymuştur. Böylece çalışma, teorik çerçevenin ötesine geçerek, laiklik ve İslam ilişkisine dair pratik örnekler üzerinden somut analizler sunmuştur.

Çalışmada ulaşılan en temel kanaat şudur: Fransa'da laiklik, hukuki bir tarafsızlık ilkesinden çok, kültürel olarak şekillenmiş bir normlar rejimidir ve bu rejim, özellikle İslam söz konusu olduğunda kapsayıcı bir eşitlik zemini sunmaktan uzaktır. Laiklik söylemi, görünürde özgürlük ve eşitliği savunsa da pratikte Müslüman kimliğe yönelik müdahaleleri meşrulaştıran bir araç hâline gelmiştir. Bu bağlamda, Fransa'daki laiklik uygulamalarını sadece hukukî bir çerçeveye değerlendirmek yetersiz kalmakta; aksine, bu uygulamaların ardındaki tarihsel korkular, kültürel varsayımlar ve ulusal kimlik inşası süreçleri dikkate

alınmadan sağlıklı bir analiz yapmak mümkün görünmemektedir. Habermas'ın önerdiği kamusal akıl, karşılıklı tanıma ve iletişime dayalı bir toplumsal uzlaşma önerisidir; ancak Fransa'da bu idealin yerine daha çok teknokratik müdahaleler ve yönlendirici politikalar konumlanmaktadır. Kanımızca, gerçek bir toplumsal çoğulculuk, farklı inanç ve aidiyetlerin yalnızca "tahammül edilen" değil, kamusal alanda eşit yurttaşlar olarak tanınabildiği bir düzenin inşasıyla mümkündür.

İleride yapılacak araştırmalarda, dinî aktörlerin kamusal tartışmalara katılımına yönelik ampirik veriler toplanabilir. Ayrıca, farklı Avrupa ülkeleriyle karşılaştırmalı analizler yapılarak Fransa'daki modelin özgün yönleri daha net biçimde değerlendirilebilir. Özellikle genç Müslüman kuşakların dijital kamusal alandaki varlıkları üzerine odaklanan çalışmalar, laiklik ve din ilişkisine dair yeni açılımlar geliştirmek için katkılar sunabilir.



Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

Teşekkür/Acknowledgements:

-

Beyanname/Declarations:

1. Özgünlük Beyanı/Statement of Originality:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları/Author Contributions:

Makale tek yazarlıdır.

3. Etik Kurul İzni/ Ethics approval:

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

4. Finansman-Destek/Funding-Support:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı/Competing interests:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- Andezian, Sossie. "L'Islam dans la France d'Aujourd'hui". *Autres Temps. Les Cahiers du Christianisme Social* 10 (Eylül 1986), 38-44. <https://doi.org/10.3406/chris.1986.1083>
- Baubérot, Jean. *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*. çev. Alev Er. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Beaugé, Julien - Hajjat, Abdellali. "Élites Françaises et Construction du "Problème Musulman" Le Cas du Haut Conseil à l'Intégration (1989-2012)". *Sociologie* 5/1 (Mart 2014), 31-59. <https://doi.org/10.3917/socio.051.0031>
- Bilici, Faruk. "Fransa'da İslam". *İslam Tetkikleri Dergisi* 8/1-4 (Mart 1984), 177-203. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd/issue/1199/14075>
- Bourdieu, Pierre – Boltanski, Luc. "La Production de l'Ideologie Dominante". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 2/2-3 (Haziran 1976), 3-73. <https://doi.org/10.3406/arss.1976.3443>
- Cansun, Şebnem. "Fransa'da İslam ve İslam'ın Kurumsal Temsili". *Avrupa'da İslam Politikaları*. ed. Kadir Canatan. İstanbul: İZÜ Yayınları, 2021.
- Çaha, Ömer. "Fransız Laikliğinde Yeni Evre: Kato-Laisizmden İslam Karşıtlığına Laikliğin Fransa'daki Evrimi". *Liberal Düşünce* 16/63 (Ağustos 2011), 29-58. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/liberal/issue/48184/609797>
- Er, Neslihan. *Bruno Etienne Sosyolojisinde Müslüman Toplum*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2024.
- Gediklioğlu, Sümeyye. "Fransa'da İslamofobi". *Kadim Akademi SBD* 2/2 (Aralık 2018), 135-145. <https://doi.org/10.55805/kadimsbd.494333>
- Habermas, Jürgen. *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Jouanneau, Solenne. "Faire Emerger un "Islam Français": Paradoxes d'une Action Publique Sous Contrainte (1970-2010)". *Sociologie* 8/3 (2017), 247-264. <https://doi.org/10.3917/socio.083.0247>
- Karaman, Fikret. "Fransa İslam Konseyi Üzerine Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 111-128. <https://doi.org/10.17120/omuifd.30508>
- Kavas, Ahmet. "Fransa'da Din-Devlet Ayrımı Kanunu ve Ülkelerinde Dışlanan Din Adamlarının Osmanlı Devleti'ne Sığınması Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Nisan 2007), 109-130. <https://dergipark.org.tr/en/pub/iuilah/issue/979/11022>
- Kepel, Gilles. *Les Banlieues de l'Islam: Naissance d'une Religion en France*. Paris: Seuil, 2015.
- Michon, Bruno. "Laïcité(s) et Démocratie: Entre Liberté de Conscience et Émancipation". *Pensée Plurielle* 1/47 (2018), 105-125. <https://doi.org/10.3917/pp.047.0105>
- Morin, Edgar. "Le Trou Noir et la Laïcité". *Le Débat* 1/58 (Ocak 1990), 35-38. <https://doi.org/10.3917/deba.058.0035>
- Öztaş, Fatih. "Dinsel Fundamentalizm ve İslamofobi Sarmalında "Fransa İslam'ı" Tartışmaları". *İlahiyat Akademi Dergisi* 14 (Aralık 2021), 179-218. <https://doi.org/10.52886/ilak.973368>

Yıldız, Tark. "İslam et le Lien dans les Quartiers Défavorisés d'Ile-de-France". *Sociétés* 4/138 (2017), 73-84. <https://doi.org/10.3917/soc.138.0073>





Hız. Muhammed ile Arınma

Purification with Prophet Muhammad

 Şefaettin SEVERCAN^{a*}

^a Prof. Dr./Prof., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, severcan@nevsehir.edu.tr

* Sorumlu Yazar/Corresponding Author



Künye:

Cilt/Volume: 5
Sayı/Issue: 1
Sayfa/Page: 72-90

Geliş Tarihi/Received: 26 Mart 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 20 Mayıs 2025

Yayın Tarihi/Publication Date: 15 Haziran 2025

Atıf/Cite as: Severcan, Şefaettin. "Hz. Muhammed ile Arınma". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Haziran 2025), 72-90.



Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaların CC BY-NC 4.0 Lisansı altında yayınlanmaktadır. İkonlar Font Awesome'a aittir.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 License. Icons by Font Awesome.

Öz

Tezkiye/arınma kavramının tasavvufi açıklamaların egemenliği altında ele alındığı, nefis tezkiyesinin öne çıkarılıp diğer anlamlarının perdelenildiği görülür. Nefis tezkiyesi, kuşkusuz, tezkiye kavramının içinde kendisine önemli bir yer bulur, ancak bu önem özellikle Kur'an ve peygamber ile ilgili anlam alanının ihmal edilmesine sebep olmamalıdır. Pek çok ayette dile getirilmesine rağmen tezkiye, tasavvuf alanı hariç, İslami ilimlerde, özellikle de siyer alanında, hakkettiği ilgiye mazhar olamamıştır. Arınma ile ilgili ayetlere bakıldığında, tezkiyenin Hz. Peygamber'in risalet görevinin dört temel esasından biri olduğu görülmektedir. Bu ayetler rehberliğinde arınma; Hz. Muhammed'in insanı, Allah'ın istediği, Kur'an'ın beyan ettiği ve kendisinin tebliğ edip örnekliliğini gösterdiği gibi bir mümin olmanın önündeki engellerden arındırmasıdır. Arındırma Peygamber'in tıpkı vahyi tebliğ etmesi, Kitab'ı ve hikmeti öğretmesi gibi peygamberlik sünneti içinde yer alan ve geçmiş peygamberlerin kitaplarında da yer aldığı bilinen bir risalet niteliğidir. Elbette insana arınma imkânı veren, arınmanın yolunu gösteren, O'nun gösterdiği yoldan gideni temizleyen ve arındıran Allah'tır. Bu bağlamda Hz. Muhammed inananlara Allah'ın ayetlerini okuyan, onları arındıran, onlara Kitab'ı, hikmeti ve bilmediklerini öğreten bir elçi olarak gönderilmiştir. Bu hususların tümünün Peygamber'imizden öğrenilmesi, onun öğretisi doğrultusunda hareket edilmesi aynı zamanda Müslümanlar için iman bakımından bir yükümlülüktür. Arındırmanın kaynağı Rabbimizdir ve onun fiili rehberi, son peygamber Hz. Muhammed gibi insan da arınma ihtiyacı ve sorumluluğu içindedir. Bu ihtiyaç ve sorumluluğu yerine getiren insan dünya ve ahirette varlık amacına ulaşmış ve kurtuluşa ermiştir. Burada, Hz. Muhammed'in tezkiye tasarrufunu paylaşmaya çalışarak hakettiği ilgiye mazhar olmasına katkı sağlamak ve siyer araştırmacılarımıza kapı aralamak istiyorum.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tezkiye, Peygamber, Risalet, Arınma.

Abstract

The concept of tazkiyah (purification) is often interpreted predominantly through a Sufi lens, emphasizing the purification of the nafs (self), while its broader meanings—particularly in relation to the Qur'an and the Prophet—are frequently overlooked. Though nafs purification is indeed central to tazkiyah, this should not obscure other significant dimensions of the term. Despite being mentioned in numerous Qur'anic verses, tazkiyah has not received due attention in Islamic sciences outside Sufism, especially in the field of Sirah (the Prophet's biography). A closer look at the verses reveals that tazkiyah is one of the four fundamental duties of the Prophet Muhammad. In this context, purification means removing the barriers that prevent individuals from becoming the kind of believers Allah desires—those shaped by the teachings of the Qur'an and the Prophet's example. Just as the Prophet conveyed revelation and taught the Book and wisdom, he also purified people—a mission shared by previous prophets. Ultimately, Allah is the one who purifies, but He does so through His chosen messenger. Thus, the Prophet was sent to recite divine verses, purify the believers, and teach them the Book and wisdom. Recognizing this role of the Prophet in tazkiyah is both a theological necessity and a path to a fuller understanding of his mission. This study aims to highlight this often-neglected dimension and open new avenues for Sirah scholarship.

Keywords: Sufism, Purification, Prophet, Prophethood, Purgation.



Giriş

Ömrünü risalet görevine adanmış olan Hz. Muhammed, Kur'an/İslam'ın eksiksiz ve kusursuz bir tebliğcisidir. Buna bağlı olarak da ihtiyaç anında problemi çözüme kavuşturan en üst seviyede bilgi ve hikmet sahibi bir müftü, en üst mahkemede en son hüküm veren hâkim, ordularına komuta eden başkomutan ve iktidarına muktedir bir devlet başkanıdır. İslam âlimleri, Hz. Muhammed'in bu tasarrufları ve bunların bağlayıcılık dereceleri ile ilgili muhtelif sınıflamalar ve değerlendirmeler yapmışlardır. Hz. Peygamber'in tasarruflarının çoğu, genel hüküm ifade eden ve her Müslümanı bağlayan risalet sıfatının gereği tebliğ yoluyla gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in fetva, risalet ve tebliğ tasarrufları, Müslümanlar için kıyamete kadar sabit bir şerî hükümdür. Fetva, delillere göre Allah'ın hükmünün uygulanması ile; hâkimliği ve yargı özelliği taşıyan tasarrufları, yargı yoluyla davaların çözüme kavuşturulması ile; devlet başkanı olarak yaptığı tasarruflar ise ancak devlet başkanı tarafından ve onun izniyle gerçekleştirilir.¹ Çağdaş İslam hukuk felsefesi araştırmalarında Hz. Muhammed'in tasarruflarının daha fazla adlandırılmalarla tasnifi ve açıklandığı listeler de yapılmıştır. Böyle bir tasnif listesinde Hz. Peygamber'in tasarrufları: 1. teşri/yasama 2. fetva 3. kaza 4. imamet/devlet başkanlığı 5. hidayet rehberliği 6. sulhu gerçekleştirme 7. danışmanlık 8. öğüt/yol gösterme 9. gönülleri en iyiye yönlendirme çabası 10. yüksek hakikatleri öğretme 11. tedip 12. irşadın dışındaki (beşerî, biyolojik) tasarruflar olarak sıralanmıştır.²

Hz. Peygamber'in risaletini ve bu bağlamda tasarruflarını, böyle kategorize ederek tanımlamanın hukuk mantığı açısından elbette çözümleyici bir karşılığı vardır. Ancak bu kategorik yaklaşım, Allah-insan-hayat ilişkisinin diğer alanları için Hz. Peygamber'in rehberlik alanında önemli ihmellere, ötelemelere ve bilinç bölünmelerine sebep olmamalıdır. Bölünmüş bilinçlerin neticesi olarak, sosyal, siyasi, iktisadi, ahlaki vb. alanlara bölünmüş modern hayat önce insana sonra dine daha sonra da risalete öyle bakmaya ve baktırmaya başlamaktadır. Halbuki, İslam bir bütündür. Dolayısıyla Hz. Peygamber, Allah-insan-hayat ve evren ilişkilerinin tamamında "usvetü'l-hasene" (en güzel rehber)dir, örnektir ve rehberliği ile örnekliği bölünemez. Nasıl ki Türk İslam'ı, Arap İslam'ı, Amerikan İslam'ı, Modern İslam, Siyasi İslam ve İlmî İslam gibi adlandırmalar doğru değilse İslam'ı, İslami bilinci bölüp İslami hayatı parçalayarak fıkıh İslam'ı, hadis İslam'ı, tasavvuf İslam'ı gibi isimlerin altına yerleştirmeye kapı aralayacak yaklaşımlar da doğru değildir. Bunların biri diğerinden ayrılmaksızın hepsi birbiriyle, özellikle de Kur'an ve Hz. Peygamber'e aidiyeti sahih olan sünnet ile, uyum içinde olmak kaydıyla İslam'dır. Bunlara İslami ilimlerde bir eğitim-öğretim organizasyonu sonucu branşlaşmalar olmalarının ötesinde anlamlar yüklenmemelidir.

Hz. Peygamber'in risaletinin odak noktası olan tebliğ görevi içinde Kitap (Kur'an) ve hikmetle birlikte zikredilen insanları "tezkiye etmesi/arındırması," Hz. Peygamber'in tasarrufları tasniflerinde doğrudan zikredilmemiş, âdeta yukarıda bahsettiğimiz ihmalin gadrine uğramıştır. Her nedense ilk dönemlerden beri Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen eserlerin pek çoğunda onun risaletinin tezkiye edici, arındırıcı boyutu, layık olduğu

¹ Şihabüddin el-Karaî, *el-İhkam fî temyizil-fetava ani'l-ahkam ve tasarrufati'l-kadi ve'l-imam* (Halep: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1967), 86-108.

² Muhammed Tahir b. Aşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan (İstanbul: İklim Yayınevi, 1988), 50-65.

ilgi ve özeni, gereken ihtimam ve saygıyı görmemiştir. Bunun tek istisnası tasavvuf alanıdır. Tasavvuf alanında “süzme, arıtmak, saf ve temiz hale getirmek” anlamına gelen “tasfiye” terimi, özgün ve sınırlı bir anlayış içinde ele alınmıştır. Oysa insanlığın tezkiyesi ve tasfiyesi yani her türlü kir ve günden arındırılması Allah’ın peygamberlerine ve onların sonuncusu olan Hz. Muhammed’e yüklediği bir risalet görevidir. Ayrıca, Allah’tan tezkiye/arınma talebi müminler için de bir yükümlülüktür. Bu makalemizde, Hz. Peygamber’e önemli bir vefa borcu, ilmî bir görev, insanlık için önemli bir ihtiyaç ve bir mümin için önemli bir arınma adımı olarak düşündüğümüz Hz. Muhammed’in tezkiye/arındırma tasarrufunu paylaşmaya çalışacağız.

1. Tezkiyenin Kavram ve Anlam Boyutları

1.1. Kavram Boyutu

Arapça “zekâ” kökünden türemiş olan “tezkiye” kelimesi sözlük anlamı itibarıyla; temizlemek, arındırmak, arıtmak, temize çıkarmak, temiz davranışlar ortaya koymak, ıslah etmek, düzeltmek, fitri olana dönmek, artma, arttırmak, ziyadeleştirmek, çoğaltmak ve nemalanmak demektir.³ Türevleri itibarıyla, ehli-salah olmak, iş iyi olmak, zengin olmak, kalbinde sevgi artmak, Allah’ın bir şeyi artırması, malın zekatını vermek, mal çoğaltmak, övmek, layık olmak, bereket, bereketli yer, her şeyin halis ve pak olanı, günahsız ve masum gibi farklı kullanımları vardır. Aynı kökten olan “zekât” kelimesinin “malın temizlenmesi, semerelenmesi, artması ve salih olması” anlamlarının öne çıkması görüldüğü üzere kök anlamından gelmektedir. Kur’an ve sünnet de zekâtı, taharet, nema, bereket ve meth anlamları doğrultusunda kullanmıştır. Aynı kökten türeyen “tezekkî” kelimesi de sözlük anlamı itibarıyla çok az farklılıklarla aynı anlamları ifade eder.⁴

Tezkiye ile aynı anlamları ifade eden ancak ondan daha kapsayıcı bir diğer kelime de “sa-fe-ve” kökünden gelen “tasfiye” kelimesidir. Sözlükte “süzme, arıtmak, saf ve temiz hale getirmek” demektir. Tasfiye, daha çok, nefsi kötülük ve günah kirinden temizlemek anlamında bir tasavvuf terimi olarak kullanılır.⁵

Terim olarak tezkiye, nefsi (kalbi ve ruhu) inkâr, isyan ve gafletin zulmetinden, yani manevi kir ve perdelerden temizlemektir. “*Muhakkak ki nefsinin tezkiye edenler kurtulmuştur.*”⁶ ayetinin tefsirinde tezkiye etmeye Beyzâvî (öl. 685/1286), “*nefsini ilim ve amelle geliştirip büyütme*”⁷ anlamını; Neseî, (öl. 710/1310) “*nefsi temizlemek, ıslah etmek ve yararlı işlerle geliştirmek*”⁸ anlamını vermiştir. Tasavvufî anlamda ise tezkiye, temizlenme,

³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1994), 357; Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî-garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dâru’s-Şâmiye, 1986), 313; Dilaver Selvi, “Beyzavî Tefsirinde Nefis Tezkiyesi ve Takva”, *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010/2), 125-161; Ahmet Emin Seyhan, “*Ebu’l-Hasan Harakani’nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı*”, *Harakani Dergisi* 1 (2014), 1-32; Mustafa Ünver, “Kur’an’ın Tezkiye Prensibine Bir Bakış”, *Araştan SBE Dergisi* 1/2 (2006), 125-161; Ömer Arif Kelkit, *Kur’an’da Tezkiye* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

⁴ Ali Binol, “Kur’an’da Geçen Tezekkî Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 189-191.

⁵ Süleyman Uludağ, “Tasfiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/127.

⁶ Şems 91/9.

⁷ Ebû’l-Hayr Abdullah bin Ömer Kadî Beyzâvî, *Envâr-ut-Tenzîl ve Esrâr-ut-Te’vîl: Mecmau’t-Tefasîr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 6/519.

⁸ Ebu’l-Berakât Abdullah bin Ahmed en-Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl: Mecmau’t-Tefasîr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 6/519.

nefsi ona bulaşan kir ve pastan temizleyerek onu nefsiemmare mertebesinde nefsimutmaine mertebesine çıkarmaktır. Ruhu manevi kirlerden arındırmaktır.⁹ Tezkiye, fıkıh terimi olarak şahidin adalet vasfını taşıyıp taşımadığının hâkim tarafından soruşturulmasını ifade eder. Güvenilir kimselerin şahit hakkında olumlu görüş bildirmelerine “ta’dil”, olumsuz görüş bildirmelerine “cerh” denir. Olumlu bildirim durumunda şahidin adalet vasfının onaylanması (temize çıkarılması) dolayısıyla soruşturma işlemine “tezkiye” adının verildiği anlaşılmaktadır.¹⁰

1.2. Anlam boyutu

Terim anlamlarına dikkatle bakıldığında, tezkiye, kavram olarak tasavvuf alanının baskın anlam çerçevesi içine sıkışmış ya da onun tarafından kuşatılmış gibi durmaktadır. Yani tezkiyenin anlam çemberi içinde sadece bir tanesi olarak yer alan nefis tezkiyesi öne çıkarak onun diğer anlamlarını âdeta perdelemiştir.¹¹ Oysa nefis tezkiyesini konu edinen pek çok başka ayet zaten vardır.¹² Dolayısıyla konumuza esas olan Hz. Muhammed’in risalet görevi içinde bir tasarrufunu belirten tezkiye ayetlerinin¹³ nefis tezkiyesinde öne çıkarılmasına bir ihtiyaç bulunmamaktadır. Burada belirtmeye çalıştığımız temel husus tezkiye ayetlerinin nefis terbiyesiyle ilgili olup olmadığı değildir. Elbette tezkiyenin içine nefsin tezkiyesi de girer ancak bu, diğer anlam alanlarının özellikle de Kur’ani ve peygamberî anlam alanının ihmal edilmesine ve görmezlikten gelinmesine sebep olmamalıdır. Aşağıdaki üç ayetin sunuluş üslubuna bakıldığında tezkiyenin Hz. Peygamber’in risalet görevinin bir parçası olarak takdim edildiği ve anlam alanının nefis tezkiyesinden ne kadar geniş çerçeveli olduğu görülmektedir.

(Hz. İbrahim ve Hz. İsmail:) “Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara ayetlerini okusun, Kitab’ı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten arındırsın. Şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.” demişti.¹⁴

(Ey insanlar!) Kendi içinizden size ayetlerimizi okuyup anlatan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab’ı, hikmeti ve bilmediklerinizi öğreten bir Resul gönderdik.¹⁵

Ümmilere kendi içlerinden, Allah’ın ayetlerini okuyan, onları şirkten arındıran, onlara Kitab’ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen Allah’tır. Oysa onlar daha önce apaçık bir cehalet ve sapıklık içindeydiler.¹⁶

Bu ayetler tezkiyenin Hz. Peygamber’in risaleti bağlamında tebliğ görevi içinde nefis tezkiyesinden daha çok Kitap ve hikmet ile aynı bağlamda “insanın İslami kimlik ve kişiliğine; İslami hayat anlayışı ve yaşayışına zarar veren her kötülükten arındırılması” anlamında bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle bu ayetler rehberliğinde tezkiye, Hz. Muhammed’in insanı, Allah’ın istediği, Kur’an’ın beyan ettiği ve kendisinin (Resulullah’ın) insanlığa tebliğ edip örnekliğini gösterdiği bir mümin olmanın

⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 491.

¹⁰ Tuncay Başoğlu, “Tezkiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/77.

¹¹ Tezkiyeyi “nefis tezkiyesi” olarak görmenin doğru olmadığı ile ilgili görüşler için bk. İbrahim Sarmış, *Tasavvuf ve İslâm* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 351; Gazâlî, *İhyâ*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 2/66; Ebu Bekr Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 186-187.

¹² Âl-i İmrân 3/42; Tevbe 9/103; Ahzâb 33/33.

¹³ Bakara 2/129; Bakara 2/151; Cuma 62/2.

¹⁴ Bakara 2/129.

¹⁵ Bakara 2/151.

¹⁶ Cuma 62/2.

önündeki, arkasındaki büyüklü-küçüklü bütün engel ve tortulardan arındırmasıdır. Yani Müslümanın toplam kalite değeridir, İslam'ı temsil mükemmelliğidir.

2. Arınmanın Kaynağı ve Allah'ın Arındırması

Kur'an, tezkiyeyi Allah'a¹⁷ nispet ederek insanın Allah tarafından tezkiye edileceğini beyan eder. Tıpkı Kur'an ve hikmetin kaynağının Allah olduğu gibi arınmanın kaynağının da Allah olduğuna işaret eder.¹⁸ İslam'a bir davet esnasında Yahudiler, müşrik olmadıklarını, "Allah'ın oğulları ve sevgili kulları olduklarını"¹⁹ bu sebeple kendilerine "sayılı birkaç gün hariç ateş dokunmayacağını"²⁰ söyleyerek kendilerini temize çıkarmaya çalışıyorlardı. Hz. Peygamber'e gelip, gece işledikleri günahların gündüz, gündüz işledikleri günahların da gece bedelinin ödendiğini, dolayısıyla kendilerinin çocuklar gibi günahsız ve temiz olduklarını söylüyorlardı.²¹ Yani bir taraftan Allah'ın oğulları olduklarını iddia ederek Allah'a şirk koşuyorlar, diğer taraftan da bu şirkleri ve Allah'a attıkları iftiraları ile kendilerini temize çıkarmaya çalışıyorlardı. Bu yaman çelişkiye Allah Teâlâ şöyle işaret etti:

*Ey Peygamber! (Allah'ın seçkin kulları olduklarını iddia edip cennete gireceklerini ileri süren) Şu kendilerini temize çıkaranlara (Yahudilere) ne dersin! Hayır! Allah'ın temize çıkarıp cennete koyacağı kimseler Allah'ın dilediği (hidayet yolunu tercih eden) kimselerdir ki onlar kul payı kadar haksızlık görmez.*²²

*Ey iman edenler! Şeytanın peşinden gitmeyin. Kim şeytanın peşinden giderse, bilsin ki o daima hayasızlığı ve kötülüğü emreder. Eğer Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı sizden hiçbiriniz asla günahından arınamazdı. Fakat Allah, dilediği kimseyi (tevbe edenleri) günahlarından arındırır, tertemiz kılar. Allah (ettiğiniz tevbeleri) hakkıyla iştir, (tevbelerinizdeki samimiyeti) hakkıyla iyi bilir.*²³

Yukarıdaki ayet ile Allah, temize çıkmanın ve arınmanın ancak şeytanın yolundan uzak durup Allah yolunun yolcusu olmakla gerçekleşeceğini, bunun da ancak Allah'ın lütfu ve merhameti sayesinde ve Allah'ın yardımı ile gerçekleşebileceğini açık ve net bir şekilde beyan buyurmuştur. Yukarıda naklettiğimiz Nisa 4/49 ayetinde daha çok itikadi bir arınma öne çıkarken bu ayette, Allah'a iman etmiş olmakla birlikte şeytanın peşine takılma hayasızlığının ve kötülüğünün beyanı ile arınmanın daha çok ibadet boyutu öne çıkarılmaktadır. İmanın nitelikli olanı yani hayata yansıyanı ve onu kontrol edeni, ibadetin de nitelikli olanı yani imana bağlı olanı ve onun gereği olanı anlamlıdır, makbul ve matluptur. Bir başka ifadeyle iman ibadet ile yani düşünce davranış ile aynı cinsten olmalı;

¹⁷ Bakara 2/174; Nur 24/21.

¹⁸ Tezkiye kavramı Kur'an'da türevleriyle beraber elli dokuz yerde geçmektedir: "Zekâ" (Nur 24/21), "zekkâha" (Şems 99/9), "tüzekkû" (Necm 53/32), "tüzekkîhim" (Tevbe 9/103), "yüzekkune" (Nisa 4/49), "yüzekkî" (Nisa 4/49; Nur 24/21), "yüzekkîkum" (Bakara 2/151), "yüzekkîhim" (Bakara 2/129, 174; Âl-i İmrân 3/77, 164; Cuma 62/6), "tezekkâ" (Taha 20/76; Fatır 35/18; A'la 87/14), "tezekkâ" (Naziat 79/18), "yetezekkâ" (Fatır 35/18; Leyl 92/18), "yzezekkâ" (Abese 80/3, 7), "ezkâ" (Bakara 2/232; Kehf 18/19; Nur 24/28, 30), "zekiyyen" (Meryem 19/19), "zekiyyeten" (Kehf 18/74) ve otuz iki ayette de "zekat" (Bakara: 43, 83, 110, 177). Bk. Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfreh li-elfâz'il-Kur'ân'il-Kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1982), 331-332.

¹⁹ Mâide 5/18.

²⁰ Bakara 2/80. Yahudiler'in bir kısmı, Hz. Musa'nın Tur'da kaldığı kırk gün boyunca buzağıya tapındıkları için (Bakara 2/51) sadece kırk gün cehennemde kalacaklarını söyler. Çoğunlukta olan diğer Yahudiler de dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğunu ve her bin yıl için bir gün olmak üzere yedi gün cehennemde kalacaklarını söylerler.

²¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 2/1365-1366.

²² Nisa 4/49.

²³ Nur 24/21.

ibadet imandan, davranış düşünceden çıkmış olmalıdır. Dolayısıyla iman ile ibadet birbirinin ayrık parçaları değil biri diğerinin mütemmim parçası olmalıdır. Ancak böyle bir iman ve böyle bir hayat nitelikli, istenen ve arınmış olur. Bu arınma da ancak insanın iman ve ibadet, düşünce ve davranış olarak Allah yolunu tercih etmesi ve bu tercihi Allah'ın uygun görmesi yani onaylaması ile Allah'tan insana bir lütuf ve yardım olarak gerçekleşir. Allah'ın insanlığa en büyük lütuflarından, en görünen merhamet ve yardımlarından önde gelen ikisi; insanların içinden seçtiği, onlara örnek kıldığı kurtuluş çağrılı peygamberleri ve onlarla gönderdiği kurtuluş rehberi kitaplarıdır.

Allah'ın arındırması ile ilgili bir diğer ayet şöyledir: *“Allah’a karşı verdikleri sözü ve yeminlerini az bir bedelle değiştirenlere gelince, işte bunların ahirette bir payı yoktur. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları arındırmayacaktır. Onlar için sadece acı bir azap vardır.”*²⁴ Ayetin, çıkarları uğruna verdikleri sözleri ve ettikleri yeminleri hiçe sayan, dinlerini çıkarlarına aracı kılan Yahudiler hakkında indiği söylenmekle²⁵ birlikte, hükmü aynı günahı işleyen herkesi içine alır. İniş sebeplerinin, ayetin anlaşılmasında kolaylık sağlayan canlı bir örnek tablo teşkil ettikleri muhakkak olmakla birlikte ayetin hükümlerinin aynı suçu ve günahı işleyen herkesi kapsadığı da muhakkaktır. Dolayısıyla ayet ahiret inancı olan herkese hitap etmekte ve onlara şöyle demektedir: Sakın! İncancınızı, dininizi, Müslümanlığınızı sözlerinize ve çıkarlarınıza kalkan yapmayın! İslami kimliğinizi çıkarlarınız için muhatabınızı ikna etme ve aldatma aracı olarak kullanmayın! Eğer böyle yaparsanız, dininizi, Kitab'ınızı, Peygamber'inizi çıkarlarınızın, servetlerinizin, makamlarınızın basamağı yaparsanız zirvelerinize, dininiz üstünde zehirli yılanlar gibi kıvrım kıvrım sürünerek çıkarsanız kıyamet günü Allah sizin yüzünüze bakmayacak; sizi muhatap kabul etmeyecek, sizinle konuşmayacak ve sizi kirlettiğiniz İslami kimliğinizden arındırmayacaktır. İslami kimliğini ve kişiliğini koruyan müminlere gösterdiği merhameti size göstermeyecek, onlara lütfettiği yardımı ve arınmışlığı sizden esirgeyecektir. Allah'a teslim olan, O'na sığınan ve O'na O'nun istediği gibi kul olma bilinciyle yönelen bir Müslüman için bundan daha önemli, daha vahim, daha korkutucu ve mutlaka içine düşülmemesi gereken bir günah kuyusu hiç olabilir mi? Kurtubî'nin bu ayetten çıkardığı şu hükme de katılmamak mümkün değildir: *“Mahkemeye sunulan deliller çerçevesinde lehine verilen kararın doğru olmadığını bilen kişiye hakimın verdiği hüküm elde edileni helal kılmaz.”*²⁶

Konuyla ilgili bir diğer ayet de şöyledir:

*Allah'ın indirdiği kitaptaki bir kısım bilgileri gizleyip onu az bir paha ile değişenler yok mu, işte onların yiyip de karınlarına doldurdıkları, ateşten başka bir şey değildir. Kıyamet günü Allah ne kendileriyle konuşur ve ne de onları temize çıkarır. Orada onlar için can yakıcı bir azap vardır.”*²⁷

²⁴ Âl-i İmrân 3/77.

²⁵ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, nşr. Abdurrahman Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye) 8/106-107; Ebu Muhammed Abdül-Hak İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-aziz*, nşr. Abdü's-Selam Abdü's-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/459-460; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî el-Harezmi, *el-Keşşâf an hakâiku't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûh'i-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/438-439.

²⁶ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 4/120.

²⁷ Bakara 2/174.

Bu ayetin de bir önceki gibi çıkarları uğruna kendi kutsal kitaplarındaki bazı bilgileri saklayan ve bazı bilgileri de gerçek anlamından ve amacından saptıracak şekilde değiştirerek yorumlayan Yahudi din bilginleri ve Yahudi liderleri hakkında indiği²⁸ söylenmekle birlikte ayetin hükmü aynı günahı işleyen herkesi içine alır. İbn Abbas, Katade ve Süddî gibi tâbiin müfessirleri ayette Yahudilerin menfaatlerinin kesileceği kaygısıyla sakladıklarının kitaplarındaki Hz. Muhammed'in peygamberliği hakkındaki bilgiler olduğunu; Hasan el-Basrî de gizlediklerinin Allah'ın hükümleri olduğunu söyler.²⁹ Servetlerinin, zenginliklerinin, işlerinin, makamlarının, mevkilerinin, statülerinin, siyasetlerinin, kurumlarının, meslek ve meşreplerinin, kısaca çıkarlarının zarar göreceği endişesi ile Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in risaletinde yer alan bir bilgiyi, yani bir hükmü, buyruğu, yasağı, sakındırmayı, tavsiyeyi, övgüyü, yergiyi saklayan veya maksadının dışına çıkaran hedefinden saptıran yani eğip büken ilim sahipleri, makam sahipleri ve diğerleri doğrudan bu ayetin muhatabıdır. Bunları yapan ilim ve makam sahipleri karınlarına, yani dünya hayatlarına, kendilerini yakıp yok edecek ateş doldurmaktadırlar. Kıyamet günü Allah onların ne yüzlerine bakar ne onları affeder ne de temize çıkarır. Onlar Allah'a ve Peygamber'ine karşı işledikleri bu ihanet suçları ve kirleriyle cehennem ateşini boyarlar. Bu onların Allah'ın ayetlerini çıkarlarına araç edinerek, asıl anlamlarını gizleyecek biçimde yorumlayıp gerçek anlamlarından saptırmak suretiyle dünyada dalaleti hidayete, ahirette azabı arınmaya değişmeleri sebebiyle kendi tercihlerinin sonucudur. Takip eden iki ayette: *"İşte onlar hidayet karşılığında sapıklığı ve mağfiret karşılığında azabı satın almışlardır. Oysa ateşten ne kadar az korkar görünüyorlar! İşte böyle, ilahi kelamı, hakikati sergilemek için indiren Allah olduğundan, ona karşı kendi görüşlerini dayatanlar derin bir açmazdadırlar."*³⁰ buyurulmak suretiyle içine düşülen bu durumun vahameti ve korkunçluğu, Allah'ın dinini çıkarlarına basamak yapanların hidayet karşılığında sapıklığı ve mağfiret karşılığında azabı satın almaları olarak değerlendirildikten sonra bu duruma düşmek "kendi görüşlerini Allah'a karşı dayatmak" olarak tanımlanarak âdeta insanı titretir. Bu Kur'an tablolarında açık ve etkileyici bir şekilde görüldüğü üzere, insana arınma imkânı veren, arınmanın yolunu gösteren, O'nun gösterdiği yoldan gideni temizleyen ve temiz tutan, arındıran ve arınmış tutan, bütün bunları sadece kendisinin bir lütfu ve merhameti olarak yapan Yüce Allah'tır.

3. Peygamberlik ve Arındırma

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın arındırması yanında peygamberlerin de Allah tarafından insanları arındırmak üzere görevlendirildiklerini beyan eder. Başka bir ifadeyle kulluk bilinciyle Allah'a yönelenlerin, O'na sığınanların, O'nun dinine teslim olanların, Allah'ın hoşnut olmayacağı İslami kimlik ve kişiliklerini oluşturan düşünce ve davranışlarından arınmaları için peygamberlerinin risaletine arındırma tasarrufu koymuştur. Bu tasarruf peygamberler için risalet görevinin bir tamamlayıcısıdır. Hz. İbrahim, oğlu Hz. İsmail ile Kâbe'yi inşa edip³¹ bitirdikten sonra bazı isteklerini lütfetmesi için Allah'a dua ederler.

²⁸ Yahudi liderlerinden, Ka'b b. Eşref, Ka'b b. Esed, Malik b. es-Sayf, Huyey b. Ahtab ve Ebî Yasir b. Ahtab hakkında gelmiştir. Bk. Razi, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/25-26.

²⁹ Razi, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/26.

³⁰ Bakara 2/175-176.

³¹ Müfessirler genellikle Kâbe'nin yerinde daha önce bir yapı bulunduğunu, bunun zamanla (Nuh Tufanı'nda) harap olup üstünü kum örtüsünün kapattığını, Hz. İbrahim'in bu eski temelleri açığa çıkararak bunların üzerine Kâbe'nin binasını yükselttiğini belirtirler. Ayrıca Kâbe'nin ilk defa melekler veya Hz. Adem tarafından yapıldığına dair bazı rivayetleri aktarırlar. Ancak Taberî bu hususta kesin bir bilgimizin bulunmadığını belirtirken çağdaş

Allah'tan, nesillerinden gelecek ümmetin³² Allah'a teslim olup itaat eden halis kullar olmalarını ve onlara kendi soylarından Kitab'ı ve hikmeti öğretecek, onları her kötülükten arındıracak bir peygamber göndermesini isterler.

Hani İbrahim, İsmail ile "Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler kıl. Soyumuzdan da sana teslim olmuş bir ümmet kıl. Bize ibadet yerlerini ve ilkelerini göster. Tövbemizi kabul et. Çünkü sen, tövbeleri çok kabul edensin, çok merhametli olansın. Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara ayetlerini okusun, Kitab'ı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten arındırsın. Şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin." demişti.³³

Çok büyük ekseriyetle müfessirler bu duanın Allah tarafından kabul edildiğini ve bunun Hz. Muhammed'in risaleti olduğunu söylerler.³⁴ Nitekim Hz. Muhammed, "Ben atam İbrahim'in duası, İsa'nın müjdesiyim."³⁵ buyurmak suretiyle Hz. İbrahim'in duasının kabulünün kendi peygamberliği olduğunu net olarak beyan etmiştir.³⁶

Ayetin devamında Hz. İbrahim ve Hz. İsmail kendi soyundan seçilip gönderilmesi için dua ettiği peygamberin görev alanı ile ilgili de özellikle öne çıkardıkları talepleri şöyle olmuştur: 1. İnsanlara Allah'ın ayetlerini okuyup bildirmesi, tebliğ etmesi. 2. Onlara Kitab'ı, hikmeti³⁷ öğretmesi. 3. Onları, başta şirk ve putlara saygı olmak üzere tebliğ ettiği dinin

müfessirlerden M. Reşid Rızâ, söz konusu rivayetleri kıssacıların uydurması saymakta, özellikle bir kısım Yahudilerin yaydıkları İsrailiyat türünden rivayetler olarak nitelemekte ve Kâbe'nin ilk defa Hz. İbrahim tarafından inşa edildiğini ifade etmektedir. Bk. Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/211.

³² Ümmet, çoğu aynı kökten gelen, önceki kuşaklardan devralınan özelliklerin veya ortak menfaat ve ideallerin ya da din, zaman, vatan gibi faktörlerin bir araya getirdiği insan topluluğunu ifade eder. Dinî anlamda bir peygambere inanıp onun yolundan giden cemaate, ilahi dinlere mensup kavimler topluluğuna ümmet denir. Muhammed ümmeti, İslam ümmeti, Hristiyan ümmeti gibi. Kur'an bütünlüğü içinde ümmet kavramı hakkında daha geniş bilgi için bk. T. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 71-75; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/211. Medine Sözleşmesi veya Medine Vesikası olarak isimlendirilen Hz. Peygamberin Medine'ye hicretini takiben Yahudiler ve diğer Medineliler ile yaptığı anlaşma metninde "ümmet" vatandaşlık anlamında kullanılmıştır. Anlaşma metninin ilk iki maddesi şöyledir: "*Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adına. Bu, Allah Resulü Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli Müminler ve Müslümanlar ve bunlara tâbi olanlarla, yine onlara sonradan iltihak etmiş olanlar ve onlarla savaşanlar arasında düzenlenmiş bir yazıdır. Bunlar, diğer insanlardan ayrı bir ümmet teşkil ederler. (İnnehüm ümmetün vâhidetün min dünü'n-nâs.)*"³² Burada önemli bir husus, anlaşmaya taraf olan Yahudiler'in ve gayri Müslimlerin, Hz. Muhammed'in siyasi otoritesine boyun eğmeleri bir şekilde onu kabul etmeleri sebebiyle onların da "ümmet" içinde zikredilmeleridir. Bu tanımlama, ayrıca yirmi beşinci maddede: "*Benî 'Avf Yahudileri müminlerle birlikte bir ümmettirler.*" denilmek suretiyle Yahudilerin ümmete eklemlendikleri bir kez daha ve isim zikredilerek açıkça ifade edilmiştir. Burada "ümmet" vatandaşlığın üst kimliği olarak kullanılmaktadır. Günümüzde "ümmet" anlam farklılaşmasına ve özelleşmesine uğrayarak daha çok inanç ve din birliğini ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Bk. Şefaettin Severcan, *Hz. Muhammed: Devletten Medeniyete* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2020), 414-415.

³³ Bakara 2/128-129.

³⁴ Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 2/570-571.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/127-128; 5/262; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/656.

³⁶ Hadiste, İbrahim'in duasından maksat konumuz olan 129. ayet, İsa'nın müjdesinden maksat da Hz. İsa'nın İsrailoğullarına hitaben, "*Ey İsrailoğulları! Bilin ki benden sonra gelecek Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim.*" mealindeki Saf suresinin 6. ayetidir. Müslümanların, "Allahümme salî" ve "Allahümme bârik" dualarında, Hz. Peygamberle birlikte Hz. İbrahim'i de saygıyla anmaları bu duaya teşekkür mahiyetindedir.

³⁷ Hikmet, dini peygamberinin öğrettiği ve anlattığı gibi bilmek ve anlamaktır. Hak ile batılın arasını vahyin ve peygamberin rehberliği ile ayıracak ve Hak olanın yanında yer alacak düşünce ve davranış bilgisinin, anlayışının sahibi olmaktır. Hikmetle ilgili İbn Kesir'in şu nakli açıklayıcıdır: "*Hikmet dinde anlayıştır. Hikmet, peygamberlik*

kusur, suç ve günah gördüğü bütün düşünce ve davranış kirlerinden arındırması. İbn Abbas burada arındırmanın “Allah’a itaat ve ihlasa sevk etme” olduğunu söyler.³⁸ İkisi de peygamber olan Hz. İbrahim ve Hz. İsmail elbette peygamberin görev alanının bunlarla sınırlı olmadığını biliyorlardı. Dualarında bu üç görev alanını öne çıkarmaları, kuvvetle muhtemeldir ki bizzat yaşamaları sebebiyle bunları peygamberliğin görev alanı, peygamberlerin tasarrufları ile ilgili en temel görevler olarak görüyorlardı. Nice yüz yıllar sonra Hz. Muhammed’i peygamber olarak gönderdiğinde onun görev alanı olarak Allah’ın bu duayı birebir denilebilecek aynılıkte tekrar etti.

*Nitekim kendi içinizden size ayetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab’ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir resul gönderdik.*³⁹

*Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah’ın ayetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Halbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler.*⁴⁰

“Hz. Muhammed’in Arındırması” kısmında ele alacağımız bu ayetlerle birlikte aynı mealdeki Âl-i İmrân 3/164 ve Cuma 62/2 ayetleri, bir anlamda Hz. Muhammed’in peygamberliğinde Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’in dualarının kabulüne işaret ederken diğer anlamıyla da ayetlerde belirtilen görev alanı içinde geçen “arındırmanın” tıpkı vahyi tebliğ, Kitab’ı ve hikmeti öğretmesi gibi peygamberliğin tasarruf sünneti içinde yer aldığını, bunun bir peygamberlik niteliği olduğunu beyan eder. Kur’an-ı Kerim, Firavun’a tebliğ için gitmesi öncesinde yüce Allah’ın Hz. Musa’ya buyruğunu Hz. Peygamber’e hitaben şöyle nakleder:

*(Ey Peygamber! Neden üzülüyorsun?) Sana Musa’nın haberi gelmedi mi? Hani Rabbin ona kutsal vadi Tuvâ’da şöyle seslenmişti: “Firavun’a git! Çünkü o çok azdı. Ona de ki: Nasıl, arınmağa gönlün var mı? (Seni, şirkten arınıp tek Allah’a inanmaya davet ediyorum.) Seni Rabbinin yoluna iletmemi ister misin? (Sana Rabbine gidecek yolu gösteriyorum.) Böylece O’na karşı gelmekten çekinesin.”*⁴¹

Hz. Muhammed’in teselli edildiği anlaşılan bu ayetlerde Hz. Musa’nın Firavun’u Allah’ın birliğine davet etmesi onu arınmaya davet etmesiyle bir tutulmuştur. Hz. Musa risalet görevi içinde Allah’ın buyruğu ile Firavun’u kendisine tabi olmakla arınmaya davet etmiştir.

Âlâ suresinde “Doğrusu feraha ermiştir temizlenen/arınan; Rabbinin adını anıp O’na kulluk eden... Şüphesiz bu (anlatılanlar), önceki kitaplarda, vardır. İbrahim ve Musa’nın kitaplarında.”⁴² buyrulmakla, arındırma ve arınma ile ilgili hususların, daha önceki ilahi

hassasıdır ve Resulullah’ın nitelikleri arasındadır. Hikmet, söz ve davranışta isabet etmektir. Hikmet, cehalet ve hatadan döndürmektir, bu da söz ve davranışta isabetle ve her şeyi yerli yerine koymakla mümkün olur. Bazı filozoflar hikmeti, ‘Beşerî takat ölçüsünde Tanrı’ya benzemektir.’ diye ifade etmişlerdir. Muhammed İbn İshâk der ki: ‘Onlara Kitab’ı ve hikmeti öğretecek.’ ayetinden maksat, dini öğretiler emirlerini yerine getirmelerini sağlayacak, kötülüğü öğretiler korunmalarını temin edecek ve Allah’a itaatleri arttıkça, Allah’ın kızdığı suçlardan kaçındıkça Allah kendilerinden hoşnut olduğunu haber verecek demektir. ‘Şüphesiz ki Aziz, Hakîm olan Sensin, Sen.’ Yani hiçbir şeyin aciz bırakmadığı aziz sensin. Şüphesiz ki O, her şeye kadirdir. Fiillerinde ve sözlerinde hikmet sahibidir. Eşyayı yerli yerine yerleştirir. Çünkü bilgisi, hikmeti ve adli bunu gerektirir.” Bk. İbn Kesir, *Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, 2/571-572.

³⁸ İbn Kesir, *Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, 2/571.

³⁹ Bakara 2/151.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/164.

⁴¹ Nâzi’ât 79/15-19.

⁴² Âlâ 87/14-15, 18-19.

kitaplarda ve daha önce gönderilmiş olan peygamberlerde, bunlar içinde özellikle de Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın kitaplarında yer aldığı çok net olarak beyan edilmektedir.

Peygamber'in arındırma özelliği hakkında Bakara 2/151'in tefsirinde Elmalılı Hamdi Yazır şunları söyler:

Sizi her türlü şirk ve gûnahtan, insanlığın yüceliğini lekeleyecek maddi ve manevi çirkinliklerden, pisliklerden temizleyecek, hakkın temiz, pak adaletli bir şahidi haline getirecek ve çoğaltıp düzenleyecek bir hayata sevk ediyor. Hem size bütün filozoflara ders verecek kitap ve hikmet öğretiyor, okuma-yazma bilmezken size kitap ve yazı belletiyor. Her türlü hikmeti içine alan hukuk ilmi ve şartlarını, kanun koymadaki hikmeti, yüksek ahlakı, toplumun sırlarını, insanlığın menfaatini, dünya ve ahiret ilmini, kainat nizamında geçerli ve hükümler olan kanunları ve ilahi sünnetin sonucunu, bunların tatbik ve uygulama şeklini sözlü ve fiilî sünneti ile öğretiyor. Size hiç bilmediğiniz, akıl ve düşünce ile bilme imkânını bulamayacağınız şeyleri, gayba ait sırları ve ahiretle ilgili durumları vahiy ile bilip öğretiyor. Öğretiyor da sizi dünyanın ustası, cihanın hâkimi olacak ve bütün insanların örnek alacakları, orta yolu tutan bir ümmet teşkil edecek bir hâle getiriyor.⁴³

Son peygamber Hz. Muhammed başta olmak üzere bütün peygamberler, dinî hayatın rehberi olduğu kadar dünyevi hayatın da rehberidirler. Aslında bu iki hayatı ayrı ayrı telakki etmek doğru değildir. Din dünya hayatının anlamıdır ve onu mükemmelleştiren ölçüsüdür. İnsan, dünya hayatından beklediği ve ihtiyaç duyduğu her anlamlı mükemmelliği bedenini ve gönlünü eristireceği en asil huzuru dinde bulur. Din, insanlığın dünyasını ve hayatını, yaratılış amacına ve hakikatine uygun şekilde yaşamasının kurallarıdır. Din ve dünya hayatı birbirine bağlı, biri diğerinin tamamlayıcısı tek bir hayatın iki parçasıdır. Dolayısıyla dinleri insanla buluşturan bütün peygamberler her iki alanda da insanların en doğru hayat kılavuzlarıdır. Risaletlerinin bir parçası olan arındırma görevleriyle Müslüman'ın toplam kalite değerinin ve İslam'ı temsil mükemmelliğinin rehberleridirler.

Peygamberler bu çerçevede ayrıca birer medeniyet öncüsüdürler. Lakin çağımızın insanı, bu hakikati görmezden gelerek peygamberlerin medeniyet kurucusu olarak gösterdiği faaliyetlerden çok onların sadece dinî rehberliğini öne çıkarmaktadırlar. Bu durum da insanı ve hayatı, muhtaç olduğu peygamber rehberliğinden uzaklaştırmaktadır. Peygamberî değerlerin uzağında kurulan medeniyetler de insanlığa aradığı huzurlu hayatı bir türlü verememektedir. Çünkü Allah, insanı yeryüzünün halifesi olarak yaratmış; onu yeryüzünün geçici sahibi kılmış ve ona yeryüzüne hükümler olma imkân ve yeteneği bahşederek önüne medeni hayat hedefi koymuştur. İnsanlığı bu hedefe engelsiz ulaştıracak en önemli ihtiyaçlardan biri arınmışlıktır ve bunun da rehberleri hiç şüphesiz peygamberlerdir. Bu bağlamda bütün ilahi dinler bir din olduğu kadar da birer medeniyet, bütün peygamberler de birer medeniyet kurucusudurlar.⁴⁴

4. Hz. Muhammed'in Arındırması

Kur'an, tezkiyenin/arındırmanın Allah'a aidiyetini⁴⁵ belirttikten sonra onun dünyada insan ile bağının peygamberi aracılığı ile olduğunu açıkladığını; peygamber eliyle arınmışlığın, Müslüman kimliği ve kişiliğinin temsil ettiği değerlerin bütününe sahip olmak

⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/539; Hamza Aktaş, "Kur'an'da Arınma (Tezkiye) Yöntemiyle Nefsin Eğitimi", *The Journal Of Academic Social Science Studies* 59 (2017), 176.

⁴⁴ Severcan, *Hz. Muhammed: Devletten Medeniyete*, 23-28.

⁴⁵ Bakara 2/174; Nur 24/21.

ve bunu kirletecek her günah, suç, eksik ve kusurdan uzak durmak olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu bağlamda arındırma görevinin Hz. Muhammed'e bakan yüzünü ve onun şahsında insanlığa hitabeden dilini Kur'an pek çok kere gündeme getirmiştir. Hz. Muhammed'in arındırmasını doğrudan ele alan ayetlerin⁴⁶ mesajlarını paylaşmaya çalışalım.

"Nitekim kendi içinizden size ayetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arandıran, size Kitab'ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir resul gönderdik."⁴⁷ ayet-i kerimesi yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e, inananlara vahyi iletmekten hemen sonra onları arındırma, onlara Kitab'ı, hikmeti ve bilmediklerini öğretme görevi yüklediğini beyan etmektedir. Bir başka ifadeyle Hz. Muhammed inananlara Allah'ın ayetlerini okuyan, onları arandıran, onlara Kitab'ı, hikmeti ve bilmediklerini öğreten bir elçi olarak gönderilmiştir. Buna göre:

1. Vahyi tebliğ,
2. Kötülüklerden arındırma/temizleme,
3. Kur'an-ı Kerim'i öğretme,
4. Hikmeti öğretme,⁴⁸
5. Bilmediklerini öğretme

konuları Hz. Muhammed'in risaletinin temel konuları ve temel risalet görevleri arasında yer alır. Bu hususların "tümünün Peygamberimizden öğrenilmesi, onun öğretisi doğrultusunda hareket edilmesi Müslümanlar için imani bir yükümlülük de içermektedir."⁴⁹ Bu yükümlülüğün gerekliliğini açık bir dille vurgulayan birçok ayet vardır.⁵⁰ Böylece insanlar, bir taraftan, var oluş amacını yerine getirebileceği en önemli ve en doğru bilgilere, arınmış tertemiz en iyi bir kalbe, örnek bir İslami kimliğe ve mükemmel bir İslami kişiliğe sahip olur. Diğer taraftan, sahibi görüldüğü her şeyi kendisine lütfedenin ve onların asıl sahibinin Rabbi olduğu idrak ve şuuru ile O'na sığınma ve teslim olma yükümlülüğünü; bütün bunları Rabbinden kendisine getiren Hz. Peygamber'i en güzel örnek ve onu hayatının rehberi edinme yükümlülüğünü yerine getirmiş olur.

*Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkardan) kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Halbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler.*⁵¹

Bu ayette yüce Allah âdeti yukarıdaki Bakara 2/151 ayetini tekrarlayarak, insanlığa vahyi tebliğ edecek; böylece onları kötülüklerden arındıracak, onlara Kur'an-ı Kerim'i ve hikmeti öğretecek bir peygamber göndermesini, ona inanan ve tabi olanlar için Allah'ın büyük bir lütfu olduğunu beyan ediyor. Ayrıca bundan önce onların apaçık bir şirk sapıklığı içinde olduklarını, onların bu şirk sapıklığından, Hz. Muhammed'i peygamber olarak

⁴⁶ Bakara 129, 151; Âl-i İmrân 3/164, Cuma 62/2.

⁴⁷ Bakara 2/151.

⁴⁸ İbn Kesir burada hikmeti, sünnet olarak açıklar. Bk. İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 3/624.

⁴⁹ İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 4/263.

⁵⁰ Bu ayetlerden birkaçı şöyledir: "De ki: Eğer siz Allah'ı seviyorsanız bana uyun; Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah bağışlayandır, esirgeyendir." (Âl-i İmrân 3/31); "Kim resule itaat ederse, gerçekte Allah'a itaat etmiş olur. Kim de yüz çevirirse, biz seni onların üzerine koruyucu göndermedik." (Nisa 4/80). "Resul size ne verirse artık onu alın, sizi neden sakındırırsa artık ondan sakının ve Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, cezası pek şiddetli olandır." (Haşr 59/7).

⁵¹ Âl-i İmrân 3/164.

kendilerine göndermesiyle kurtulduklarını dolayısıyla kurtuluşa ermelerinin de Allah'ın lütfu olduğunu bildiriyor. Genelde tüm insanlığın özelde Müslümanların, kurtuluşları için bu kurtuluş çağrısına mutlaka kulak vermeleri gerektiğine işaret ediyor. Oysa tıpkı Mülk suresinin son ayetinde: *“(Ey Muhammed! Hakikati inkâr edenlere) de ki: Suyunuz çekilirse, söyleyin bakalım, size kim yeni bir akar su getirebilir?”*⁵² buyurulduğu gibi, Allah, peygamber ve kitap göndermemiş olsaydı bu kurtuluşu kim sağlayabilirdi? İnsanlar kurtuluş rehberi olmadan neyi nasıl yapacaktı? Dolayısıyla insanlık bu büyük lütfun kıymetini de bilmelidir. Çünkü bu büyük nimete aldırış etmeyenleri veya ona hak ettiği saygınlığı göstermeyenleri Allah cehennemle uyarmaktadır: *“Allah'ın nimetine nankörlükle karşılık veren ve sonunda kavimlerini helak yurduna sürükleyenleri görmedin mi? Onlar cehenneme girecekler. O ne kötü karargâhtır!”*⁵³

Hz. Muhammed'in arındırmasını doğrudan ele alan ayetlerin üçüncüsünde de yüce Allah şöyle buyurur: *“Ümmilere kendi içlerinden, Allah'ın ayetlerini okuyan, onları şirkten arındıran, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen Allah'tır. Oysa onlar daha önce apaçık bir cehalet ve sapıklık içindeydiler.”*⁵⁴

Bu ayette, yukarıda naklettiğimiz Bakara 2/151 ve Âl-i İmrân 3/164 ayetleri âdeta tekrarlanarak, özelde daha önce cehalet ve sapıklık içinde olan ümmi Arap toplumuna genelde bütün insanlığa Allah'ın ayetlerini okuyan, onları şirkten arındıran, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten ve böylece onların kurtuluş rehberi olan Hz. Muhammed'i gönderenin Allah olduğu hakikati bir defa daha vurgulanıyor. Bu ayetlerden anlaşıldığına göre genelde peygamberler özelde Hz. Muhammed insanları arındırırken evvela onları şirkten temizleyerek itikatlarını arındırırlar. Onlara arınmanın ve arınmış kalmanın bilgisini ve yolunu öğretirler. Arınanları “güzel ahlakla nitelendirip onlara övgülerde bulunur, onları hak üzerinde birleştirirler.”⁵⁵

Ayetin başında hem Hz. Peygamber'in ilk muhatapları olan Hicaz bölgesi Arap toplumunun hem de Hz. Muhammed'in ümmi olduklarına dikkat çekilmektedir. Râgıb el-İsfahânî (öl. 343/954), “ümmî” kelimesinin sözlük anlamlarını, yazamayan ve bir kitaptan okumayan; herhangi bir (ilahi) kitabı olmayan; bilgi azlığı veya bilgisizlik; yazma alışkanlığı olmayan topluluğa mensup olan şeklinde sıralar.⁵⁶ İbn Manzûr da (1232-1311) ümmiyi, “annesinden doğduğu huy, tabiat üzere kalmış ve okuma yazma öğrenmemiş kimse” olarak zikreder.⁵⁷ Önemli bir dilci olan Zeccac ümmiyi “okuması ve yazması güzel olmayan, okuma-yazma eğitimi almamış annesinden doğduğu hâl üzere devam eden kimse” olarak tanımlar.⁵⁸ Terim olarak, Râgıb el-İsfahânî, ümmilik vasfının, (ilahi) bir kitapları olmayan Arap toplumu için kullanılan bir terim olduğunu söyler.⁵⁹ İsfahânî başta olmak üzere diğer lügat âlimlerinin tanımlarından yola çıkarak terim olarak ümmiyi şöyle tanımlayabiliriz: Mensubu olduğu toplumun kültürel bir parçası olarak, yazması olmayan, okuma ve yazmayı öğrenmek için bir eğitim görmemiş, ilahi bir kitabı olmayan ve böyle bir kitap da okumamış,

⁵² Mülk 67/30.

⁵³ İbrahim 14/28-29.

⁵⁴ Cuma 62/2.

⁵⁵ Enver Bayram, “Kur'an'a Göre Tezkiyenin İmkânı,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 979.

⁵⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 92-95.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 12/34.

⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15/151.

⁵⁹ İsfahânî, *Müfredât*, 95.

anasından doğduğu hâl üzere yaşamaya devam eden kimsedir. Ümmilik, Ehl-i Kitab'ın karşıtı olarak daha önce kendilerine ilahi (kutsal) kitap verilmeme, başka herhangi bir ilahi kitap okumama ve yazmama, bir şekilde ilahi bir kitapla muhatap olmama bağlamında Mekke Araplarının temel niteliklerinden birini ifade etmektedir. Aynı şekilde Hz. Muhammed de risaletinden önce hiçbir ilahi kitap okumamış ve yazmamış ümmi bir peygamberdir.⁶⁰ Bu tanımın unsurlarının her biri Kur'an ayetlerinde geçmektedir. Hadislerde ise daha çok "annesinden doğduğu huy, tabiat üzere kalmış, okuma-yazma öğrenmemiş, asla ilahi bir kitap okumamış kimse"⁶¹ anlamlarıyla kullanılmıştır. İmam Mâtürîdî ümmileri, "Allah'a ibadeti bilmeyen, ibadetlerinde putlara yönelen ve kitap okumayanlar" olarak tanımlar.⁶²

Ümmi kelimesine "okuma-yazma bilmeyen" anlamı ez-Zeccâc (öl. 241/855-311/923) tarafından yüklenmiş ve İbn Manzur da dâhil olmak üzere sonraki dilciler de bu manayı sözlüklerinde ve kitaplarında ifade edegelmişlerdir.⁶³ Zeccâc'ın kelimeye yüklediği bu anlam Kur'an'daki kullanımları ile uyum içerisinde olmamasına rağmen sonraki dilciler bu anlamı desteklemek için kelimeye Kur'an içerisinde bir köken bulmaya çalışmışlardır. Hâlbuki söz konusu kelime Zeccâc'dan bir asır önce vefat etmiş olan dil, fıkıh ve tefsir üstadı Ferrâ (144/761-762-207/822) tarafından ümmet/toplum kökeninden hareketle "*kendisine kutsal kitap verilmemiş olan kişi/toplum*" şeklinde ifade edilmiştir.⁶⁴

Bu tanımlardan anlaşılmaktadır ki, bu ayetler ümmiliğe atıf yapmakla Arap toplumunun "Cahiliye Dönemi" olarak adlandırılan Hz. Peygamber öncesi dönemlerini, kendilerine kutsal kitap verilmediği, bir ilahi kitap okumadıkları ve yazmadıkları yani bir şekilde ilahi bir kitapla muhatap olmadıkları için apaçık bir cehalet ve sapıklık dönemi olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla, Allah'ın kitabını ve peygamberini dışlayan, onlarla ilgileri olmayan veya ilgilerini kesen toplumlar da aynı değerlendirmeye muhataptırlar. Ümmi olanlarla ümmi gibi inanan ve davrananlar arasında bir fark yoktur. Hz. Peygamber onlara vahyi tebliğ etmek; onları kötülüklerden arındırmak, onlara Kur'an-ı Kerim'i ve hikmeti öğretmek suretiyle onları cehalet ve sapıklıktan kurtarmak üzere bir lütuf olarak Allah tarafından gönderilmiştir.

Yukarıda, bütün ilahi dinlerin bir din olduğu kadar da birer medeniyet, bütün peygamberlerin de birer medeniyet kurucusu olduklarını söylemiştik. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in, insanlıkla buluştuğu İslam dini insanlığın en büyük medeniyet planlamasıdır. Bu planlamanın teorisi Allah'a ait iken pratik temellerini atan ve ilk uygulamalarını yapan Hz. Muhammed'dir. Bu temeller, büyük ölçüde, Kur'an'ın buyrukları çerçevesinde ve Rabbani kontrol altında, Resulullah'ın risalet ve nübüvvet görevlerinin tabii bir sonucu olarak şekillendi. Zira, Hz. Peygamber'in risalet ve nübüvvet görevi sadece kendisine verilen vahyi tebliğ etmekten ibaret değildi; tebliğ ettiği dine insanları davet etmek, dinin esaslarını açıklayıp bizzat yaşamak, gönderildiği toplumu bu doğrultuda yönetip yönlendirmek⁶⁵ ve insanları arındırarak⁶⁶ yeni bir toplum modeli oluşturmak da

⁶⁰ Severcan, *Hız. Muhammed: Devletten Medeniyete*, 329.

⁶¹ Tirmizî, "Kıraat", 11 (No: 2944).

⁶² Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanhoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 15/150.

⁶³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlimyurdu Yayınları, 2010), 137.

⁶⁴ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 141. Geniş bilgi için bk. Severcan, *Hız. Muhammed: Devletten Medeniyete*, 307-330.

⁶⁵ Nisâ 4/105.

⁶⁶ Bakara 129, 151; Âl-i İmrân 3/164, Cuma 62/2.

onun görevleri arasındaydı. Bu sebeple Resulullah bizzat dini yaşayarak dolayısıyla kendisini arındırarak insanlara bunun nasıl mümkün olduğunu gösterdi.⁶⁷ Müminler de ona uymak ve itaat etmek;⁶⁸ onun emir ve yasaklarına boyun eğmek sorumluluğu yanında eylemlerine ve örnek davranışlarına tabi olmak⁶⁹ ve onu örnek almakla⁷⁰ emrolunmuşlardır.⁷¹ Bu emirleri benimseyip hayatına yansıtan her mümin onun rehberliğinde arınacak⁷² ve arınmış medeniyetin bir tuğlası olacaktır. Böylece, insanlığa insanca yaşayacağı en doğru yolu gösteren bir müjdeci, bir uyarıcı ve âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olan Hz. Muhammed'in⁷³ Yüce Allah'ın bütün insanlara verdiği en büyük nimet oluşu⁷⁴ hayat bulacaktır. Nitekim bu büyük nimetin iyi anlaşıldığı ve hayat rehberi edildiği dönemlerde Allah'ın onunla gönderdiği vahiyler ve evrene yerleştirdiği ayetler iyi okunmuş; insanlık aydınlanmış, bilgi ve erdemlerle donanmış, başarıdan başarıya koşmuştur. Müslümanlar bu en büyük nimetin yani Hz. Muhammed'in gösterdiği yolda yürüdüğü yüzyıllarda, Kitap ve hikmetle arınmış bir kimlik ve kişilikle insanlığa örnek ve önder olmuş bir medeniyetin kurucuları olmuşlardır.

5. İnsanın Arınması

Arındırmanın kaynağı yüce Rabbimiz, fiilî rehberi ve örneği peygamberler, dolayısıyla son peygamber Hz. Muhammed olduğu gibi arınma ihtiyacı ve sorumluluğu içinde olan da insandır. Bu ihtiyaç ve sorumluluğu yerine getiren insan dünya ve ahirette varlık amacına ulaşmış ve kurtuluşa ermiştir. Rabbimizin şu beyanı tefsirine ihtiyaç bırakmayacak kadar açık ve bir o kadar da vecizdir: *“Doğrusu feraha ermiştir temizlenen/arınan; Rabbinin adını anıp O'na kulluk eden.”*⁷⁵

İnsan evvela, arınma ihtiyacı bilincine erişmek suretiyle arınmaya hazır hale gelir. Bu bilincin ve imkânın kendisine cenabı Hakk'ın bir lütfu olduğuna inanır. Sonra da tamamen özgür iradesiyle, yaratılış amacıyla örtüşen bir idrak içinde bu bilincin ve lütfun gereği kulluğunu, bunları kendisine bahşeden Allah'a bedenî ve kalbî bir şuurla şükran arzı nezaketi ve sorumluluğu içinde yerine getirir. Böylece Allah'ın birliğine en üst derecede iman edip kendisini her türlü şirk, kötülük ve günahattan korur; nefsin kontrol altına alıp dinin emir ve yasaklarını eksiksiz yerine getirir. Sonunda dünya ve ahirette varlık amacına ulaşır ve kurtuluşa erer. Bu yol haritasında ilk adım, arınma isteği ve talebinin insan tarafından atılması, sonra da bir bütün olarak hayatına aktarılmasıdır. Çünkü arınma, kişinin bilerek, şuur ve idrak ile bütün benliğinin sadece Rabbine teslim olma iradesiyle ancak bireysel olarak gerçekleşir. Bunun kaynağı Cenabı Hakk'ın:

Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez. Yüğü (günahı) ağır gelen kimse onu taşımak için (başkasını) çağırırsa, bu çağırdığı akrabası da olsa, onun yükünden bir şey yüklenmez. Sen ancak görmeden Rablerinden korkanları ve namazı kılanları

⁶⁷ Bakara 2/143; Nahl 16/89; Hac 22/78; Ahzâb 33/45; Feth 48/8; Müzemmil 73/15.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/32; Nisâ 4/64, 80; Mâide 5/92; Nûr 24/54.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/31; A'râf 7/157.

⁷⁰ Ahzâb 33/21.

⁷¹ Ahmet Özel, “Hz. Peygamberin Yöneticilik Misyonu”, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Hz. Peygamber Dönemi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 1/671.

⁷² Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; Cum'a 62/2.

⁷³ Enbiyâ 21/107; Ahzâb 33/40; Sebe' 34/28.

⁷⁴ A'râf 7/157; Bakara 2/61.

⁷⁵ Â'lâ 87/14-15.

*uyarabilirsin. Kim arınırsa/temizlenirse kendi lehine (kendisi için) arınmış/temizlenmiş olur. Dönüş sadece Allah'adır.*⁷⁶

buyruğunun, hakkaniyet ve adaletin en seçkin yerinde kadim bir abide gibi insanlığa yol gösteren, “*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.*” cümlesidir. Bu cümle, insani sorumluluğun hiç değişmeyecek en temel ilkesidir. Modern insanlığın âdeta kendine perestiş edinircesine böbürlenerek dile getirdiği, işine geldiğinde de istediği gibi eğip büküldüğü “cezaların şahsiliği” ilkesinden nice bin yıllar öncesinin eğilip bükülmeyen kadim ilkesidir. İnsanlık için Allah'ın adaletinin görkemli bir göstergesidir. Biri istese bile başkasının günahını yüklenemeyeceğinin, onu sorumluluğundan kurtaramayacağını en kesin ve en veciz beyanıdır. Başkalarının günahlarını paylaşacaklarını bekleyen hatta bunu inançlarının bir temel unsuru haline getiren Mekke müşrikleri şahsında bâtil kurtuluş arayışlarına ve arayanlarına kesin bir reddiyedir.

Arınma talebinin insandan gelmesi hususunda Hz. Peygamber'in başından geçen şu olay oldukça açıklayıcıdır: Hz. Peygamber, Utbe b. Reb'â ve Ebû Cehil b. Hişam gibi Mekke'nin putperest önderleri ile konuşuyor, onlara İslam'ı anlatıyordu. Kabul etmeleri hâlinde Mekke toplumunun onların peşinden giderek İslam'ı daha kolay benimseyeceklerini düşünüyordu. Bu sırada âmâ olan Abdullah b. Ümmü Mektum (öl. 23/643) Hz. Peygamber'in yanına geldi ve Hz. Peygamber konuşmaya devam ederken: “Allah'ın sana öğrettiklerini bana da okuyup öğretir misin?” dedi. Bunu birkaç defa tekrar edince Hz. Peygamber, İbn Ümmü Mektum'un, böyle zamansız şekilde sözünü kesmesini hoş karşılamayarak suratını astı ve yüzünü çevirdi. Bunun üzerine, Hz. Muhammed'i sitemli ifadelerle uyan, kimlere verilecek emeğin daha doğru olacağını kesin olarak bilemeyeceğini, üstelik topluluğun ileri gelenlerinden de sorumlu olmadığını bildiren Abese suresinin şu ayetleri geldi:

*Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü. (Ey Muhammed!) Ne bilirsin, belki de o arınacak yahut öğüt alacak da bu öğüt kendisine fayda verecek. Kendini muhtaç hissetmeyene gelince; sen, ona yöneliyorsun. (İstemiyorsa) onun arınmamasından sana ne! (Ondan sen sorumlu değilsin.) Allah'a karşı derin bir saygıyla korku içinde koşarak sana geleni ise bırakıp ona aldırmyorsun.*⁷⁷

Hz. Peygamber'in İbn Ümmü Mektum'a yüzünü asması, elbette onu küçümsemesi veya ondan hoşlanmaması sebebiyle değil yaptığı önemli bir görüşmeyi yarıda kesmeyi uygun bulmaması sebebiyle olmalıdır. Bununla ilgili Fahreddin Râzî, Mâtürîdî'den naklen: “*Bu durum Allah yanında en doğru olana uygun değildi ve Resulü'nü en doğruyu terketmekle ikaz etti. Yoksa bu ikaz mahzurlu olanı işlemesi sebebiyle değildi.*”⁷⁸ dedikten sonra kendisi ilginç bir yorum yapar. Râzî'ye göre, bu sırada İbn Ümmü Mektum Müslümandı ve müşrik liderlerin Müslüman olması daha önemliydi. Bu sebeple Hz. Peygamber önemli olan İbn Ümmü Mektum'dan daha önemli olan müşrik liderlerin Müslüman olmalarını tercih etmiştir. Böyle bir tercih ile tebliğ görevi yaptığı esnada Hz. Peygamber'e engel olduğu için aslında İbn Ümmü Mektum'un ikazı gerekirken, dışarıdan, zenginlerin, güçlülerin, ileri

⁷⁶ Fâtır 35/18.

⁷⁷ Abese 80/1-10.

⁷⁸ Fahreddin er-Razi, *İsmetü'l-enbiya*, nşr. Muhammed Hicazî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1406/1986), 154; Sinanoğlu, “Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi,” 184; Ahmed b. Mahmud es-Sabunî, *el-Müntekâ min ismeti'l-enbiya*, nşr. Mehmet Bulut (İzmir: İzmir Yüksek İslam Enstitüsü, 1981), 144-145.

gelenlerin fakirlere, zayıflara tercih edildiği ve kalplerinin kırıldığı algısına sebep olduğu için ikaza Hz. Peygamber muhatap olmuştur. Muhtemelen kınama olayı bundan dolayı gerçekleşmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber'in bu sebeple burada kınanması, onun günah işlediği anlamına gelmez. Hz. Peygamber'in bu tavrı, daha iyi olanı terk etme anlamına gelir. Bu da günah olarak kabul edilemez.⁷⁹ Konuyla ilgili pek çok farklı yorumlar da vardır.⁸⁰ Bu tablo açıkça göstermektedir ki, her şeyden evvel arınmayı, arınacak kişi, Allah'a derin bir saygı ve teslimiyet içinde istemelidir. Çünkü Hz. Peygamber'in arındırma yönelimi arınmayı isteyene yöneliktir. Ayrıca arınmaya ihtiyaç duymayanın arınması da söz konusu değildir. Bu genelde İslam'ın gereği, özelde de müminin imani ve insani sorumluluğunun gereğidir.

Sonuç

Resulullah'ın ayetlerde dile gelen özelliklerinden bir kısmını kolayca ve bir çırpıda şöyle sıralayabiliriz: O diğer insanlar gibi bir insandır,⁸¹ lakin insanların yakutudur, en değerlisi ve kıymetlisidir. O, İnsanlara örnektir,⁸² yüksek bir ahlak üzeredir.⁸³ Allah'ın büyük lütuf ve esirgemesine nail olmuş, kendisine hikmet bahşedilmiş⁸⁴ ve ilim verilmiştir.⁸⁵ O insanları şirkten tezkiye eden/arındıran, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğretendir.⁸⁶ Kaba ve katı yürekli olmamış;⁸⁷ ilahi yardımla desteklenmiş,⁸⁸ ilahi gözleme/korumaya mazhar olmuş,⁸⁹ hidayete/en doğru yola erdirilmiş,⁹⁰ üzerine sükunet ve huzur duygusu indirilmiştir.⁹¹ İnananlara çok düşkün, şefkat kaynağı ve merhamet pınarıdır.⁹² Ayrıca hadis ve siyer kaynaklarında belirtildiğine göre, üstün vasıflarla donatılmış; derin bir sezgi, anlayış ve kavrayış kabiliyeti olan; sağlam bir hafızası, etkili bir hitabeti, ihlas, sabır, cesaret, hilm, cömertlik, hayâ, vefa, tevazu, adalet, emanet, iffet, dürüstlük gibi üstün vasıflara sahiptir.⁹³

Kur'an, Hz. Muhammed'in insanlığı itikadi ve amelî her çeşit kirlerinden arındırmasını, dört temel risalet görevinden biri olarak beyan etmiştir. Bu beyanlardan biri olmasına ve pek çok ayette dile getirilmesine rağmen arındırma, tasavvuf alanı istisnasıyla, genel olarak İslami ilimlerde ama özellikle siyer alanında hakkettiği ilgiye mazhar olamamıştır. Oysa insanlığın tezkiyesi yani her türlü kir ve günden arındırılması Allah'ın peygamberlerine ve onların sonuncusu olan Hz. Muhammed'e yüklediği bir risalet görevidir. Konuyu daha da önemli kılan bir başka boyutu ise tıpkı "Kitap" ve "hikmet" gibi "arınma"nın da

⁷⁹ Râzî, *et-Tefsîrül-kebir* (Beyrut: Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 31/54-57.

⁸⁰ Burada yüz çevirenin Hz. Muhammed olmadığı, bu ifadenin muhatabının müşriklerden Velid b. Muğîre olduğu, Hz. Muhammed'in yanında bulunan kâfirlerden yüz çevirdiği şeklinde rivayetler bulunmaktadır. Bu son rivayetler zorlama yorumlardır. Bk. Abdülkerim Bingöl, "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yönelik Eleştiriler", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/7 (2016), 53.

⁸¹ İsrâ 17/93; Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

⁸² Ahzâb 33/21.

⁸³ Kalem 68/4.

⁸⁴ Nisâ 4/113; İsrâ 17/39, 87.

⁸⁵ Bakara 2/145; Âl-i İmrân 3/61; Ra'd 13/37.

⁸⁶ Cuma 62/2.

⁸⁷ Âl-i İmrân 3/159.

⁸⁸ Enfâl 8/62; Tevbe 9/40; Fetih 48/3.

⁸⁹ Tûr 52/48.

⁹⁰ En'âm 6/161; Yâsîn 36/4; Zuhuruf 43/43; Feth 48/2; Hac 22/67; Duhâ 93/7.

⁹¹ Tevbe 9/26, 40; Fetih 48/26.

⁹² Tevbe, 9/128.

⁹³ Severcan, *Hz. Muhammed: Devletten Medeniyete*, 26.

Peygamberimizden öğrenilmesi, onun öğretisi doğrultusunda hareket edilmesi, pek çok ayette vurgulandığı gibi⁹⁴ Müslümanlar için imani bir yükümlülüktür.⁹⁵



Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

Teşekkür/Acknowledgements:

-

Beyanname/Declarations:

1. Özgünlük Beyanı/Statement of Originality:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları/Author Contributions:

Makale tek yazarlıdır.

3. Etik Kurul İzni/Ethics approval:

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

4. Finansman-Destek/Funding-Support:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı/Competing interests:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



⁹⁴ Bu ayetlerden birkaçı şöyledir: “De ki: Eğer siz Allah’ı seviyorsanız bana uyun; Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.” (Âl-i İmrân 3/31); “Kim resule itaat ederse, gerçekte Allah’a itaat etmiş olur. Kim de yüz çevirirse, biz seni onların üzerine koruyucu göndermedik.” (Nisa 4/80). “Resul size ne verirse artık onu alın, sizi neden sakındırırsa artık ondan sakının ve Allah’tan korkun. Şüphesiz Allah, cezası pek şiddetli olandır.” (Haşr 59/7).

⁹⁵ İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 6/263.

KAYNAKÇA

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1982.
- Aktaş, Hamza. "Kur'an'da Arınma (Tezkiye) Yöntemiyle Nefsin Eğitimi". *The Journal Of Academic Social Science Studies* 59 (2017), 173-187.
- Başoğlu, Tuncay. "Tezkiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/77. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bayram, Enver. "Kur'an'a Göre Tezkiyenin İmkânı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017), 978-986.
- Beyzâvî, Ebü'l-Hayr Abdullah bin Ömer Kadı. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl: Mecmau't-Tefasîr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Bingöl, Abdülkerim. "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yönelik Eleştiriler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/7 (2016), 47-72.
- Binol Ali. "Kur'an'da Geçen Tezekkî Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 185-206.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'an'a Giriş*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlimyurdu Yayınları, 2010.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîrül-Hadis*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Gazâlî. *İhyâ*. çev. Ahmet Serdaroglu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- İsfahânî, Ragıb. *el-Müfredât fî-garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1986.
- İsfahânî, Ragıb. *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan. İstanbul: İklim Yayınevi, 1988.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdül-Hak. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-aziz*. nşr. Abdü's-Selam Abdü's-Şafi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994.
- Karafî, Şihabüddin. *el-İhkam fî temyizi'l-fetava ani'l-ahkam ve tasarrufati'l-kadi ve'l-imam*. Halep: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1967.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak. *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf: Doğuştan Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- Kelkit, Ömer Arif. *Kur'an'da Tezkiye*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

- Mâturîdî, Ebû Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah bin Ahmed. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl: Mecmau't-Tefasîr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Özel, Ahmet. "Hz. Peygamberin (s.a.s.) Yöneticilik Misyonu". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti: Hz. Peygamber Dönemi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *Et-Tefsîru'l-Kebîr*. nşr. Abdurrahman Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *İsmetü'l-Enbiya*. nşr. Muhammed Hicazî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1406/1986.
- Sabunî, Ahmed b. Mahmud. *El-Müntekâ min ismeti'l-enbiya*. nşr. Mehmet Bulut. İzmir: İzmir Yüksek İslam Enstitüsü, 1981.
- Sarmış, İbrahim. *Tasavvuf ve İslâm*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Selvi, Dilaver. "Beyzavi Tefsirinde Nefis Tezkiyesi ve Takva". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010/2), 125-161.
- Severcan, Şefaettin. *Hz. Muhammed: Devletten Medeniyete*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Ebu'l Hasan Harakani'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı". *Harakani Dergisi* 1 (2014), 1-32.
- Uludağ, Süleyman. "Tasfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/127. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Ünver, Mustafa. "Kur'an'ın Tezkiye Prensibine Bir Bakış". *Araşan SBE Dergisi* 1/2 (2006), 125-161.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *El-Keşşâf an hakâiku't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûh'i-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.





 Ömer ÇAKRAK^a

^a Öğr. Gör./Lecturer, Muş Alparslan Üniversitesi, o.cakrak@gmail.com

* Sorumlu Yazar/Corresponding Author



Künye:

Cilt/Volume: 5
Sayı/Issue: 1
Sayfa/Page: 91-109

Geliş Tarihi/Received: 28 Eylül 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 7 Mart 2025

Yayın Tarihi/Publication Date: 15 Haziran 2025

Atıf/Cite as: Çakrak, Ömer. "Bekir Sıtkı Sezgin'in İcrasından Hareketle "Vâsıl Olmaz Hakk'a Kimse" Adlı Tevşîh ve "Şâh-ı Merdânın Âvâzı" Adlı Nefeste Kullanılan Süsleme Unsurlarının Belirlenmesine Yönelik Analiz". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Haziran 2025), 91-109.



Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaların CC BY-NC 4.0 Lisansı altında yayımlanmaktadır. İkonlar Font Awesome'a aittir.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 License. Icons by Font Awesome.

Bekir Sıtkı Sezgin'in İcrasından Hareketle "Vâsıl Olmaz Hakk'a Kimse" Adlı Tevşîh ve "Şâh-ı Merdânın Âvâzı" Adlı Nefeste Kullanılan Süsleme Unsurlarının Belirlenmesine Yönelik Analiz

Analysis to Determine the Ornament Elements Used in the Tevşîh Named quote; "Vâsıl Olmaz Kimse" Hakk'a and the Nafas Named "Şâh-ı Merdânın Avâzı"; Based on Bekir Sıtkı Sezgin's Performance

Öz

Meşk sistemi bağlamında Türk mûsikisinde icra edilen eserler incelendiğinde nota, eserin bizatihi kendisi olmayıp bir araç veya yardımcı unsur olarak görülmekte ve sınırlı süsleme unsurlarını içermektedir. Türk mûsikisinde ustalaşmış icracılar, notada belirtilmese de meşk yoluyla öğrendiği süsleme unsurlarını önemli ölçüde icralarına yansıtmıştır. Buradan hareketle araştırmada, Türk din mûsikisinin tevşîh türünde bestelenen Vâsıl Olmaz Hakk'a Kimse ve nefes türünde bestelenen Şâh-ı Merdânın Âvâzı adlı eserler özelinde Bekir Sıtkı Sezgin'in icrasına dayalı dikte ve analiz edilmiş bir nota yazımına gidilerek orijinal nota ile icra arasında oluşan farkın ortaya koyulması amaçlanmıştır. Bu nedenle araştırma nitel araştırma yöntemini içeren betimsel tarama yöntemi esas alınarak hazırlanmıştır. Netice itibarıyla genelde Türk mûsikisinde ve özelde Türk din mûsikisi notasyonunda yer almayan birçok süsleme unsurunun, tavrı ve üslûbu anlayışı çerçevesinde icracı tarafından sıklıkla kullanıldığı ve notanın sadece bir araç olup esas olanın icra olduğuna dair gerçeği destekler mahiyette olduğu görülmüştür. Bununla birlikte Türk din mûsikisi türlerinin icrasında kullanılan süsleme unsurlarının yazılı bir şekilde ele alınması araştırmanın önemini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinî Mûsikî, Tavrı, Üslûbu, Süsleme, Bekir Sıtkı Sezgin.

Abstract

When the works sung in Turkish music in the context of the Meshk system are examined, the note is not the exact work itself but is an auxiliary element and contains limited ornamental elements. Performers who have mastered Turkish music have reflected the ornamentation elements they learned through the meşk system into their performances, even though they are not shown on the notes. Based on this, our research was conducted specifically on the works called Vâsıl Olmaz Hakk'a Kimse, composed in the tawshîh genre of Turkish religious music, and Şâh-ı Merdânın Âvâzı, composed in the nafas genre. It is aimed to reveal the difference between the original note and the performance by writing a dictated and analyzed note based on Bekir Sıtkı Sezgin's performance. The research was prepared based on the descriptive scanning method. As a result, many ornamental elements that are not found in Turkish music notation were frequently used by the performer within the framework of attitude and style understanding. With this together discussing the ornament elements used in the performance of Turkish religious music genres in written form reveals the importance of the research.

Keywords: Religious Music, Attitude, Style, Ornament, Bekir Sıtkı Sezgin.



Giriş

Türk mûsikîsi eserlerinin geçmişten günümüze aktarılması noktasında meşk usûlü önemli bir yer tutmaktadır. Başka bir ifadeyle günümüz Türk mûsikîsi repertuvarının önemli bir kısmı usta-çırak ilişkisi bağlamında kulaktan kulağa aktarılmış, özellikle 19 ile 20. yüzyıllarda icra edilen müziği notaya alma noktasında çeşitli nota yazıları kullanılsa da bunlar eserin ana yapısını gösteren bir vasıta olmuş ve meşk usûlü ile icra günümüze dek geçerliliğini koruyarak devam etmiştir.¹

Meşk usûlü bağlamında yapılan icralar dikkate alındığında bestenin yapısını, makam, güfte ve usûl gibi önemli unsurlarını estetik bir şekilde ortaya koyma noktasında üslûp ve tavır kavramlarının önemi aşîkârdır.² “Üslûp” hakkında ilgili literatürde ilgili literatüre bakıldığında Sözer, “mûsikî ile ilgilenen kişilere, bir asra, bir ulusa ait teknik, renk, biçim veya söyleme özelliği” olarak tanımlamıştır.³ Say, “sanatçının bireysel olarak kendine özgü bir ifadeyi, söyleyişi yansıtmaları” olarak ifade etmiştir.⁴ Ersoy ise “müziksel davranışlar bütünü” şeklinde tanımlamıştır.⁵ Tavır hakkında ilgili literatüre bakıldığında Devellioğlu, genel anlamda “hâl, eda, gidiş, davranış”, mûsikî özelinde “mûsikîde şahsa ait tutulan üstâdâne tarz” olarak açıklamıştır.⁶ Öztuna ise “Türk mûsikîsinde okuyuş (tegannî), üslûp ve usûlü olup bu manada hanende ve sazandelerin de kendilerine has bir tavırları vardır” şeklinde ifadelerle yer vermiştir.⁷ Verilen tanım ve açıklamalardan hareketle üslûp ve tavır kavramları hakkında terminolojik bir çeşitliliğin varlığından söz edilebilir.⁸

Türk mûsikîsi eser icrasında süsleme unsurlarını etkin bir şekilde kullanma ve sağlıklı bir ses üretimi sağlama açısından üslûp ve tavra ait teknikleri kavramak oldukça önemlidir. Bu sebeple üslûp ve tavır yansıtan süsleme unsurlarını yazılı olarak gösteren bir notasyona ihtiyaç vardır. Bu hususta, Türk mûsikîsine nazaran erken denilebilecek bir dönemde Batı mûsikîsinde kullanılan süsleme unsurlarının nota üzerinde gösteriminin ilk örnekleri 17.

¹ Nuri Özcan, “Meşk ‘Mûsikî’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/375; Gülçin Yahya Kaçar, “Geleneksel Türk Sanat Müziği’nde Süslemeler ve Nota Dışı İcralar”, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/2 (2005), 216.

² Nuran Ayaz, “Meral Uğurlu Tarafından İcra Edilen ‘Bir Elif Çekti Yine ‘Eser Örnekleminde Kullanılan Süsleme ve İcra Teknikleri Üzerine Bir Analiz’”, *Online Journal of Music Sciences*, (31 Aralık 2020), 212-230.

³ Vural Sözer, *Müzik Ansiklopedik Sözlük* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005), 728.

⁴ Ahmet Say, *Müzik Sözlüğü* (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2005), 491.

⁵ İlhan Ersoy, “Üslup Kavramına Analitik Bir Bakış: Türkiye’de Geleneksel Müziklerde Performans Normları”, *Journal of International Social Research* 10 (25 Nisan 2017), 302-314.

⁶ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lügat* (İstanbul: Aydın Kitabevi, 2013), 1245.

⁷ Yılmaz Öztuna, “Tavır”, *Türk Musikisi Ansiklopedisi II* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974), 310.

⁸ Yapılan tariflerdeki bu çeşitliliğin bir terminoloji sorununa işaret ettiğini belirten Akbel, sosyal psikologlar, sosyal-kültürel antropologlar, etnologlar, müzik sosyologları, müzik felsefecileri ve dil bilimcileri gibi konu ile ilgili alanların uzmanlarından oluşan çalıştaylar veya bilimsel nitelikli çalışmalar aracılığıyla bu terimlerin net tanımlarının yapılarak kavram karmaşasının giderilmesini önermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Burcu Avcı Akbel, “Türk Müziğinde Terminoloji Sorununun Ekol, Üslûp, Tavır, Yorum Terimleri Özelinde İncelenmesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/3 (15 Eylül 2021), 942-943.

yüzyıldan itibaren görülmeye ve icralar da bu notasyona bağlı kalınarak yapılmaya başlanmıştır.⁹ Fakat Türk mûsikîsi icra geleneği içerisinde, eserlerin hoca-talebe münasebetiyle aktarımı neticesinde nota, eserin aslı olmayıp bir araç veya yardımcı unsur olarak görülmektedir.¹⁰ Bu sebeple üslûp ve tavır açısından sınırlı süsleme unsurunun belirtildiği farklı şekillerde nota yazımlarını görmek mümkündür.¹¹ Nota yazımında açıkça belirtilmeyen süsleme unsurlarının sınırlı olmasının yorumcuya hatırı sayılır ölçüde bir serbestlik tanıdığı da ifade edilmiştir.¹²

20. yüzyıla gelindiğinde, Türk mûsikîsi nazariyat ve eserleri notaya alma çalışmalarının hız kazandığı söylenebilir. Bu asırda yapılan birtakım nazarî sistem çalışmaları, Rauf Yekta Bey tarafından tam hâliyle yazılı bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Daha sonra Hüseyin Sadeddin Arel'in yapmış olduğu çalışmalar Suphi Ezgi ve Murat Uzdilek tarafından desteklenerek bir sistem ortaya koyulmuştur.¹³ Günümüze dek repertuvar ve notaya alma çalışmaları genel olarak bu sistem üzerinden devam etmiştir. Fakat bu sistemde bütün süsleme unsurlarının ve icra tekniklerinin gözlemlenmesine veya yazılmasına imkân veren bir notasyonun olmadığı aşîkârdır.¹⁴

Türk mûsikîsinde ustalaşmış icracılar, nota üzerinde belirtilmese de kendi hocalarından meşk üzere öğrendiği süsleme unsurlarını; eserin yapısını ve usûlünü bozmadan titizlikle icralarına yansıtmışlardır. Bu dikkat ve titizlikle yapılan icraların ses kayıtları, gerek kişisel veya toplu arşivler vasıtasıyla gerekse dijital ortama aktarılacak suretiyle günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁵ Bu kayıtlar üzerinden yapılan veya yapılacak olan birtakım analizler, süsleme unsurlarının Türk din mûsikîsinde kullanım alanına ve sıklığına dair bilimsel verilerin ortaya koyulmasında yadsınamaz bir paya sahiptir.

Meşk silsilesi içerisinde belirli bir tavrı yansıtarak Türk mûsikîsi icrasında ön plana çıkan Bekir Sıtkı Sezgin'in görsel-işitsel kayıtları günümüzde ulaşılabilir düzeydedir. Bu minvalde Türk din mûsikîsi türlerinin icrasındaki yetkinliği hasebiyle Bekir Sıtkı Sezgin'in

⁹ Yüksel Pirgon, "Süslemelerin Batı Müziğindeki Gelişim Süreci", *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/3 (2010), 114-127. Sadık Özçelik, "Batı Müziği Yazısında Süslemeler", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/3 (01 Eylül 2002), 78-80.

¹⁰ Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz* (İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2019), 22.

¹¹ Nuran Ayaz, "Münir Nurettin Selçuk İcrasında Süslemeler Üzerine İnceleme", *Ulakbilge Dergisi* 8/44 (31 Ocak 2020), 89.

¹² Avcı Akbel, "Türk Müziğinde Terminoloji Sorununun Ekol, Üslûp, Tavrı, Yorum Terimleri Özelinde İncelenmesi", 943.

¹³ Nuri Özcan - Yalçın Çetinkaya, "Mûsiki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/260.

¹⁴ Nesibe Özgül Turgay - Ruhi Ayangil, "Fasil Müziği İcrasında Nota Dışı Farklılıklar", *Rast Müzikoloji Dergisi* 4/1 (15 Nisan 2016), 1166.

¹⁵ Nihat Ozan Köroğlu - Nurtuğ Barışeri Ahmethan, "Niyazi Sayın'ın Üslup ve Tavrını Yansıtan Artikülasyon Ögeleri", *Rast Müzikoloji Dergisi* 3/2 (15 Eylül 2015), 847-863.

tavır ve üslûbuna ait hususiyetleri ve icrada dikkatle kullandığı süsleme unsurlarını ortaya koymak amacıyla *Vâsıl Olmaz Hakk'a Kimse*¹⁶ adlı tevşîh¹⁷ ve *Şâh-ı Merdânın Âvâzı*¹⁸ adlı nefes¹⁹ türündeki eserler örneklem seçilerek incelenmiştir. Buna mukabil süslemelerin nota üzerinde belirtilmesindeki gaye, meşk usûlü yanında bir seçenek oluşturmak değil, bilakis meşk ile elde edilen birikimin yazılı bir zemine oturtulmasıdır.

İlgili literatür incelendiğinde, Türk mûsikîsinde icra analizi veya süsleme unsurlarının kullanımı gibi konularda çeşitli çalışmaların görülmesiyle birlikte spesifik olarak Türk din mûsikîsi türlerinin icra analizi veya süsleme unsurlarının kullanımı hususunda yapılan çalışmaların azınlıkta olduğu söylenebilir. Konusu itibarıyla Türk din mûsikîsi türlerinin icrasında kullanılan süsleme unsurlarının yazılı bir şekilde ele alınması, bu konuda yapılacak diğer çalışmalara örnek teşkil etmesi ve alanyazına katkı sağlaması gibi hususlar araştırmanın önemini ortaya koymaktadır.

Çalışmada nitel araştırma teknikleri içinde yer alan betimsel tarama yöntemi esas alınarak hazırlanmıştır.²⁰ Notaya alındığı hâli ile icrası arasında oluşan farkı belirlemek için her iki eser, Sezgin'in sesinden dikte edilerek yeniden notaya alınmış ve buna göre analiz yapılarak "Ekler" kısmında verilmiştir. Elde edilen veriler bir tablo hâline getirilerek ilgili kısımda sunulmuş, icra esnasında kullanılan süsleme unsurlarının kısaca tanımlamaları yapılarak hem orijinal notadaki hâli hem de analiz edilmiş hâli art arda verilerek nota ile icra arasındaki farka dikkat çekilmiştir.

Örneklem olarak belirlenen eserlerin notası ise mûsikî repertuarındaki eserlerin notalarına erişim imkânı veren <https://www.devletkorosu.com/> sitesindeki arşivden alınarak çalışmaya eklenmiştir.²¹ Nota yazımı ve süsleme unsurlarının belirtilmesinde "Mus2" programı, icranın kayıt kalitesini artırmak, kaydı yavaşlatmak ve süslemeleri ayırt edebilmek için "Audacity" adlı program kullanılmıştır.²² Nota yazımında belirtilen süsleme

¹⁶ Bu eseri belirtmek üzere "E1" rumuzu kullanılacaktır.

¹⁷ Türk din mûsikîsinde, mevlid ve mirâciyye gibi büyük formda ve uzun eserlerin bölümleri arasında okunmak üzere bestelenmiş, güfteleri Hz. Peygamber'i konu alan ilâhilere verilen addır. Detaylı bilgi için bkz. Nuri Özcan, "Tevşîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/48.

¹⁸ Bu eseri belirtmek üzere "E2" rumuzu kullanılacaktır.

¹⁹ Tarikatın kaideleri, yol büyükleri ve tasavvuf anlayışı gibi Alevîlik ve Bektaşîlik'le ilgili hemen her konuyu işleyen besteli eserlerdir. Detaylı bilgi için bkz. Nuri Özcan, "Bektaşî Mûsikîsi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

²⁰ Var olan kayıt ve belgeleri inceleyerek veri toplamaya belgesel tarama denir. Tarananlar geçmişteki olguların anında iz bıraktığı resim, film, plak, ses ve resim kayıtlı bantlar, araç gereç, bina heykel, vb. kalıntılar...şeklinde tarif edilmiştir. Bkz. Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2011), 183.

²¹ Erişim için bkz. Devlet Korosu (DK), "Nota Arşivi" (Erişim 1 Eylül 2024). <https://www.devletkorosu.com/>

²² İcraların ses kaydı için bkz. Youtube (YT), "Bekir Sıtkı SEZGİN-Vasıl Olmaz Kimse Hakk'a Cümleden Dûr Olmadan" (Erişim 1 Eylül 2024), <https://www.youtube.com/watch?v=EYIGSasAHZ0>; Youtube(YT), "Bekir Sıtkı SEZGİN-Şah-ı Merdânın Avazı Turna Derler Bir Kuştadır" (Erişim 1 Eylül 2024), <https://www.youtube.com/watch?v=y2ixW5yCU50>.

unsurları, Batı mûsikîsi ve Türk mûsikîsi icrasında kullanılan süsleme unsurlarının mahiyetine dair yapılan literatür taraması neticesinde karşılaştırma yapılarak belirlenmiştir. Çalışma içerisinde Bekir Sıtkı Sezgin hakkında kısaca bilgi verildikten sonra eser icrasında kullanılan süsleme unsurlarının mahiyeti ve elde edilen verilere dair açıklamalar yapılmıştır. Sonuç kısmında ise bu veriler hakkında değerlendirilmelerde bulunulmuştur.

1. Bekir Sıtkı Sezgin

1 Temmuz 1936'da İstanbul'da doğdu. Babası Hafız Hüseyin Efendi, annesi ise Feride Hanım'dır. İlk öğrenimini babasının görevli olduğu Isparta ve Muğla'da tamamladı. Takip eden iki yıl içerisinde hafızlığını ikmal etti. 1952 yılında Pertevniyal Lisesine başladı ve bir yıl sonra Belediye Konservatuvarına devam etti. 1959'da İzmir Radyosuna girdi ve 1974'te burada koro şefliğine kadar yükseldi. 1975-76 yıllarında İstanbul'da eğitime başlayan Devlet Konservatuvarına tayin edildi. Emekli olduğu 1981 yılına dek çeşitli görevlerde bulundu ve vefat ettiği 10 Eylül 1996 yılına dek İTÜ Devlet Konservatuvarındaki görevine devam etti. İlkokul öğrenimi devam ederken bizzat babası tarafından dinî mûsikînin alt türlerini icraya başladı. Diğer taraftan annesi vasıtasıyla Türk mûsikîsi türleri arasında önemli bir yeri olan şarkî türünde meşklere başladı. Sezgin, mûsikînin yalnızca teorik bilgidен ibaret olmayıp meşk yoluyla güzel bir ağızdan öğrenilmesi gerektiğini sürekli ifade etti. Bu manada dinî mûsikî icrasında başta babası, Hafız Mecit Sesigür, Hafız Rıza, Hafız Numan gibi isimlerden; Türk mûsikîsi türlerinin icrasında Mesut Cemil, Münir Nurettin Selçuk, Nevzat Atlığ gibi isimlerden bizatihi meşkler yaptı. Aruz veznine olan hâkimiyeti, kafa ve göğüs seslerini kullanmadaki mahareti, hayli geniş repertuarı, icra esnasındaki perde hassasiyeti gibi hususlar onun meşk usûlüne olan bağlılığının bir göstergesi oldu. Aynı zamanda Sezgin, klasik ve dinî mûsikî repertuarı çerçevesinde hem yurt içi hem de yurt dışında çeşitli konser ve dinletiler yaptı. Türk mûsikîsinin birçok türünde 100'e yakın beste yaptı. Öğrencileri arasında mahdumu Hüseyin Kutsi Sezgin, Doğan Dikmen, Necmettin Yıldırım ve Aytaç Ergen gibi isimler zikredilebilir.²³

2. Bekir Sıtkı Sezgin'in Belirtilen Eser İcrasında Kullanmış Olduğu Süsleme Unsurlarına Dair Bilgiler

Türk mûsikîsi icrasında kullanılan süsleme unsurlarının nota üzerinde sınırlı sayıda belirtildiği bilinmekle beraber genellikle "çarpma" diğer süsleme unsurlarına nispeten nota üzerinde gösterilmiştir.²⁴ Analiz edilen eserlerde de çarpma en sık kullanılan süsleme

²³ Nuri Özcan, "Bekir Sıtkı Sezgin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/82-83.

²⁴ Nuran Ayaz, "Münir Nurettin Selçuk İcrasında Süslemeler Üzerine İnceleme", *Ulakbilge Dergisi* 8/44 (31 Ocak 2020), 89.

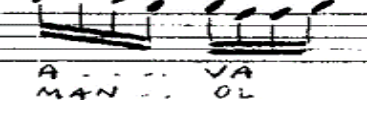
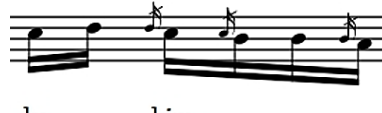
unsurlarından biri olmuş ve nota üzerinde çeşitli ölçülerde yer almıştır. Fakat diğer süsleme unsurları yukarıda belirtildiği üzere notasyon üzerinde yer almayıp bu çalışma ile tespit edilmiştir. Eserlerin icrasında kullanılan süsleme unsurlarına dair bilgiler şu şekildedir:

2.1. Çarpma

Süsleme unsurlarından çarpma, ana perdenin bir pes veya tizinde bulunan sese çarptırılması yoluyla yapılır. Nota üzerinde şeklinde gösterilir. Ana perdeye daha uzak notalar arasında da yapılabilmektedir.²⁵ Türk mûsikîsi nota yazımlarında bu süsleme unsuruna genellikle yer verilmekle birlikte geleneksel icra içerisinde sıklıkla kullanılmakta ve mümkün olan en kısa zaman içerisinde usûlü bozmadan uygulanmaktadır.²⁶

İcracı, çarpmanın kendisinden önce veya sonra hangi notanın değerinde olacağını sazına ve tavrına göre belirleyebilir.²⁷ İncelemesi yapılan eserlerde yer alan çarpmalar değerini kendisinden hemen sonra gelen notadan almış ve E1'de 18 defa, E2'de 5 defa kullanıldığı tespit edilmiştir.

Tablo 1: E1'in 2. ölçüsünde ve E2'nin 1. ölçüsünde yer alan çarpma örnekleri

	E1	E2
Nota		
İcra		

2.2. Glissando

Kaydırmak, kaydırarak icra etmek anlamlarına gelen glissando süsleme unsurlarından birisidir. Terim anlamı itibarıyla birbiri ardına gelen iki perde arasındaki sesleri ahenkli bir şekilde usûlü bozmadan hızlıca gerçekleştirmektir. Nota üzerinde "gliss" şeklinde yazılarak gösterilmektedir.²⁸

²⁵ Yılmaz Öztuna, "Çarpma", *Türk Musikisi ansiklopedisi I* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1969), 141.

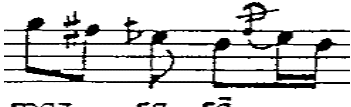
²⁶ Nuran Ayaz vd., "Türk Makam Müziğinde Süsleme Elemanlarının Kullanımının Ses Eğitiminde Kullanılabilirliği", *Ulakbilge Dergisi* 6/31 (30 Aralık 2018), 1690.

²⁷ Mutlu Torun, *Ud Metodu* (İstanbul: Porte Müzik Eğitim Yayınları, 2019), 290.

²⁸ Nesibe Özgül Özbilen, *Fasıl Şarkıcılığı Açısından Türk Makam Müziği'nde Süslemeler* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2007), 17; Say, *Müzik Sözlüğü*, 225.

Ana sesin oktavına çıkarken de bu süsleme unsuru kullanılmaktadır.²⁹ İncelemesi yapılan eserlerde yer alan glissando süsleme unsuru tanımlara uygun şekilde yapılmış ve E1'de 11 defa, E2'de 2 defa kullanılmıştır.

Tablo 2: E1'in 16. ölçüsünde ve E2'nin 1. ölçüsünde yer alan *glissando* örnekler

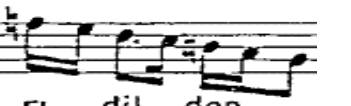
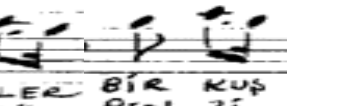
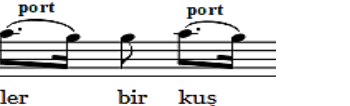
	E1	E2
Nota	 maz sa rā	 ŞA Hİ MER DA NİN NİL DE Nİ Zİ UM
İcra	 maz sa ra	 Şâ hı mer dâ nın Nıl de ni zi um

2.3. Portamento

Süsleme unsurları arasında yer alan portamento tekniği, perde hâkimiyetini gözetmek suretiyle sesin bir perdeden diğerine süzülerek ya da kaydırılarak geçiş yapılmasını ifade etmektedir. Glissando tekniğinden ayrıldığı nokta, birbirine uzak iki sestən ziyade yakın seslerin kullanılmasıdır.³⁰

Hançerenin de desteğiyle sesi kesmeden iki perdenin arasında bir bağlantı oluşturmaktadır. Nota yazımında "p" veya "port" şeklinde yazılarak belirtilir.³¹ Portamento süsleme unsuru, incelemesi yapılan eserlerden E1'de bir defa, E2'de 5 defa kullanılmıştır.

Tablo 3: E1'in 12. ölçüsünde ve E2'nin 2. ölçüsünde yer alan *portamento* örnekleri

	E1	E2
Nota	 rı dil den	 LER BİR KUŞ GÜL BEN Zİ
İcra	 rı dil den	 ler bir kuş gül ben zi

²⁹ Ayaz vd., "Türk Makam Müziğinde Süsleme Elemanlarının Kullanımının Ses Eğitiminde Kullanılabilirliği", 1690.

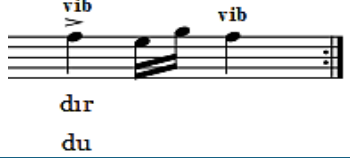
³⁰ Göknil Bışak Özdemir, *Sözlü Türk Müziği'nde Yorum* (İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2013), 25.

³¹ Say, *Müzik Sözlüğü*, 435.

2.4. Vibrato

İcra sırasında sesin ahenkli, düzenli bir şekilde titreşimi veya sesin hançere yardımıyla değişme olmadan uzatılıp dalgalandırma yapılmasıdır. Türk mûsikîsinde gerek bireysel gerekse fasıl icralarında sıklıkla bu süsleme unsuru kullanılmaktadır. Nota yazımında “vib” şeklinde belirtilmektedir.³² İncelemesi yapılan eserlerde yer alan vibrato süsleme unsuru tanımlara uygun şekilde yapılmış ve E1’de 15 defa, E2’de 9 defa kullanılmıştır.

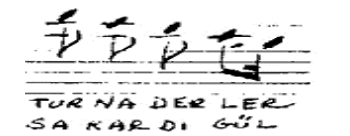
Tablo 4: E1’in 1. ölçüsünde ve E2’nin 2. ölçüsünde yer alan *vibrato* örnekleri

	E1	E2
Nota		
İcra		

2.5. Vurgu

Nağme seyri içerisinde bazı nota veya hecelerin ön plana çıkarılarak icrada bir etki uyandırma gayesiyle yapılan süsleme unsurudur. İcra içerisinde vurgu, genel olarak ölçüdeki diğer nota veya hecelere nazaran görece yüksek (tiz) frekanstaki notalar üzerinden yapılır. Nota yazımında “>” işareti ile belirtilir.³³ İncelemesi yapılan eserlerde yer alan vurgu, icracının başvurduğu önemli süsleme unsurlarından olup E1’de 13 defa, E2’de 5 defa kullanılmıştır.

Tablo 5: E1’in 11. ölçüsünde ve E2’nin 2. ölçüsünde yer alan *vurgu* örnekleri

	E1	E2
Nota		
İcra		

³² Gül Sabar, *Sesimiz, Eğitimi ve Korunması* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008), 122; Özbilen, *Fasıl Şarkıcılığı Açısından Türk Makam Müziği’nde Süslemeler*, 20-21.

³³ Turgay - Ayangil, “Fasıl Müziği İcrasında Nota Dışı Farklılıklar”, 1182.

Şâh-ı Merdânın Âvâzı adlı eser icrasında kullanılan süsleme unsurlarının ölçülerdeki kullanım sıklığını göstermek amacıyla “Ek 4” kısmında verilen notasyondan elde edilen veriler Tablo 8’de sunulmuştur. “X” işareti, ölçü içerisinde herhangi bir süsleme unsurunun kullanım miktarını ifade etmektedir.

Tablo 8: E2’in İcrasındaki Süsleme Unsurlarının Ölçülerdeki Kullanım Sıklığı

Ölçü Sayısı						
Süsleme Unsuru		1.	2.	3.	4.	5.
	Vibrato	XX	XX	XX	XX	X
	Çarpma	XX	X	X	X	
	Vurgu	XX	XX		X	
	Portamento		XX	XX	X	
	Glissando	X			X	
Toplam Kullanım Sayısı						

Tablo 7 ve Tablo 8’deki verilerden yola çıkılarak şu açıklamalarda bulunabiliriz:

Bekir Sıtkı Sezgin’in E1’in icrasında kullandığı süslemeler kullanım miktarına göre şöyledir: Çarpma 18, vibrato 15, vurgu 13, glissando 11, portamento 1 ve tril 1. E2’nin icrasında kullandığı süslemeler kullanım miktarına göre şöyledir: Vibrato 9, Çarpma 5, Vurgu 5, Portamento 5, Glissando 2.

E1 toplam 23 ölçüden, E2 ise toplam 5 ölçüden ibarettir. E1 ve E2’nin her ölçüsünde süsleme kullanıldığı görülmüştür. E1’in bazı ölçülerinde iki, bazılarında ise dört farklı süslemeye kadar çıkmıştır. E2’de ise her ölçüde en az bir, bazı ölçülerde ise beş farklı süslemeye kadar çıkmıştır. Her iki eserde de vurgu süslemesi öne çıkarken E1’de vurgu genellikle cümle başlarında kullanılmıştır. İcracının, vurgu süslemesiyle cümle başındaki kelimelerin ilk hecesini ön plana çıkarıp güfteyle örtüşen bir ifade tarzı kullanarak icrada bir etki uyandırma gayesi taşıdığı ve bunu abartıdan uzak bir şekilde uyguladığı ifade edilebilir.

E1 ve E2’nin icrasında çarpma ve cümle sonlarında öne çıkan vibratonun diğer süslemelere göre sıklıkla kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bu manada çarpmalar, değerini kendisinden hemen sonra gelen notadan alacak şekilde ve mümkün olan en kısa süre içerisinde usûlü bozmadan uygulanmıştır. Diğer taraftan icracının, cümle sonlarındaki kelimelerin son hecesinde vibrato kullanarak hançerenin de yardımıyla usûlde aksamaya sebebiyet vermeden icradaki etkiyi ahenkli bir hâle getirmeye çalıştığı söylenebilir.

İcracı, yakın ve uzak sesler arasındaki geçişi sağlarken kullandığı glissando ve portamento süslemelerini makama ait perde baskılarını gözетerek gerçekleştirmiştir. E1’de kullandığı tril süslemesi ise ağırdan hızlıya doğru nota değeri süresince kesintisiz bir şekilde yapılmıştır. Her iki icra sırasında mükerrer kısımlar farklı süslemeler yapılmaksızın benzer

şekilde icra edilmiştir. Şu hâlde icracının tekrar kısımlarında alternatif süsleme unsurlarına ihtiyaç duymadığı düşünülebilir.

Sonuç

Bekir Sıtkı Sezgin'in icrasındaki tavır ve üslubuna ait hususiyetleri ve eserin notadaki hâli ile icrası arasındaki farkın süsleme unsurları açısından ne olduğunu anlamak amacıyla Vâsıl Olmaz Hakk'a Kimse adlı tevşîh ve Şâh-ı Merdânın Âvâzı adlı nefes türündeki eserler kendi sesinden dikte edilerek analiz edilmiştir. Yapılan incelemeler neticesinde şu sonuçlar elde edilmiştir:

İcra edilen eserlerin her bir ölçüsünde süsleme unsuruna yer verilmiş olup bazı ölçülerde bu sayı beş farklı süslemeye kadar çıkmıştır. Fakat bu süslemeler, bestekârın notaya aktarmış olduğu ifadelerin dışına çıkan veya kullanılan makamın seyrine, yapısına aykırı bir şekilde yapılmamıştır. Bu durum, bir ölçü içerisinde kullanılabilecek yorum ve süsleme unsurunun esneklik sınırlarını görme açısından dikkate değerdir.

Bekir Sıtkı Sezgin'in meşk geleneğine bağlı bulunması sebebiyle zikredilen tüm süsleme unsurlarını kullanırken gösterdiği usûl hassasiyeti, makama ait perde-baskı hâkimiyeti ve güfteyle örtüşen bir ifade tarzı ile okuması gibi hususlar sahip olduğu üslup ve tavır yansıtacak niteliktedir. Zira bu durum, süsleme unsurlarıyla eserin nasıl yorumlanacağına/icrasına dair bize önemli ipuçları vermektedir.

Analizi yapılarak yeniden yazılan notalar ile icra kayıtları süslemelerin kullanımı açısından eş zamanlı takip edildiğinde Türk mûsikîsi dolayısıyla Türk din mûsikîsi nota yazımında yer almayan birçok süslemenin, tavır ve üslûp anlayışı neticesinde icrada sıklıkla kullanıldığı görülmüştür. Nitekim bu durum, Türk mûsikîsinde notanın sadece bir araç olup esas olanın icra olduğuna dair gerçeği destekler mahiyettedir.

Analizi yapılarak yeniden yazılan notalar dikkatle incelendiğinde Türk mûsikîsi nota yazımında nağme, güfte, usûl vd. işaret ve yazımların yanı sıra süsleme unsurlarının da belirtilebileceği bir nota yazımının mümkün olduğu görülmüştür. Bu manada benzeri şekilde yapılacak olan çalışmalarla Türk din mûsikîsi eser icrasında kullanılacak süsleme alternatiflerinin bilinirliğinin artacağı ve bu alanda ön plana çıkan diğer icracıların da kayıtlarının analiz edilip notasyona dahil edilmesiyle dinî mûsikî üslûp ve tavrının eğitim ve öğretimine materyal katkısı sağlayacağı düşünülmektedir. Türk mûsikîsi icracılarının aynı zamanda Türk din mûsikîsi alanında da icralar yaptıkları bilinmektedir. O hâlde çalışmanın nihayetinde getirilebilecek en önemli öneri; şarkı, beste, kâr gibi türlerin icrasında tercih edilen süsleme unsurlarını tespit etmekle birlikte Türk din mûsikîsinin diğer türlerinin icrasında tercih edilen süsleme unsurlarının neler olduğuna dair çalışmaların yapılmasıdır.

Zira bu tespitler kadim dinî mûsikî eserlerinin icrasını geleceğe en doğru şekilde aktarma noktasında faydalı olacaktır.



Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

Teşekkür/Acknowledgements:

-

Beyanname/Declarations:

1. Özgünlük Beyanı/Statement of Originality:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları/Author Contributions:

Makale tek yazarlıdır.

3. Etik Kurul İzni/ Ethics approval:

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

4. Finansman-Destek/Funding-Support:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı/Competing interests:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- Avcı Akbel, Burcu. "Türk Müziğinde Terminoloji Sorununun Ekol, Üslûp, Tavrı, Yorum Terimleri Özelinde İncelenmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/3 (15 Eylül 2021), 941-955. <https://doi.org/10.17240/aibuefd.2021.21.64908-869847>
- Ayaz, Nuran. "Meral Uğurlu Tarafından İcra Edilen "Bir Elif Çekti Yine "Eser Örnekleminde Kullanılan Süsleme ve İcra Teknikleri Üzerine Bir Analiz". *Online Journal of Music Sciences*, 212-230. <https://doi.org/10.31811/ojomus.836960>
- Ayaz, Nuran. "Münir Nurettin Selçuk İcrasında Süslemeler Üzerine İnceleme". *Ulakbilge Dergisi* 8/44 (31 Ocak 2020), 88-98. <https://doi.org/10.7816/ulakbilge-08-44-09>
- Ayaz, Nuran vd. "Türk Makam Müziğinde Süsleme Elemanlarının Kullanımının Ses Eğitiminde Kullanılabilirliği". *Ulakbilge Dergisi* 6/31 (30 Aralık 2018). <https://doi.org/10.7816/ulakbilge-06-31-05>
- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı., 2019.
- Bişak Özdemir, Göknül. *Sözlü Türk Müziği'nde Yorum*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2013.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lügat*. İstanbul: Aydın Kitabevi, 2013.
- Ersoy, İlhan. "Üslup Kavramına Analitik Bir Bakış: Türkiye'de Geleneksel Müziklerde Performans Normları". *Journal of International Social Research* 10 (25 Nisan 2017), 302-314. <https://doi.org/10.17719/jisr.2017.1582>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2011.
- Koroğlu, Nihat Ozan - Ahmethan, Nurtuğ Barışeri. "Niyazi Sayın'ın Üslup ve Tavrını Yansıtan Artikülasyon Ögeleri". *Rast Müzikoloji Dergisi* 3/2 (15 Eylül 2015), 847-863. <https://doi.org/10.12975/rastmd.2015.03.02.00042>
- Özbilen, Nesibe Özgül. *Fasıl Şarkıcılığı Açısından Türk Makam Müziği'nde Süslemeler*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2007.
- Özcan, Nuri. "Bekir Sıtkı Sezgin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/82-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özcan, Nuri. "Bektaşî Mûsikisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/371-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özcan, Nuri. "Meşk 'Mûsiki'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/374-375. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özcan, Nuri. "Tevşih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/48. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özcan, Nuri - Çetinkaya, Yalçın. "Mûsiki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/257-261. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özçelik, Sadık. "Batı Müziği Yazısında Süslemeler". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/3 (01 Eylül 2002).
- Öztuna, Yılmaz. "Çarpma". *Türk Musikisi Ansiklopedisi I*. 141. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1969.

- Öztuna, Yılmaz. "Tavır". *Türk Musikisi Ansiklopedisi II*. 310. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974.
- Pirgon, Yüksel. "Süslemelerin Batı Müziğindeki Gelişim Süreci". *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/3 (2010), 114-127.
- Sabar, Gül. *Sesimiz, Eğitimi ve Korunması*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008.
- Say, Ahmet. *Müzik Sözlüğü*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2005.
- Sözer, Vural. *Müzik Ansiklopedik Sözlük*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- Torun, Mutlu. *Ud Metodu*. İstanbul: Porte Müzik Eğitim Yayınları, 2019.
- Turgay, Nesibe Özgül - Ayangil, Ruhi. "Fasıl Müziği İcrasında Nota Dışı Farklılıklar". *Rast Müzikoloji Dergisi* 4/1 (15 Nisan 2016), 1165-1184. <https://doi.org/10.12975/rastmd.2016.04.01.00073>
- Yahya Kaçar, Gülçin. "Geleneksel Türk Sanat Müziği'nde Süslemeler ve Nota Dışı İcralar". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/2 (2005), 215-228.
- YT, Youtube. "Bekir Sıdkı SEZGİN-Vasıl Olmaz Kimse Hakk'a Cümleden Dûr Olmadan". Erişim 1 Eylül 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=EYIGSasAHZ0>
- YT, Youtube. "Bekir Sıtkı SEZGİN-Şah-ı Merdanın Avazı Turna Derler Bir Kuştadır". Erişim 1 Eylül 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=y21xW5yCU50>



EK 1

Bekir Sıtkı Sezgin tarafından icra edilen "Vâsıl Olmaz Hakk'a Kimse" adlı Uşşak makamındaki tevşihin asıl notası ile dikte ve analiz edilerek yazılmış notası aşağıdadır:

UŞŞAK TEVŞİH
"Vâsıl_olmaz Hak'ka kîmse,,

Usûlü: Düyek

♩ = 96

Güfte: Semsî (Sivastî)

Beste: Bekir Sıtkı Sezgin

Vâ sıl_ol maz Hak' ka kim se cüm le den dūr
ol ma dan ol ma dan
Kenz_a çıl maz şol gö nül de tā ki pūr- nūr
ol ma dan ol ma dan
Sür çı kar ağ yā rı dil den tā te cel lî
e de Hak Pā di şâh kon maz sa rā ya
hā ne ma' mūr ol ma dan
Bir a ceb sev dā ya düş müş tu tu şur SEM
Hak' ka mak bül ol mak is ter hal ka men fūr
Sî mü dām ol ma dan

UŞŞAK TEVŞÎH

-Vâsıl Olmaz Hakk'a Kimse-
(Bekir Sıtkı Sezgin'in İcrasından)

Usûl: Düyek

Beste: Bekir Sıtkı Sezgin
Güfte: Şemsi (Sivâsî)

vib vib vib

Vâ sıl ol maz Hak ka kim se

gliss 1. 2. vib vib

cüm le den dūr ol ma dan ol ma dan

gliss gliss vib

Kenz a çıl sev şol gö nül de

gliss 1. 2. vib vib

tâ ki pūr nūr ol ma dan ol ma dan

vib gliss port vib

Sūr çı kar ağ yâ rı dil den tâ te cel lî

vib tr vib gliss

e de Hak Pa di şah kon maz sa ra ya

gliss vib

hâ ne ma mūr ol ma dan

*Bekir Sıtkı Sezgin'in İcrasından Hareketle "Vâsıl Olmaz Hakk'a Kimse" Adlı Tevşih ve "Şâh-ı Merdânın Âvâzı"
adlı Nefeste Kullanılan Süsleme Unsurlarının Belirlenmesine Yönelik Analiz*

The image displays a musical score for a piece titled "Vâsıl Olmaz Hakk'a Kimse" and "Şâh-ı Merdânın Âvâzı". The score is written on two staves. The first staff contains the lyrics: "Bir a ceb sev da ya düş müş", "Hak ka mak bul ol mak is ter". The second staff contains the lyrics: "tu tu şur Şem si mü dâm ol ma dan", "hal ka men fur". The score includes various musical notations such as notes, rests, and ornaments. Specific ornaments are labeled: "gliss" (glissando) and "vib" (vibrato). The score is divided into two parts, labeled "1." and "2.". The piece is attributed to "Ö. Çakrak".

Vâsıl olmaz Hakk'a kimse cümleden dâr olmadan
Kenz açılmaz şol gönülde tâ ki pür-nûr olmadan
Sûr çıkar ağıyarı dilden tâ tecelli ede Hak
Padişah konmaz saraya hâne ma'mûr olmadan
Bir acep sevdaya düşmüş tutuşur Şemsi müdâm
Hakk'a makbul olmak ister halka menfûr olmadan

EK 3

Bekir Sıtkı Sezgin tarafından icra edilen "Şâh-ı Merdânın Âvâzı" adlı Acemkürdi makamındaki nefesin asıl notası ile dikte ve analiz edilerek yazılmış notası aşağıdadır:

ACEMKÜRDİ - 4 Besta : ?
RAKSAN Güfte : Pirimoğlu
Pir Sultan Abdül
NEFES

SA HİMER DA NİN A ... VA Zİ ... TURNA DER LER
NİL DE Nİ Zİ UM MAN ... OL DU ... SA KARDI GÜL
BİR KUŞ DA DIR ... NİL DER YÂ SİN DA A SA
BEN Zİ SOL DU ... BA KI Şİ ARS LAN DA KAL
Sİ ... HİR KA Sİ BİR DER VİŞ DE DIR
Dİ ... A Lİ NİN DAR Bİ KAÇ DA DIR
DIR
DIR
RAKSAN
15/8
DİM FER FER NİM TE KÂ DİM FER TE KÂ

ŞÂH-I MERDÂNIN ÂVÂZI
TURNA DERLER BİR KUŞDADIR.
NİL DERYASINDA ASÂSİ
HİR KASİ BİR DERVİŞDEDİR

NİL DENİZİ UMMAN OLDU
ŞAKARDI GÜL BENZİ SÖLDÜ
BAKİSİ ARSLANDA KALDI
ALİ'NİN DARBI KAÇDADIR

ALİM ETMEZDİ BENLİĞİ
KALBİNDE YORDU KİMLİĞİ
ZÜLFİKÂRIN KESKİNLİĞİ
ZERRECESİ KILIÇDADIR

NERDEDİR SULTANIM NERDE
CANIM FEDÂ OLSUN MERDE
YEMENDEN ÖTE BİR YERDE
HÂLÂ DÜLDÜL SAYAŞDADIR

Ekrem Karadeniz'e ait
13/8 lik yazılmış bir
notadan

Ömer Karadeniz

ÖZEN PİRİMOĞLU ÖZEN
VAR KENDİNE BİR DÂT KAZAN
HAYRINI ŞERRİNİ YAZAN
SAG YANINDA FERİŞTEDİR

Cahit Öztelli'nin kitabında Pir Sultan
Abdülâzîz'in göğüsüne bu nefesin 13/8
kal'ası farkedilmiştir (Sf. 104)

Mürde Pir Sultanın mürde Tebkâsî Ant
Özümüz zotı darda Sf. 297
Yemen'den öte bir yerde
Delmî düldülü savaştadır.

EK 4

ACEM KÜRDİ NEFES

-Şâh-ı Merdânın Âvâzı-
(Bekir Sıtkı Sezgin'in İcrasından)

Usûl: Raksan

Beste: Anonim
Güfte: Pir Sultan Abdal

Şâ hı mer dâ nın â vâ zı
Nil de ni zi um mân ol du

Tur na der ler bir kuş da dır
Sa rar dı gül ben zi sol du

Nil der yâ sını da a sâ sı
Ba kış ı arslan da kal dı

Hır ka sı bir der vîş de dir
A li nin dar bı kaç da dır

Şâh-ı merdânın âvâzı
Turna derler bir kuşdadır
Nil deryasında asâsı
Hırkası bir dervîşdedir

Nil denizi ummân oldu
Sarardı gül benzi soldu
Bakış ı arslanda kaldı
Ali'nin darbı kaçdadır

Özen Pirimoğlu özen
Var kendine bir dost kazan
Hayrını şerrini yazan
Sağ yanında ferîştehdir

Nerdedir sultânım nerde
Canım feda olsun merde
Yemenden öte bir yerde
Hala düldül savaştadır

Alim etmezdi benliği
Kalbinde yoktu kinliği
Zülfikârın keskinliği
Zerrecesi kılıçdadır



 Ahmet ARSLAN^a

^a Dr. Öğr. Üyesi/Asst. Prof., Hakkâri Üniversitesi,
ahmetarslan5252@hotmail.com

* Sorumlu Yazar/Corresponding Author



Künye:

Cilt/Volume: 5
Sayı/Issue: 1
Sayfa/Page: 110-122

Geliş Tarihi/Received: 26 Mart 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 14 Mayıs 2025

Yayın Tarihi/Publication Date: 15 Haziran 2025

Atıf/Cite as: Arslan, Ahmet. "Basra Zâhitlerinden Utbetü'l-Gulâm'ın Züht Anlayışı". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Haziran 2025), 110-122.



Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 Lisansı altında yayımlanmaktadır. İkonlar Font Awesome'a aittir.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 License. Icons by Font Awesome.

Basra Zahitlerinden Utbetü'l-Gulâm'ın Züht Anlayışı

The Ascetic Understanding of Utbat al-Gulâm, One of the Basran Ascetics

Öz

Bu makale, tasavvufun erken dönem temsilcilerinden olan Utbetü'l-Gulâm'ın hayatını ve züht anlayışını ele almaktadır. Hicri ikinci asırda Basra'da yaşayan Utbe, cihad için geldiği Anadolu'da şehit düşmüştür. Utbetü'l-Gulâm hakkında en kapsamlı bilgiyi, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserinde bulmaktayız. Diğer tasavvuf klasiklerinde de Utbetü'l-Gulâm'ın tasavvufun ilk temsilcilerinden olduğu belirtilmiş, Hasan el-Basrî ve Râbia el-Adeviyye gibi önemli zahitler ile münasebetleri aktarılmış; "havf", "recâ" ve "açlık" gibi bazı konularla ilgili sözleri nakledilmiştir. Ancak tasavvufun ilk temsilcileri arasında gösterilen Utbetü'l-Gulâm ile ilgili hiçbir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede alanda mevcut boşluk dikkate alınarak Utbe hakkındaki bilgiler, kaynak taraması ve metin analiz yöntemiyle derlenmiştir. Böylece onun yetiştği züht ortamı ortaya çıkarılmış ve benimsediği züht hayatının ana başlıkları tespit edilmiştir. Nafile ibadetlere oldukça önem veren Utbe'nin züht anlayışında "hüzün" ve "havfın" belirgin bir yer tuttuğu gözlemlenmiştir. Hatta çevresindekiler onun hüznünü Hasan-ı Basrî'ye benzetmişlerdir. Aynı şekilde Utbetü'l-Gulâm, Allah sevgisinden bahsetmiştir. Ona göre "marifetullah", insanı Allah sevgisine ve Allah sevgisi de Allah'a itaate götürür. İtaat de insanın Allah'a yakın olmasını sağlar. Allah sevgisinin etkisiyle Utbetü'l-Gulâm'ın bazen "gaybet" haline girdiği söylenebilir. Çünkü o, Allah sevgisine sahip kalbin artık dış âlemi hissetmeyeceğini belirtmiştir. Utbe de zaman zaman dış dünyayla ilgili şuurunu kaybetmiştir. Utbe, bir evi sadece ibadet etmeye ayırmıştır. Ancak bu, onun tamamen sosyal hayattan kopmasına neden olmamıştır. Nitekim el emeğiyle geçinmiş ve cihada çıkmıştır. Utbe'nin züht ile ilgili bir risale yazdığı bilinmekle birlikte, bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bu bulgular, tasavvufun erken dönemindeki uygulama ve düşünceleri anlamak açısından Utbetü'l-Gulâm'ın önemli bir zahit olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Basra, Utbetü'l-Gulâm, Hüzün, Muhabbetullah.

Abstract

This article examines the life and ascetic understanding of Utbat al-Ghulam, one of the early representatives of Sufism. Utba, who lived in Basra during the second century of the Hijri calendar, was martyred in Anatolia, where he had gone for jihad. The most comprehensive information about Utbat al-Ghulam can be found in Abu Nu'aym al-Isfahani's *Hilyat al-Awliya*. Other classical Sufi works also mention him as one of the early representatives of Sufism, narrating his relationships with prominent ascetics such as Hasan al-Basri and Rabi'a al-Adawiyya, as well as quoting his statements on topics like fear (*khawf*), hope (*raja'*), and hunger (*ju'*). However, despite being considered one of the early figures of Sufism, no dedicated study has been conducted on Utbat al-Ghulam. Taking this gap into account, this article compiles information about him using a literature review and textual analysis. By doing so, it reconstructs the ascetic environment in which he was nurtured and identifies the main aspects of his ascetic lifestyle. Utba placed great emphasis on supererogatory worship, and it has been observed that sorrow (*huzn*) and fear (*khawf*) played a prominent role in his ascetic outlook. In fact, those around him likened his sorrow to that of Hasan al-Basri. Similarly, Utbat al-Ghulam spoke about the love of God. According to him, divine knowledge (*ma'rifat Allah*) leads to love for God, which in turn leads to obedience to Him, and obedience brings one closer to God. Under the influence of divine love, it is said that Utbat al-Ghulam sometimes entered states of *ghayba* (spiritual absence), as he believed that a heart filled with love for God no longer perceives the external world. At times, he himself lost awareness of the external world. Utba dedicated a house solely to worship, yet this did not cause him to withdraw completely from life; he supported himself through manual labor and participated in jihad. Although he is known to have written a treatise on asceticism, this work has not survived to the present day. These findings highlight Utbat al-Ghulam's significance as an important ascetic in understanding the practices and thoughts of early Sufism.

Keywords: Sufism, Basra, Utbetü'l-Gulâm, Sorrov, Live of God.



Giriş

Klasik dönemdeki sufi müellifler, düşüncelerini öncelikle ayet ve hadislerle ardından erken dönemde yaşamış zahitlerin fikirlerine dayandırır. Bu sebeple ilk dönem zahitlerinin fikirleri, tasavvuf düşüncesinin temel unsurlarından birini oluşturur. Dolayısıyla hicri ikinci asırda yaşayan bir zahitin hayatını ve zühht anlayışını incelemek tasavvufun erken dönemleri ve tasavvuf düşüncesinin gelişimi konusunda araştırmacılara önemli ipuçları sunar.

Hicrî II. asrın sonuna kadar zühht, daha çok münferit bir hayat tarzında yaşanmıştır. Bu dönemde yaşayan zahitler, muhabbete imada bulunmakla beraber amellerini küçük görmeleri nedeniyle daha çok “hüzne” vurgu yapmışlar, gece ibadetlerine önem vermişler ve cihada katılmışlardır. Dünyevi amaç güden her türlü ilmî faaliyetlerden, haz temelli tüketim biçimlerinden ve benliği besleyen her şeyden uzak durmayı temel bir tutum olarak benimsemişlerdir.¹

İlk iki asırda Medine, Kûfe, Basra ve Horasan'da tasavvuf tarihinde derin etkiler bırakacak zahitler yaşamıştır.² Basra'da Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Mâlik b. Dînar (öl. 131/748'den önce) ve Râbia el-Adeviyye (öl. 185/801) gibi şahsiyetler yetişmiştir. Basra'daki bu zahitler, daha fazla ibadet edebilmek için dünyaya mesafeli durmuşlardır. Bununla birlikte çalışma hayatını bütünüyle terk etmemiş, el emeğiyle geçinmeyi ilke edinmişlerdir.³ Basra ekolüne mensup sufiler, dünya ve nefsin tuzaklarından kurtulmak için nafîle ibadetlere önem verdikleri gibi bu amaçla bedene eziyet de etmişlerdir. Ayrıca mümkün olduğu kadar siyasete mesafeli durmaya çalışmışlardır. Basralı zahitler, zühht anlayışlarını kitap ve sünnete dayandırmaya özen göstermişlerdir.⁴

Bu ekolün önde gelen temsilcileri olarak Hasan-ı Basrî ve Râbia el-Adeviyye gösterilebilir. Ancak iki şahsiyetin zühht anlayışları farklıdır. Hasan-ı Basrî'nin benimesdiği zühhte nefis tezkiyesi ve kalbi tasfiye suretiyle Allah'ın rızasına kavuşturan korku ve hüznün ön plandadır. Râbia el-Adeviyye'nin zühht anlayışının temelinde muhabbet ve sevgi yer almaktadır. Bu iki farklı zühht anlayışının temsilcileri her zaman var olagelmıştır. Ancak muhabbete dayalı zühht anlayışı daha fazla yaygınlaşmıştır.⁵

Utbetü'l-Gulâm da hicri II. asırda Basra'da yaşamış ve tasavvuf tarihinde önemli bir yer edinmiş zahitlerden biridir. Zira çağdaşları, Utbe'yi İbrâhim b. Edhem'den (öl. 161/778) daha faziletli görmüş ve onun peygamberlerin yanında yetişmiş kadar güzel ahlaklı olduğunu ifade etmişlerdir.⁶ Ebû Nasr es-Serrâc (öl. 378/988) onun kerametlerinin olduğunu

¹ M. Nedim Tan, *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri-Rabia el-Adeviyye'den Kalanlar* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 31.

² Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatları ile Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 120.

³ Sezai Küçük - Zahit Enes Çakar, “Zühhd Döneminde Basra ve Horasanlı Zahid/Sufilerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 188-211.

⁴ Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf İslam'da Manevî Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün (İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1996), 100.

⁵ Yılmaz, *Ana Hatları ile Tasavvuf ve Tarikatlar*, 123-125; Bu iki ekolün mukayesesi için bk. Muhammed Ali Yıldız, “Zühhd Döneminde Teşekkül Eden Korku ve Sevgi Ekollerinin Kurucusu İki Sûfi ve Zühhd Anlayışlarının Mukayesesi”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, (2023), 152-169.

⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Mısır: Matba'atüs's-Sa'adet, 1974), 6/235-236; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 5/67-69.

vurgulamış,⁷ Kelâbâzî (öl. 380/990) tasavvufun ilk temsilcisi olarak sahabenin ardından Hasan-ı Basrî, Veysel Karânî (öl. 37/657) ve Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) gibi önemli isimlerin yanında Utbetü'l-Gulâm'ı da zikretmiş⁸ ve Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1166) onu abdallar arasında anmıştır.⁹ Mutasavvıflar tarafından övülen Utbe hakkında tespit edebildiği kadarıyla müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu Makale, erken dönem tasavvuf araştırmalarındaki mevcut boşluğu doldurmayı ve bu döneme ilişkin literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Utbetü'l-Gulâm'ın Hayatı

Utbetü'l-Gulâm'ın hayatı konusunda detaylı bilgi bulunmamaktadır. Onun tam ismi Utbe b. Ebân b. Sum'e el-Ensârî'dir. Doğum tarihi bilinmemektedir. Utbetü'l-Gulâm'ın babası Ebân (öl. 153/770), tâbiinin büyüklerinden İbn Sîrîn'den (öl. 110/729) hadis rivayet etmiştir ve zahit bir kişiliğe sahiptir.¹⁰ Arap olan Utbe, "Gulâm" (köle) lakabıyla anılmıştır.¹¹

Hayatını Basra'da geçiren Utbe, Çukurova¹² yöresindeki Misis'te Bizanslılarla yapılan bir savaşta şehit düşmüştür.¹³ Fakat bu savaşın tarihi bildirilmediğinden ölüm tarihi belirlenememektedir. Ebû Nuaym el-İsfahânî (öl. 430/1038) Utbe'nin babasından önce vefat ettiğine dair bir rivayet aktarmıştır.¹⁴ Klasik kaynaklarda hicri 167'de¹⁵ ve 170 civarında¹⁶ vefat ettiği de belirtilmiştir. Modern çalışmalarda vefat tarihi, 177¹⁷ ve 170¹⁸ olarak gösterilmiştir.

Utbe'tü'l-Gulâm ile Hasan-ı Basrî'nin ilişkisi, vefat tarihini biraz aydınlatılabilir. Zira onun Basrî'nin öğrencisi olduğu belirtilmiştir.¹⁹ Ferîdüddin-i Attâr (öl. 618/1221) Utbe'nin

⁷ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Muhmud - Taha Abdalbaki Surûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1960), 398.

⁸ Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 11.

⁹ Abdülkâdir Geylânî, *el-Ğunye li-tâlibi't-tarîkı'l-haq*, thk. Ebû Abdurrahman es-Salâh (Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/281.

¹⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/292; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Meşâhîru 'ulemâ'il-emşâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1991), 240.

¹¹ İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/226; İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/60; Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali el-Ensârî eş-Şa'rânî, *e't-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tevfik Ali el-Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2005), 1/78; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Kevâkıbü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-şüfîyye*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Beyrût: Dârü Sâdr, ts.), 1/363.

¹² Bazı kaynaklar Utbe'nin mezarının Basra'da olduğunu ifade etmiştir. Ancak önceki kaynaklar onun Bizanslara karşı bir savaşta şehit olduğunu söylediğinden Basra'daki bu mezarın ona ait olma ihtimali oldukça düşüktür. bk. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm* (Kahire: Mektebetü'l-Medbûlî, 1991), 130; Muhammed b. Abdillâh b. İbrahim el-Levâtî et-Tancî İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta* (Beyrût: Darü's-Şarki'l-Arabî, ts.), 1/143.

¹³ İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/228; İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/52; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1993), 10/349.

¹⁴ İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/226; İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/49.

¹⁵ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 8/287.

¹⁶ Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud - Türkî Mustafa (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 19/290.

¹⁷ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Ma'arif, ts.), 185.

¹⁸ Tan, *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri-Rabia el-Adeviyye'den Kalanlar*, 25.

¹⁹ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *eş-Şikâat*, thk. Muhammed Abdülmuid Han (Haydarâbâd/Dekken: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973), 7/270; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ'*, haz. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 108.

Hasan-ı Basrî'nin meclisinde tevbe ettikten sonra maneviyata yöneldiğini nakletmiştir.²⁰ 110/728 senesinde vefat eden Hasan-ı Basrî'den istifade eden Utbe'nin hicri 170 yılına kadar yaşamış olması mümkün görünmemektedir. Bu durumda onun İsfahânî'nin belirttiği gibi 153'ten önce vefat etmiş olması daha kuvvetli olasıdır.

Basralı zahitlerden Abdülvâhid b. Zeyd (öl. 155-160/771-76) ve Riyâh b. Amr el-Kaysî (öl. 180/796'dan önce) Utbe'nin en fazla etkileşimde bulunduğu Basralı zahitlerdir. Utbetü'l-Gulâm, Abdülvâhid b. Zeyd'in vaaz meclislerine dokuz yıl iştirak etmiştir. İbn Zeyd'in vaazlarından etkilenmiş ve hatta ağlamıştır. Ağlaması yüzünden dikkati dağılanlar, Utbe'yi Abdülvâhid b. Zeyd'e "Biz Utbe'nin ağlamasından seni anlayamıyoruz." diyerek şikayet etmişlerdir.²¹ Yine Abdülvâhid b. Zeyd, sürekli hüznü olan Utbe'ye nefsine merhamet etmesini öğütlemiştir.²² Utbe, Abdülvâhid b. Zeyd'e "Birisi kalbiyle ilgili öyle bir makamdan bahsetti ancak ben bir şey anlamadım!" deyince İbn Zeyd, Utbe'ye "O kişi hurma yemez, sen ise hurma yiyorsun!" şeklinde cevap vermiştir.²³ Bu bilgiler, Utbe'nin Abdülvâhid b. Zeyd'i hocası olarak kabul ettiğine işaret etmektedir.

Utbe'nin yakın çevresindeki bir diğer zahit şahsiyet Râbia el-Adeviyye'nin dostu Riyâh b. Amr el-Kaysî'dir.²⁴ Utbe, Riyâh'a nasihatlerde bulunmuş²⁵ ve onun yanında geceleri kalarak ibadetle meşgul olmuştur.²⁶ Riyâh da Utbe gibi Misis'te şehit düşmüştür.²⁷ Her iki şahsiyetin aynı savaşta şehit düşmüş olabileceği düşünülebilir ancak bu konuda kesin veriler yoktur.

Utbe'nin evlenip evlenmediği hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak künyesinin *Ebû Abdullah*²⁸ olmasından evlendiği söylenebilir.

2. Züht Anlayışı

Utbetü'l-Gulâm'ın yaşadığı bazı hadiseler nedeniyle züht hayatına yöneldiği aktarılmıştır.²⁹ Kaynaklar onun sade elbise giydiğini belirtmişlerdir. Bu yüzden Utbe'yi görenler onun çiftçi olduğunu sanmışlardır. Ancak cuma günleri giyimine daha fazla özen

²⁰ Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 107.

²¹ İbn Ebû'l-Dünyâ, *er-Rikâ ve'l-bukâ* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1998), 166; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, 8/292.

²² Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Şifati's-şafve* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2000), 2/221.

²³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/292; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Ağızı (Kûtu'l-Kulûb)*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 4/130.

²⁴ Riyâh ve Râbia el-Adeviyye arasındaki dosluk için bk. Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, 3/189-196.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *Şifati's-şafve*, 2/220.

²⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 6/227; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/49.

²⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 6/193; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/618.

²⁸ Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, *Müntehab mine'z-zühhd ve'r-rekâ'ik*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000), 104.

²⁹ Utbe'nin tandırdan çıkarılan bir hayvan kellesi görmesi nedeniyle zühhd hayatına yöneldiği rivayet edilmiştir. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrût: Darü'l-Kitabî'l-Arabî, 1408), 3/204; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dârü'l-Fikir, ts.), 6/109. Attâr'ın aktardığına göreyse Utbe, bir kadına aşık olmuştur. Durum kadına haber verildiğinde kadın "Benim neremi görmüş?" diye sormuştur. Utbe'nin gözünü gördüğünü duyan kadın gözünü çıkarıp tabağa koymuş ve Utbe'ye göndermiştir. bunun üzerine Utbe, gaflet uykusundan uyanmış ve Hasan'ın hizmetine girmiştir. Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 108.

göstermiştir.³⁰ Cuma günlerine önem vermesi, onun sünneti yaşama konusundaki hassasiyetini göstermektedir.

Utbe, yöneticilerin verdiği hediyeleri almaya yanaşmamıştır. Nitekim aktarıldığına göre Basra Valisi Süleyman b. Ali (öl. 142/759), Basra halkını fitneye sürüklediği iddiasıyla Utbe hakkında tahkikat yaptırmıştır. Tahkikat sonucunda Utbe'nin masum olduğunu anlayan vali, ona iki bin dirhem vermek istemiş ancak Utbe, kabul etmemiştir. Vali, Utbe'nin dünyadan el etek çekmiş halinden etkilenerek ağlamıştır.³¹

Utbe'nin zâhidane bir hayat yaşaması, onu çalışma hayatından alı koymamıştır. O, hurma yapraklarını işlemiştir. Kazandığı malın üçte birini tasadduk etmiş, üçte biriyle ihtiyacını karşılamış ve kalanıyla da işini devam ettirmiştir.³² Utbe, mesleği olmayan kişilerden hoşlanmadığını ifade etmiştir.³³

Utbetü'l-Gulâm, aralarında kardeşlik bağı olduğu kişilerden îsâra uygun davranılmasını beklemiştir. Nitekim Utbe, bir arkadaşının evine gidip “Senin malından dört bin dirheme ihtiyacım var.” demiştir. Arkadaşı yanındakilerin iki bin dirhemini verebileceğini söylemiştir. Bunun üzerine Utbe, arkadaşına “Sen Yüce Allah’a karşı dünyayı tercih ettin; hem kardeşine böyle söyleyip hem de Yüce Allah için kardeşlik iddiasında bulunmaktan utanmıyor musun?” diyerek tepki göstermiştir.³⁴ Hüccetü'l-İslam İmam Gazzâlî (öl. 505/1111), muaşeret ve kardeşlik bahsinde bu hadiseye değinmiştir. Ardından insanın kardeşini kendisine tercih etmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁵

Utbetü'l-Gulâm, züht konusunda bir risâle kaleme almıştır.³⁶ Otuz dokuz varaktan müteşekkil olan *Risâletü Utbetü'l-Gulâm*³⁷ tespit edilebildiği kadarıyla günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklardaki sözlerinden anladığımız kadarıyla onun züht anlayışı yoğun bir ibadet hayatı, hüznün, gözyaşı, açlık ve Allah sevgisine dayanmaktadır.

2.1. İbadet Hayatı

Zahitler, sufi kelimesi yaygınlaşmadan önce çok ibadet ettikleri için “ubbâd” olarak bilinmişlerdir.³⁸ Utbe ibadetlere düşkün olmasından dolayı aynı zamanda “Gulâm” lakabı ile de bilinmiştir.³⁹ Utbetü'l-Gulâm, özellikle geceleri ibadetle meşgul olmuştur. Geceleri kibleye dönerek tefekkür etmiş ve ağlamıştır.⁴⁰ İhtiyacından fazla uyumayıp ibadetle meşgul olacağına dair Allah’a söz vermiştir. Arkadaşı ona “Ey Utbe, geceleyin uyuma, gündüz vakti namaz kılınması helal olmayan saatlerde uyu. Bu, senin ihtiyacından fazla olmayan ve

³⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/232; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/60.

³¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/233; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/62.

³² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/230; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/55.

³³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/231; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/57.

³⁴ Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/374; Mekki, *Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulûb)*, 4/347.

³⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dârü'l-Marifet, 1431), 2/174.

³⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrût: Dârü'l-Marifet, 1997), 230.

³⁷ Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım el-Birzâlî, *el-Muktefâ*, thk. Amr b. Abdüsselam Tedmirî (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 1/43.

³⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 33; Süleyman Uludağ, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/247.

³⁹ Aktarıldığına göre, Basra zahitlerinden Riyâh el-Kaysî'ye, Utbe'nin neden “Gulâm” lakabıyla anıldığı sorulduğunda, Riyâh şöyle demiştir: “Utbe, orta boylu biriydi; ancak kendisine ‘Gulâm’ denmesinin asıl sebebi, ibadet konusunda kendisini çok hakir görmesiydi.” İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/60.

⁴⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/235; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/66.

adağını bozmayacak bir uykudur.” şeklinde tavsiyede bulunmuştur. Ancak Utbe, bu teklifi reddetmiştir. Çünkü bu durumun Hak ile arasındaki söze ihanet anlamına geleceğini düşünmüştür.⁴¹ Mezarlıklara ve Basra dışına giderek tefekkür halinde kalmaya çalışan Utbe, cuma günleri şehre dönerek arkadaşlarıyla görüşmüştür.⁴²

Utbe, ibadetlerine yoğunlaşmak amacıyla kendine özel bir ev tahsis etmiştir. Özellikle geceleri bu eve gelip ibadetle meşgul olmuştur. Şehit olduktan sonra evi açanlar içeride bir mezar ve demir bir bukağı görmüştür.⁴³ Bu durum Utbe'nin ölümü hatırlamak için ibadet ettiği evde bir mezar kazdığı şeklinde yorumlanabilir. Küfe zahitlerinden Dırâr b. Mürre (öl. 132/749) de mezarını bizzat kazarak on beş yıl boyunca burada Kur'an okumuş, ağlamış ve ibadet etmiştir.⁴⁴

2.2. Hüzün, Gözyaşı ve Havf

Basra'da Hasan-ı Basrî'nin etrafında oluşan züht mektebini “hüzün”, “havf” ve “gözyaşı” kelimeleriyle kısaca ifade etmek mümkündür.⁴⁵ Utbetü'l-Gulâm da genel olarak hüznü ve gözü yaşlı bir şekilde görülmüştür. Aktarıldığına göre Allah'ın kendisine hüznü bir ses, gözyaşı ve kolay bir rızık vermesi için dua etmiştir. Onu tanıyanlar istediklerinin kendisine verildiğini ifade etmişlerdir.⁴⁶ Yanaklarında gözyaşlarının izi eksik olmamıştır.⁴⁷ Bazen hıçkırığa hıçkırığa ağlamış ve “İlahî! hesap gününde beni utandırma.” diye niyazda bulunmuştur.⁴⁸

Hocası Abdülvâhid b. Zeyd, onun hüznünü Hasan-ı Basrî'nin hüznüne benzetmiştir.⁴⁹ İbn Zeyd, hüznü olduğu için ona bir şey söylemeye çekindiğini söylemiştir. Abdülvâhid b. Zeyd, kış günü Utbetü'l-Gulâm ile çarşıdan geçerken onun terlediğini görünce sebebini sormuştur. O, bulundukları yerde işlediği bir günahı hatırladığı için ağladığını söylemiştir.⁵⁰

Utbe'de zaman zaman “recâ” halinin etkileri görülse de kısa süre sonra “havf” halinin izleri görülmüştür. Nitekim bir keresinde “Şayet ölümü dilemek yasaklanmamış olsaydı ölümü temenni ederdim.” demiştir. Kendisine “Neden ölümü temenni ediyorsun?” diye sorulduğunda “Çünkü ölümden iki güzel haslet vardır” demiştir. Ona: “Bunlar nedir?” diye sorduğunda: “Günahkârla beraber olmaktan kurtulmak ve iyilerle beraber olmayı ummaktır” cevabını vermiştir. Daha sonra “Estağfurullah! Şeytanla beraber demirden bir zincirle bağlanıp cehennem ateşine atılmayacağıma kim garanti verebilir?” demiş ve yere düşüp bayılmıştır.⁵¹ Riyâh el-Kaysî, Utbe'nin hurma aldığı günde fırtına kopunca “Allah'ım,

⁴¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/232; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/60.

⁴² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Ravzatü'l-'uqalâ' ve nüzhâtü'l-fuzalâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1431), 115.

⁴³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/236; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/70; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, 8/292; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 10/349; Şa'rânî, *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*, 1/88.

⁴⁴ Süleyman Uludağ, “Bekkâin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/364.

⁴⁵ Mustafa Kara, “Havf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/530.

⁴⁶ İbn Ebü'd-Dünyâ, *Mücâbü'd-da' ve*, thk. Şeyh Ziyâd Hamdân (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1993), 82.

⁴⁷ İbn Ebü'd-Dünyâ, *er-Rikḳa ve'l-bükâ'*, 160.

⁴⁸ İbn Ebü'd-Dünyâ, *er-Rikḳa ve'l-bükâ'*, 206.

⁴⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/226; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/49; Şa'rânî, *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*, 1/88.

⁵⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/228; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/53.

⁵¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/64.

bir senedir canım hurma istiyor almıyordum.” dediğini ve hurmaları tasadduk ettiğini ifade etmiştir.⁵² Bu iki hadise onun genel olarak “havf” halinde olduğunu göstermektedir.

2.3. Açlık

Utbetü'l-Gulâm, yüzünü tamamen âhiret hayatına yönelttiği için ihtiyacı kadar yemeyi alışkanlık hâline getirmiştir. Çoğu zaman ekmek ve tuz ile yetinmiş ve ahiretteki yemeklere kadar böyle devam edeceğini söylemiştir.⁵³ Bir defasında Abdülvâhid b. Zeyd, Utbe'nin içinde bulunduğu arkadaş grubunu eve yemeğe davet etmiştir. Utbe, misafirlere hizmet etmiş ancak yemekten yememiştir. Abdülvâhid b. Zeyd, bunun sebebini sorduğunda “Cennet sofraları ve sofradakilere hizmet edenler aklıma geldi.” demiştir.⁵⁴ Yine onun az yemek yediğini gören annesi, Utbe'ye nefesine yumuşak davranmasını söylemiş ancak Utbe “Anneciğim ben de onun rahatını istiyorum. Bir kaç gün bela ve çile çekecek ama ebedî olarak rahat edecek.” demiştir.⁵⁵ Bu hadiseler, yüzünün devamlı âhirete dönük olduğunu ve bundan dolayı dünyadan zaruret miktarı hariç istifade etmediğini göstermektedir. Bu nedenle çoğu zaman mezarlıkları mesken edinmiştir.⁵⁶

Utbe arkadaşlarıyla davet edildikleri bir yemekten önce dışarıdan birinin “Seni yemekler ve canının istediği lezzet oyalamakta / Oysa bunların ebedî yurtta faydası hiç olmamakta” mısralarını okuduğu duyulmuştur. Sesi duyan Utbe, bayılmıştır. Utbe'nin durumundan ve sahilden gelen sesteki etkilenen misafirler yemeği yememişlerdir.⁵⁷

Utbe, ihtiyaç halindeyken muhtaçları kendisine tercih etmiştir. Bir defasında çarşıdan et aldıktan sonra babası vefat etmiş bir çocukla karşılaşmış ve eti çocuğa vermiştir. “Benim huzurum, canımın istediğinin bu çocuğun midesinde olmasıdır.” diyerek çocuğu kendisine tercih etmiş ardından “Onlar, kendileri (yemek) istedikleri halde yiyeceği yoksula, yetime ve esire ikram ederler.”⁵⁸ ayetini okumuştur.⁵⁹ Bu, onun ayet ve hadisler ışığında züht hayatını yaşamaaya çalıştığını göstermektedir.

2.4. Muhabbetullah

Daha önce zikredildiği üzere Basra'daki zahitler arasında, biri hüznü diğeri ise Allah sevgisine dayanan iki farklı züht anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu şehrin zahitlerinden olan Utbetü'l-Gulâm'ın züht anlayışında hüznü gibi Allah sevgisinin yeri de bulunmaktadır. Onun marifetullah ile Allah sevgisi arasındaki ilişkiden bahsetmesi dikkat çekicidir. Utbe'ye göre kul, Allah'ı bilince O'nu sever. Sevgi de itaati beraberinde getirir ve itaat de Allah'a yakın olmayı sağlar.⁶⁰ Bundan dolayı o, Allah'ı seven kişinin kurtuluşu ereceğine ve Allah'ın ona

⁵² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/229; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/54.

⁵³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/229; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/59.

⁵⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/232; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/59.

⁵⁵ Attâr, *Tezkiretül-evliyâ'*, 108.

⁵⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/229; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/55.

⁵⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/231; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/58.

⁵⁸ el-İnsân 76/8.

⁵⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/230; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/57.

⁶⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Abdillâh b. el-Cüneyd el-Huttelî, *el-Maḥabbetü lillâh sübhânehû ve te'âlâ*, thk. Adil b. Abdüşşekür ez-Zürkî (Riyad: Dârü'l-Hazreti li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2003), 86; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/236; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/67.

azap etmeyeceğine inanmıştır. Nitekim “Mevla'm, sevgililerine azap eder misin?” demesi⁶¹ Utbe'nin bu inancının dile getirilmesidir.

Utbetü'l-Gulâm'ın cennet umudu ve cehennem korkusu olmadan Allah'ı sevdiğini belirtmesi dikkate değerdir. Nitekim geceleri namaz kıldıktan sonra başını semaya kaldırarak “Allah'ım, bana azap etsen de seni seviyorum, beni affetsen de seni seviyorum.” şeklinde dua etmiştir.⁶²

Utbetü'l-Gulâm hakkında anlatılanlar onun sık sık gaybet halinde olduğunu göstermektedir. Nitekim hocası Abdülvâhid b. Zeyd'e nefsiyle meşgul olduğu için halkla meşgul olmayan kimseyi tanıyıp tanımadığı sorulduğunda o, sadece Utbe'nin bu durumda olduğunu söylemiştir. Bu konuşmadan bir süre sonra Utbe meclise geldiğinde ona yolda kimi gördüğü sorulmuş ancak o, kimseyi görmediğini ifade etmiştir. Hâlbuki çarşının içinden geçip meclise gelmiştir.⁶³ Ayrıca İbn Zeyd, Utbe'nin Cuma günü gölgelik bulamadığı için çakıl taşlarının üstünde namaz kıldığını ancak çakıl taşlarının sıcaklığını hiç hissetmediğini belirtmiştir.⁶⁴ Bir defasında da konuştuğu akrabası aniden susunca Utbe, ona “Benimle konuşmuyor musun neden sustun?” demiştir. Akrabası, vali geçtiği için sustuğunu söyleyince Utbe, valiyi fark etmediğini söylemiştir.⁶⁵

Aktarılan bu hadiseler, onun gaybet halinde olduğunu göstermektedir. Onun Allah sevgisi vesilesiyle bu hali yaşadığı söylenebilir. Çünkü Utbe, Allah sevgisinin yerleştiği kalbin sıcak ve soğuk hissetmeyeceğini belirtmiştir.⁶⁶ Onun bu sözü “Allah sevgisi kimin kalbine yerleşirse (o sevgi onu) meşgul eder. Öyle ki artık sıcaklığı soğuktan ve tatlıyı ekşiden ayırt etmez.”⁶⁷ şeklinde yorumlanmıştır. Daha sonraki sufiler de muhabbetullah ile idrakin kaybı arasında paralellik kurarak “muhabbetullahı” kişinin bütün varlığıyla Allah'a yönelmesi, O'nun dışındaki her şeyi unutmaya ve kalbiyle O'na meyletmesi şeklinde anlamışlardır.⁶⁸

Ali Sami en-Neşşâr, Utbetü'l-Gulâm'ın hüznün halinden sonra Allah sevgisine ulaştığı belirtmiştir: “O halde Utbetü'l-Gulâm, hayatının bir bölümünü hüznün ve ağlamak ile geçirdi. Fakat ömrünü hüznün ve ağlamayla geçiren bu abid çok geçmeden ilahi sevginin ateşinde dönüştü.”⁶⁹

Râbia el-Adeviyye ile Utbe arasında geçtiği rivayet edilen hadise Utbe'nin yaşadığı dönüşümü yansıtmaktadır. Anlatıldığına göre Utbe, üzerinde yeni bir elbise olduğu halde kibirli bir şekilde yürüyerek Râbia el-Adeviyye'ye gelmiştir. Râbia, daha önce Utbe'de görmediği bu yürüyüş tarzını ayıplamış ve sebebini sormuştur. Utbe, “Buna benden çok kim daha layıktır. Benim Rabb'im oldu ve ben onun kulu oldum.” demiştir. İbnü'l-Arif (536/1141), Râbia'nın Utbe'nin kibrini elbiseden geldiğini sandığını ama gerçekte onun söz konusu gecede masivadan kurtularak özgür hale geldiği için bu şekilde davrandığını belirtmiştir.

⁶¹ İbnü'l-Cevzi, *Şifâtü's-şafve*, 2/220.

⁶² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/235; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/65; Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif (Kahire: Daru's-Şa'b, 1989), 2/345.

⁶³ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, 4/399; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ'*, 108.

⁶⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/234; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/63.

⁶⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/233; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/63.

⁶⁶ Huttelî, *el-Maḥabbetü lillâh sübhânehû ve te'âlâ*, 71.

⁶⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/236; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/67.

⁶⁸ Ramazan Muslu, “Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerinde Muhabbetullah”, *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012), 86.

⁶⁹ Neşşâr, *Neşetü'l-fikri'l-felsefi'l-İslâm*, 3/183.

Allahutaala'nın onu kendisine kul olarak kabul etmesiyle Utbe'yi hüznlendiren endişeler de sona ermiştir.⁷⁰

Attâr, Utbetü'l-Gulâm ve Râbia el-Adeviyye arasında geçen bu hadiseyi anlattıktan sonra Utbe'nin vefat ettiğini belirtmiştir.⁷¹ Utbe, bir savaşta şehit olmuştur. Burada kast edilen ölüm, bütün kayıtlardan ve masivadan kurtulma anlamında olmalıdır.

Sonuç

Utbetü'l-Gulâm, tasavvuf tarihinin önemli simalarının yettiği Basra'da hicri II. asırda yaşamıştır. Utbe'nin hayatıyla ilgili elimizde fazla bilgi bulunmamaktadır. Hasan-ı Basrî'nin öğrencisi olduğu söylenmiş fakat tespit edildiği kadarıyla o, daha fazla Abdülvâhid b. Zeyd'den istifade etmiştir. En önemli öğrencisi Râbia el-Adeviyye'nin dostu olan Riyâh b. Amr el-Kaysî'dir.

Etrafında bazı zahitler bulunsa da Utbe'nin züht hayatını daha çok bireysel olarak yaşadığı görülmüştür. Onun ibadet hayatı için bir evinin bulunması bu görüşü desteklemektedir. Zira söz konusu evdeki mezardan onun vefatına kadar kimsenin haberi olmamıştır. O, ibadet için bir ev ayırmasına karşılık çalışma hayatından kopmamış ve el emeğiyle geçinmiştir. Bu ilk zahitlerin kesp konusundaki görüşlerini göstermesi açısından önemlidir. Aynı şekilde onun gönüllü olarak katıldığı savaşta şehit düşmesi, günlük hayattan tamamen uzaklaşmadığını göstermektedir.

Utbe'nin züht hayatını yönelmesi tamamen Kitap ve Sünnet kaynaklıdır. Çünkü o, aç kalmaya âhiret hayatını hatırlayarak katlanmaya çalışmıştır. Arkadaşlarını kendisine tercih etmesi de Kur'an-ı Kerîm'de övülen bir durumdur. Ayrıca giyimine önem vermediği halde Cuma günleri güzel elbiselerini giymesi de Sünnet'e ittiba konusundaki hassasiyetini göstermektedir.

"Hüzün" ve "muhabbetullah" Utbetü'l-Gulâm'ın züht anlayışında öne çıkan iki kavramdır. "Hüzün" onu "havfa" sevk ederken "Allah sevgisi" hakkındaki görüşlerinin onu "reca" haline sevk ettiği görülmektedir. Diğer taraftan "marifetullah" ve "muhebetullah" fikri, kendisinin cennet umudunu ve cehennem endişesini bastırmıştır. Zirâ "Allah'ım, bana azap etsen de seni seviyorum, beni affetsen de seni seviyorum." şeklindeki sözünü bu şekilde yorumlamak mümkündür.



Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

Teşekkür/Acknowledgements:

-

Beyanname/Declarations:

1. Özgünlük Beyanı/Statement of Originality:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları/Author Contributions:

Makale tek yazarlıdır.

⁷⁰ Rüveyda Meral, *Tasavvuf Tarihinde Horasan Ve Endülüus Etkileşimi: Abdullah el-Ensârî el-Herevî Ve İbnü'l-Arif Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 165.

⁷¹ Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 108.

3. Etik Kurul İzni/ Ethics approval:

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

4. Finansman-Destek/Funding-Support:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı/Competing interests:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf İslam'da Manevî Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün. İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1996.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. haz. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Birzâlî, Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım el-. *el-Muktefâ*. thk. Amr b. Abdüsselam Tedmirî. 4 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Bursevî, İsmail Hakî. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikir, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İhyâ'ü 'ulûmü'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Marifet, 1431.
- Geylânî, Abdülkâdir. *el-Gunye li-tâlibî tarîkı'l-hak*. thk. Ebû Abdurrahman es-Salâh. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali. *Müntehab mine'z-zühed ve'r-rekâ'ik*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000.
- Huttelî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Abdillâh b. el-Cüneyd el-. *el-Mahabbetü li'llâh sübhânehû ve te'âlâ*. thk. Adil b. Abdüşşekür ez-Zürkî. Riyad: Dârü'l-Hazareti li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2003.
- İbn Battûta, Muhammed b. Abdillâh b. İbrahim el-Levâtî et-Tancî. *Rihletü İbn Battûta*. Beyrût: Darü's-Şarki'l-Arabi, ts.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Ebü'd-Dünyâ. *er-Rikâ ve'l-bükâ*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1998.
- İbn Ebü'd-Dünyâ. *Mücâbü'd-da' ve*. thk. Şeyh Ziyâd Hamdân. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *eş-Şikât*. thk. Muhammed Abdülmuid Han. 9 Cilt. Haydarâbâd/Dekken: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Ravzatü'l-ükalâ ve nüzhëtü'l-fuzalâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Meşâhîru 'ulemâ'il-emşâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1991.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Şifâtü's-şafve*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2000.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Marifet, 1997.
- İsfahânî, Ebû Nuaym el-. *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*. çev. Hüseyin Yıldız vd. 11 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- İsfahânî, Ebû Nuaym el-. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atüs's-Sa'adet, 1974.
- Kara, Mustafa. "Havf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/528-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif. 2 Cilt. Kahire: Daru's-Şa'b, 1989.
- Küçük, Sezai - Çakar, Zahit Enes. "Zühhd Döneminde Basra ve Horasanlı Zahid/Sufilerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 188-211.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed el-. *Aḥsenü't-teḳâsîm*. Kahire: Mektebetü'l-Medbûlî, 1991.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulûb)*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kûtu'l-ḳulûb*. thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Meral, Rüveyda. *Tasavvuf Tarihinde Horasan Ve Endülü's Etkileşimi: Abdullah el-Ensârî el-Herevî Ve İbnü'l-Arîf Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Muslu, Ramazan. "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerinde Muhebbetullah". *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu*. ed. Cengiz Gündoğdu. 80-94. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-. *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-şüfyye*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. 3 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, ts.
- Neşşâr, Ali Sâmî en-. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, ts.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg es-. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvud - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâs, 2000.
- Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalim Muhmud - Taha Abdulbaki Surûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1960.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali el-Ensârî eş-. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tefvik Ali el-Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2005.
- Tan, M. Nedim. *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri-Rabia el-Adeviyye'den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Bekkâîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/364. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldız, Muhammed Ali. "Zühhd Döneminde Teşekkül Eden Korku ve Sevgi Ekollerinin Kurucusu İki Sûfî ve Zühhd Anlayışlarının Mukayesesi". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 152-169. <https://doi.org/10.52096/usbd.7.32.11>
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmirî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1993.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf*. 4 Cilt.
Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1408.





 Muhammed Berad ÇULHA^{a*}

^a YL/MA, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, mberadculha@gmail.com

* Sorumlu Yazar/Corresponding Author



Künye:

Cilt/Volume: 5
Sayı/Issue: 1
Sayfa/Page: 123-129

Geliş Tarihi/Received: 20 Şubat 2025
Kabul Tarihi/Accepted: 18 Mayıs 2025
Yayın Tarihi/Publication Date: 15 Haziran 2025

Atıf/Cite as: Çulha, Muhammed Berad. "Halil İbrahim Özasma, Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler, (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 1. Baskı, 2020)". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Haziran 2025), 123-129.



Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaların CC BY-NC 4.0 Lisansı altında yayınlanmaktadır. İkonlar Font Awesome'a aittir.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 License. Icons by Font Awesome.

Halil İbrahim Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 1. Baskı, 2020)

Halil İbrahim Özasma, *Positive Psychology and Virtues in Islamic Thinkers*, (Ankara: Sonçağ Publishing, 1st Edition, 2020)

Öz

Yirmi birinci yüzyıl, teknoloji ve konforun zirveye ulaşmasıyla insanların yaşamlarının kolaylaştığı bir dönem olmuştur. İnsanlar, gelişen teknolojiler sayesinde evlerinden çıkmadan dünyanın her köşesine ulaşabilmekte ve istediği şeyi anında temin edebilmektedirler. Maddi anlamda refah seviyesi artarken, insanlar hâlâ bir mutluluk arayışı halindedir. Psikolojik ve ruhsal sağlık sorunları, depresyon ve cinnet vakalarının artışı, maddi refahın ruhsal huzuru garanti etmediğini ortaya koymaktadır. İnsan, sadece maddi ve fizyolojik bir varlık değil, aynı zamanda ruhsal bir varlıktır. Bu çalışma, insanların mutlu olabilmesi için hem maddi hem de ruhsal yönlerinin dengede tutulması gerektiğini savunmaktadır. Çalışmada İslam ahlak felsefesinin temel dayanakları ile pozitif psikolojinin erdem anlayışlarını birleştirerek, bireylerin mutluluğunu artırmaya yönelik bir model sunulmuştur. Bununla birlikte çalışmada, İslam düşünürlerinin erdemler konusundaki yaklaşımının, bireylerin davranışları ve duygusal durumları üzerindeki etkisi incelenmiş, cesaret, hikmet, iffet ve adalet gibi erdemlerin, insanların ruhsal dengesine nasıl katkı sağladığı ortaya konulmuştur. Bu erdemlerin, bireylerin psikolojik sağlığını nasıl olumlu yönde etkilediği, pozitif psikoloji ile paralellik gösterdiği tartışılmıştır. Çalışmanın sonucunda, İslam düşünürlerinin erdemler konusundaki tespitlerinin, pozitif psikolojinin insanın mutluluğa giden yoldaki önerileriyle örtüştüğü, her iki yaklaşımın da insanları ruhsal ve psikolojik açıdan sağlıklı ve mutlu bir yaşam sürmeye yönlendirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Pozitif psikoloji ve İslam düşünürlerinin erdemler konusundaki yaklaşımlarının birleşmesi, insanın daha dengeli, huzurlu ve mutlu bir yaşam sürmesine olanak tanımaktadır. Bu çalışma, İslam ahlak felsefesi ile pozitif psikolojinin bir arada değerlendirildiği nadir çalışmalardan biridir ve insan psikolojisi üzerine yapılan çalışmalara önemli bir katkı sunmaktadır. Erdemli yaşamın, sadece bireylerin psikolojik sağlıklarını değil, aynı zamanda toplumsal huzur ve dengeyi de sağladığına dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Din Psikolojisi, Pozitif Psikoloji, İslam Düşünürleri, Erdemler.

Abstract

The twenty-first century has been a period in which people's lives have become easier as technology and comfort have reached their peak. Thanks to advances in technology, people can reach every corner of the world without leaving their homes, and they can obtain any item they want instantly. While material prosperity has increased, people are still in search of happiness. The rise in psychological and mental health problems, depression and homicides shows that material prosperity does not guarantee spiritual peace. Man is not only a material and physiological being, but also a spiritual being. This study argues that for people to be happy, both material and spiritual aspects must be kept in balance. The study presents a model for increasing the happiness of individuals by combining the basic foundations of Islamic moral philosophy with the virtue understandings of positive psychology. In addition, the study examines the impact of Islamic thinkers' approach to virtues on individuals' behaviors and emotional states, and reveals how virtues such as courage, wisdom, chastity and justice contribute to people's spiritual balance. It is discussed how these virtues positively affect the psychological health of individuals and how they are in line with positive psychology. As a result of the study, it was concluded that the findings of Islamic thinkers on virtues overlap with the suggestions of positive psychology on the path to human happiness, and both approaches guide people to lead a spiritually and psychologically healthy and happy life. The combination of positive psychology and Islamic thinkers' approaches to virtues enables people to lead a more balanced, peaceful and happy life. This study is one of the rare studies in which Islamic moral philosophy and positive psychology are evaluated together and makes an important contribution to the studies on human psychology. It is pointed out that living virtuously not only ensures the psychological health of individuals, but also social peace and balance.

Keywords: Psychology, Psychology of Religion, Positive Psychology, Islamic Thinkers, Virtues.



Giriş

Günümüz dünyasında, psikolojik sağlık ve bireylerin mutluluğu giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Modern toplumda teknolojik ve maddi ilerlemelere rağmen, ruhsal sağlık sorunları ve yaşam tatmini hâlâ önemli bir sorun teşkil etmektedir. Pozitif psikoloji, bu bağlamda, bireylerin daha sağlıklı, dengeli ve mutlu bir yaşam sürdürebilmeleri için önerilerde bulunan önemli bir alandır. Pozitif psikoloji, insanların duygusal, psikolojik ve sosyal açıdan daha iyi bir yaşam sürmelerine odaklanırken, özellikle “erdem” gibi kavramları ele alarak bireylerin içsel dengeyi nasıl sağlayabileceklerini araştırmaktadır. Bu bağlamda, Dr. Halil İbrahim Özasma tarafından kaleme alınan "Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler" isimli eser, hem İslam düşünürlerinin erdem anlayışlarını hem de bu erdemlerin pozitif psikoloji ile olan ilişkisini ele almaktadır. Eser, yazarın yüksek lisans tezinden türetilmiş olup nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması kullanılarak hazırlanmıştır. Çalışma, İslam ahlak felsefesinin erdem anlayışları ile pozitif psikolojinin erdemler konusundaki perspektiflerini karşılaştırarak, bu iki alanın insanın psikolojik ve ruhsal sağlığı üzerindeki etkilerini tartışmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Özasma'nın eserinde vurgulanan İslam düşünürlerinin erdem anlayışları ile pozitif psikolojinin ortak motiflerini incelemek ve bu erdemlerin pozitif psikolojinin verileriyle ne kadar uyumlu olduğunu değerlendirmektir. Eserde, “cesaret”, “hikmet”, “ıffet” ve “adalet” gibi erdemler İslam düşünürlerinin bakış açılarıyla birlikte, pozitif psikolojinin bireylerin duygusal ve psikolojik iyilik hâllerini nasıl etkileyebileceği açısından ele alınmaktadır. Çalışma, ayrıca İslam ahlak felsefesi ile pozitif psikoloji arasında paralelliklerin olup olmadığını da sorgulamaktadır.

Eserin içeriğini değerlendiren bu çalışma, içerik analizi ve doküman analizi yöntemlerini kullanarak, yazarın iddialarını ve eserinde ele alınan kavramları derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Analiz, İslam düşünürlerinin erdemler konusundaki yaklaşımlarının, pozitif psikolojinin sunduğu yaşam tarzı önerileriyle nasıl örtüştüğünü ve bireylerin psikolojik sağlığı üzerindeki etkilerini keşfetmeyi hedeflemektedir.

1.Eserin Bölümleri ve İçeriği

Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde erdemlerin epistemolojik temelleri üzerinde durulmuştur.¹ Bu bölümde, erdemlerin bilgi ve psikoloji bağlamında nasıl temellendirildiği açıklanmaktadır. Erdemli davranışların ortaya çıkmasından önce insanda gerçekleşmesi gereken psikolojik ve bilgisel süreçler detaylandırılmaktadır.² Yazar, klasik İslam felsefesinde ve modern psikolojide erdem kavramının nasıl ele alındığını incelemektedir.

Eserde, “nefs” kavramına da geniş yer verilmiş ve İslam felsefesinde bireyin hayat, his, hareket ve irade güçlerinde taşıyıcı bir unsur olarak tanımlanmıştır.³ Nefsin, bireyin iyi ve kötüyü ayırt etmesi, tikel olarak algılanan şeylerde bulunan manaları keşfetmesi ve bilgiyi

¹ Halil İbrahim Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020), 9.

² Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 10-11.

³ Seyyid Şerif Cürcani, *Kitabü't-Ta'rifat*, (İstanbul: Klm Yayınları, 2022), 239.

muhafaza etmesi gibi özelliklerine değinilmiştir.⁴ Ayrıca, benlik kavramı, bireyin kendi mevcudiyetinin şuurunda olması ve irade ile fiilde bulunabilme yetisi olarak açıklanmıştır.⁵

Birinci bölümde, bilgi kavramı İslam terminolojisinde bulunan “ilm” ve “marife” kavramları ile ilişkilendirilmiştir. Bilginin, insanın duygusal ve algısal süreçleri hesaba katılarak sistematik bir biçimde incelenmesi, erdemli yaşayış bağlamında önem kazanmaktadır.⁶ Ayrıca, niyet ve irade kavramları, bireyin yapıp ettiklerinde kendi seçimleri doğrultusunda iyiyi seçmesinin erdemli yaşam için önemli olduğu gerekçesiyle ele alınmıştır.⁷

Eserin ikinci bölümünde, İslam ahlak felsefesinde erdemlerin tanımları üzerine yoğunlaşmıştır. Yazar, İslam filozoflarının erdem anlayışlarını ve bu anlayışların modern pozitif psikoloji ile nasıl örtüştüğünü tartışmıştır.⁸ Fârâbî'nin fazilet tanımı sırasında ifrat ve tefritten kaçınma yani aşırı uçlardan uzak durma şeklindeki tanımı, İslam düşüncesinin erdemlere yaklaşımını özetlemektedir.⁹ İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in, İbn Mâce'nin *Sünen* eserinde belirtilen “Ey insanlar, orta yolu tutun!” hadisi, İslam düşüncesi açısından bu fikri destekler niteliktedir.

İslam filozoflarının erdem tanımlarına bakıldığında, Kindî'nin erdem anlayışının, sonraki dönemlerde İbn Sînâ, İbn Miskeveyh ve diğer İslam ahlakçıları üzerinde büyük bir etkisi olduğu görülmektedir. İbn Sînâ, hikmet, cesaret, iffet ve adalet olmak üzere dört temel erdemi esas almış ve bu erdemlerin iki aşırılık arasında denge sağladığını belirtmiştir.¹⁰ İbn Miskeveyh, İbn Sînâ'dan farklı olarak, bu dört temel erdemin altında daha detaylı erdemler sıralamış ve erdemlerin zıtlarını cehalet, zulüm, korkaklık ve açgözlülük olarak tanımlamıştır. Gazzâlî ise, İsfahânî'den etkilenerek, tasavvufi anlayışı ile erdemlere son şeklini vermiştir. Tûsî gibi düşünürler, Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in felsefi ağırlıklı erdem anlayışını, Gazzâlî'nin tasavvufi nitelikleri ile birleştirmeye çalışmışlardır.¹¹

Yazar, İslam filozoflarının yorumlarının ardından, modern psikolojinin konuya dair tutumlarını da ele almıştır. Modern psikolojide, özellikle psikanaliz ve davranışçılık gibi akımların etkisiyle erdem konusu başlangıçta ihmal edilmiştir. Ancak, pozitif psikolojinin gelişmesiyle birlikte erdemler daha ciddi bir şekilde incelenmeye başlanmıştır.¹² Erich Fromm'un erdem hakkındaki görüşlerine de yer verilmiştir. Fromm, erdemi "insan türüne özgü belirgin niteliklerin toplamı" olarak tanımlamış ve erdemin insanın kendini gerçekleştirmesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu vurgulamıştır.¹³

Modern psikoloji içerisinde yer alan hümanist psikolojinin öncülerinden Maslow, kendini gerçekleştirmiş bireylerde bütünlük, adalet, güzellik ve doğruluk gibi değerlerin ortaya çıktığını belirtmiştir. Maslow'un doruk deneyimleri yaşayan insanlar üzerindeki

⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 71–72; Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 14.

⁵ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2019), 123; Halil İbrahim Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, s. 16–17.

⁶ Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 19.

⁷ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 404; Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 27.

⁸ Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 48.

⁹ Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 48–49.

¹⁰ Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 50.

¹¹ Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 49–50.

¹² Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 92–97.

¹³ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk: Ahlâk Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme*, ed. Turhan Yörükân, çev. Ayda Yörükân (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 172–202.

gözlemleri, değerler üzerine yapılacak araştırmalar için önemli bir zemin oluşturmuştur. Schwartz, dünya genelinde evrensel olan değerleri on grup altında toplamış ve bu değerlerin güç, başarı, hazcılık, uyarım, evrensellik, iyilikseverlik, gelenek, uyumluluk ve güvenlik olduğunu öne sürmüştür.¹⁴

Üçüncü bölümde, ilgili çalışma pozitif psikolojinin erdemlere yaklaşımına dikkat çekerek bu alandaki araştırmaları kapsamlı bir şekilde sınıflandırmaya çalışmaktadır. Pozitif psikoloji ekolünden gelen psikologlar, erdemi "kişinin kendisine ve topluma yarar sağlayacak şekilde düşünme ve davranmasına imkân veren herhangi bir psikolojik süreç" olarak tanımlamışlardır.¹⁵ Seligman ve Peterson, dinleri ve kültürleri inceleyerek altı temel erdem belirlemiştir: hikmet, cesaret, insanlık, adalet, aşkınlık ve ölçülülük. Bu erdemler, insanların yaşam kalitesini artıran ve evrensel kabul edilen değerler olarak tanımlanmıştır.¹⁶

Eserde, hikmet kavramına geniş yer verilmiştir. Hikmet, Türkçede bilgelik ve hakimlik olarak tanımlanır. İslam ahlak felsefesinde hikmet, insana özgü düşünme gücüne ait bir fazilet olarak görülür ve külli varlıkların hakikatlerini idrak etme yeteneği olarak tanımlanır.¹⁷ İbn Sînâ, hikmeti, insanın düşünce gücünü kötü bilgilerden arındırıp iyi işler yapmaya muktedir hâle gelmesi olarak ifade eder. Bu kavram, modern pozitif psikolojide de önemli bir yer tutar. Seligman ve Peterson, hikmet ve bilgi erdemine bağlı karakter güçleri arasında yaratıcılık, merak, açık fikirlilik, öğrenme sevgisi ve bakış açısını saymaktadır.¹⁸

Cesaret, zor durumlarda doğru olanı yapma yetisi olarak tanımlanır. İslam ahlak felsefesinde cesaret, öfke gücünün akıl gücüne tabi olmasıyla kişinin olağandışı durumlarda normal hâlini muhafaza etmesini sağlar. Cesaretin farklı türleri arasında vahşi yiğitlik, hayvani yiğitlik, deneysel yiğitlik, cihadi yiğitlik ve hikemi yiğitlik bulunur.¹⁹ Modern psikolojide ise cesaret, içten veya dıştan gelen zorluklara rağmen amaca ulaşma isteği olarak tanımlanır ve bu erdeme bağlı karakter güçleri arasında yiğitlik, sebat, doğruluk ve canlılık yer alır.

İffet, arzu gücünün akıl kontrolünde doğru davranışa yönlendirilmesi olarak tanımlanır. İslam ahlak felsefesinde iffet, yeme, içme ve cinsel hayat gibi konularda akıl ve şeriat çerçevesinde düzenli davranmayı ifade eder. İffet erdemine dâhil edilen erdemler arasında haya, yumuşaklık, samimilik, dinçlik, perhiz, sabır, kanaat, vakar, tedbirli olma, nizam, hürriyet ve sahavet bulunur.²⁰ Modern psikolojide ölçülülük erdemi, kişinin aşırılıklardan kaçınarak dengeli ve uyumlu bir yaşam sürmesini sağlar. Bu erdeme bağlı karakter güçleri arasında affetme ve merhamet, tevazu ve alçakgönüllülük, ihtiyatlılık ve öz düzenleme bulunur.²¹

Adalet, insanlar arasında hakkı korumak, eziyet ve zulmü ortadan kaldırmak olarak tanımlanır. İslam ahlak felsefesinde adalet, insanın amelî kuvvetinin ıslah edilmesiyle ortaya

¹⁴ Shalom H. Schwartz, "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?", *Journal of Social Issues* 50/4 (1994), 10-45.

¹⁵ Martin E. P. Seligman, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment* (New York: Free Press, 2002).

¹⁶ Seligman, *Authentic happiness*; Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 52-53.

¹⁷ Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 57-58.

¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Seligman, *Authentic happiness*.

¹⁹ Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 63-66.

²⁰ Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 76.

²¹ Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 111-116.

çıkan denge ve düzen durumudur. Adaletin türleri arasında mutlak adalet ve kayda bağlı adalet bulunur.²² Modern psikolojide adalet erdemi, kişi ile grup veya toplum arasındaki etkileşimi düzenler ve bu erdeme bağlı karakter güçleri arasında vatandaşlık, adalet ve liderlik yer alır.

Aşkınlık, bireyin kendini aşan bir anlam ve amaç bulma yetisi olarak tanımlanır. İslam ahlak felsefesinde aşkınlık, insanın manevi olgunluğa ulaşma çabası olarak görülür. Bu erdem, kişinin hayatındaki her türlü zorluk ve sıkıntıya rağmen içsel bir huzur bulmasına olanak tanır.²³ Modern psikolojide ise aşkınlık erdemi, kişinin hayatındaki anlam ve amaç arayışını kapsar ve bu erdeme bağlı karakter güçleri arasında manevi duyarlılık, güzellik ve mükemmellik, minnettarlık, umut ve mizah yer alır.

Pozitif psikoloji, bireylerin potansiyellerini en üst düzeye çıkarmak ve daha mutlu, doyumlu bir yaşam sürmelerine yardımcı olmak için erdemleri araştırır ve teşvik eder. Pozitif psikoloji, insanların psikolojik sağlıklarını korumak için normal duygu durumlarını muhafaza etmeleri ve daha çok pozitif duygulanımlarla yaşamaları gerektiğini vurgular. İslam düşünürlerinin erdemler teorisi de insanların hangi hallerde mutlu olacaklarını açıklar ve doğru duygu hâllerini belirler. Bu bağlamda, erdemlerin sunduğu yaşam tarzı modelinin insanın psikolojik sağlığına olumlu katkısını pozitif psikoloji doğrulamaktadır.²⁴

Sonuç

Eser, İslam düşünürlerinin erdemler konusundaki yaklaşımlarının, insanların davranışlarına yol gösterici bir rehber olduğunu ve bu yaklaşımların modern pozitif psikolojinin bulgularıyla uyumlu olduğunu ortaya koymaktadır. İslam düşünürlerine göre erdemler, insanların öznel iyi oluşlarına katkıda bulunur. Örneğin, cesaret erdemi, korkaklık ve saldırganlık arasında bir denge durumudur ve bu dengeyi içselleştiren insanlar mutluluğa ulaşabilir. Aynı şekilde, hikmet erdemi, insanların akıllarını boş ve faydasız işlerden uzak tutmalarını ve merak duygusunu canlı tutmalarını önerir. İffet erdemi, arzu gücünü aklın kontrolünde doğru davranışa yönlendirmeyi ve içsel dengeyi sağlamayı önerir. Adalet erdemi ise, öfke, arzu ve düşünce güçlerini dengeli kullanmayı savunur ve bu da kişinin öznel iyi oluşunu destekler.

Sonuç olarak, yazar, İslam düşünürlerinin erdemler konusundaki tespitleri ile pozitif psikolojinin erdemli yaşayış konusundaki tespitlerinin birbirini destekler nitelikte olduğunu ve pozitif psikolojinin çalışmaları ile İslam düşünürlerinin yaklaşımlarının büyük fayda sağlayabileceğini belirtmektedir.



Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

Teşekkür/Acknowledgements:

-

Beyanname/Declarations:

1. Özgünlük Beyanı/Statement of Originality:

Bu çalışma özgündür.

²² Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 78.

²³ Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 90.

²⁴ Özasma, *Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler*, 120-125.

2. Yazar Katkıları/Author Contributions:

Makale tek yazarlıdır.

3. Etik Kurul İzni/ Ethics approval:

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

4. Finansman-Destek/Funding-Support:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı/Competing interests:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- Budak, Selçuk. Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Kitâbü't-Ta'rifât. İstanbul: Klm Yayınları, 2022.
- Fromm, Erich. Erdem ve Mutluluk: Ahlâk Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme. Ed. Turhan Yörükan. Çev. Ayda Yörükan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- Kınalızâde Ali Efendi. Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle). İstanbul: Fecr Yayınevi, 2017.
- Özasma, Halil İbrahim. Pozitif Psikoloji ve İslam Düşünürlerinde Erdemler. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2020.
- Schwartz, Shalom H. "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?" *Journal of Social Issues* 50/4 (1994), 19-45. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1994.tb01196.x>
- Seligman, Martin E. P. *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York: Free Press, 2002.





 Hasan Ali YILMAZ*

^a Dr. Öğr. Üyesi/Asst. Prof., Sinop
Üniversitesi, hayilmaz@mail.edu.tr

* Sorumlu Yazar/Corresponding Author



Künye:

Cilt/Volume: 5
Sayı/Issue: 1
Sayfa/Page: 130-134

Geliş Tarihi/Received: 22 Ocak 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 23 Nisan 2025

Yayın Tarihi/Publication Date: 15 Haziran 2025

Atıf/Cite as: Yılmaz, Hasan Ali. "I. Uluslararası Küresel Sorunlara İslami Yaklaşımlar: Kültürel ve Teknolojik Dayatma 10-11 Ekim 2024, Sinop/Türkiye". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Haziran 2025), 130-134.



Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 Lisansı altında yayımlanmaktadır. İkonlar Font Awesome'a aittir.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 License. Icons by Font Awesome.

I. Uluslararası Küresel Sorunlara İslami Yaklaşımlar: Kültürel ve Teknolojik Dayatma 10-11 Ekim 2024, Sinop/Türkiye

1st International Islamic Approaches to Global Issues: Cultural and Technological Imposition 10-11 October 2024, Sinop/Türkiye

Öz

"I. Uluslararası Küresel Sorunlara İslami Yaklaşımlar: Kültürel ve Teknolojik Dayatma" başlıklı sempozyum, 10-11 Ekim 2024 tarihlerinde Sinop'ta Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenmiştir. 51 sunumun yer aldığı program, beşi çevrimiçi yedisi yüz yüze olmak üzere toplam 12 oturumdan oluşmuştur. Sempozyum, küresel sorunlara İslami bir bakış açısıyla nasıl yaklaşılabileceği ve İslami öğretilere dayalı çözümlerin nasıl geliştirileceği sorusuna odaklanmıştır. Sempozyumun çevre, eğitim, siyasi ve göç gibi küresel sorunlarla ilgili gelecekteki etkinlikler için bir katalizör görevi görmesi amaçlanmıştır. Sempozyumun genel teması "Küresel Sorunlara İslami Yaklaşımlar", alt teması ise "Kültürel ve Teknolojik Dayatma" olarak seçilmiştir. Küreselleşmenin toplumlar ve bireyler arasında bağlantıların ve iletişimin artması yönü olsa da teknolojik ilerlemelerle birlikte baskın Batı kültürünün diğer kültürleri asimile etmesi için bir zemin sağladığı belirtilmiştir. Bu bağlamda, teknolojik ve kültürel bağlamda, İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı sömürü, işgal, ırkçılık gibi tehditlerin yanı sıra bu olguların hem bireysel inanç ve ahlak hem de toplumsal düzende meydana getirdiği değişiklikler ve belirsizlikler odak noktası olarak belirlenmiştir. Sempozyumda, günümüzdeki toplumları şekillendirmede teknolojinin rolüne değinilmiş ve özellikle yapay zekâ alanında teknolojik gelişmelerin olası faydaları ve riskleri vurgulanmıştır. Sempozyum, Müslümanların bu küresel sorunlara İslami öğretiler ve deneyimlerle Kur'an ve Sünnet perspektifinden nasıl çözüm sağlayabileceğini ele almayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe ve Din Bilimleri, Teknoloji, Kültürel, İslam, Oryantalizm.

Abstract

The symposium titled "1st International Conference on Islamic Approaches to Global Issues: Cultural and Technological Imposition" was organized by the Faculty of Theology at Sinop University in Sinop on 10-11 October 2024. The programme, which included 51 presentations, consisted of a total of 12 sessions, of which 5 were online and 7 were face-to-face. The symposium focused on how global problems can be approached from Islamic perspective and how solutions based on Islamic teachings can be maintained. The symposium is intended to serve as a catalyst for future events on global issues such as the environment, education, politics and migration. The general theme of the symposium was chosen as "Islamic Approaches to Global Problems" and the sub-theme as "Cultural and Technological Imposition". It was noted that while globalisation has the aspect of increasing connections and communication between societies and individuals, it has also provided a ground for the dominant Western culture to assimilate other cultures through technological advances. In this context, the threats such as exploitation, occupation, racism that the Islamic world faces in technological and cultural contexts, as well as the changes and uncertainties that these phenomena bring both to individual beliefs and morals and to the social order, were identified as the focal point. The symposium emphasised the role of technology in shaping contemporary societies and highlighted the potential benefits and risks of technological developments, particularly in the field of artificial intelligence. The symposium sought to address how Muslims can provide solutions to these global problems from the perspective of Islamic teachings and experience.

Keywords: Philosophy and Religious Sciences, Technology, Cultural, Islam, Orientalism.



Giriş

Sempozyumun ilk gününde açılış ve protokol konuşmaları gerçekleşmiştir. Sinop Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Şakir Taşdemir, sömürgecilik faaliyetlerine dikkat çekmiş, İslam dünyasının Batı karşısındaki savunmacı konumundan kurtulmasının teknolojik atılımlarla mümkün olacağını altını çizmiştir. İlahiyat Fakültesi Dekanı ve Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. İbrahim Tüfekçi, konuşmasında küreselleşme ve teknolojik gelişmelere dikkat çekerek kültürel sömürünün hızlanmasının aile kurumunu sarstığına ve cinsiyetsizleştirmeyi dayattığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Müslümanın teknolojik gelişmeler karşısında konumlanışının sınırlarını İslam'ın "fayda sağlama ve zararı önleme" ilkesine bağlı olarak çizmiştir. Kültürel ve teknolojik faaliyetlerin din, can, mal, namus, akıl ve neslin korunması ilkeleri bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. İnsanlığa zarar veren ve yukarıda belirtilen değerlerle çatışan her türlü faaliyetin tehdit, zarar veya dayatma olarak kabul edildiğini, buna karşılık faydalı olan eylemlerin meşru kabul edileceğini söyleyerek konuşmasını sonlandırmıştır.

Davetli konuşmacılardan Prof. Dr. Tahsin Görgün, sempozyum başlığını değerlendirerek konuşmasına başlamıştır. Sempozyum başlığını 'Küresel Sorunlara Göre Müslümanların Konumu' olarak yeniden formüle ettikten sonra konuşmasına devam etmiştir. Günümüzdeki sorunları anlayabilmek için Batı-İslam mukayesesi yapmış ve Batı'nın içinde bulunduğu çıkmazın İslam dünyasında sömürü şeklinde ortaya çıktığını belirtmiştir. Ayrıca, İslam'ın dünyadaki etkisini kaybetmesinin sonucu olarak insanlığın birçok sorunla karşı karşıya kaldığını ileri sürerek Müslümanların 19. yüzyıldan bu yana kaybettikleri nüfuzlarını yeniden kazanmaları gerektiğini dile getirmiştir. Prof. Dr. Ahmet Dağ ise sibernetik, nanoteknolojik ve yapay zekâlı teknolojinin geldiği noktayla birlikte İslam ülkelerinde kültürel, toplumsal ve siyasi olarak sorunların artmasına dikkat çekmiştir. Bu durumun İslam dünyasını özelden ise Türkiye'yi zor durumda bırakacağını ve Batı lehine olan küresel hakimiyeti güçlendireceğini ifade etmiştir. Bu olumsuz durumun İslam dünyasının lehine dönmesi için Müslümanların bilimsel ve teknolojik olarak çığır açıcı düşünceler, açılımlar ve yenilikler geliştirmesi gerektiğini ifade etmiştir. İslam dünyasının güçlenmesinin insanlık için de faydalı olacağını vurgulamıştır.

İki gün süren programda sunulan bildiriler "Teknoloji ve İnanç", "Oryantalizm", "Din ve Irkçılık", "Yapay Zekâ", "Orta Doğu" ve "Göç ve Irkçılık" başlıklarında düzenlenmiştir. Bildirilerde İslam inancının teknolojik ve küresel gelişmelerle nasıl yüzleşeceği, inancı koruma zorlukları, toplum mahremiyetinin bozulduğu ve karşılaşılan bu yeni durumun çözümüne ilişkin yollar tartışılmıştır. Sunumlarda gerçek inancı ve manevi boyutu teşvik etmenin ve bu amaçla stratejiler geliştirmenin gerekliliği vurgulanmıştır. İkinci olarak İslami ilimler ve felsefe alanında hâkim olan İslam'a yönelik olumsuz tarihsel bakış açısının, oryantalizmin, teknoloji yoluyla daha da etkili olabileceği ifade edilmiştir. Teknolojik gelişmenin Batı lehine olmasından hareketle Batı'nın kültürel alandaki hakimiyetinin İslam karşısında devam etmesine neden olabileceği belirtilmiştir. Bu durumundan kurtulmanın yolu olarak İslam temelli alternatif bakış açıları üretilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Böylece, daha adil ve eşit bir dünya inşa edilebileceği belirtilmiştir. Dikkat çeken bir diğer önemli konu ise Yapay Zekânın birey ve toplum üzerindeki etkisiydi. Yapay zekânın diğer alanlar gibi İslami bilimsel araştırmalara da yardım etme potansiyeli kabul edilirken bilinç, etik ve bilimsel ikilemler üretme kapasitesiyle ilgili endişeler de dile getirilmiştir. İnsanlığa ilişkin değerlerin ve özelliklerin yıkıma uğrama olasılığının arttığı ve bunu önlemek için

İslami ilkelere dayalı etik kurallar oluşturma gerekliliği ifade edilmiştir. Müslümanların göç ve ırkçılık gibi kültürel sorunlar karşısında adalet, merhamet, şeref ve saygı ilkelerine uymaları gerektiği savunulmuştur. Örneğin, İslam'ın dayanışma ve konukseverlik gibi öğretileriyle günümüzün önemli konularından birisi olan göçmenlere yönelik olumsuz algıların ve ırkçılığın önlenebileceği vurgulanmıştır. Ayrıca, İslam'ın öğretilerinin ve ilkelerinin göç politikalarına dahil edilmesi gerektiği savunulmuştur. Son olarak, Müslümanların kültürel asimilasyon karşısında değerlerine, geleneklerine ve inançlarına dayalı yaklaşımlarını fark etmelerinin önemi belirtilmiştir.¹

Sonuç

Sempozyumun, hızla değişen ve giderek karmaşıklaşan küresel sorunlar ve teknolojik gelişmeler karşısında Müslüman dünyasının karşılaştığı zorluklar ve fırsatların tartışılması için önemli bir platform sağladığı söylenebilir. Sempozyum bildirileri, teknolojik gelişmelerin İslam inancına etkisi, oryantalizm üzerine entelektüel düşünceler, göç ve ırkçılık bağlamında adalet arayışı gibi çok çeşitli konuları kapsamıştır. Bu çeşitlilik, yalnızca Müslüman dünyasının karşılaştığı küresel sorunlar açısından değil, aynı zamanda bu sorunların İslam öğretileri doğrultusunda nasıl ele alınabileceğine dair fikirler üretmesi bakımından da dikkat çekmiştir. Programın genel amacı, küresel zorlukları İslami bir bakış açısıyla değerlendirmek ve bu bağlamda İslam'ın evrensel ilkeleriyle tutarlı çözümler formüle etmektir. Bu bağlamda sunulan bildirilerde, teknolojinin Müslüman toplumu üzerindeki etkisi, yapay zekanın etik boyutları, kültürel dayatmaların bireysel ve toplumsal kimliğe getirdiği zorluklar gibi çağdaş konular vurgulanmıştır. Öte taraftan teknolojik gelişmelerin, bireysel mahremiyetin ihlali ve kültürel asimilasyon gibi içsel riskler taşıdığına yer verilmiştir. Sonuç olarak bu tehditler ve sorunlar karşısında mücadele edilmesinde İslami ahlak ve değerler rehberliğinde stratejiler geliştirilmesinin gerekliliği ileri sürülmüştür.

Buna karşın sempozyumun büyük ölçüde teorik ve somut kalması, uygulanabilir stratejilerin veya çözüm önerilerinin yeterince geliştirilmemiş olması önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Bildirilerde ifade edilen fikirlerin pratik politikalara ve stratejilere dönüştürülmesi için daha fazla zaman ve kaynak ayrılması gerektiği açıktır. Örneğin İslam'ın küresel sorunlara yönelik çözümler konusunda nasıl aktif rol alabileceğine yönelik somut adımlar gösterilememiştir. Sempozyumun bir diğer dikkat çeken eksik noktası ise Müslüman dünyasının iç sorunlarının (mezhepçilik, dinsel anlaşmazlıklar, siyasi krizler gibi) büyük ölçüde göz ardı edilmiş olmasıdır. Batı ve teknolojik zorluklara odaklanan tartışmalar, Müslüman dünyasının küresel sorunlara bütüncül bir yaklaşım geliştirmesini engellemektedir. Müslüman toplumların iç sorunları doğrudan bu küresel sorunlarla ilgili olduğundan, İslam dünyasının daha güçlü bir dayanışma ve liderlik gösterebilmesi için bunların da ele alınması gerekmektedir. Mezhepçilik, iç çatışmalar ve toplumsal bölünmeler gibi konular, Müslüman dünyasının bir bütün olarak küresel arenada etkili olmasının önündeki en büyük engeller arasındadır. Dolayısıyla bundan sonraki etkinliklerde bu tür iç meselelere daha fazla odaklanılması, tartışmaların kapsamının genişletilmesi yönünde önemli bir adım olacaktır.

¹ Sempozyum bildirileri hakkında daha detaylı bilgi için bk.. Yasemin Barlak vd. (ed.), *I. Uluslararası Küresel Sorunlara İslami Yaklaşımlar: Kültürel ve Teknolojik Dayatma Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı* (Sinop: Sinop Üniversitesi, 2024).

Son olarak sempozyuma çeşitli akademik disiplinlerin dahil edilmesi, tartışmaların derinliğini ve genişliğini artırabilirdi. İslam düşüncesinin çeşitli okullarından akademisyenlerin yanı sıra seküler bakış açılarının bulunması ve daha dengeli bir tartışma ortamının oluşturulması, konuların daha kapsamlı bir şekilde incelenmesini teşvik edebilirdi. Bu tür bir çeşitlilik hem Müslüman dünyasındaki farklı yaklaşımların hem de dış eleştirilerin dikkate alınmasını sağlayarak sorunlara daha anlamlı çözümler geliştirilmesine yardımcı olabilirdi. Sonuç olarak sempozyumun küresel sorunlara İslami yaklaşımlar geliştirme çabası önemli bir adım olmakla birlikte, bu alanda daha fazla derinlik, çeşitlilik ve pratik çözümler geliştirmek de bir gerekliliktir. İleride, teorik söylemi aynı anda besleyen ve saha çalışmalarıyla desteklenen uygulanabilir çözümler öneren etkinliklerin düzenlenmesi, İslam dünyasının küresel sorunlarla ilgili konumunu güçlendirmede etkili olacaktır. Böyle bir yaklaşım, Müslüman dünyasının yalnızca kendi sorunlarına değil, aynı zamanda insanlığın ortak sorunlarına da çözümler sunarak katkıda bulunacaktır.



Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

Teşekkür/Acknowledgements:

Desteklerinden dolayı Sinop Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinasyon Birimine teşekkür ederiz.

Beyanname/Declarations:

1. Özgünlük Beyanı/Statement of Originality:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları/Author Contributions:

Makale tek yazarlıdır.

3. Etik Kurul İzni/ Ethics approval:

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

4. Finansman-Destek/Funding-Support:

Bu çalışmaya konu olan sempozyum, Sinop Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından İLF-1901-24-001 numaralı proje kapsamında desteklenmiştir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı/Competing interests:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



Kaynakça

Barlak, Yasemin vd. (ed.). *I. Uluslararası Küresel Sorunlara İslami Yaklaşımlar: Kültürel ve Teknolojik Dayatma Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. Sinop: Sinop Üniversitesi, 2024.

