

Karabük İlahiyat Dergisi

Journal of Theology in Karabuk University

MUTALAA



KARABÜK ÜNİVERSİTESİ - KARABUK UNIVERSITY



mutalaa

ISSN: 2791-8025

Cilt: 5 Sayı: 1 (Haziran, 2025) Volume: 5 Issue: 1 (June, 2025)

Kuruluş Tarihi: 2021 Founded In: 2021

Kapsam: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları **Scope:** Religious Studies, Islamic Studies

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık) **Period:** Biannually (June & December)

Yayın Dili: Türkçe & İngilizce & Arapça **L. Publication:** Turkish & English & Arabic

Mutalaa ulusal ve hakemli bir dergidir.

The Journal of Mutalaa is an national peer reviewed journal.

Yayın Politikası | Publishing Policy

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve [İSNAD Atıf Sistemi](#)'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini uygulamaktadır. Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na, hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#). The journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers. Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Islamic Studies of Karabuk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İrtibat | Contact

Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 78050, Karabük
Karabük Univ. Fac. of Theology, 78050, Karabük/Turkey

mutalaa@karabuk.edu.tr

Tel: (90 370) 418 67 00 Fax: (90 370) 418 93 17

<http://mutalaa.karabuk.edu.tr/>

Sahibi | Owner
Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak

Baş Editör | Editor in-Chief
Doç. Dr. Mustafa Yıldız

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Seyit Kılınçer

Alan Editörleri | Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Naim NAİMİ naimnaimi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Ahmet Ziyaüddin Ceran ahmetceran@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Hacer Gergin hacergergin@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Feyza Aksakal feyzaksakal@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Ayşe İslam ayseislam@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak akavak@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Prof. Dr. Murat Şimşek muratsimsek@marmara.edu.tr
Marmara University, Institute of Islamic Economics and Finance, Istanbul/Turkey
Prof. Dr. Hamdi Kıziler hamdikiziler@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Prof. Dr. Eşref Altaş esref.altas@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Istanbul/Turkey
Prof. Dr. Hasan Kayıklık hkayiklik@cu.edu.tr
Cukurova University, Faculty of Theology, Adana/Turkey
Doç. Dr. Şükrü Maden sukrumaden@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Ayhan Işık ayhanisik@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Fikret Gedikli fikret.gedikli@atauni.edu.tr
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum/Turkey
Doç. Dr. Hakan Uğur hakanugur1@gmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Kelpetin mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Samar mahmut.samar@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
Doç. Dr. Muhammed Akdoğan el-hadimi@hotmail.com
İzmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, İzmir/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz msyilmaz@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Yiğitoğlu mustafayigitoglu@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu/Turkey
Doç. Dr. Nevzat Sağlam nevzat.saglam@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Doç. Dr. Ömer Faruk Habergetiren ofhabergetiren@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey

Doç. Dr. Tuğrul Tezcan ttezcan@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Umut Kaya umutkaya58@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey

Doç. Dr. Zeliha Öteleş zoteles@adiyaman.edu.tr
Adiyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Adiyaman/Turkey
Doç. Dr. Zeynep Özcan zeynepozcan@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Şimşek ayse.simsek@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Esra Yıldız esra.yildiz@yaloa.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami Çöllüoğlu mscolluoglu@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Naim Naimi naimnaimi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Göregen mustafagoregen@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yıldız mustafayildiz@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Nurgül Karayazı nurgulkarayazi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Koçyigit yakupkoçyigit@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Burhan Baltacı baltaci@kastamonu.edu.tr
Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Turkey
Prof. Dr. Eşref Altaş esref.altas@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Istanbul/Turkey
Prof. Dr. Fahrettin Atar fahrettinatar@karabuk.edu.tr
Retired Professor of Islamic Law
Prof. Dr. Hamdi Kızılar hamdikiziler@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Prof. Dr. Saim Kayadibi saimkayadibi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Management, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Ercan Şen ercansen@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon/Turkey
Doç. Dr. Hakan Uğur hakanugur1@gmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Kelpetin mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Celil Altuntaş mcaltuntas@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey
Doç. Dr. Umut Kaya umutkaya58@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Tabakoğlu mehmettabakoglu@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu/Turkey

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Mutalaa, içeriğine anında ücretsiz açık erişim imkânı sunmaktadır.
Mutalaa, offers immediate free open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Typesetting and Design

Oğuz Bozoğlu

Mizanpaj | Layout

Ahmet Ziyaüddin Ceran



İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM
Articles on Theology Database

Indexing start: 31.08.2021 Volume/Issue: 1/2



İçindekiler / Contents*

*(Dergide yayımlanan yazılar, kabul tarihlerine göre sıralanmaktadır.)

ii-v	Jenerik
vi-vii	İçindekiler
Araştırma Makaleleri – Research Articles	
1-16	Yusuf Temel Olağanüstü Yaratılış Yorumunun Dirayet Senetleri ve Eleştirisi <i>Interpretive Evidence for Extraordinary Creation and Their Criticism</i>
17-31	Abdulcebbar Kavak Türkçenin Irak'taki Sûfî Çevrelere Etkisi (Abdurrahman Halis Kerkükî Örneği) <i>The Effect of Turkish on the Sufi Circles in Iraq (Abd al-Rahman Khalis Kirkukî Example)</i>
32-48	Oğuzhan Koç Vergi-Zekât İlişkisi: Benzerlikler ve Farklılıklar <i>The Tax-Zakat Relationship: Similarities and Differences</i>
Kitap Kritikleri – Book Reviews	
49-52	Ömer Korkmaz (Kritik Eden: Merve Ebru Kuntoğlu) <i>İslam Fıkhiında İbadet Muamelat Ayrımı</i>
53-57	İsmail Samet Mutlu (Kritik Eden: Melahat Çankaya) <i>Yaşlılık ve Yaşlanma Biyolojik, Psikolojik, Sosyolojik Süreçler</i>
58-65	Muhammed Nur Kaplan (Kritik Eden: Nada Al Haj Mawas) <i>التكاي والسرايا عن علاقة المتصوفة بالسلطة عند الترك</i>

Olağanüstü Yaratılış Yorumunun Dirayet Senetleri ve Eleştirisi

Yusuf Temel

Öz

Konu ve Amaç: Günümüz antropolojisine göre ilk insan diye bir şey yoktur. Sadece alt türlerden evrilen ve çiftleşerek çoğalan insanlar vardır. Antropolojinin bu iddiası “sizi tek nefisten yaratan, ondan da eşini yaratan” mealli Kur’an ibareleriyle çelişmektedir. Olağanüstü bir yaratılış tablosu çizen bu ayetlerin zahirleri nettir. Fakat belagat açısından bu ayetlere değer biçmek zordur. Zira belagat muktezayı hale uygun söz söylemektir ve muktezayı hal yani ilk insanın gerçekte nasıl yaratıldığı meçhuldür. Dolayısıyla ayetlerdeki lafızlardan hareketle bir yaratılış senaryosu tasarlamak zorunludur. Modern döneme kadar zihinlerde tasarlanan en yaygın senaryo Allah’ın insanı kendi eliyle olağanüstü bir şekilde yaratmış olduğudur. Fakat evrim teorisinin ortaya atılmasıyla geleneksel yaratılış senaryosu hakkında şüpheler doğmuş bazı Kur’an yorumcuları bu teoriyi ilahi yaratma modeli olarak benimsemiştir. Bu makalenin hedefi geleneksel yaratılış yorumu ile yeni evrimci yorumu “nefsi vahide” ibaresi ekseninde değerlendirip mukayese etmektir. İki ana bölümden oluşan çalışmamızda giriş bölümlerini yöntem tartışmalarına ayırdık. Birinci bölümünde olağanüstü yaratılış düşüncesinin dayandığı teorik temelleri ve lafzi karineleri ortaya koyduk. İkinci bölümde ise bu temellerin eleştirilebileceğine ve evrimci yorumu destekler bir şekilde yorumlanabileceğine dikkat çektik.

Yöntem: Müslüman ilim geleneği dini metinleri yorumlama etrafında kurulmuştur. Makalemiz nihai tahlilde ayet yorumları olduğu için bu geleneği atlayarak doğaçlama sözler söylemek yöntemsizlik olacaktır. Bu makalede bağlı kaldığımız geleneksel yorum yöntemi günümüz akademik araştırma yöntemlerinden en çok nitel araştırma yöntemlerine benzemektedir. Hem bu yönden, hem literatür taramasına yer vermesi yönünden, hem de araştırmacının öznel görüşlerini barındırması sebebiyle bu makaleyi ‘yorumlayıcı araştırma’ olarak adlandırmak ve nitel araştırmalara dahil etmek mümkündür.

Bulgular: Birçok insanın “evrim mi yaratılış mı?” ibaresiyle dile getirdiği çelişki esasında Batı dünyasının bir sorunu olan bilim-din çatışmasının bir tecellisidir. İslam dünyasında dinin aleyhine üretilen bu yapay çatışmanın kaynağı yaratılış ayetlerine ve ilahi mesajlara külli soyut gayeleri göz ardı ederek bakmaktır. Kur’an ayetleri bu külli maksatlar dikkate alınarak yorumlanırsa “evrim mi yaratılış mı?” ikileminin yapay bir ikilem olduğu ortaya çıkacaktır. Makalemizin ana bulgusu literatürde Makâsıd’ı-l-Kur’ân olarak isimlendirilen bu külli gayelerin bu sorunun çözümünde hayati öneme sahip oluşudur.

Dr. Öğretim Üyesi Yusuf Temel, Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Adıyaman,

 ytemel@adiyaman.edu.tr

Assist. Prof. Yusuf Temel, Adıyaman University Faculty of Education, Adıyaman, Türkiye, ytemel@adiyaman.edu.tr



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Temel, Yusuf. “Olağanüstü Yaratılış Yorumunun Dirayet Senetleri ve Eleştirisi”. *Mutalaa* 5/1 (Haziran 2025), 1-16



ORC ID: orcid.org/0000-0002-1685-3871

ROR ID: ror.org/04wy7gp54

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.15777312



Geliş tarihi: 06.02.2025

Kabul tarihi: 24.06.2025

Sonuç: Geleneğin literatüründe makasid olarak isimlendirilen kavram yöntem ilmi olarak adlandırabileceğimiz fıkıh usulünün en son ve en olgun meyvesidir. Bu yönüyle yöntem çalışmalarına ağırlık verilmesi zorunludur. Nitekim bu makalemiz yöntem eksenli bir tartışma örneğidir.

Anahtar Kelimeler: *Arap Dili ve Belagati, Makāsıdu'l-Kur'ân, Olağanüstü Yaratılış, Evrimsel Yaratılış, Nefs-i Vâhide*

Interpretive Evidence for Extraordinary Creation and Their Criticism

Abstract

Subject and Purpose: According to contemporary anthropology, there is no such thing as a "first human." Rather, humans are thought to have evolved from sub-species and to have reproduced through interbreeding. This claim of anthropology appears to conflict with Qur'anic expressions such as "He created you from a single soul, and from it, He created its mate." These verses depict an extraordinary act of creation, and their apparent meanings are clear. However, it is difficult to assign a rhetorical value to these verses because rhetoric (*balagha*) involves speaking in accordance with the situational context (*muqtada al-hāl*), and in this case, the actual context—the manner in which the first human was created—is unknown. Therefore, constructing a creation scenario based on the wording of the verses becomes necessary. Until the modern era, the most common imagined scenario was that God created the human being miraculously with His own hands. However, with the emergence of the theory of evolution, doubts have arisen concerning the traditional creation narrative, and some Qur'anic exegetes have adopted this theory as a divine model of creation. The aim of this article is to evaluate and compare the traditional interpretation of creation and the modern evolutionary interpretation in relation to the phrase *nafs wāhida* (a single soul). Our study consists of two main parts, with the introduction dedicated to methodological discussions. In the first part, we outline the theoretical foundations and textual indications supporting the extraordinary creation view. In the second part, we point out that these foundations can be critiqued and reinterpreted in a way that supports the evolutionary perspective.

Method: The Islamic intellectual tradition has been established around the interpretation of religious texts. Since our article ultimately deals with Qur'anic exegesis, it would be methodologically inadequate to bypass this tradition and offer spontaneous commentary. The traditional interpretative method to which we adhere in this study closely resembles modern qualitative research methods. For this reason, due to its methodological approach, its inclusion of literature review, and its incorporation of the researcher's subjective evaluations, this article can be classified as an "interpretive study" within the framework of qualitative research.

Results: The commonly perceived contradiction, often framed as "evolution or creation," is essentially a reflection of the science-religion conflict that originated in the Western world. In the Islamic context, the source of this artificially constructed conflict, often wielded to the detriment of religion, lies in approaching the verses of creation and divine messages without due consideration of their overarching abstract purposes. When Qur'anic verses are interpreted with these universal objectives in mind, it becomes evident that the "evolution or creation" dichotomy is a false dilemma. The main finding of our article is that these overarching purposes, referred to in the literature as **Maqāsid al-Qur'ân**, are of vital importance in resolving this issue.

Conclusions: The concept known in the tradition as **maqāsid** is the final and most refined product of the Islamic discipline of **uṣūl al-fiqh**, which can be described as the science of methodology. In this regard, prioritizing methodological studies is essential. In fact, this article itself is an example of a methodology-centered discussion.

Keywords: *Arabic Language and Rhetoric, Maqasid al-Qur'an, Extraordinary Creation, Evolutionary Creation, Nafsi Vahide*

Giriş

Yaratanın varlığı insan zihninin nedensellik ilkesini kullanarak ulaştığı doğal bir sonuç olduğu için insanların çoğu Yaratana inanırlar. Bu gerçeğe paralel olarak toplumlarda dini inançlar ve öğretiler hep var olagelmıştır. Yine bu gerçeğin doğal bir sonucu olarak bilimle meşgul olanlar genellikle din adamları olmuştur. Modern dönemde bu denge kısmen bozulmuş, pozitivist akımın din bilim ayrılığı-karşıtlığı tezi güçlenmiş nihayet seküler bilim dinden bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu bağımsızlık ilanının en mühim tecellilerinden biri evrim teorisidir. Bu teoriye göre insanın kökenini bilmek için dini öğretilere artık ihtiyaç kalmamıştır. Zira bu teori biyolojik canlı türlerinin son halkası olan insanın bu dünya şartlarında nasıl meydana geldiğini sebep sonuç ilişkileri dahilinde anlatabilmektedir. Bilimin bu bağımsızlık iddiası cevapsız kalmamış dine inanlar bu teoriye karşı ya kökten reddetmek veya inançlarıyla sentezlemek gibi farklı tavırlar takınmıştır. Batı’da başlayan bu tartışma hemen İslam dünyasına da geçmiş ve hala devam etmektedir.

Evrım teorisiyle zahiren en çok çelişen ayet insanın tek bir nefisten (nefs-i vâhıde) yaratıldığını ifade eden ayetlerdir. Makalemizin hedefi evrim teorisi ile bu ayetler arasında zorunlu bir çelişki olup olmadığını sorgulamak, söz konusu ayetlerde geçen “nefs-i vâhıde” ibaresinin muhtemel anlamlarını incelemektir. Bu ibarenin yorumlarına girmeden önce yönteme dair bir mukaddime takdimi faydalı olacaktır.

1. Yöntem

Akademik bir makaleyi edebi bir denemeden veya bir sokak röportajından veya bir kahvehane tartışmasından ayırt eden temel ölçüt bilgi kaynaklarının sağlamlığı ve yöntem hassasiyetidir. Bu hassasiyet tartışılan konunun çerçevesini ve hareket noktasını belirlemeyi gerektirir. Dolayısıyla bir ilahiyatçının biyokimya, biyoloji, antropoloji, arkeoloji gibi birçok bilimin ilgi alanına giren evrim teorisiyle ne işi olduğunu tespit etmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle yazarın bu tartışmaya hangi kapıdan gireceğini, hangi pencereden bakacağını belirlemesi yöntemsel bir zorunluluktur. Bu gerçekten hareketle evrim tartışmasına doğrudan giremeyeceğimizi kabul ediyoruz. Zira evrim teorisi uzmanlık alanımız olmayan biyoloji ve ilgili diğer branşlar dahilinde ortaya atılmış bir teoridir. Bu teoriyi, yine teorinin içinden verilerle yanlışlamak veya doğrulamak bizim işimiz değildir. Bu alanlarda uzmanlaşmamış bir ilahiyatçı, evrim teorisine ancak bir uzmanın takipçisi ve taklitçisi olarak yaklaşabilir. Bu durumu dini metinlerin yorumunu bilmeyen birinin, yani avamdan bir mükellefin fikhî bir mezhebe tabi olması zaruretine, bir fakihi taklit etmesine benzetebiliriz. Fikhî mezhepleri yok sayarak dini metinlerden rastgele hüküm çıkaran selefi yaklaşımla evrim teorisini biyolog edasıyla savunan veya teorinin içindeki bazı gedik ve belirsizlikleri bahane ederek ona karşı çıkan yaklaşım yöntem fakirliği yaşamaktadır. Yine bu minvalde dile getirilen “Evrım henüz teori aşamasında olduğu için kesinlik ifade etmez ve dolayısıyla dini metinleri ne çürütür ne de bu metinleri tevil etmeyi gerektirir” şeklindeki iddialar veya “*Bu konuda da henüz kesin bilimsel bir sonuca varılmış değildir*”¹ mealli ifadeler yöntem illetiyle maluldür. Zira bu ifadeleri kullananlar kendi dini inançlarının veya kendilerine ait metin yorumlarına dayanan yaratılış teorilerinin tartışmaya kapalı kesin hakikatler olduğunu varsaymaktadırlar. Üsluplarından bu anlaşılmaktadır. Halbuki kendi inançları da nihai tahlilde teoriden ibarettir. Evrim teorisine bir alternatif olarak sunulan olağanüstü yaratılış açıklaması birçok belirsizliği içeren bir varsayımdır. Evvela yaratılışın faili olan

¹ Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 3/349.

Allah (c.c.) gaibtir. Ayetin ifadesi ile “Gözler onu idrak edemez.”² Ayrıca yaratılış fiilinde insanın karşısında duran şey sadece yaratılmış mahluklardır. Bu mahluklardan onların bir fail tarafından yaratılmış oldukları hükmüne varmak insan aklının bir yorumudur, çıkarımıdır. Nitekim bir Kur’ân ayetinde insanların ne kendi yaratılışlarını ne de kâinatın yaratılışını gördükleri açıkça söylenir. “Ben onları ne göklerin ve yerin yaratılışına ne de kendilerinin yaratılışına şahit tuttum. Saptıranları da hiçbir zaman yardımcı edinmiş değilim.” Hülâsa hem failin hem de fiilin mahiyetinin açık seçik gözlenemediği soru işaretleriyle dolu bir yaratılış teorisi elbette evrim teorisi gibi insan aklının ulaştığı bir sonuçtur ve sorgulanıp eleştirilebilir.

1.1. Mutlak Bilgi Vehmi

Yukarıda işaret ettiğimiz yöntem sorununun temelinde yatan önemli sebeplerden biri kanaatimizce modern dönemi etkisi altına alan pozitivist bilimin bilgiye mutlakçı yaklaşımıdır ki bu yaklaşım müslüman geleneği bilmeyen dindarları da etkilemiştir. Meşhur bilim felsefecisi Thomas Kuhn insanî bilginin mutlak olmadığına dikkat çekerek pozitivistimin bu iddiasını kökünden sarsmıştır. Kuhn’a göre bilimsel hipotez ve teoriler gözlem ve deneyin tümevarımsal ve zorunlu sonuçları değildir. Bu teoriler bilim adamının dış dünyaya bakışını belirleyen ve bir grubun benimsediği bütüncül yorumlardan ibarettir.³ Kuhn’un genel anlamda doğa bilimleri için önerdiği bu esneklik kanaatimizce dini metinlerin anlaşılıp yorumlanmasında da dikkate alınmalıdır. Zira yorumcu ve kaynak her ikisinde de birdir. Doğayı yorumlayan da insandır dini metinleri yorumlayan da insandır. Doğâ bilimleri de Allah’ın ayetleridir kutsal metinler de Allah’ın ayetleridir. İslam ilahiyatçısının evrime gireceği en geniş ve güvenli kapı bu teoriyle ilgili olduğu iddia edilen Kur’ânî metinleri yorumlamak, mevcut yorumları usul-yöntem terazisi ile tartmaktır.

Dini metinlerin yorumlanmasında esnek olmak, ayetleri güncel akımlara uydurmak için takiiye yapmak veya ayetlerin kesin anlamlar ifade etmeyen, her türlü yoruma müsait müphem sözler olduğunu kabul etmek anlamına gelmez. Bunu söylemek hem Kur’ân’ın hak, tibyan, mübin, hakîm, beyyinat, tafsîl gibi birçok sıfatını yok saymaktır hem de farklı disiplin ve ekollere mensup İslam alimlerinin doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olduğuna dair genel ittifakını yok saymaktır. Bizim buradaki derdimiz yukarıda da değindiğimiz yöntem vurgusudur. Bu vurgunun ilk açılımı tartışılan konunun hangi ihtisas alanı dahilinde tartışılacağına belirlenmesi, ikinci açılımı bu ihtisas alanının sabite ve değişkenlerinin birbirinden mümkün merteye ayırt edilmesidir. Türkiye’de evrim ve din ilişkisi üzerine yapılan çalışmalara baktığımızda ihtisas karmaşası dikkat çekmektedir. Bu karmaşaya düşmemek için bu makalede evrim konusuna en dar anlamıyla hangi kapıdan gireceğimizi bir daha belirtmemiz gerekmektedir. Biz evrim konusuna birkaç ayette geçen “nefs-i vâhide” ibaresinin mevcut ve muhtemel yorumları açısından yaklaşıyoruz. Bu yorumları takatimizce tahlil edip onlara değer biçerken kullanılacağımız ölçütler başta fıkıh usulü ve belagat olmak üzere geleneksel ilimlerde takrir edilmiş yorum kaideleri ve yöntemleridir.

1.2. Şüphede Usulsüzlük

İhtisas karmaşasına ve yöntem sorununa bir örnek olarak Caner Taslaman’ın evrime yaklaşımını “Evrime Teorisi, Felsefe ve Tanrı” adlı hacimli kitabı ekseninde ele alabiliriz.

² Kur’ân-ı Kerim, el-En’âm 6/103.

³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 675.

Bahsettiğimiz yöntem sorunun ilk tecellisi Taslaman'ın evrim inanç ilişkisi sadedinde yapılan sade tasniflerde kendine uygun bir yer bulamayışıdır. Bundan dolayı dokuzlu bir tasnif önerir ve adına teolojik agnostizm⁴ dediği bir yaklaşımı benimser. Kendi ifadesiyle kendini “evrim teorisine karşı bilinemezci-teist” sınıfın⁵ içinde görür. Taslaman'ın terimlerdeki ölçüsüz tasarrufu bir yana önerdiği dokuzlu tasnifin “evrim ve tanrı inancı zorunlu bir zıtlık içermez” şeklinde basit bir önermeden başka ne ifade ettiği ve ne faydasının olduğu muammadır.

Taslaman evrimden niye şüphelendiğini şu cümlesinde ifşa etmektedir:

“Ernst Mayr’ın, Evrim Teorisi’ni savunmak için; evrimin uzun bir süreçte gerçekleştiği için gözlenemeyeceğini söylemesi bu teorinin gözlemsel destekten yoksun olduğunun bir itirafı olarak anlaşılmalıdır.”⁵

Yukarıda pozitivistizmin mutlakçı yaklaşımlarının bir şekilde dindarları da etkilediğini söylemiştik. Alıntıladığımız bu cümle Taslaman'ın da pozitivistizmin mutlak bilgiye ulaşma iddiasını benimsediğini göstermektedir. Taslaman baştan sona gözlemlenemediği için evrimin kesin olarak bilinemeyeceğini düşünmektedir. Halbuki çok küçük bir parçası gözlemlenen bir süreç veya olgu hakkında çok güçlü teoriler ortaya atılabilir. Zira teori sürekli olarak doğrulanmış gözlem ve deneylerin zorunlu ve mutlak sonuçları değil sadece ve sadece mevcut gözlem, veri ve deneyler temel alınarak yapılan bir açıklamadır. Teori yani diğer adıyla “kuram herhangi bir olayı açıklamak için kullanılan düşünce sistemidir.”⁶ Gözlemler veya deney sonuçları değişmese bile sonuçlar ve gözlemler hakkında yapılan açıklamalar değişebilir. Eski düşünce sistemleri başka alternatifleriyle değiştirilebilir geliştirilebilir hatta iptal edilebilir. Taslaman insanın biyolojik serüveni hakkında bir açıklama getirmemekte, mevcut en geçerli açıklama olan evrim teorisini beş duyuyla algılanacak seviyede bir açıklama olmadığı gerekçesiyle beğenmemektedir ki bu durum yöntem arızasını ifşa etmektedir.

Evrım teorisi hayatın ve insan türünün bu dünyada nasıl oluştuğunu izah eden ayrıntılı bir açıklamadır. Bu açıklama “Yaratan fail kim idi?” sorusunun değil “İnsan nasıl yaratıldı” sorusunun cevabıdır. Dolayısıyla Taslaman'ın kendini “evrim teorisine karşı bilinemezci-teist” ilan etmesi bu bağlamda yersizdir. Taslaman ya şüphelendiği evrim teorisinin şüphelerini giderip ona inanmalıdır veya geleneksel olağanüstü yaratılış teorisini benimsemelidir ya da yeni bir yaratılış teorisi geliştirmelidir. Dördüncü bir alternatifi yoktur.

1.3. Mutlak Yorum Vehmi

Taslaman'ın bilgiye ve teorilere karşı yöntemsel açıdan arızalı yaklaşımı dini nasların yorumlarına olan yaklaşımında da tecelli etmektedir. Evrimci ilahiyatçıların yaptığı ayet yorumlarını zorlama yorumlar olarak niteleyen Taslaman bu eleştirilerin birinde şöyle der:

“Nûh Suresi’nde geçen 14. ayet insanın aşamalarla yaratıldığını söylemektedir: aşama aşama ifadesini evrim olarak anlasak bile, kitabın ilk bölümünde belirttiğim gibi “evrim” ile “evrim teorisi” arasında önemli farklar vardır. Kur’ân insanların anne rahmindeki geçirdikleri aşamaları ayrıntılı bir şekilde anlatır. Bu aşamaları da bir evrim olarak

⁴ Caner Taslaman, *Evrım Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yaymevi, ts.), 300.

⁵ Taslaman, *Evrım Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 301.

⁶ “Teori”, *Vikipedi*, 01 Mayıs 2024.

niteleyebiliriz ama bu evrimin, evrim teorisi ile bir ilgisi yoktur. Bu yüzden Kur'an'da "evrim" anlamına gelecek bir ifade bulmak ile bütün türlerin birbirinden evrimleştiklerini ve ortak bir atadan geldiklerini söyleyen Evrim Teorisi anlamına gelecek bir ifade bulmak çok farklıdır."

Teori gözlemlenen birçok ayrıntıyı anlamlı bir düzen olarak izah etmenin genel adıdır. Evrim teorisi canlıların çeşitliliğini değişim, gelişim, olgunlaşma gibi kavramlar etrafında izah etmektedir. Bu izahın ayrıntıları, araçları, yöntemleri dönemden döneme değişip gelişebilir, evrilebilir. Teorinin yapısındaki bu değişimler eski yaklaşımları tam zıddına çevirmedikçe veya ana kavramlar kaybolmadıkça teorinin başlangıç aşamasını diğer tarihi aşamalarından⁸ veya ulaşılan son aşamasından ayırmanın anlamı yoktur. Teknik ayrıntılarla ilgili böylesi bir ayırım ihtisas sahipleri için bir ihtiyaç olabilir. Fakat bu ayrımı Taslaman gibi evrim-din ilişkisini konuşurken işin içine sokmak hedefini ve ihtisasını şaşırmaktır. Yunan filozoflarından başlayıp İslam düşünürleriyle devam edip modern döneme ulaşan ve hala güncellenmeye devam eden bu teorinin ana fikri mevcut biyoçeşitliliğin zamanla değişim ve gelişim sonucu var edilmiş olmasıdır. İnsan bu gelişim ve değişimin tesadüfi olmayan meyvesidir.

Evrım teorisi insanın bu dünyada nasıl var edildiğini anlatan bir hikâye olduğu için kendi kökenini, kaynağını sorgulayan her insanın dikkatini çekmektedir. Bu yönüyle bir müminin evrimin izlerini ve işaretlerini Kur'an'da araması elbette ki doğaldır. Böylesi muhtemel işaretleri yetersiz bulan Taslaman evrim teorisine açıkça delalet eden münferit nasların var olmasını şart koşmaktadır. Kur'an'da böylesi naslar bulacağını ummak her şeyden önce Kur'an'ın temel misyonundan gaflettir ve imtihan sırrına aykırıdır. Ayrıca fıkıh usulü alimleri Taslamanın beklentisini karşılayacak türden tek anlamlı kesin ibarelerin (nass) Kur'an'da az olduğuna dikkat çekerler. Kur'an'ın kapalı ifadeleri dış karinelerle açık hale gelebileceği gibi açık seçik olduğu zannedilen ifadeler de yine karinelerin yardımıyla farklı anlamlara çekilip tevیل edilebilir. Yani naslar açık olsun kapalı olsun yorumsuz anlaşılamaz. Burada aldaniş noktası kolayca anlaşılan ifadeler karşısında okuyucunun pasif olduğunu, fazladan bir müdahalede bulunmadığını düşünmektir ki bu düşünce insan zihninin çalışma prensibine aykırıdır. Özetle söyleyecek olursak evrim tartışmasını "entelektüel olduğu kadar aynı zamanda varoluşsal bir sorun"⁹ olarak gören Taslaman'ın usulsüz şüpheciliği okura varoluşsal bir aydınlanma temin etmemektedir. Mehmet Bayrakdar'ın teorik temellendirmesi evrim düşüncesinin dini naslarla desteklemenin mümkün olduğunu özlü bir şekilde anlatıp bu gereksiz şüpheciliği Caner Taslamanbu konuya girmeden çok daha önce telafi etmiştir:

"Müslüman evrimcilerin görüşlerinin Kur'an'a göre değerlendirilmesine neden ihtiyaç duyulduğu sorulabilir. Böyle bir soruya verilebilecek müspet cevap gerekçesiz değildir. Her şeyden önce Câhiz ve Birûnî başta olmak üzere bütün Müslüman evrimcilerin kendilerinden öncekilerin bilimsel mirasları ve kendi şahsi bilimsel gözlemleri yanında bu konuda Kur'an'a da müracaat ettiklerini görüyoruz. İlgili başlıklar altında işaret edildiği gibi özellikle Câhiz ve Birûnî bazı Kur'an ayetlerini bu açıdan yorumlamışlardır. Yani evrime ilişkin çeşitli görüşlerinde açıkça Kur'an'dan etkilenmişlerdir. Nitekim çağımızda

⁷ Taslaman, *Evrım Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 348.

⁸ Taslaman, *Evrım Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 42.

⁹ Taslaman, *Evrım Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 13.

da Fransız tıp bilgini M. Bucaille gibi bazı Batılı bilim adamları bile Kur'an'da böyle bilimsel verileri görmekle şaşkınlığa uğradıklarını itiraf etmişlerdir.”¹⁰

2. Gelenegin Mesnedi

Evrimsel yaratılış savunmasını İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) dünyanın küre şeklinde olduğunu savunmasına benzetebiliriz. Bu iddiayı Yunan bilim-felsefe mirasından alan İbn Hazm itiraz edenlerin avam olduğuna dikkat çekerek ki¹¹ bugün evrime itiraz edenler de avamdır. İbn Hazm'ın bu konuyu ele aldığı üst başlık bu tartışmadaki tarafların halini çok ince bir şekilde özetlemektedir: “Cahil Dinsizlerin Zayıf Müslümanlara İtiraz Ettiği Konular”¹² bilgi ve anlayış olarak zayıf olan Müslüman avam yeryüzünün küre olduğunu o zamanlar kabul etmemektedir. İbn Hazm yeryüzünün küre olduğunu Müslüman avama Kur'an'dan delillerle ispat etmeye çalışarak iki grup arasında hakemlik ve arabuluculuk yapmaktadır. Günümüz evrim tartışması da İbn Hazm gibi hakemlere muhtaçtır. Bu hakemliği yapabilmenin şartı İbn Hazm gibi ihtisas ehli olmaktır. Zira yukarıdaki alıntıda Câhiz'a, (ö. 255/869) Birûnî'ye (ö. 453/1061) ve M. Bucaille'e (ö.1998) isnad ettiğimiz evrim-Kur'an uyumu iddiası birçok ilahiyatçının reddettiği ve inançlı avamın kabullerine ters büyük bir iddiadır. Her şeyden önce bu uyum iddiasını Müslüman filozoflara veya Câhiz'a isnat etmek avamı evrime ikna etmek bir yana bilakis tamamen soğutmaktadır. Zira Gazzâlî'nin tekfiriyle şöhreti şüpheli hale gelen filozoflar veya mu'tezilî Câhiz sünî çoğunluk nezdinde fetva makamı olarak görülmez. İnançlı avam peygamberlere indirilen vahiylerle itibar edip geleneksel yoruma sadık sünî alimleri taklit ederler. Bu vahiyler muhatapların çoğunun zihninde insanın yaratılışına dair belirli tasavvurlar oluşturur. Tesadüfi olmayan bu tasavvurların yansımalarını Batılı ressamın Kutsal kitap referanslı tablolarında ve Müslüman minyatörlerinde görmek mümkündür. Burada gözden kaçırılmaması gereken şudur: Olağanüstülükler içeren geleneksel yaratılış hikâyesi bir iki ayeti yanlış anlamaktan kaynaklanan, mesnetsiz ve zorlama bir yorum değildir. Bilakis birçok nass zahiri ile bu yorumu ilmek ilmek dokumakta tabiri caiz ise muhatabın zihnini böylesi bir tasavvura kasten hazırlamaktadır. Birçok ayet her ne kadar evrime işaretler içerse de bu işaretler geleneksel yaratılış tasavvurunu yıkmak için yeterli değildir. Daha doğrusu hem evrimci yaklaşımın hem de geleneksel yaratılış yorumunun kendine mahsus delilleri vardır. Bu delilleri aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür.

2.1. Geleneksel Yorumun Dirayet Senetleri

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının.”¹³ meallî ayette geçen “nefs-i vâhide” ibaresinin dış dünyada neye karşılık geldiği hakkında birçok yorum yapılmıştır. Geleneksel dönem müfessirleri “nefs-i vâhide” yi Hz. Âdem olarak yorumlamışlar¹⁴ kadının kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade eden rivayetleri ve Tevrat

¹⁰ Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Kitâbiyât, 2001), 142.

¹¹ Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelusi İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-'Ehvâ'i ve'n-Nihâl* (Kahire: y.y., ts.), 2/78.

¹² İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-'Ehvâ'i ve'n-Nihâl*, 2/75.

¹³ Nisa 3/1.

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd el-Âmilî et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 6/339.

ayetlerini dikkate alarak “nefs-i vâhide”nin Hz. Âdem olduğu kanaatine varmışlardır.¹⁵ Sadece Müslümanlara mahsus olmayan bu geleneksel yorumun yegâne mesnedi yukarıda işaret edilen hadis rivayetleri veya Tevrat ayetleri değildir. Bilakis hem geleneksel yorum kuralları hem de Kur’ân’daki birçok karine bu anlayışa zemin hazırlamaktadır. Bu yüzden ilgili hadisleri ve Tevrat anlatılarını yok sayan yorumcuların hevesleri boşunadır.

Hz. Âdem’in yaratılışına dair geleneksel yorumunun dayandığı teorik çerçeve şudur: Hz. Muhammed’e vahyedilmiş Kur’an, ilahi sözlerdir. Her sözün özü anlam olduğu gibi tüm beşeri dillerin varlık sebebi anlamların ifade edilip başkalarına iletilmesidir. Beşeri diller bireylerin ortak ilgi ve ihtiyaçlarını temsil ettiği için dilin büyük kısmını bireyler arası ortak anlamlar oluşturur. Herkesin zihninde canlandırıp anlayabileceği bu ortak anlamlar yorum geleneğinde temel kabul edilir ve usul literatüründe zahir olarak isimlendirilir. Taberî’nin (ö.310/923) ifadesiyle “Kelam zahirden anlaşılan manaya tevcih edilir. Ancak kesin bir delil gelirse zâhirin dışında bir manaya hamledilir.”¹⁶ Nasların insanın yaratılışına dair çizdiği olağanüstü Âdem tablosu bu nasların zahiri anlamlarından çıkarılan bir yorumdur. Güçlü bir aykırı yorum ortaya konmadıkça bu zahiri yorum esastır.

Bu teorik çerçeveyi tamamlayan ikinci temel ilk insanın olağanüstü bir şekilde yaratılmış olmasının aklen gerçek hayatta mümkün olmasıdır. Kur’an’da anlatılan peygamber mucizeleri veya evliyanın kerametleri olağanüstü olayların örnekleridir. Bu örneklerin tevil edilemez gerçekler olduğu ve fiilen yaşanmış olduğu sünni ve diğer kelimaların üzerine icma ettikleri bir gerçektir. Hz. Âdem’in yaratılışını da bu olağanüstü olaylardan biri olarak kabul etmeye bir engel yoktur.

2.2. Geleneksel Yorumun Lafzi ve Manevi Karineleri

Olağanüstü yaratılış tasavvurunu destekleyen üçüncü bir gerekçe lafzi bir karinedir. Şöyle ki Hz. Âdem ve eşinin yaratılışında (خَلَقَ) fiili kullanılırken sonraki insanların yaratılışında müphem bir ibare olan (بَنَى مِنْهُمَا) o ikisinden yaydı ibaresi kullanılmıştır. Bu iki farklı kullanım insan türünün yaratılışında iki farklı aşama olduğuna işaret etmektedir. Nitekim geleneksel senaryo tam olarak böyledir. İlk iki insan olağanüstü bir yaratılışla sonrakiler ise doğal süreçler zarfında bir ana ve babadan yaratılmıştır. İnsan türünün Kur’ânî anlatıya göre bu iki aşamada yaratıldığını günümüzde birçok Kur’an yorumcusu benimsemektedir.¹⁷

İnsanın yaratılışını olağanüstü bir olay kılan dördüncü karine ruh üflenmesidir. Kur’an’da Âdem’in hammadresi olarak zikredilen cansız toprak, kokmuş çamur gibi değersiz maddelerin et ve kemikten yapılmış, hareket eden, düşünen konuşan, insana uzaktır. Toprak ve çamur insanın kendisi değil ham maddesidir. Bu hammadde ilahi müdahale ile insan türüne dönüştürülür. İnsanın yaratılışını ifade eden ayetler bu olağanüstü ilahi müdahaleyi anlatmaktadır. “Rabbin meleklere demişti ki: “Kurumuş, yılanmış balçıktan bir insan yaratacağım,” Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.”¹⁸ Bu ayetler açıkça ifade etmektedir ki kokuşmuş çamur esrarengiz bir ruh üflemesi ile konuşan insana dönüşmüştür. İnsanın yaratılışını

¹⁵ Ali Bakkal, “Nefs-i Vâhide Nedir?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (30 Haziran 2022), 121.

¹⁶ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili ‘Âyi’l-Kur’ân*, 2/482.

¹⁷ Bakkal, “Nefs-i Vâhide Nedir?”, 111.

¹⁸ Hicr 15/29.

geleneksel tasavvurdaki gibi olağanüstü bir sahneye çeviren şey bu esrarengiz ruhun üflenmesidir. Geleneksel yaklaşım bu ifadeleri eğip bükmeden kabul etmekte bu anlatıya uygun olağanüstü bir sahnenin yaşandığına inanmaktadır.

Beşinci karine Hz. İsa'nın yaratılışça Hz. Adem'e benzetilmesidir. “Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona “ol” dedi. O da hemen oluverdi”¹⁹ İlahi müdahaleyle babasız yaratılan Hz. İsa ile Hz. Âdem arasında benzerlik kurulması elbette her ikisinin de olağanüstü bir yaratılışa sahip olduğunu düşündürcektir.

Altıncı bir karine yukarıdaki ayette de geçen “kûn fe yekûn” ibaresidir (Âli İmrân 3/59). Allah'ın yaratma tarzını ifade eden bu ibare Kur'an'da defalarca tekrar edilir. Bu ibarenin anlamı Fahreddin er-Râzi'nin de (ö.606/1210) ifade ettiği gibi Allah'ın kudretinin yarattığı şeylere çabucak nüfuz etmesidir.²⁰ Bu ibarenin ima ettiği çabukluk insanın yaratılışının geleneksel yorumdaki gibi aniden olduğunu düşündürmektedir. Yani insan, Allah ol deyince oldu ise bu yaratma elbette ki olağanüstü ve ani bir yaratmadır ki geleneksel tasavvur böyledir.

Yedinci bir karine insan türünün yaratılışına dair meleklerle Yaratan (c.c.) arasında geçen ilahi diyalogdur. Bakara Sûresinin başlarında anlatılan bu diyalogda Yaratan meleklerle halife olacak bir beşer yaratacağını ilan eder ve bu halifeye Ey Âdem diye hitap eder.²¹ İnsanın yaratılış planlamasını özetleyen bu kıssayı okuyan herkes varlık sahnesine çıkarılan bu yeni türün ilk bireyi ile “nefs-i vâhide”nin aynı kişi olduğunu doğal olarak düşünecektir. Yani Yaratan yeni türden biri ile konuşmuş ise elbette ki kişi bu türün ilk yaratılan bireyidir. Buna ilaveten “Ey Âdem! Sen ve eşin cennete oturun...”²² mealli diğer hitabını ve İblisin bu yeni türe secde etmeyişi kıssasını da düşündüğümüzde bu dünyada yaratılan veya buraya cennetten indirilen ilk sakinlerin insanlığın ana babası olan Âdem ve Havva (a.s.) olduğunu düşünmek akla gelen ilk yorumdur. Olağanüstü yaratılış tasavvurunu güçlendiren bu karinelere yenilerini eklemek mümkündür.

3. Yorumun Temel Güdüsü

Yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi naslar anlamca ister açık olsun ister kapalı olsun yorum yapmaksızın anlaşılamaz. Bu gerçek insanın yaratılışını tasvir eden Kur'an ifadeleri için de geçerlidir. Okuyucunun Kur'an ayetlerinden çıkardığı olağanüstü yaratılış senaryosu insanın kendi yorumudur. Kur'an okuyan herkesin aynı şeyleri veya benzer şeyleri anlamış olması bu nasların yorumsuz anlaşıldığını göstermez. İnsan zihni en basit konuşmaları anlarken bile yorum yapar. Bir ağacı görüp tanımak bile insan zihninin bir yorumudur. Yorum birbirinden bağımsız ayrıntıları zihinde anlamlı bir bütün haline getirip düzene sokma çabasıdır fazla bir şey değildir. Bu fiil insan için zorunlu olmadığı gibi insan zihni bu fiilinde pasif ve edilgen değildir. Çok tekrar edilerek meleke haline gelen bu fiilde insan kendisini etkisiz zanneder. Sadece anlamakta zorlandığı sözleri yorumlarken etkin olduğunu zanneder. Kur'an okuyucusu bu gerçeği dikkate alarak kendi yaratılış yorumunun temel bileşenlerini ve gizli motivasyonlarını sorgulamalıdır.

¹⁹ Âli İmrân 3/59.

²⁰ Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-Arabî, 1420), 4/26.

²¹ Bakara 2/33.

²² Bakara 2/35, Araf 7/19.

İnsanın yaratılışını tasvir eden ayetleri anlamlandırmak esasında insanın kendi varlığını anlamlandırma çabasıdır. Farkında olunmayan temel güdü budur. Kimse ne Adem’e üflenen ruhu görmüş ne de yaratanın “kün” emrini duymuştur. İnsan kendi varlığını anlamlandırırken güvendiği araç ve bilgi kaynaklarını kullanmaktadır. Olağanüstü yaratılış modeli insanın şüphe etmediği kendi varlığı ile inandığı yaratıcı inancı arasında bir köprü vazifesi görmektedir. İnsan bu köprüye muhtaçtır. Geleneksel yaratılış senaryoları insanın bu ihtiyacına cevap verdiği için Müslümanlar arasında ve önceki dinlerin mensupları arasında hala kabul görmektedir. Eğer tek bir yaratıcı varsa ve insan türünü O yarattı ise bu yaratılışın elbette ki bir başlangıcı bir anlatısı olmalıdır. Yaratana ve onun mesajlarına inanan birey bu hikâyeyi doğal olarak ilahi mesajlarda anlatıldığı şekilde ve kendi anlayışlarına göre şekillendirecektir.

3.1. Fahreddin er-Razi’nin İlk Şüphesi

Erken dönem İslam âlimlerinin birçoğunun önceki milletlerin düşünce birikimlerine iltifat etmeyip soğuk tavır takındığı diğer bir kısmın bu mirası sahiplenip benimseyip geliştirdiği bilinen bir husustur. Yukarıda Bayrakdar’dan naklettiğimiz *“Müslüman evrimcilerin kendilerinden öncekilerin bilimsel mirasları ve kendi şahsi bilimsel gözlemleri yanında bu konuda Kur’an’a müracaat etmeleri”* tespiti bu noktada önemli bir örnek teşkil eder. Fakat yukarıda işaret ettiğimiz gibi felsefi mirasın İslam inancına aykırı içerikleri, filozofların kötü şöhreti, toptancı yaklaşım ve diğer birçok sebep bu aşılmanmayı kesintiye uğratmıştır. Bunun bir sonucu olsa gerek geleneksel dönem müfessirlerinin birçoğu eski felsefenin yaratılışla ilgili iddialarını israiliyyatı ciddiye aldıkları kadar ciddiye almamışlardır. Felsefe geleneğine aşına olan kalamcı müfessir Fahreddin er-Razi bu hususta bir istisna teşkil eder. Razi Rûm Sûresinin yirminci ayetini yorumlarken bu iddialara kısaca değinip onları eleştirir. *“Sizi topraktan yaratması O’nun varlığının belgelerindendir. Sonra hemen birer insan olup yeryüzüne yayılırsınız”* mealli ayetin yorumunda anilik ifade eden “izâ” edatına dayanarak insanın topraktan ani bir şekilde var edildiğini, insanın yaratılışında ilk önce maden sonra bitki sonra hayvan ve nihayet insan gibi bir sıralama olmadığını açıkça söyler ki²³ bu ima tabiatçı filozofların türlerin birbirine evrildiği iddiasına yapılan bir atıftır. Bu atfı geleneksel yaratılış açıklamasına dair bir şüphe olarak kabul edebiliriz. Razi’nin filozofların yorumuna iltifat etmeyişiinin zannımızca temel iki nedeni vardır. Birincisi dehriyyûn olarak isimlendirilen tabiatçı filozofların bu açıklamayı zorunlu nedensellik iddiasının bir açılımı olarak kullanmalarındır. Ki bu açıklama yaratıcının varlığını zorunlu (vâcibü’l-vücûd) olmaktan çıkarır ve mutlak küfür olan ateizmi teorik olarak meşrulaştırır. İkincisi ise bu açıklamaların Kur’an ayetlerinin zahirleri ile uyuşmamasıdır ki günümüzde müminlerin evrime soğuk bakmasının temel iki nedeninin bu olduğuna yukarıda işaret ettik.

3.2. İlk Revizyon Denemeleri

Kiliseden bağımsızlığını ilan edip güçlü bir mercii haline dönüşen Batı bilim geleneği içinde doğan evrim teorisinin İbrahimi dinlerin ortak Adem anlatısına meydan okuması İslam âlimlerini de evrim tartışmasına çekmiştir. Bu tartışmada evrimi benimseyen ilk âlimlerden Hindistanlı Seyyid Ahmed Han’ı (ö.1898) sayabiliriz²⁴. Yine bu cümleden olarak Hüseyin Cisir (ö.1909) evrim teorisinin aklen mümkün olduğunu, Allah’ın insanı

²³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 26/90.

²⁴ el-Omar Abdullah, “Talâiu’t Tetavvuriyyin fi’l-Alemi’l-Arabiy”, *el-Mecelletu’l-Arabiyye li’l-Ulumi’l-İnsaniyye* 13/53 (1995), 164.

evrimsel süreç ile yaratmaya kâdir olduğunu söyler²⁵ Fakat Cisir'e göre evrim teorisi Darwin'e rakip diğer biyologların itirazları nedeniyle kesin olmayan, zanni bir teoridir. Bu yüzden ayetlerin zahirlerini tevil etmek için yeterli değildir. Zahirin tevili için kesin bilimsel verilerle çelişmesi (muarazatu'l yakîn) şarttır.²⁶

Geleneksel yaratılış anlayışının tartışmaya açılması Kur'an yorumcularını insanın yaratılışını anlatan ayetleri yeni iddialarla çelişmeyecek şekilde tevil etmeye yöneltmiştir. Mesela Reşit Rıza "nefs-i vâhide" ibaresini cins-tür olarak yorumlamış buna önceki müfessirlerin yorumlarından ve diğer ayetlerden deliller getirmiştir.²⁷ Reşit Rıza yaratılış kıssasının tarihi yönünün önemli olmadığını, Kur'an'ın tarihi bir hikâyeyi anlatmak için gelmediğini, asıl maksadın Âdem'in yaratılışındaki itikadi ibret olduğunu söyler. Daha önemlisi Tevrat'taki yaratılış hikâyesinin gözlem ve deneye dayanan modern bilim tarafından çürütüldüğünü ve bu durumun bazı ehli kitabı saçma sapan yorumlara savururken diğer bazılarını da kökten inkara sürüklediğine dikkat çeker ki²⁸ bu tenbih Müslümanlara yönelik bir yöntem uyarısıdır.

Geleneksel yaratılış hikâyesinin tadilatını Muhammed Abduh (ö. 1905) ve öğrencisi Reşit Rıza (ö. 1935) gibi muktedir alimler profesyonelce yapsa da bu minvaldeki yorumların hepsi aynı olgunluğuna sahip değildir. "Nefs-i vâhide"yi ilk organik bileşik²⁹, embriyo³⁰ diye açıklayan yorumları bu yöntem hamlığına örnek olarak verebiliriz. Lafızların sözlük anlamlarını aşırı zorlayan böylesi yorumlar ihtisas sahibi Müslüman bir biyolog için çok cazip ve anlamlı olabilir. Hatta böylesi yorumların yeni keşfedilen bilimsel gerçeklere işaret etmesi itibarıyla Kur'an'ın icazını ortaya koyduğu bile düşünülebilir. Fakat tüm insanlara hitap eden Kur'an ayetlerini bir ihtisasa mahsus teknik terimlerle açıklamak ilahi mesajın tüm insanlara açık bir hitap oluşu gerçeğiyle uyusmamaktadır. Reşid Rıza'nın yaklaşımı ile söyleyecek olursak Kur'an sadece bir tarihçiyi dikkate alarak konuşmadığı gibi sadece bir biyologu dikkate alarak da konuşmaz. Kur'an'ın ihtisas sahiplerine yönelik böylesi imaları hücciyeti tartışmalı olan işari yorum seviyesinde olabilir.³¹ Bu tartışmalı anlamlar yerine herkesin anlayacağı yorumlar yapılmalı Kur'an'ın icazı bu yorumlarda aranmalıdır.

3.3. Maksatlı Tahsis

Reşit Rıza'nın "nefs-i vâhide"ye cins-tür demesini günümüz yorumcularının embriyo, organik bileşik iddialarından daha tutarlı kılan şey Reşit Rıza'nın bu ayeti anlamca yakın olan Rûm Sûresi'nden diğer bir ayetle³² açıklamasıdır.³³ Nefs lafzının bu maksatlı tahsisi parçayı bütün içinde anlamlandırmak, yorumlanan lafza Kur'an'ın anlam haritası içerisinde bir konum aramak demektir. "Nefs-i vâhide embriyodur, organik bileşiktir" iddiaları böylesi bir mesnetten mahrum görünmektedir. Nefs kelimesi ne lafzi yönden ne de anlamca bu teknik terimleri çağrıştırmaktadır. Aynı eksiklik geleneksel yaratılış senaryosunun "nefs-i vâhide"yi Hz. Âdem'e tahsis etmesinde de görünmektedir. Zira

²⁵ Hüseyin el-Cisir, *er-Risâletü'l-Hamidiyye* (el-Matbaatu'l-Hamidiyyetu'l-Mısıriyye, 1905), 295.

²⁶ Hüseyin el-Cisir, *er-Risâletü'l-Hamidiyye*, 305.

²⁷ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitab, 1990), 1/232.

²⁸ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/232.

²⁹ Mustafa İslamoğlu, *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim* (Düşün Yayıncılık, 2021), 244.

³⁰ Bakkal, "Nefs-i Vâhide Nedir?", 124-127.

³¹ Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvafakât*, thk. Ebu Ubeyde Meşhûr bin Âli Selmân (Dâru ibni Affân, 1997), 2/151.

³² Rum 30/21.

³³ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/232.

Reşid Rıza'nın Muhammed Abduh'tan naklederek ısrarla vurguladığı gibi ayetteki nefis kelimesi nekira-belirsiz bir kelime olup ne nass yoluyla ne de zâhir yoluyla Hz. Âdem'e delalet eder.³⁴

Nefs kelimesine dair bu yorumlara fıkıh usulünün önemli bir konusu olan umum-husus tartışmaları ekseninde değer biçebiliriz. Şöyle ki usulü fıkıh alimleri umum ifade eden lafızların prensipte mümkün olan en geniş anlamlarına mı yoksa en dar anlamlarına mı hamledilmesi gerektiğini tartışmışlardır. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin de (ö. 505/1111) dahil olduğu umumcular denen grup prensipte en geniş anlama hamledilmesi gerektiğini savunurken hususçular denen grup lafzın en dar anlama hamledilmesi gerektiğini savunur. Vâkıfiyye denen üçüncü bir grup ise prensipte bir şey söylenemeyeceğini savunur.³⁵ Vâkıfiyye en tutarlı grup gibi görünse de kesin ve pratik bir çözüm önermedikleri için eleştirilirler. Usulcülerin içinden çıkamadıkları bu meseleyi çözüp tabiri caiz ise bu tartışmayı usul müzesine kaldıran isim Gırnatalı Ebû İshak eş-Şâtıbî'dir. (ö. 790/1388) Şâtıbî'nin sırrı usulcülerin tekil lafızlardan hareketle yaklaştıkları bu tartışmaya bütünsel manalar yönünden yaklaşmasıdır.³⁶ Kendi yaklaşımı umumu manevi, umumu istimali, vaz'ı istimali gibi ibarelerle özetleyen Şâtıbî usulcüler lafızları "vaz'ı ifrâdi" ile yani kullanıldıkları cümleden ve bağlamdan bağımsız tekil kelimeler olarak ele almakla eleştirir.³⁷

Bu usul tartışmasını konumuza bir şablon kabul edersek umumcuların yaklaşımını nefis-i vâhide lafzını muhtemel tüm sözlük anlamlarına teşmil etmeye benzetebiliriz. Hususçuların yaklaşımı ise lafzın mutlaka bir karşılığı olması gerekir varsayımından hareketle kesin olan en dar anlama hamletmeye benzer. Şâtıbî'nin umumu manevi yaklaşımına göre ise lafzı tek başına ele alıp sözlük anlamından hareketle ona karşılık aramak ta baştan yanlıştır. Zira bu kelime zorunlu olarak bir cümle içinde kullanılmıştır ve bu cümle ilahi nassın içindeki diğer cümlelerle zorunlu olarak anlamca irtibatlıdır. İnsan zihni bu bağlantıları zorunlu olarak kurar. Bu yönüyle Reşid Rıza'nın konuyla ilgili diğer ayetlere referans veren cins-tür açıklaması Şâtıbî'nin umumu istimali yaklaşımına daha uygundur. Embriyo, canlı bileşik veya Hz. Âdem yorumlarının ana mesnedi "kelimenin gerçek hayatta bir karşılığı olması lazım" ezberinden hareketle tekil lafza bir karşılık bulma çabasıdır ve yönemsel olarak hamdır.

3.4. Tahsis Karinesi: "Makâsıdu'l-Kur'ân"

Umum-husus tartışmasına farklı bir çözüm öneren Şâtıbî'nin aynı zamanda fıkıh usulündeki illet, kıyas ta'lil bablarının açılımı olan "makâsıdu's-şerîa" teorisini geliştirmesi tesadüfi değildir. Bu teorinin temel iddiası şudur: Ayrıntıya dair fıkhi hükümler şeriatın külli maksatlarına hizmet eder. Cüz'i hükümler şeriatın bütünü içinde bir yere oturmalı ana ilkelerle çelişmemelidir. Bu yüzden müçtehit yorum yaparken veya yorumlar arasında tercih yaparken, müftü fetva verirken, idareciler verilen fetvaları uygularken bu külli maksatları yani "makâsıdu's-şerîa" yı dikkate almalıdır. Şâtıbî'nin en olgun haline eriştiği "makâsıdu's-şerîa" daha çok günlük hayat ve pratiklerle ilgili iken bu makalemizdeki teorik tartışmada bizi ilgilendiren terim daha ziyade "makâsıdu'l-

³⁴ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 4/265.

³⁵ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfa*, thk. Muhammed Abdu's-Selâm Abdu's-Şafi (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 227-231.

³⁶ Yusuf Temel, *Usûlü Makâsıdı's- Şeriatı inde Ebi Bekr el-Cessas* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2022), 34.

³⁷ Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 4/45.

Kur’ân” dır. “Makâsıdu’ş-şerîa” terimini “makâsıdu’l-Kur’ân” terimi ile karıştırmamak gerekir. İspat yöntemi açısından her ikisi de istikraya dayanır. Fakat “makâsıdu’ş-şerîa” fıkıh-usul ekseninde ve günlük hayata dair ameli hükümler çerçevesinde anlaşılır ve Kur’ân’a ilaveten Hz. Nebî’nin sünnetinden ve sahabe uygulamalarından da beslenir. “Makâsıdu’l-Kur’ân” da ise kaynak Kur’ân’dır ve ana eksen Kur’ân’ın teori ve inanç yönüdür. Birçok alimin değindiği “makâsıdu’l-Kur’ân” bir terim olarak “makâsıdu’ş-şerîa” kadar olgunlaşmamış ise de varlığı inkâr edilemez. Bu külli maksatların mesnedi Kur’ân’ın kendi açıklamaları ve istikradır.³⁸ Kur’ân’ın bütününden çıkarılan bu külli maksatların ilki yaratana tanıtım ve tevhitir.³⁹ Nübüvvet, ahiret, ibadetler de Kur’ân’ın külli maksatlarından sayılmıştır.

Şâtıbî’nin önerdiği umumu manevi yaklaşımını ve “Makâsıdu’l-Kur’ân”ı eksen alarak “nefs-i vâhide” hakkında yapılan yorumları sınıflandırıp değer biçmek bu konudaki zihni karmaşayı giderecektir. Her şeyden önce bilinmelidir ki, yapılan yorumları mutlak doğru olarak tanımlamak doğru olmayacağı gibi bu yorumların tamamen yanlış olması da çok küçük bir ihtimaldir. Nassın Allah katından olduğuna inanan kişilerin anlayış ve yorumları için yapılacak insaflı tanım “Kur’ân’ın ana maksatlarına tamamen uyan yorum” veya “bu maksatlara kısmen uyan” yorum gibi göreceli tasniflerdir. Buradan hareketle “nefs-i vâhide”ye ilk organik bileşik demek veya embriyo veya olağanüstü bir şekilde yaratılan ilk insandır demek “makâsıdu’l-Kur’ân”a kısmen uymaktadır. Zira bu yorumlar her ne kadar lafız-anlam bağlantısı yönünden ve diğer Kur’ân ayetleri ile bağlantısı yönünden eksik ise de Kur’ân’ın ana maksadı olan Allah inancına ve tevhide atıf yapması yönüyle yeterlidir. Kur’ân okuyucusu Kur’ân’daki ifadelerden hareketle zihninde iyi kötü bir yaratılış senaryosu kurabiliyorsa ve bu senaryo onu yaratana götürüyorsa Kur’ân’ın asıl maksadı hasıl olmuştur. Kur’ân’ın asıl maksadı yaratılışın kendisini ayrıntılarıyla vasfetmek değildir. Muhatap yaratılış çeşitlerini kendi hayatında zaten görmektedir. Yaratılışın kendisini vasfetmek Kur’ân için yan maksattır ve araçtır. Böylesi açıklamalar genellikle cüz’i ve işari seviyede olur. Asıl olan muhatabın yaratılıştan yaratana geçmesini sağlamaktır. Bu anlamda Reşit Rıza’nın “nefs-i vâhide”nin yorumu sadedinde Abduh’tan naklettiği şu mealli cümleler çok değerlidir:

“Buradaki hitap Mekkeli Kureyş kabilesine ise dedeleri Kureyş veya Adnan anlaşılabilir. Hitap tüm Araplara ise dedeleri olan Ya’rub veya Kahtan anlaşılabilir. Hitabın İslam çağrısına muhatap olan herkes yani tüm milletler olduğunu varsayarsak o halde her millet kendi inancındakini (ilk insanı) anlayacaktır. Tüm beşeriyetin Âdem’in neslinden olduğuna inananlar “nefs-i vâhide”den Âdemi anlayacaklardır. Her sınıf insanın (diğer sınıflardan ayrı) bir babası olduğuna inananlar (ayetteki) “nefs”i kendi inandıkları şeye hamledeceklerdir”⁴⁰

Ayrıca Abduh bu yoruma bir delil olarak ayette geçen “ricâlen kesiran ve nisâen” ibaresinin tüm erkekler ve kadınlar anlamına gelmediğine dikkat çeker ki bu nekiralık karinesi çok önemlidir. Zira “nefs-i vâhide” ve “ricâlen kesiran ve nisaen” ibareleri nekira oluşlarıyla bir nazmı manevi yani anlam motifi oluşturmaktadır ki bu anlam motifi ileride açıklayacağımız üzere Kur’ân icazının delillerindendir.

³⁸ el-Hâfız bin Ahmed Yahya bin Ebnu eş-Şeyh Muhammed, *en-Nassu’l-Kur’ânî beyne Sebâti’l-Kasdi’ş-Şer’î ve Nisbiyyeti’l-Fehmi’l-Beşerî* (Meknes, 2011), 262.

³⁹ Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Cevâhiru’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Reşid Rıdâ (Beyrut: y.y., 1406/1986), 23.

⁴⁰ Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menâr*, 4/265.

3.5. Yaratılış Destanlarının Tekamülü

İnsan türünün dalgali süreçler dahilinde tekâmül edip olgunlaştığı bir gerçek ise yaratıcıya ve kutsala dair tasavvurlarının da aynı tekâmül sürecine tabi olması doğaldır. Bu tekâmül süreci dalgali bir süreçtir. Tarih boyunca şirk ile tevhit arasındaki savaş veya teşbih ile tenzih arasındaki bitmeyen gidiş gelişler bu dalgalanmanın doğal kaynağıdır ve gereklidir. Bu gerçekten hareketle Kur’ân’daki Âdem kıssasının Tevrat’taki Âdem kıssasını rafine ettiğini düşünebiliriz. Yine bu gerçekten hareketle Tevrat kıssalarının da aynı şekilde antik dünyanın kutsal ile alakalı mitlerini tasfiye edip temizlediğini düşünebiliriz. Gözlü’nün “Grek mitik dünyasında evren tanrıları yaratırken, Sümer ve Mısır mitolojisinde tanrı evreni yaratmıştır”⁴¹ çıkarımı bu yaklaşımımızı desteklemektedir. Zira Sümer ve Mısır mitlerinin Greklerinkine kıyasla tevhit inancıyla daha uyumlu olduğu çok açıktır. Bu benzerlik söz konusu mitlerin peygamber nübüvvetlerinden beslenmiş olması ihtimalini akla getirmektedir.⁴² Peygamberlerin Ortadoğu bölgesinde yoğun olması ve özellikle tevhidin sembol ismi sıfatıyla Hz. İbrahim’in bu bölgede yaşamış olması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Elbette ki Greklerin fiziki dünyayı aşıp kutsal kavramını geliştirmeleri, soyut bir tanrı düşüncesine ulaşabilmeleri henüz soyut düşünemeyen insan gruplarına kıyasla ciddi bir ilerleme ve başarıdır. Fakat sonradan var olmuş bir tanrı tasavvur etmek veya tanrıdan bağımsız şeylerin var olduğunu düşünmek çok tanrıcılıktan henüz arınmamış ham bir uluhiyet tasavvurudur. Müslüman kelimcilerin taaddüd-i kudemâ olarak nitelendirdikleri böylesi çarpık bir yaratıcı tasavvuru hem kâinatın ahengine ve birliğine aykırıdır hem de ilah kavramının kendisi ile çelişiktir. Bazı Grek filozoflarının bu mitlere karşı monoteist tanrı tasavvurunu savunması⁴³ yukarıda işaret ettiğimiz tevhit şirk mücadelesinin bir örneği olarak düşünülebilir. Aynı şekilde İbni Rüşd (ö.595/1198) gibi Yunan felsefesinin cazibesine kapılan Müslüman filozofların maddenin ezeliyeti iddiasına ünsiyet duymaları⁴⁴ ve bu ünsiyetin sünnî kelimcilerin gazabını celbetmesi yine yukarıda işaret ettiğimiz tevhit-şirk ve tenzih-teşbih kavgasının bir tecellisidir.

Konumuza dönecek olursak Âdem’in yaratılışı hakkında yapılan yorumların kıymeti bu yorumların “makâsıd-ı Kur’ân” a hizmeti ölçüsündedir. Geleneksel yaratılış destanı Kur’ân’ın en temel maksadı olan tevhit ve tenzih ilkesi ile çelişmediği için bir sorun teşkil etmez. İlahi yaratmanın gerçek hayatta evrimsel sürece tabi olması ve olağanüstü yaratılış destanının sadece bir tasavvur olması “makâsıd-ı Kur’ân” açısından önemsiz bir ayrıntıdır. Önemli olan hayal edilen bu destanın okuyucuyu müteal bir rab-ilah inancına ulaştırmasıdır. Yaratılış ayetlerini okuyan kimse yaratanın varlığından ve birliğinden şaşmadıkça aslı olmayan bir kıssa hayal edebilir. Nitekim yaşayarak tecrübe ettiğimiz bu yalan dünya Zülcelal ve’l-ikramın kendini tanıtmak için kurguladığı fani bir hikâyeden ibarettir.

⁴¹ Ahmet Gözlü, “Grek Mitolojisinde Evrenin Tanrıları Yaratma Süreci”, *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ekim 2021), 180.

⁴² Ayşegül Hafızoğlu, “Mitoloji ve İlahi Dinlerde İnsanın Yaratılışı”, *Marifetname* 9/1 (30 Haziran 2022), 240.

⁴³ Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslâm’ın Dışındaki Monoteist Düşünce ve İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* III/1 (2003), 120.

⁴⁴ Ebu’l Velid İbni Rüşd, *Faslul-Makâl*, thk. Muhammed Amâra (Dârü’l-Maârif, ts.), 36.

Sonuç

İnsanın olağanüstü bir şekilde yaratıldığı inancı Kur'an okuyucuları tarafından benimsenen yaratılış senaryosudur. İlahi vahyin yorumuna dayanan ve ehli kitabın da inandığı bu yaratılış yorumunun antropologlar tarafından mit olarak nitelendirip tezyif edilmesi bu senaryonun değerini düşürmez. Kur'an bu hikâyeyi insanın geçmiş bir zamanda, meçhul bir mekânda nasıl yaratıldığını izah etmekten ziyade Yaratanın ilmine ve kudretine dikkat çekmek için anlatır. Bu yaratılış hikayesi tevhit nübüvvet haşir gibi Kur'an'ın ana maksatlarına hizmet ettiği için hala güncel ve değerlidir. Fakat bununla birlikte bu örnek hikâyeyi her yönüyle gerçek kabul etmek geleneksel yorum kuralları açısından isabetli değildir. Zira bu geleneksel senaryo ayetlerin zahirlerine dayanmaktadır. Zahiri anlam usul alimlerine göre zannidir. İkna edici farklı tevellere kapı her zaman açıktır. Antropologlarının günden güne güçlenen iddiaları yaratılış kıssasını yeniden gözden geçirmeyi ve ilgili ayetleri yeniden yorumlamayı gerekli kılmaktadır.

Geleneksel yaratılış senaryosunu rafine edip güncelleştirmeyi gerekli kılan sebep sadece antropolojinin iddiaları değildir. Müslümanların Kur'an'ın mucize olduğuna inanmaları da böyle bir rafineyi gerekli kılmaktadır. Bu inanca göre Kur'an ayetleri insanlara meydan okumaktadır ve benzeri üretilemez. Makalemizin konusu açısından bu iddianın açılımı alternatifi olmayan bir yaratılış hikayesi anlatmaktır. Ehli Kitabın da anlattığı olağanüstü yaratılış hikayesini tekrar etmek Kur'an'ın mucizeliğini tam anlamıyla ispat etmez. Antropologların anlattığı evrimsel senaryo aslında alternatifi olmayan bir yaratılış hikayesidir. Zira evrimsel senaryo hayatın milyon yıllarla ifade edilen çok uzun tarihine vahdet damgası vurur. İnsan türü denen meyve ile hitama eren bu uzun hikâyeyi görebilenler için mucizevi bir tablo haline getirir. Kur'an yorumcularına düşen materyalistlerin zamana yayılmış doğal süreçler bütünü olarak tanımladığı bu hikâyeyi ikna edici söylem ve açıklamalarla ilahi proje olarak tanımlayabilmektir. Bunun yolu ise Kuran mucizesinin yaratılış mucizesine işaretlerini keşfetmektir. Yaratanın vahdaniyeti ve Kur'an'ın bir insan sözü olmadığı ancak bu şekilde kanıtlanır. Böylesi bir kanıtlamayı tek bir makaleye sığdırmak mümkün değildir. "Nefs-i vâhide"nin muhtemel anlamlarını incelemek niyetiyle başladığımız bu çalışma yaratılış ayetlerinin icaz delillerini araştırmak isteyenlere yöntem örnek bir giriş bölümü ve teşvik olabilirse başarılı sayılacaktır. Tevfik Allah'tandır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Yusuf Temel

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Bakkal, Ali. "Nefs-i Vâhîde Nedir?" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (30 Haziran 2022), 108-132.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Kitâbiyât, 2. Basım, 2001.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Ebû İshâk eş-Şâtîbî. *el-Muvafakât*. thk. Ebu Ubeyde Meşhûr bin Âli Selmân. 7 Cilt. Dâru ibni Affân, 1. Basım, 1997.
- el-Omar Abdullah. "Talâiu't Tetavvuriyyîn fi'l-Alemi'l-Arabî". *el-Mecelletu'l-Arabîyye li'l-Ulumi'l-İnsaniyye* 13/53 (1995), 146-169. <https://doi.org/10.34120/ajh.v13i53.1509>
- Gazzâlî, Ebu Hâmid el-. *el-Mustasfa*. thk. Muhammed Abdu's-Selâm Abdu's-Şafî. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-. *Cevâhiru'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed Reşid Rıdâ. Beyrut: y.y., 1406/1986.
- Gözlü, Ahmet. "Grek Mitolojisinde Evrenin Tanrıları Yaratma Süreci". *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ekim 2021), 168-186.
- Hafızoğlu, Ayşegül. "Mitoloji ve İlahi Dinlerde İnsanın Yaratılışı". *Marifetname* 9/1 (30 Haziran 2022), 217-244. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1064044>
- Hüseyin el-Cisr. *er-Risâletü'l-Hamidiyye*. el-Matbaatu'l-Hamidiyyetu'l-Mısıriyye, 1905.
- İbn Hâzım, Ebû Muḥammed 'Alî b. Ahmed el-Endelûsî. *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-'Ehvâ'i ve'n-Nihâl*. Kahire: y.y., ts.
- İbni Rüşd, Ebu'l Velid. *Faslul-Makâl*. thk. Muhammed Amâra. Dâru'l-Maârif, 2. Basım, ts.
- İslamoğlu, Mustafa. *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*. Düşün Yayıncılık, 7. Basım, 2021.
- Karaman vd., Hayrettin. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Muḥammed, el-Hâfız bin Ahmed Yahya bin Ebnu eş-Şeyh. *en-Nassu'l-Kur'ânî beyne Sebâtî'l-Kasdi's-Şer'i ve Nisbiyyeti'l-Fehmi'l-Beşerî*. Meknes, 2011.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥrüdîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîḥu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1420.
- Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Menâr*. el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitab, 1990.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 13. Basım, ts.
- Temel, Yusuf. *Usûlü Makâsıd-Ş-Şeriatı inde Ebi Bekr el-Cessas*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2022.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "İslâm'ın Dışındaki Monoteist Düşünce ve İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* III/1 (2003), 119-140.
- "Teori". *Vikipedi*, 01 Mayıs 2024. <https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Teori&oldid=32645119>

Türkçenin Irak'taki Sûfî Çevrelere Etkisi (Abdurrahman Halis Kerkükî Örneği)

Abdulcebbar Kavak

Öz

Konu ve Amaç: Bu makale, Türkçenin Irak toplumunu derinden etkileyen tasavvufî çevrelere etkisini konu edinmiştir. Irak, İslam'ın yayılmaya başladığı ilk asırdan itibaren siyaset, ilim, fikir, sanat ve edebiyat alanlarında öncü şahsiyetlerin yetiştiği bir bölge olmuştur. Tasavvufun kurumsallaşma döneminde de ilk tarikatlar burada ortaya çıkmıştır. Kâdirîlikten Rifâîliğe, Adevîlikten Sühreverdiliğe pek çok tarikat Irak'ta gelişme imkânı bulmuştur. Irak'ın demografisini oluşturan Araplar, Kürtler ve Türkmenler arasında tarikatların faaliyetleri yaygınlaşmıştır. Bu çalışmadaki temel amaç Türkçenin Irak'taki tasavvufî çevrelere etkisini incelemek ve bu hususta öne çıkan kurum ve şahsiyetlerin rolünü irdelemektir.

Yöntem: Bu makalede Türklerin Irak'a gelişi, siyasi, askerî ve kültürel alanlardaki etkileri ile Türkçenin Irak'taki sûfî çevrelere etkisi nitel yöntemle ve kaynaklar taranarak incelenecektir. Bu konuda Irak'taki Yazma Eserler Kütüphanelerinde bulunan yazma eserler ile matbu yayımlar araştırma için yeterli kaynağı sağlamaktadır.

Bulgular: Irak'ta da İslam dünyasında olduğu gibi Arapça ilim dili, Farsça ise şiir ve edebiyat dili olarak kabul görmüştür. Bununla beraber Osmanlı Devleti'nin on altıncı yüzyıldan itibaren Irak ve çevresinde hakimiyet kurması, Türkçenin edebiyat alanında kendisini ifade etmesine güçlü bir fırsat sunmuştur. Bu nedenle Irak'ta yaşayan Türkmenler Türk dili ve kültürünün toplumsal alanda yaygınlaştırılması hususunda aktif bir sürece girmişlerdir. Anadolu'da ortaya çıkan Bektâşilik, Ahilik ve Mevlevîlik gibi tarikatların Irak'ın bazı şehirlerinde açtıkları tekkeler toplumsal alanda Türkçenin yayılmasına ivme kazandırmıştır. Bu meyanda Kerkük Talabânî Tekkesi ve şeyhi Abdurrahman Hâlis Kerkükî'nin Türkçe eserleri, Türkçenin Irak'taki tasavvufî çevrelere etkisine en büyük örneklerden birini teşkil etmektedir.

Sonuç: Osmanlı Devleti'nin Irak ve çevresinde hakimiyet kurduğu on altıncı yüzyılın ilk yarısından itibaren Türkçe ve Türk kültürü Irak'ta ciddi gelişme göstermiştir. Türkçenin Irak'ın toplumsal hayatında iz bırakacak bir yaygınlığa ulaşmasında Anadolu'dan gelerek burada tekke faaliyeti yürüten Bekâşilik ve Mevlevîliğin, esnaf ve zanaatkarların organize edilmesinde önemli rol üstlenen Ahilik teşkilatının büyük katkıları olmuştur. Diğer büyük bir katkı da Irak'ta aynı tarihlerde yetişen çok sayıda Türkmen şairinden ve yazdıkları edebi eserlerden gelmiştir. Türkçenin edebi sanatlarla ifade edildiği manzum eserler sûfî çevrelerde pek çok tasavvuf erbabını etkilemiştir. Bunlardan Kerkük Talabânî Tekkesi postnişini Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî, tekke faaliyetlerinde Türkçe şiir ve musikiye yer vermesi ve yazdığı Türkçe eserlerle öne çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Türkçe, Irak, Bektâşilik, Ahilik, Mevlevîlik, Abdurrahman Hâlis Kerkükî



Prof. Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Merkez/Karabük, akavak@karabuk.edu.tr
Prof. Dr., Karabuk University, Theology Faculty, Center/Karabuk, Türkiye, akavak@karabuk.edu.tr



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Kavak, Abdulcebbar. "Türkçenin Irak'taki Sûfî Çevrelere Etkisi (Abdurrahman Halis Kerkükî Örneği)". *Mutalaa* 5/1 (Haziran 2025), 17-31.



ORC ID: orcid.org/0000-0002-1846-5493
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.15777347



Geliş tarihi: 25.05.2025
Kabul tarihi: 26.06.2025

The Effect of Turkish on the Sufi Circles in Iraq (Abd al-Rahman Khalis Kirkukî Example)

Abstract

Subject and Purpose: This article focuses on the influence of Turkish on Sufi circles that deeply influenced Iraqi society. Iraq has been a region where pioneering figures have been raised in the fields of politics, science, ideas, art and literature since the first century when Islam began to spread. During the institutionalisation period of Sufism, the first sufi orders emerged here. From Qadiriyya to Rifâiyya, from Adawiyya to Suhrawardiyya, many sufi orders found the opportunity to develop in Iraq. The activities of sufi orders have become widespread among the Arabs, Kurds and Turkmans who make up the demography of Iraq. The main purpose of this study is to examine the influence of Turkish on Sufi circles in Iraq and to examine the role of prominent institutions and personalities in this regard.

Method: In this article, the arrival of the Turks in Iraq, their political, military and cultural influences and the influence of Turkish on Sufi circles in Iraq will be analysed through a qualitative method and a review of sources. In this regard, the manuscripts and printed publications in the Manuscript Libraries in Iraq provide sufficient resources for the research.

Results: In Iraq, as in the Islamic world, Arabic was accepted as the language of science and Persian as the language of poetry and literature. However, the Ottoman Empire's domination in and around Iraq from the sixteenth century onwards provided a strong opportunity for Turkish to express itself in the field of literature. For this reason, Turkmans living in Iraq have entered an active process in the dissemination of Turkish language and culture in the social sphere. The lodges opened in some cities of Iraq by sufi orders such as Bektâshiyya, Akhiyya and Mawlawiyya, which emerged in Anatolia, gave momentum to the spread of Turkish in the social sphere. In this context, Kirkuk Talabani Lodge and the Turkish works of its shaykh Abd al-Rahman Khâlis Kirkukî constitute one of the greatest examples of the influence of Turkish on the Sufi circles in Iraq.

Conclusions: Since the first half of the sixteenth century, when the Ottoman Empire established its sovereignty in Iraq and its neighbourhood, Turkish and Turkish culture developed significantly in Iraq. Bekâshiyya and Mawlawiyya, which came from Anatolia and carried out lodge activities here, and Akhiyya, which played an important role in the organisation of tradesmen and craftsmen, made great contributions to the spread of Turkish in the social life of Iraq. Another major contribution came from the many Turkman poets who grew up in Iraq at the same time and the literary works they wrote. Poetic works in which Turkish was expressed with literary arts influenced many Sufis in Sufi circles. Among them, Shaykh Abd al-Rahman Khâlis Kirkukî, the postmaster of Kirkuk Talabânî Lodge, stood out with his inclusion of Turkish poetry and music in the activities of the lodge and the Turkish works he wrote.

Keywords: *Sufism, Turkish, Iraq, Bektâshiyya, Akhiyya, Mawlawiyya, Abd al-Rahman Khâlis Kirkukî*

Giriş¹

Irak, tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır ve Mezopotamya'nın bereketli toprakları üzerinde şekillenen zengin bir kültürel mirasa sahiptir. Sümer, Akad, Babil ve Asur gibi kadim uygarlıkların merkezi olan bu coğrafya, İslam'ın yayılmasıyla birlikte yeni bir medeniyet evresine girmiştir. Özellikle Abbâsiler döneminde Bağdat, ilim ve kültürün başkenti haline gelmiş, felsefe, edebiyat ve tasavvuf alanlarında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu süreçte Irak, sadece siyasi değil, aynı zamanda entelektüel bir merkez olarak da öne çıkmıştır.

¹ Bu makale, Karabük Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğünün KBÜBAP-24-KTP-167 numaralı projesi kapsamında hazırlanan bilimsel bir çalışmadır.

İslam'ın Irak'ta yayılmasıyla birlikte tasavvuf hareketleri de bu topraklarda yaygınlık kazanmıştır. Horasan, Nişabur ve Bağdat Zühhd mekteplerinin etkisiyle şekillenen tasavvuf anlayışı, bölgedeki sosyal ve kültürel yapıyı derinden etkilemiştir. Kâdirilik, Rifâilik, Adevîlik, Mevlevîlik, Bektâşîlik, Halvetîlik ve Nakşibendîlik gibi tarikatlar, Irak'ta hem dini hayatın hem de toplumsal yapının önemli unsurları hâline gelmiştir. Bu tarikatlar, sadece dini ritüellerle sınırlı kalmayıp aynı zamanda eğitim, sanat ve mimari alanlarında da etkili olmuştur.

Türklerin Irak'a gelişi, Abbasîler döneminde başlamıştır. Irak'ta büyük topluluklar halinde iskanları ise Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde gerçekleşmiştir. Selçuklu Türkleri, on birinci yüzyılda bölgeye hâkim olmuş, ardından Musul ve Erbil Atabeylikleri gibi Türk beylikleri kurulmuştur. Eyyûbîler döneminde de Irak'ta Türkmenlerin yaşadığı bölgelere Türk yöneticiler atanmıştır. Selahaddin-i Eyyûbî'nin eniştesi olan Muzafferüddin Gökborî (ö. 1233) Erbil hâkimi olarak görev yapmıştır.² Osmanlı döneminde ise Irak, yaklaşık dört asır boyunca Türk idaresinde kalmıştır. Burası 1534-1918 arasında Osmanlı idaresinin bürokratik ve vakıf temelli yapılarıyla şekillenmiştir. Bu süreçte Türkler, Irak'ın dil, kültür ve medeniyetine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bağdat'a atanan valiler, Osmanlı ordusunun belkemiğini oluşturan Yeniçeriler, posta idaresi ve maliye teşkilatı, açılan medreseler, resmi okullar ve diğer kurumsal yapıların Türkçe isimler taşımaları ve verdikleri hizmetler sırasında kullandıkları Türkçe isim ve kavramlar Türk dilinin Irak'ta yaygınlaşması için güçlü bir altyapı oluşturmıştır. Vali Mithad Paşa'nın (ö. 1884) 1869 yılında Bağdat Vilayet Matbaası'nı kurmasından sonra Türkçe matbu eserler çoğalmıştır. Diğer taraftan 1908 yılında Bağdat, Musul ve Basra şehirlerinde Arapça ve Türkçe iki dilde üç resmî gazete çıkmaya başlamıştır.³ Diğer yandan Kerkük başta olmak üzere Irak'ta açılan resmi okulların bir kısmında eğitim dili Türkçe olmuştur.⁴ Bütün bu gelişmeler Türkçe'nin Irak'taki entelektüel çevrelerde kullanımını arttırmıştır.

Tasavvuf alanında da Türk şeyh ve dervişlerin etkisi büyüktür. Irak'ta açılan çok sayıda tekke ve zâviye, Türk tasavvuf geleneğinin izlerini taşımaktadır. Sadece Irak Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan beş yüze yakın Türkçe divan ve edebi eser, bu kültürel zenginliğin somut göstergelerindendir.

Türkçenin Irak'taki süfi çevrelere tesir kanallarının incelenmesi bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu meyanda Türkçeyi başarılı bir şekilde kullanan ve Türkçe eser yazan Kerküklü mutasavvıf Abdurrahman Hâlis'in tekke faaliyetleri ve Türkçe şiirleri nitel araştırma yöntemleriyle irdelenecektir.

² Gülay Ögün Bezer, "Kökböri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/235.

³ İbrahim Şaban, XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre (İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2011), 54-55.

⁴ İbrahim Dmeral, *Tarihsel Süreç İçerisinde Irak'ta Türkçe Eğitimi ve Öğretimi (1918-2014)* (Ankara, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014), 31.

1. Türkçenin Irak'taki Sûfi Çevrelerde Yaygınlaşması

Fâtımîler'in Irak'ta Türklerin siyasî ve askerî konumları ve bölgeye hakimiyetleri ile kültürel etkilerinin aynı seviyede olduğu söylenemez. En azından ilk birkaç asır böyle devam etmiştir. Türklerin Irak'a yerleşmeye başlamaları on birinci yüzyıla kadar uzansa da Araplar ve Kürtler arasında kendi kimlikleriyle ilim, sanat ve edebiyat alanlarında ciddi varlık göstermeleri ancak on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda mümkün olmuştur. Bunda ilim dilinin Arapça ve edebiyat dilinin Farsça olmasının rolü küçümsenemez.

Osmanlı Devleti'nin Irak'ta hakimiyet kurmaya başladığı on altıncı yüzyıldan itibaren Türkçe ve Türk kültürünün çok daha güçlü bir şekilde Irak toplumunu etkilemeye başladığı söylenebilir. Bu durum sûfi çevreler için de geçerli olmuştur. Sûfi çevrelerde Türkçe'nin yaygınlaşmasına yardımcı olan hususları şu başlıklar altında toplayabiliriz:

1.1. Anadolu'da Ortaya Çıkan Tarikatların Irak'ta Tekke Açmaları

Anadolu'da ortaya çıkan tarikatlar Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinin tasavvuf alanındaki mirasını temsil eden tasavvufî kurumlardır.⁵ Türkçe ve Türk kültürünün tasavvufî hakikatlerle mezcedilmesiyle şekillenmiştir. Bu nedenle bu tasavvufî kurumlar Türklerin dinî, ahlakî ve manevî yaşamlarının kodlarını taşımaktadırlar. Türkçe ve Türk kültürü bu tarikatlarda belirgin bir şekilde öne çıkar. Bu özellikleri sebebiyle Osmanlı döneminde Irak'ta faaliyet yürüten *Bektâşilik*, *Ahîlik* ve *Mevlevîlik* sadece Türkmenler arasında değil Araplar ve Kürtler arasında da derin izler bırakmıştır.

1.1.1. Bektâşilik

Abbas Azzâvî, Irak toplumunda iz bırakan tarikatlardan bahsederken Bektâşilik hakkında da çok değerli bilgiler vermiştir. Irak'ta ikisi Bağdat, ikisi Kerkük, biri Necef biri ise Kerbela şehirlerinde olmak üzere altı Bektâşî tekkesinden bahsetmiştir. Bağdat'ta hakkında bilgi verdiği ilk tekke şehrin batısına düşen Cuayfir mahallesindeki Hızır-İlyas Tekkesidir.⁶ 1726 yılında Irak'a seyahat eden Şeyh Mustafa ed-Dimaşkî (ö. 1748), Bağdat'ın Kerh semtine bağlı Hızır İlyas Mahallesinde bulunan bir Bektâşî tekkesini ziyaret ettiğini ve Derviş Hızır adındaki şeyhiyle aralarında samimi bir sohbetin geçtiğini kaydeder.⁷ Bu tekke 1826 yılında İstanbul'da Sultan'ın emriyle Yeniçeri ocaklarının kapatılmasından sonra dönemin Bağdat valisi Davud Paşa (ö. 1851) tarafından Bektâşiyye tarikatı mensuplarından alınmış ve tekkenin idaresi Seyyid Taha Hadisi adında ilmiye sınıfına mensup bir zata verilmiştir. Kısa bir süre sonra Seyyid Taha da görevinden azledilmiştir. Bu tekke Hadis eğitiminin yapıldığı bir *Dâru'l-Hadis'e* dönüştürülmüştür.⁸

Bağdat'taki ikinci Bektâşî tekkesi ise Baba Gurgur Tekkesidir.⁹ Tekkenin bulunduğu yerde Baba Gurgur adında bir Bektâşî şeyhinin mezarının bulunduğu 1670 yılında bu mezarın yanına Hacı Muhammed Defterî tarafından bir mescit yapıldığı kaydedilir.¹⁰ Bağdat

⁵ Muhammed Nur Kaplan, *et-Tekâyâ ve's-Serâyâ an 'alâkati'l-mutasavvifa bi's-sultati inde't-Turk* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2025), 192-193.

⁶ Abbas Azzâvî, *Târîhu'l-Irak beyne ihtilâleyn* (Bağdat: Şirketu't-Ticâre ve't-Tibâ'a'l-Mahdûde, 1956), 4/153.

⁷ Mustafâ el-Halvetî ed-Dimaşkî, *er-Rihle'l-Irakîyye*, tah. Seyyid Miâd Şerefüddin el-Geylânî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 58.

⁸ el-Verdî, *Lemehât İctimâiyye*, 1/265-266.

⁹ Azzâvî, *Târîhu'l-Irak beyne ihtilâleyn*, 4/154.

¹⁰ Hamid Muhammed Hasan ed-Derrâcî, *er-Rubut ve't-tekâya'l-Bağdadiyye fi'l-ahdi'l-Osmânî* (Bağdat: Dâru's-Şuûnî's-Sakâfeti'l-Amme, 2001), 94.

Kadivekili olarak da görev yapan Bağdat müftüsü Muhammed Feyzi Efendi Baba Gurgur Mescidi veya Bektâşi Tekkesi olarak bilinen mescide 19 Zilhicce 1297/ 30 Kasım 1880 tarihinde Bektâşiyye tarikatına mensup Hüseyin Dede b. Ahmed b. Mustafa'yı (ö. 1884) atamıştır. Fakat üç yıl sonra Bağdat Kadısı Seyyid Mîr Muhammed Esad, Hüseyin Dedeyi görevinden azlederek yerine Sünnî ulemadan mütevellî başkanı ve müderris olarak Abdurrahman el-Karadağ'ı atamıştır. Baba Gurgur Tekkesi tekrar mescid olarak hizmet vermeye başlamıştır. Abdurrahman Efendi 1917 yılında vefat ettiğinde Baba Gurgur Tekkesi'ne defnedilmiştir.¹¹

Azzâvî'nin bilgi verdiği diğer iki tekke Kerkük'te Merdan Ali Tekkesi ve Kerkük'e bağlı Dakûk ilçesinde bulunan Dede Cafer Tekkesidir. Son iki tekkeden biri Necef'teki Bektaşî Tekkesi diğeri ise Kerbela'daki Dedeler Tekkesi'dir.¹²

Bektâşî tekkelerinin Türk dili ve kültürünü yayma hususundaki misyonu içinde önemli bir ayrıntı genelde gözden kaçmıştır. O da Türkçe mersiye geleneğidir. Irak Türkmenleri arasında yaygın olan mersiye geleneği beraberinde Türkçenin de manzum olarak halk arasında yayılmasının önünü açmıştır. Türklerinde mersiye yazan birçok şair bulunmaktadır. Bu şairler Irak Türkmen edebiyatının büyük bir kesimini kapsar. Bu nedenle Türkmen edebiyatının zengin folklorik oluşumunu tamamlayan faktörlerden biri olarak da görülür. Bu mersiyelerin birçoğu muharrem ayında "Sinezen" denilen zincir vurma törenlerinde mersiyeler söylenerek matem törenleri düzenlenir. Mersiye yazan son dönem Türkmen şairler arasında Kays Enver Hamed Tuzlu, Semir Hüseyin Veli Kâhya, Fazıl Kehye, Muhammed Kerim Ağa, Hazım Şükür Ali Dakuklu, Hüseyin Kızavoğlu, Adnan Assafoğlu'nun adı öne çıkmaktadır. Daha çok Bektaşî tekkelerinde yoğunlaşan Türkçe mersiyeler aynı zamanda Türk kültürünün de yaygınlaşması açısından önem arz etmektedir.¹³ Azzâvî, on sekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden devlet ricalı için yazılan mersiyeler arasında kayda değer bir kısmının Türkçe olduğunu belirtmektedir.¹⁴

Irak'ta Alevî-Bektâşi toplulukları içinde zikredilen Şebek toplumu da Türkçe ve Türk kültürüne dair önemli bir mirası asırlardır devam ettirmektedir. Şebek toplumu hakkında yapılan araştırmalarda Arap, Fars ve Kürt kültürünün izleri zaman zaman dillendirilse de bu topluluğun Türkmen kabilelerinden olduğu bizzat liderleri tarafından dile getirilmektedir. Şebek halkının yaşadığı köylerin isimleri çoğunlukla Türkçedir. Hepsinden önemlisi dinî kitapları olan *Buyruk* Türkçedir.¹⁵

1.1.2. Ahîlik

Irak Türkmenleri arasında Ahîliğin gelişimi Abbâsî dönemine kadar uzanmaktadır. O dönem Irak'ta tasavvufun etkisiyle de yayılan fütüvvet anlayışı sonraki süreçte Ahîlik teşkilatı olarak kurumsal bir hal almıştır. Irak Türkmenlerinin, fütüvvet anlayışı ile mesleki eğitim ve İslam ahlak ve maneviyatını mezceden yaklaşımları Ahîlik teşkilatının Bağdat, Musul, Kerkük, Telafer gibi şehirlerde yayılmasını hızlandırmıştır. On altıncı

¹¹ Azzâvî, *Târîhu'l-Irak beyne ihtilâleyn*, 5/103-104, 8/51.

¹² Azzâvî, *Târîhu'l-Irak beyne ihtilâleyn*, 4/152-154.

¹³ Bahar Alemdar Muhammed, "Irak Türkmen Mersiyelerinin Söz Varlığı" (Bursa, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 2-9.

¹⁴ Azzâvî, *Târîhu'l-Irak beyne ihtilâleyn*, V/281.

¹⁵ Ahmet Taşgîn, *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasında Alevîler ve Bektaşîler* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012), 37-38.

yüzyıldan itibaren Yeniçerilerle beraber faaliyetleri artan Bektâşî tekkelerinin de Ahî teşkilatına olumlu katkısı olduğu söylenebilir.

Irak'ta Türkmenler arasında Ahîliğin yaygınlık kazanmasıyla beraber teşkilata alınacak şahsiyetler ve esnafların meziyetleri hususunda ciddi kuralların bulunduğu ve her zümrenin bu iktisadî teşkilata kabul edilmediği kaydedilir.¹⁶ Irak'ta telif edilen pek çok eserde karşımıza çıkan Kuzecî, Doğramacı, Boyağcı, Altuncu, Tuzcu, Dokumacı, Çadircı, Helvacı, Saatçi, Palancı gibi Ahîlerin iş ve meslek gruplarına verdikleri Türkçe isimler, Irak toplumunda zamanla yaygınlaşarak tüm kesimler tarafından benimsenmiştir. *Doğramacı*, *Kuzecî* ve *Saatçi* gibi Türkçe iş ve meslek isimleri Irak'ın pek çok köklü ailesinin lakabı (soyadı) olarak günümüze kadar kullanılagelmıştır.

1.1.3. Mevlevîlik

Mevlevîliğin yayıldığı merkezler arasında Irak'ın başkenti Bağdat ve Türkmenlerin yoğun yaşadığı Kuzey Irak şehirleri de bulunmaktadır. Bağdat'ta açılan Mevlevî tekkesi halk arasında Mevlevihane olarak bilinmektedir. Bağdat Mevlevihanesi'nin daha önce Abbasi halifesi Mustansır billah'ın yaptırdığı bir bina iken zamanla yapılan değişikliklerle Mevlevî Tekkesine dönüştüğü kaydedilir. Kesin bilinen husus bu eski binanın 1590 yılında Bağdat Divan kâtibi Muhammed Çelebi tarafından tamir ettirilerek Mevlevî Tekkesi'ne dönüştürüldüğüdür.¹⁷ Mevlevîliğin Irak halkı arasında çok revaç bulamadığı kaydedilir. Nitekim 1666 yılında Sultan Vaizi olan Vanî Mehmed Efendi'nin Sema töreninin şeriate uygun olmadığı gerekçesiyle yasaklaması sebebiyle Osmanlı Devleti'nin bütün şehirlerinde olduğu gibi Bağdat'ta da Mevlevîlerin faaliyetleri durdurulmuştur.¹⁸ Bağdat Mevlevihanesi'nde şeyhlik yapanlardan isimlerini tespit edebildiklerimiz arasında Larendeli Ahmed Cenûbi Dede (ö. 1620), Nasîra Dede (ö. 1640), Mevlevihane'nin en uzun süreli postnişini Yahya Dede (ö. 1689) ile Aziz Dede (ö. 1738) yer almaktadır.¹⁹

Mevlevihaneler sadece Türk tasavvuf kültürünün değil aynı zamanda Türk dili ve edebiyatının en güzel manzum eserlerinin yazılı ve sözlü olarak dile getirildiği yerler olmuştur. Bu açıdan Bağdat Mevlevihanesi açık olduğu süreçte şiir ve gazeller yoluyla Bağdat halkı arasında Türkçenin yaygınlaşmasına katkı sunmuş ve musiki yoluyla da Türkçe bestelerin sanat çevrelerinde dillendirilmesine olumlu katkı sunmuştur. Bu alana katkı sunanlardan biri Bağdat asıllı Mevlevî şairlerinden Zihni Necefzâdedir. Necefzâde, Türkçe şiirleri ve musiki alanındaki maharetiyle tanınmıştır.²⁰ Irak'ta Musul ahalisinden Mevlevî meşrep (Yunus) Sâmî Efendi'nin yine Fuzûlî (ö. 1555) ile Bağdat'ta sohbet eden Fedâyî Dede (ö. 1577) ve gezgin Mevlevî şairlerden Rûhî Bağdadî'nin (ö. 1606) Irak'ta Türkçe'nin yayılmasına katkısı büyüktür.²¹ Rûhî Bağdadî'nin şu mısraları Mevlevîliğe bağlılığını açıkça ortaya koymaktadır:

Bulmaya rehğüzer-i mmemleket-i manâyı

Pişrev edinelim Hazreti Mevlânâyı

¹⁶ Naznaz Tewfeq, Irak Erbil Yöresinde Fütüvvet Kavramı ve Önemi, III. Uluslararası Ahîlik Sempozyumu (Kırşehir: Kırşehir Ahi Evren Üniversitesi Yayınları, 2018), 279.

¹⁷ Azzâvî, *Târîhu'l-Irak beyne ihtilâleyn*, 4/129.

¹⁸ Azzâvî, *Târîhu'l-Irak beyne ihtilâleyn*, 5/89.

¹⁹ Ali Enver, *Mevlevî Şâirler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 58, 220, 307, 341.

²⁰ Enver, *Mevlevî Şâirler*, 117.

²¹ Enver, *Mevlevî Şâirler*, 117, 145, 249.

Dilimuz nây-sıfat mahrem-i esrâr olsun

*Âteş-i âh ile pür-sûz idelüm dünyâyı*²²

Kerkük'te açılan iki Mevlevî tekkesinden bahsedilir. Bunlar *Dede Hamdi Mevlevihanesi* ile *Hacı Haydar Mevlevihanesi*'dir.²³ Haydar Dede'nin postnişin olduğu bu ikinci Mevlevî tekkesi bazen Şehrîzor sınırları içinde zikredilmiştir.²⁴ Bu iki Mevlevî tekkesinin de Bağdat'taki gibi hem musiki hem de edebiyat alanında pek çok şair ve sanat ehline kapılarını açarak Türkçenin yoğun konuşulduğu bu şehirde büyük katkı sunduğu aşikârdır.

1.2. Irak'ta Çok Sayıda Türkmen Şair ve Edebiyatçısının Yetiştirilmesi

On beşinci yüzyıldan itibaren Irak'ta Türkçe yazan şair sayısında büyük artış olmuştur. Bağdat'ta Türk edebiyatına dair nadide eserler verilmiştir. Onlarca Türkmen şair Irak Türk Edebiyatına büyük bir zenginlik katmışlardır. Fazlullah Hurûfî (ö. 1401) ve talebesi Bağdatlı Nesîmî'nin (ö. 1418) *Divan*larında yer alan Türkçe şiirler Türk edebiyatının Irak'taki gelişimi açısından ciddi bir başlangıç olmuştur. Asıl adı Mehmed b. Süleyman olan²⁵ Fuzûlî'nin (ö. 1555) *Leyla ve Mecnûn*, *Beng ü Bâde*, *Terceme-i Hadîs-i Erbaîn*, *Sohbetü'l-Esmâ*, *Mektuplar*, *Hadîkatü's-Süedâ* adlı Türkçe eserleri ve Türkçe şiirlerinin yer aldığı *Divan*'ı²⁶ onlarca büyük Türk şairine ilham kaynağı olmuştur. Fazlî Bağdatî, Şemsî (ö. 1567), Rızâî (ö. 1555), Hüseyinî (ö. 1577), Ahdi (ö. 1593), Rûhî (ö. 1605), Nazmî Bağdatî (ö. 1663)²⁷ Osman Nevres (ö. 1876),²⁸ Abdullah Sâfi (ö. 1898), Hicrî Dede (ö. 1952), Hızır Lütfî (ö. 1959), Hacı Muhammed Sâdık (ö. 1967)²⁹ bunlardan en çok öne çıkanlardır. Irak'ta Arap asıllı olup Türkçe mensûr ve manzûm eserleri bulunan âlim, şair ve edebiyatçılar da bulunmaktadır. Bağdat valisi Ahmed Paşa döneminde divanü'l-inşa vazifesini yürüten ve Türkçe *Ferec-Nâme* adlı eseri kaleme alan Seyyid Abdullah Neşâtî (ö. 1774)³⁰ ve oğlu Türkçe *Divan* sahibi Es'ad Bağdatî (ö. 1783)³¹ isimlerinden mutlaka bahsedilmesi gereken iki Iraklı şahsiyettir.

Irak'ta sadece Türk şairlerinin sayısında değil aynı zamanda şiir ve edebiyatta da oldukça yüksek bir seviye yakalanmıştır. Bu dönemde pek çok nadide eserin telifi Iraklı şairlere nasip olmuştur. Bu durum Türkçenin Irak'taki ilim, sanat, edebiyat ve tasavvuf çevrelerinde daha çok kullanılmasının önünü açmıştır.

²² Enver, *Mevlevî Şâirler*, 117.

²³ Haşim Karpuz, "Birinci Dünya Savaşı Yıllarında Ortadoğu'daki Mevlevîhaneler", *Birinci Dünya Savaşında Mevlevî Alayı ve Gönüllü Topluluklar Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Adnan Karaismailoğlu, Yakup Şafak, Kırkkale 2016,

²⁴ Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2007), 324.

²⁵ Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 73.

²⁶ Halûk İpekten, *Fuzûlî Hayatı- Sanatı-Eserleri Bazı Şiirlerinin Açıklamaları* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2018), 42-67.

²⁷ Mîr Basrî, *A'lâmu't-Turkman ve'l-edebu't-Turkî fi'l-Irakî'l-Hadîs* (Londra: Mektebetü'l-Verrâk, 1997), 17-18.

²⁸ Azzâvî, *Târîhu'l-Irak beyne İhtilâleyn*, 8/32.

²⁹ Mîr Basrî, *A'lâmu't-Turkman*, 34-45.

³⁰ Zafer Topak, *Ferec-nâme-Seyyid Abdullah Neşâtî* (İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2024), 13.

³¹ Zafer Topak ve Hussain Haki Ismail Aljbori, "Bağdatlı Es'ad'ın Hayatına Dair Yeni Bilgiler", *TEKE Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 13/4(2024), 1304.

1.3. Yazılı ve Sözlü Olarak Türkçe ve Türklerden Bahsedilmesi

Irak'ta Türkmenlerin asırlar boyu devam eden siyasi, toplumsal ve kültürel faaliyetleri Araplar ve Kürtler arasında yankı bulmuş ve kabul görmüştür. Bu iki dilde yazılan eserlerde Türkmenlerin dil ve kültürüne ait pek çok hususun yer aldığı görülmektedir. Abdullah b. Fethullah el-Bağdadî'nin *Târîhu'd-duveli'l-İslâmiyye fi's-şark* adlı eserinden Iraklı tarihçi Abbas Azzâvî'nin *el-Irak beyne ihtilâleyn* ve *'Aşâiru'l-Irak*, İbrahim Fasîh Haydarî'nin *'Unvânu'l-mecd* adlı eserlerine kadar pek çok eserde bunu görmek mümkündür.

Irak'ta Türkçenin yoğun kullanımı ve esnaf teşkilatının toplumsal hayattaki saygınlığı ve iktisadi ağırlığı sebebiyle kullandıkları Türkçe kelime ve kavramlar Arapça konuşan Irak halkının diline yerleşmiştir. Bunun en bariz örneklerinden biri bazı Türkçe son eklerin (li, lik, siz ve çi) kullanılmasıdır.³² Kerküklî, Bağdatlî, kârsiz, vucdansiz, tutunçî, sâhteçî gibi kullanımların Irak'ta çokça kullanıldığı bilinmektedir.

1.4. Türkçeden Arapçaya Yapılan Tercümeler

Iraklı pek çok aydının farklı vesilelerle İstanbul'a gittiği ve Türkçe öğrendikleri bilinmektedir. Bunlar arasında hem Araplar hem de Kürtler yer almaktadır. Irak'ta Türkçeden Arapçaya ilk çeviri 1909 yılında olmuştur. Iraklı şair er-Rusâfî Namık Kemal'in *Rûya* adlı romanını Arapçaya çevirmiştir. Mahmud Ahmed Seyyid Türkçe pek çok hikâyeyi Arapçaya çevirmiştir. Halef Şevki Davudî Reşat Nuri ve Ercüment Ekrem Talu'nun birçok hikayesini *Kısas muhtâra mine'l-edebî't-Türkî* adlı eserinde Arapçaya çevirmiştir.³³

Türkçe eserlerin Arapçaya tercümesi hususunda Iraklı tarihçi Abbas Azzâvî'den mutlaka bahsetmek gerekir. Azzâvî Irak'ta Türkmen aşiretleri, Türkmenlerin dinî, mezhebî ve tasavvufî mensubiyetleri ve kültürel özelliklerine dair çok kıymetli araştırmalar yapmıştır. Bunların dışında Türkiye'de ilim ve edebiyat çevrelerinde yaygın bazı Türkçe eserleri de Arapçaya kazandırmıştır. Bu çalışmalarından tespit edebildiklerimizi burada zikretmek isteriz:

1. İsmail Hakkı İzmirli'nin *Arap Filozofu Kindî* adlı eserini *Feylesûfu'l-Arab Yakûb b. İshak el-Kindî*³⁴ adıyla Arapçaya tercüme etmiştir.
2. Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) *Tarih-i Cevdet*³⁵ adlı eserinden bazı bölümleri *Buhûs Târihiyye* adıyla Arapçaya çevirmiştir.
3. Süleyman b. Hacı Tâlib Kahya'nın *Bağdat Tarihi* adlı eserini *Târîhu Bağdat*³⁶ adıyla Arapçaya çevirmiştir.
4. Türk Seyyah Seydî Ali Reis'in *Ahvaz'da Muşa'sâilerin Hadiseleri* adlı eserini *Vakâi'u'l-Muşa'sâin fi'l-Ahvaz*³⁷ adıyla Arapçaya tercüme etmiştir.

³² Sâduk Masliyeh, "Irak Halk Dilinde Dört Türkçe Son Ek -li, -lik, -siz, çi", çev. Halim Öznurhan, *Bilimname*, 1(2004), 133-139.

³³ Şaban, XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre, 49.

³⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Feylesûfu'l-Arab Yakûb b. İshak el-Kindî*, çev. Abbas Azzâvî (Bağdat: Matbaatu Es'ad, 1963).

³⁵ Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 33704.

³⁶ Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 34366.

³⁷ Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 39508.

5. Süleyman Faik Bey'in *Muntafak* adlı eserini *Risâle fi'l-Muntafak*³⁸ adıyla Arapçaya tercüme etmiştir.
6. Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunûn* adlı eserinde yer alan Hacı Halife'nin hayatını *Kâtib Çelebî Sâhibu Keşfi'z-Zunûn*³⁹ adıyla Arapçaya çevirmiştir.
7. *el-Ceyşu'l-Osmânî ve Teşkilatuhu*⁴⁰ adlı eser de Türkçeden Arapçaya tercüme ettiği eserlerden biridir.

2. Abdurrahman Hâlis Kerkükî ve Türkçe Şiirleri

Irak tasavvuf ve tarikatlar açısından son derece önemli bir ilim kültür merkezi olmuştur. Zühd ve tasavvuf dönemlerinin en büyük temsilcilerinden Hasan-ı Basrî'den (ö. 728) Rabiatü'l-Adeviyye'ye (ö. 801), Ma'rûf-i Kerhî (ö. 816) ve Cüneyd-i Bağdadî'den (ö. 909), Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 908) ve Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 857), tasavvufun kurumsallaşma döneminin kurucu şahsiyetlerinden Ebu'l-Vefâ-i Bağdadî'den (ö. 1107) Abdülkadir Geylânî'ye (ö. 1166), Ahmed er-Rifâî'den (ö. 1182) Adiy b. Müsafir (ö. 1162) ve Şihabüddin es-Sühreverdî'ye (ö. 1234) kadar pek çok büyük şahsiyet Irak'ta yetişmiştir. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise özellikle Kuzey Irak'ta yetişen Süleymaniyeli Mevlânâ Hâlid (ö. 1827) ve Şeyh Ma'rûf en-Nudehî (ö. 1839), Şeyh Nureddin el-Birifkanî (ö. 1851) ve Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî'nin (ö. 1858) tasavvufî faaliyetleriyle Irak'ın sınırlarını aşarak İran, Suriye ve Türkiye'ye kadar etkili oldukları bilinmektedir.

2.1. Abdurrahman Hâlis Kerkükî'nin Irak'ın Tasavvufî Hayatına Katkısı

Abdurrahman Hâlis, on dokuzuncu yüzyılda Irak'ta iz bırakan etkin mutasavvıflardan biridir. Aynı dönemde Süleymaniye şehrinde faaliyet yürüten ve Nakşibendî-Hâlidîliğin kurucusu olan Müceddidî şeyhi Mevlânâ Hâlid'den sonra bu defa Kerkük'te Abdurrahman Hâlis Kâdiriyye'nin Hâlisiyye kolunu oluşturmuştur. Abdurrahman Hâlis, Talabâniler olarak bilinen ve Irak halkı arasında alim, mutasavvıf ve aristokrat kimliklerinin üçüne de sahip nüfuzlu bir çevrede⁴¹ yetişmiştir. Oğlu Şeyh Rıza Talabânî (ö. 1914) ondan bir şiirinde "*Meşhûr-ı cihân be "Gavs-ı Sâni Şeyh Abdurrahman Tâlebânî"*"⁴² dizeleriyle övgüyle bahseder.

Abdurrahman Hâlis, babası ve müürşidi Şeyh Ahmed Kerkükî'nin vasiyeti üzerine 1841 yılında Kerkük'te irşad faaliyetlerine başlamıştır.⁴³ Abdurrahman Hâlis'in babasının dışında dönemin Süleymaniyeli Kâdirî şeyhi Seyyid Marûf el-Berzencî'den (ö. 1839) de irşad izni aldığı kaydedilir.⁴⁴ Tekkesinin Irak'ta yaşayan Müslüman ve gayr-i Müslimlere, Arap, Kürt ve Türkmenlere açık oluşu sebebiyle geniş bir mürit kitlesine sahip olmuştur. Ayrıca Şeyh Abdurrahman Hâlis'in sanat, edebiyat ve özellikle musikiye önem vermesi Kerkük ve çevresinde yaşayan pek çok şair ve sanat ehlini onun tekkesine çekmiştir. Bu

³⁸ Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 39514.

³⁹ Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 33659.

⁴⁰ Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 33660.

⁴¹ Müderris, *Ulemâunâ fi hizmet-i 'ilmi ve d-dîn* (Bağdat: Dâru'l-Hurriyye, 1983), 555; Fasih Dinç, "Kerkük ve Çevresinde Şeyh Abdurrahman Talabânî'nin Toplumsal Nüfuzu", *1. Uluslararası Zap Havzası Uleması Sempozyumu Bildirileri* (Hakkari, Hakkâri Üniversitesi Yayınları, 2018), 700.

⁴² Şeyh Rıza Tâlebânî, *Dîvan-ı Şeyh Rıza-yı Tâlebânî*, Düzenleme ve şerh: Şükür Mustafa (Hevlêr: Çaphâne-i Ârâs, 2010), 373-374.

⁴³ Süphi Saatçı, *Irak (Kerkük) Türk Edebiyatı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 997), 6/348.

⁴⁴ Mehmet Akbaş, *Kâdirî Tarikatı Hâlisiye Kolu* (Konya: Aybil Yayınları, 2020), 24.

durum Osmanlı devlet ricalinin de dikkatini çekmiş ve Şeyh Abdurrahman Hâlis'e özel ilgi ve takdirlerini gizlememişlerdir. Bunlardan biri de Sultan Abdülmecid'in hanımı Sultâne Hatun'dur. Sultane Hatun, ona sakal-ı şerif ve bir Buharî nüshası göndermiş ve Kerkük Talabânî Tekkesine maddi yardımlarda bulunmuştur.⁴⁵ Hâlisiyye kolu Irak'ın sınırlarını aşarak Asya'da İran, Türkiye ve Rusya, Batı'da ise Avrupa ve Amerika'ya kadar yayılmıştır.⁴⁶ Şeyh Abdurrahman Hâlis, 1858 yılında Kerkük'te vefat etmiş ve irşad faaliyeti yürüttüğü tekkeye defnedilmiştir.⁴⁷

Şeyh Abdurrahman Hâlis bir taraftan tekke faaliyetleri yoluyla Kerkük başta olmak üzere Irak halkının tasavvufi hayatına önemli katkılar sağlarken diğer yandan yazdığı eserlerle tasavvufi çevrelere kıymetli bir miras bırakmıştır. Onun Türkçe ve Farsça şiirlerinden oluşan *Divan*'ı, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 1273) *Mesnevî*'sinin ilk on sekiz beytini Farsça manzum olarak şerh ettiği *Kitâbü'l-ma'ârif şerhu Mesnevî-i Şerîf* adlı eseri ile Nureddin Ali b. Yusuf eş-Şattânûfî'nin Şeyh Abdülkâdir Geylânî'nin (ö. 1166) menakıplarına dair Arapça olarak kaleme aldığı *Behçetü'l-Esrâr* adlı eserinin Türkçe çevirisi olan *Behçetü'l-Esrâr Tercümesi*⁴⁸ Türkçenin Irak'ta Arapça ve Kürtçe konuşan geniş kitleler arasında yayılmasında etkisi olmuştur.

2.2. Türkçe Şiirleri

Şeyh Abdurrahman Hâlis, tasavvuf edebiyatının en yaygın dili olan Farsçayı kullanmış ve bu alandaki maharetini ispat etmiştir. Özellikle Mevlânâ Celaledin-i Rûmî'nin *Mesnevî*'sinin ilk beyitlerine yaptığı manzum şerh ile Hâfız eş-Şîrâzî (ö. 1390) ve Mevlânâ Hâlid'in şiirlerine yaptığı tahmisler bunun açık şahitleridir. Fakat Şeyh Abdurrahman'ı akranlarından ayıran en büyük özelliklerinden biri onun Türkçeyi manzum olarak çok başarılı bir şekilde kullanmasıdır. Türkçeye olan hakimiyeti Kerkük ve çevresinde yaşayan Türkmen nüfusun Talabânî Tekkesi'ni merkez edinmelerinde etkili olmuştur.

Şeyh Abdurrahman Hâlis'in Türkçe şiirlerinin de eklendiği *Divan*'ı Bağdat valilerinden Reşid Paşa'nın oğlu Rüşdü Bey tarafından 1868 yılında matbu hale getirilmiştir. Matbu nüsha için Farsça ve Türkçe şiirleri kaleme alan kişi Muhammed Ali b. Hacı Molla Sadık Horasanî'dir. Matbu nüshada altı adet Türkçe gazel ve beş adet muhammes yer almaktadır. *Divan* ikinci defa Şeyh Muhammed Cemil Talebanî tarafından 1948 yılında Tahran'da Âfitâb Matbaasında *Cezbe-i Aşk* adıyla bastırılmıştır.⁴⁹ Daha sonra Muhammed Ali Sultanî tarafından şiirlerin Farsça ve Kürtçe tasavvufi şerhleri de yapılarak Dr. Nuri Talebanî'nin takdimiyle 2014 yılında Irak Kürt Akademisi tarafından yine *Cezbe-yi Aşk* adıyla bastırılmıştır.⁵⁰ *Divan*'ın bu baskısında dört adet Türkçe muhammes yer almaktadır.⁵¹

⁴⁵ Saatçi, *Irak (Kerkük) Türk Edebiyatı*, 6/348.

⁴⁶ İsa Çelik. "Talebânî, Abdurrahman Hâlis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/575.

⁴⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/131; Müderris, *Ulemâunâ*, 272.

⁴⁸ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/131; Muhammed Ali Karadağî, *Huviyetu Kerkûk es-sekâfiyye ve'l-idâriyye* (Erbil: Dâru Ârâs, 2004), 48-50.

⁴⁹ Fatma Zehra Çelik, *Hâlis Divânı* (Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 6, 15.

⁵⁰ Abdurrahman Hâlis Talebanî, *Cezbe-yi Aşk*, takd. Nuri Talebanî (Irak: Kürt Akademisi, 2014).

⁵¹ Talebanî, *Cezbe-yi Aşk*, 309-328.

Şeyh Abdurrahman Hâlis'in Türkçe altı gazeli bulunmaktadır. Bu gazellerin tümünü burada zikretmek çalışmayı uzatacağından sadece matla ve makta beyitleriyle yetinmek uygun olacaktır.

Gazel 1

İlk beyit:

Nigârâ! Mülk-ü cismim kenz-i ışk çün harâb ettim

Ânı cânı yerine kalpde naib-i menâb ettim

Son beyit:

Medâris içre Hâlis görmedim ben aşk sevdasın

Anın çün ilmimi meyhanede rehn-i şarab ettim⁵²

Gazel 2

İlk beyit:

Aşk olup rûz-i ezelden sâkî peymânemiz

Alemi gavğaya salmış na'ra mestânemiz

Son beyit:

Pencah yıldır ki Hâlis hecriyle zulmettedir

Şimdi feyz-i vasıldan rûşen olup kâşânemiz⁵³

Gazel 3

İlk beyit:

Bu kimdir şevketiyle ruhaş nâz üzre suvar olmuş

Sanırsın cilvesinden kim kıyâmet âşikar olmuş

Son beyit:

Seni Hâlis ne tenhâ sûr-i aşkın kalbi dağ etmiş

Bu âteş içre çün erbâb-ı himmet dağdar olmuş⁵⁴

Gazel 4

İlk beyit:

Sefâ-yı kalbe hüsn-i alem âradan celâ göster

⁵² Talebânî, *Cezbe-yi Aşk*, 281.

⁵³ Talebânî, *Cezbe-yi Aşk*, 285.

⁵⁴ Talebânî, *Cezbe-yi Aşk*, 291.

Cefâ-yı derde hecr-i nûr-i vaslından devâ göster

Son beyit:

Arıtmış pota aşkında Hâlis kalmamış

*Haber vermek için iksîr-i nazardan kimya göster*⁵⁵

Gazel 5

İlk beyit:

Hûblar rûbende hüsnün âşikar eylemiş

Âşıkın cisminden öz hüsnün temâşâ eylemiş

Son beyit:

Aşk sevdasında Hâlis ilm û aklından geçüp

*Âferîn olsun bu kanuna ki inşâ eylemiş*⁵⁶

Gazel 6

İlk beyit:

Şâh-ı iklim-i velâyettir gürûhu Kâdirî

Râh-ı aşkda zû'l-kerâmettir gürûhu Kâdirî

Son beyit:

Dâhil ol var ol kerd heme bî teemmül Hâlisâ

*Sahib-i emn ve emanettir gürûhu Kâdirî*⁵⁷

Şeyh Abdurrahman Hâlis, Türk edebiyatının en büyük şairlerinden biri olan Fuzûlî'den çok etkilenmiştir. Bu nedenle onun birden çok gazeline tahmis yazmıştır. Bunlardan “Hüsnün oldukça fizûn aşk ehli artık zâr olur, hüsn ne miktar olursa aşk o miktar olur”⁵⁸ beytiyle başlayan gazelinin ilk ve son beyitlerine yapılan tahmis şöyledir:⁵⁹

İlk beytin tahmisi:

Âteş-i aşkın firûzan olsa âşık nâr olur

Hüsnünü âyine-i dilde gören hişyâr olur

Her zaman gördükçe âşık gözleri humâr olur

Hüsnün oldukça fizûn aşk ehli artık zâr olur

⁵⁵ Talebânî, *Cezbe-yi Aşk*, 295.

⁵⁶ Talebânî, *Cezbe-yi Aşk*, 299.

⁵⁷ Talebânî, *Cezbe-yi Aşk*, 303.

⁵⁸ Fuzûlî, *Fuzûlî Divanı*, haz. Kenan Akyüz vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 177.

⁵⁹ Talebânî, *Cezbe-yi Aşk*, 312-313.

*Hüsün ne miktar olursa aşk o miktar olur.*⁶⁰

Son beytin tahmisi:

Âşık-ı rusvâ çeker sevda-yı aşkın cevri

Lezzet-i dîdar bilmez çekmeyenler hecrini

Lüce-i aşkında Hâlis zâyî etti ilmini

Aşk sevdasında sarf etti Fuzûlî ömrünü

Bilmezem bu hâb-ı gafletten heycan bîdar olur .

Sonuç

Türklerin Orta Asya ve İran üzerinden Batı Asya'ya göçleri Türk dili ve kültürü açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Selçuklular döneminde daha çok siyasî ve askerî alanlarda yoğunlaşan faaliyetler, Osmanlı döneminde bunlara ek olarak Türkçenin ilim, sanat, edebiyat ve tasavvufî çevrelerde kendisini daha güçlü bir şekilde ifade etme imkânı bulduğu bir süreç evrilmiştir. Irak bölgesi bu sürecin en canlı örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada iki önemli sonuca ulaşılmıştır. Bunlardan birincisi Türklerin Batı Asya Müslüman toplumları arasında kendi dilleriyle güçlü bir varlık göstermeleri ancak Osmanlı döneminde mümkün olmuştur. Selçuklular döneminde siyasî ve askerî üstünlük sebebiyle özellikle Arap nüfusun yoğunlukta olduğu ve kısmen Kürtlerin yaşadığı bölgeler Türk idarecilerinin hakimiyeti altına girmiştir. Bu bölgelere hatırı sayılır bir Türk nüfusunun da yerleşmeye başlaması demografik olarak Türklere bazı avantajlar da sağlamaya başlamıştır. Fakat özellikle Selçuklular döneminde devlet ricali arasındaki yazışmalar dahil resmi ortamlarda Farsçanın kullanılması, Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün açtığı Nizamiye medreseleri dahil Arapça eğitim yapılması Türkçenin toplumsal hayatta kendisini ifade etmesini olumsuz etkileyen hususlar olmuştur. Bu durumun Osmanlı Devleti'nin Irak ve çevresinde hakimiyet kurduğu on altıncı yüzyılda değişmeye başladığı görülmektedir. Siyasî ve askerî alanlarda Türkçenin yoğun kullanılmaya başlanması, buna paralel olarak aynı dönemde Irak'ta yetişen çok sayıda Türkmen şair ve edebiyatçının telif ettikleri ve şaheser olarak nitelenebilecek kitap ve divanlar Türkçenin özellikle Irak'ta gelişmesine ve yayılmasına ivme kazandırmıştır.

İkincisi ise Türkçenin Irak'ta yayılmasında tasavvufî çevrelerin olumlu katkısının olduğu gerçeğidir. Tasavvuf ve tarikatların hem Orta Asya hem de Batı Asya'da Türkler arasında yaygın olduğu bilinmektedir. Hatta Türk toplumunda zaman içinde gelişen tasavvufî dindarlığa yakın yaşam modeli, siyasî, askerî ve iktisadî hayatını şekillendirecek kadar güçlenmiştir. Bu meyanda askerî alanda Bektâşilik, iktisadî alanda Ahilik, sanat, edebiyat ve musiki alanlarında Mevlevîlik, Halvetîlik ve ilim ve siyaset alanlarında Nakşibendîlik Osmanlı'nın kuruluş döneminden itibaren isim ve faaliyetlerini duyduğumuz tasavvufî kurumlardır. Irak'ta Türkçenin yaygınlaşmasında bunlardan Bektâşilik, Ahilik ve Mevlevîliğin açtığı tekkelerin ve toplumsal alandaki faaliyetlerinin büyük katkısı olmuştur. Türkmenlerin demografik olarak da isimleriyle özdeşleşen şehirlerden

⁶⁰ Talebânî, *Cezbe-yi Aşk*, 312.

Kerkük'te faaliyet yürüten Abdurrahman Hâlis Kerkûkî'nin Irak'ın bütün dinî ve etnik unsurlarına kapısını açan Kerkük Talebânî Tekkesi'nde yürütülen sanat, edebiyat ve musiki faaliyetleri ile bizzat Abdurrahman Hâlis'in kaleme aldığı Türkçe eserleri hem Türkmenleri bu merkez etrafında birleştirmiş hem de Türkçenin tasavvufî çevrelerde yayılmasına yardımcı olmuştur.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Abdulcebbar Kavak

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Akbaş, Mehmet. *Kâdiri Tarikatı Hâlisiye Kolu*. Konya: Aybil Yayınları, 2020.
- Azzâvî, Abbas. *Târîhu'l-Irak beyne İhtilâleyn*. Bağdat: Şirketu't-Ticâre ve't-Tibâ'a'l-Mahdûde, 1956.
- Basrî, Mîr. *A'lâmu't-Turkman ve'l-edebu't-Turki fi'l-Irakî'l-Hadis*. Londra: Mektebetu'l-Verrâk, 1997.
- Bezer, Gülay Ögün. "Kökböri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Çelik, İsa. "Tâlebânî, Abdurrahman Hâlis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Çelik, Fatma Zehra. *Hâlis Dîvânı*. Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- ed-Derrâcî, Hamid Muhammed Hasan. *er-Rubut ve't-tekâya'l-Bağdadiyye fi'l-ahdi'l-Osmânî*. Bağdat: Dâru's-Şuûnî's-Sakâfeti'l-Amme, 2001.
- ed-Dimaşkı, Mustafâ el-Halvetî. *er-Rihle'l-Irakîyye*. tah. Seyyid Miâd Şerefüddin el-Geylânî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Dinç, Fasih. "Kerkük ve Çevresinde Şeyh Abdurrahman Talabani'nin Toplumsal Nüfuzu". 1. *Uluslararası Zap Havzası Uleması Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Hakkâri Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Dmeral, İbrahim. *Tarihsel Süreç İçerisinde Irak'ta Türkçe Eğitimi ve Öğretimi (1918-2014)*. Ankara, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Enver, Ali. *Mevlevî Şâirler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Fuzûlî. *Fuzûlî Divanı* haz. Kenan Akyüz vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- İpekten, Halûk. *Fuzûlî Hayatı- Sanatı-Eserleri Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2018.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Feylesûfu'l-Arab Yakûb b. İshak el-Kindî*. çev. Abbas Azzâvî Bağdat: Matbaatu Es'ad, 1963.
- Kaplan, Muhammed Nur. *et-Tekâyâ ve's-Serâyâ an 'alâkati'l-mutasavvifa bi's-sultati inde't-Turk*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2025.
- Karadağı, Muhammed Ali. *Huviyetu Kerkûk es-sekâfiyye ve'l-idâriyye*. Erbil: Dâru Ârâs, 2004.
- Karahan, Abdülkadir. *Fuzûlî Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Karpuz, Haşim. "Birinci Dünya Savaşı Yıllarında Ortadoğu'daki Mevlevîhaneler". *Birinci Dünya Savaşında Mevlevî Alayı ve Gönüllü Topluluklar Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Adnan Karaismailoğlu, Yakup Şafak. Kırıkkale 2016.
- Küçük, Sezai. *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.
- Masliyah, Sâduk. "Irak Halk Dilinde Dört Türkçe Son Ek -li, -lik, -siz, -çi". çev. Halim Öznurhan, *Bilimname*, 1 (2004).
- Muhammed, Bahar Alemdar. *Irak Türkmen Mersiyelerinin Söz Varlığı*. Bursa, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Müderriş, Abdülkerim. *'Ulemâunâ fi hizmeti'l-İlmi ve'd-dîn*. Bağdat: Dâru'l-Hurriyye, 1983.
- Saatçi, Süphi. *Irak (Kerkük) Türk Edebiyatı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 997.
- Şaban, İbrahim. XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre. İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.
- Talebanî, Abdurrahman Hâlis. *Cezbe-yi Aşk* takd. Nuri Talebanî. Irak: Kürt Akademisi, 2014.
- Tâlebânî, Şeyh Rıza. *Dîvan-ı Şeyh Rıza-yı Tâlebânî*. Düzenleme ve şerh: Şükür Mustafa. Hevlêr: Çaphâne-i Ârâs, 2010.
- Taşgın, Ahmet. *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasında Alevîler ve Bektaşîler*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.
- Tewfeq, Naznaz. Irak Erbil Yöresinde Fütüvvet Kavramı ve Önemi. III. *Uluslararası Ahîlik Sempozyumu*. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evren Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Topak, Zafer. *Ferec-nâme-Seyyid Abdullah Neşâtî*. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2024.
- Topak, Zafer- Aljbori, Hussain Haki Ismail. "Bağdath Es'ad'ın Hayatına Dair Yeni Bilgiler". *TEKE Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. 13/4(2024).

Yazma Eserler

- Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 3366.
- Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 33704.
- Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 34266.
- Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 39508
- Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 39514.
- Irak Yazma Eserler Kütüphanesi, Türkçe Eserler Bölümü, Numara: 33659.

Vergi-Zekât İlişkisi: Benzerlikler ve Farklılıklar

Oğuzhan Koç

Öz

Konu ve Amaç: Vergi, devletin kamu giderlerini karşılamak amacıyla vatandaşlardan aldığı zorunlu bir yükümlülüktür. Aynı şekilde zekât da nisap miktarı malı olan Müslümanların ödemeleri gereken dini ve uhrevi yönü olan zorunlu olarak ödemeleri gereken bir vecibedir. Bu çalışmada, vergi kavramının mahiyeti ortaya konularak zekât ile mukayesesi yapılmış olup ikisi arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuştur. Ayrıca çalışmanın amacı olarak verginin zekât yerine geçip geçmeyeceği tartışılmıştır. Verginin kamusallaştırılması üzerine tavsiyelerde bulunulup bu konuda çalışmaların yapılması gerektiği vurgulanmıştır.

Yöntem: Bu çalışmada vergi ve zekât kavramları, benzerlikleri ve farklılıkları hakkında ilgili kaynaklar incelenerek içerik analizi yöntemi ve doküman tarama/inceleme tekniği kullanılmıştır.

Bulgular: Zekât ile vergi, mahiyetleri, amaçları, ödendiği yerler bakımından birbirinden farklı kavramlardır. Zekât, İslam dininde farz kılınmış mali bir ibadet olup, nisap miktarı malı olan her Müslümanın, naslarda belirtilen sekiz sınıfa vermekle yükümlü olduğu bir ödeme şeklidir. Buna karşılık vergi, devletin kamu harcamalarını karşılamak amacıyla Müslüman veya gayrimüslim vatandaşlarından topladığı, dini değil hukuki bir yükümlülüktür. Bu iki ödeme biçimi arasında mahiyet, etimolojik, ödeme yerleri vb. konularda temel farklılıklar bulunmuştur.

Sonuç: Vergi ile zekât arasındaki farklılıklardan dolayı günümüzde verilen vergilerin zekâtın yerine geçmeyeceği kanaatine ulaşılmıştır. Ancak devlet aracılığıyla, yalnızca naslarda belirtilen sekiz sınıfa harcanmak üzere kurulacak özel bir fon veya kurum aracılığıyla zekât toplanıp dağıtılacak bir sistem oluşturulursa, zekâtın devlet eliyle uygulanması mümkün hale gelebilir. Bu noktada Malezya'nın zekât örneği dikkat çekicidir. Malezya'da zekât, resmi kurumlar aracılığıyla toplanmakta ve zekâtını ödeyen bireylere vergi indirimi uygulanmaktadır. Böylece hem bireylerin zekât verme motivasyonu artırılmakta hem de vergi yükü hafifletilerek vergi verme konusunda kolaylık sağlanmaktadır. Bu modelin işleyişi ve yapısal özellikleri üzerine yapılacak makale, tez vb. akademik çalışmalar, İslam iktisadı alanına önemli katkılar sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Vergi, Zekât, Darıbe, Yükümlülük



Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya/Türkiye,
kocoguzhan9899@gmail.com
PhD Student, Akdeniz University, Institute of Social Sciences, Antalya/Türkiye,
kocoguzhan9899@gmail.com



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Koç, Oğuzhan. "Vergi-Zekât İlişkisi: Benzerlikler ve Farklılıklar". *Mutalaa* 5/1 (Haziran 2025), 32-48.



ORC ID: orcid.org/0000-0003-3057-2491
ROR ID: ror.org/01m59r132
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.15777380



Geliş tarihi: 12.05.2025
Kabul tarihi: 27.06.2025

The Tax-Zakat Relationship: Similarities and Differences

Abstract

Subject and Purpose: Tax is a compulsory obligation that the state collects from citizens in order to meet public expenditures. Likewise, zakat is a compulsory obligation that Muslims who have the nisab amount of wealth must pay, which has a religious and spiritual aspect. In this study, the nature of the concept of tax has been revealed and compared with zakat, and the similarities and differences between the two have been revealed. In addition, the aim of the study is to discuss whether tax can replace zakat or not. It has been recommended that taxation be made more public-oriented, and it has been emphasized that further studies should be conducted on this issue.

Method: In this research, content analysis method and document scanning/examination technique were used by examining the relevant sources about the concepts of tax and zakat, their similarities and differences.

Results: Zakat and tax are different concepts in terms of their nature, purposes and places of payment. Zakat is an obligatory financial worship in Islam and is a form of payment that every Muslim who has the nisab amount of wealth is obliged to give to the eight classes specified in the Islamic scriptures. Tax, on the other hand, is a legal, not religious, obligation that the state collects from its Muslim or non-Muslim citizens in order to meet public expenditures. There are fundamental differences between these two forms of payment in terms of nature, etymology, place of payment, etc.

Conclusions: Due to the differences between taxation and zakat, it has been concluded that today's taxes cannot replace zakat. However, if a system is created through the state to collect and distribute zakat through a special fund or institution that will be established to be spent only on the eight classes specified in the scriptures, it may become possible to implement zakat through the state. At this point, the example of zakat in Malaysia is striking. In Malaysia, zakat is collected through official institutions and tax deductions are applied to individuals who pay their zakat. This not only increases the motivation of individuals to pay zakat, but also eases the tax burden and makes it easier to pay taxes. Academic studies such as articles, theses, etc. on the functioning and structural features of this model will make significant contributions to the field of Islamic economics.

Keywords: *Islamic Law, Tax, Zakat, Darîbe, Obligation*

Giriş

Toplumların ekonomik olarak sistemleşmeleri, hem bireylerin yükümlülükleri hem de devletin ekonomik ihtiyaçları bakımından oldukça önemlidir. Bu çerçevede vergi ve zekât kavramları, gerek İslam hukukunda gerekse modern ekonomik sistemlerde önemli bir yer tutmaktadır. Her ne kadar ilk bakışta her iki kavram da ekonomik yükümlülük ve toplumsal fayda üretme amacı taşısa da, mahiyet, ödeme sınıfları, uygulama ve sonuç bakımından aralarında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Vergi, devletin kamusal hizmetleri karşılamak üzere bütün vatandaşlardan kanuni bir zorunlulukla tahsil ettiği bir ödeme iken; zekât, İslam'da mal ile ödenen bir ibadet olarak kabul edilir ve belirli şartları taşıyan Müslümanlar için farz kılınmış bir yükümlülüktür.

Devletler bakımından vergi, hem hukuki hem ekonomik bir araç olarak değerlendirilirken; zekât, dini boyutunun yanı sıra sosyal adaletin sağlanmasında etkili olan bir mekanizma olarak ön plana çıkar. Bu iki kurum zaman zaman birbirine benzetilse de, özellikle günümüzde bazı kesimlerce "vergi zekât yerine geçer mi?" sorusu gündeme gelmektedir. Bu makalede, vergi ve zekâtın tarihsel, hukuki, mali ve toplumsal yönleri karşılaştırmalı olarak ele alınacak; aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Modern Hukukta Vergi Kavramı

Vergi kavramı, tarih boyunca farklı yer ve zamanlara göre farklı anlamlarla ele alınmıştır.¹ Ortaçağda vergi ilk anlamıyla hediye, armağan gibi anlamlarda kullanılmış olup vergi vermek tamamen ihtiyari bir eylemdi.² Zaman ilerledikçe hükümdarlar bazı sosyal sınıflardan maddi yardımda bulunmalarını ihtiyari anlamda istemişlerse de daha sonraları bu yardım giderek zorunlu bir nitelik kazanmıştır.³

Yeniçağda ise vergi zorunlu bir nitelik kazanmış, vergi vermeyenlere yaptırım gücü uygulanarak vergi ödevi güvenlik altına alınmıştır.⁴

Verginin önceki anlam dünyasında ayırma (tahsis) ilkesi uygulanmaktaydı. Yani belirli bir vergi gelirinin kullanım yeri ancak belirli bir yer veya amaç içindi. Günümüzde ise bu ilke terkedilmiş birleştirme (ademi tahsis) ilkesine geçilmiştir. Bunun sonucu olarak, bütün vergi gelirleri hiçbir ayırım yapılmaksızın hazinede toplanmakta ve hiçbir ayırım yapılmaksızın vergi gelirleri tüm kamu giderlerine harcanmaktadır.⁵ İşte vergi ile zekâtın ayrılma noktalarından birisi de burasıdır. Vergide toplanan gelirler hiçbir ayırım yapılmaksızın harcanmakta iken zekât belirlenmiş sınıflara harcanmaktadır.

Zekât günümüzde servet vergisine benzetilmiştir.⁶ Her ne kadar kişilerin mal varlığı üzerinden alınması noktasında benzerlikler olsa da aralarında farklar mevcuttur. Servet vergisi, gerçek ve tüzel kişilerin sahip oldukları menkul ve gayrimenkul mallar üzerinden aynı zamanda para ve alacakların tamamının veya bir kısmının değerleri üzerinden vergilendirilmesidir.⁷

Servete sahiplik üzerinden alınan servet vergisi, yıllık olarak alınmaktadır.⁸ Günümüzde bir kontrol aracı olarak kullanılan servet vergisi, mali amaçlı bir vergi değil sosyal yönü olan bir vergidir.⁹ Çünkü burada amaç, devletin mali ve ekonomik amaçlarını gerçekleştirmekten çok, kişiler arasındaki servet dağılımında oluşan uçurumu dengelemektir.¹⁰ Bu yönüyle servet vergisi sosyal bir olgudur. Görüldüğü üzere servet vergisinin zekât ile benzeşen yönleri mevcuttur. Ancak konunun ayrıntıları farklılıkları göstermesi açısından önemlidir. Örneğin menkul mallardan olan araç alımında vergilendirme olarak motorlu araçlara sahip olmaktan dolayı alınan servet vergisi (MTV) mevcuttur.¹¹ Aynı şekilde gayri menkullerden ev için emlak vergisi alınmaktadır.¹² Hâlbuki İslam'da oturuş evlerde, giyilen elbiselerde, ev eşyalarında, binek hayvanlarında (bineklerde) zekât yoktur.¹³

¹ Nihat Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi* (Bursa: Ekin Yayınları, 2019), 131.

² Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 132.

³ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 132.

⁴ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 132.

⁵ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 133.

⁶ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 135.

⁷ Ersan Öz vd., "Türk Servet Vergisi Sistemine Modern Bir Yaklaşım", *Gümrük ve Ticaret Dergisi* 4 (2014), 87.

⁸ Öz vd., "Türk Servet Vergisi Sistemine Modern Bir Yaklaşım", 87.

⁹ Öz vd., "Türk Servet Vergisi Sistemine Modern Bir Yaklaşım", 88.

¹⁰ Öz vd., "Türk Servet Vergisi Sistemine Modern Bir Yaklaşım", 88.

¹¹ Ahmet Somuncu, "Türkiye'de Otomobil ve Ticari Araçlardan Alınan Özel Tüketim Vergisi ve Motorlu Taşıtlar Vergisinin Çevresel Etki ve Vergi Adaleti Bakımından Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi Çevre Bilimleri Dergisi* 9/2 (2022), 31.

¹² Öz vd., "Türk Servet Vergisi Sistemine Modern Bir Yaklaşım", 96.

¹³ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl Fergânî El-Merginânî - Tallal el-Yusuf, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtetî* (Beyrut: Daru'l-İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, ts.), 1/96.

Vergi tanımı itibariyle devletin kamusal ihtiyaçlarını karşılayabilmek amacıyla kişi veya kurumlardan cebri olarak karşılıksız bir biçimde aldığı parasal tutarlardır.¹⁴ Verginin amacı kamusal hizmetlerin karşılanmasıdır.¹⁵

1961 tarihli anayasada vergi kavramı için “vergi ödevi” terimi kullanılmış olup “Herkes, kamu giderlerini karşılamak üzere, malî gücüne göre, vergi ödemekle yükümlüdür. Vergi, resim ve harçlar ve benzeri malî yükümler ancak kanunla konulur.” (Anayasa m. 61) denilmiştir.¹⁶

Verginin sahip olduğu unsurlar şunlardır:

a- Vergi Alacaklısı ve Borçlusu

Devletin vergi alma yetkisi olmakla birlikte vergi alma yetkisi verilmiş il özel idareleri, belediyeler ve köy gibi kamu tüzel kişileri de vergi alabilir.¹⁷ Vergi ödemekle yükümlü kişiler ise hem ülkenin kendi vatandaşları hem de orada yaşayan yabancı vatandaşlar olabilir. Çünkü yabancı vatandaşların iktisadi bağları bulunabilir. Aynı zamanda vergi yükümlüleri gerçek kişiler ve tüzel kişiler de olabilir.¹⁸

b- Zora Dayanan Bir Ödeme Olması

Vergi, kanundan doğan haklar sebebiyle zora dayanan bir ödeme şeklidir. Kanun vergi şartlarını belirtmiştir. Dolayısıyla devlet, vergisini zamanında demeyen kişiler için zor kullanabilir.¹⁹

c- Verginin Karşılıksız Olması

Vergi kamu masraflarına harcadığı için, kişinin verdiği verginin kişi nezdinde bir karşılığı yoktur. Yani vergi verilmesinden dolayı kişiye doğrudan, özel bir faydadan söz edilemez.²⁰

d- Vergi Kamu Giderlerinin Karşılığıdır

Bu ilke verginin niçin alındığını belirtir. Verginin bu ilkesi, ceza ve kamulaştırma gibi devlet tarafından alınan diğer unsurlardan ayrılır.²¹

e- Vergi Para ile Ödenir

Eskiden vergiler mal ve hizmet şeklinde aynı olarak da ödenebiliyorken artık bu ilke istisna şeklinde kalmıştır. Günümüzde vergi para ile ödenir.²²

2. Konuluş Amaçları

Verginin konulmasının birçok amacı olmakla birlikte bazı amaçları kanaatimizce çok önemlidir. Örneğin verginin mali amacı, kamu giderlerini karşılamaktır.²³ Diğer bir amaç

¹⁴ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 136.

¹⁵ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 136.

¹⁶ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 143.

¹⁷ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 144.

¹⁸ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 144.

¹⁹ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 144.

²⁰ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 144.

²¹ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 144.

²² Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 145.

²³ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 145.

ise ekonomik amaçlardır. Eğer devlet üretimi teşvik etmek istiyorsa veya geliştirilmek istenen bir amaç varsa burada vergi teşvikine gitmektedir. Ekonomik istikrarı sağlamak da verginin ekonomik amacına yöneliktir.²⁴

Bazen devlet gelişmesini önlemek istediği alanlar için ağır vergiler koyar. Bazen de üretimi teşvik için büyük veya küçük teşebbüslerin önünü açmak amacıyla vergi teşvikine gider. İşte bütün bunlar verginin ekonomik amaçlarıdır.²⁵

Verginin bazı ahlaki amaçları da mevcuttur. Örneğin devlet, alkolü içecekler, tütün, uyuşturucu gibi zararlı maddelerin tüketimini azaltmak, böylece toplumun ahlakını ve sağlığını korumak amacıyla bu ürünlere ağır tüketim vergileri koyar. Böylelikle kısıtlayıcı tüketim vergileri devlet tarafından konulmuş olur ve bütün bu özellikler verginin ahlaki yönünü ön plana çıkarır.²⁶

3. İslam'da Vergi Kavramı

İslam'dan önce cahiliye devrinde çeşitli vergiler mevcuttu. Çünkü cahiliye dönemi Arap yarımadası ticaretin canlı olduğu bir bölgeydi. Bu bölgede çeşitli çarşı, Pazar ve panayırlar kurulmakta ve buraya gelen tüccarlardan çeşitli vergiler alınmaktaydı.²⁷ Bu vergilerden bazıları şunlardır:

Uşûr: Mekke'de kurulan panayırlara katılanların onda bir oranında ürünlerinden elde edilen vergi çeşididir.²⁸

Meks: Cahiliye dönemi pazarlarında mal satan kimselerden alınan vergi çeşididir. Meks toplayan görevliye mâkis denir. Mâkis çoğunlukla ölçüyü aşar, halktan fazla vergi alarak onları zulme uğrattırdı.²⁹

Cizye: Mekke'de kalan tüccarların kaldıkları sürece can ve mal emniyetlerini sağlamaları karşılığında Mekkelilere verdikleri vergi çeşididir.³⁰

Rifâde: Kusay b. Kilab'dan itibaren alınmaya başlanan İslam öncesi araplarda hacıları yedirme, içirme ve çeşitli sosyal hizmetlerin sağlanması için Mekkelilerden alınan vergi çeşididir.³¹

İtâvet: Arap toplumlarında meydana gelen kabile kavgalarında mağlup olan tarafın üstün gelen kabileye ödediği vergi çeşididir. Bu vergi adeta mağlup olan tarafın üstün gelen kabilenin tahakkümünü kabul ettiğinin bir göstergesidir.³² Zekât da aslında bir yönüyle bu vergiye benzemektedir. Çünkü zekât, sadece mâli bir ibadet değil aynı zamanda siyasi

²⁴ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 146.

²⁵ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 147.

²⁶ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 148.

²⁷ Fethi Yıldırım, "Cahiliyede ve İslam Döneminde Vergi (Zekât)", *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/3 (2019), 40.

²⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm* (b.y.: Dar'üs Sâki, 1422/2001), 14/166; Yıldırım, "Cahiliyede ve İslam Döneminde Vergi (Zekât)", 40.

²⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm* (b.y.: Dar'üs Sâki, 1422/2001), 9/306.

³⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm* (b.y.: Dar'üs Sâki, 1422/2001), 7/115.

³¹ Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyari İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr. (Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), 1/130.

³² Yıldırım, "Cahiliyede ve İslam Döneminde Vergi (Zekât)", 41.

otoriteyi kabul ettiğinin bir göstergesidir.³³ Hz. Ebubekir'in zekât vermeyenler ile savaşması da bu sebeptir.³⁴

Hz. Peygamber (s.a.v) cahiliye dönemi Arap toplumlarında var olan bu vergi çeşitlerinin bir kısmını kaldırmış, bir kısmını oldukları şekliyle uygulamış ve bir kısmını ise tashih ederek uygulamaya koymuştur.³⁵

Kuran'da ise zekât, cizye, fey ve haraç gibi çeşitli vergi türlerini ifade eden kelimeler bulunmakla birlikte bir bütün olarak vergiyi ifade eden bir kelime bulunmamaktadır.³⁶

İslam tarihinde vergi için çeşitli isimler kullanılsa da günümüz Arapçasında vergiyi ifade etmek üzere "darîbe" kavramı kullanılmaktadır. Darîbe, ekseriyetin görüşüne göre hem şer'i hem de gayr-i şer'i vergiler için kullanılır.³⁷

Klasik kaynaklarımızda yer alan bilgilere göre, şer'i olan, naslara dayanan vergi türü zekâttır. Zekâtın diğer ibadetlerde olduğu gibi değişiklik yapılma ve farklı harcama kalemlerine sarf edilme yetkisi yoktur.³⁸ Yani zekâtın, sarf yerleri, mükellefleri, oranları bellidir. Devletin buradaki fonksiyonu sadece uygulamaktır.³⁹ Şer'i vergiler dışında olağanüstü hallerde, hazinenin yeterli gelmediği durumlarda vergi alınıp alınmayacağı tartışılmıştır. Bu tür vergilere "nevâib" denilmiştir.⁴⁰ Beytülmalde yeterli fon bulunmadığı durumlarda ve olağanüstü hali aşmaya yetecek kadar bir miktarda alınmak suretiyle Hanefiler, kamu maslahatı gereği konulan geçici bütün nevâibleri edası vacip bir borç olarak görmektedir.⁴¹

Kanaatimizce günümüzde devletin aldığı vergilerin de içine girdiği ülü'l emrin yetkisine bırakılan dönemden döneme, ülkeden ülkeye farklılık arz eden bu vergiler klasik fıkıh literatüründe nevâib, avâriz veya örfi vergiler olarak adlandırılır.⁴²

4. Uşûr Vergisinin Zekât Yerine Geçip Geçmemesi

Yukarıda bahsettiğimiz üzere cahiliye devrinde de alınan uşûr vergisi, ticaret hususunda çarşılarından sorumlu olan görevliler tarafından tüccarlardan onda bir oranında ürünlerden vergi alınmasıdır.⁴³ Bu vergi gayrimüslimlerden alındığı gibi Müslümanlardan da alınıyordu. Ancak aralarında mahiyet farkı bulunmaktaydı. Müslüman tüccarlardan alınan uşûr vergisi zekât kapsamında iken gayrimüslimlerden alınan ise gümrük ve güvenlik vergisi mahiyetindedir.⁴⁴

Uşûr vergisi, diğer bir adıyla meks, cahiliye döneminde dayanılması zor ağır bir vergi türünü ifade ediyordu. Bunun sebepleri arasında tahsildarların denetimsizliği yer

³³ Yıldırım, "Cahiliyede ve İslam Döneminde Vergi (Zekât)", 41.

³⁴ Yıldırım, "Cahiliyede ve İslam Döneminde Vergi (Zekât)", 41.

³⁵ Yıldırım, "Cahiliyede ve İslam Döneminde Vergi (Zekât)", 39.

³⁶ M. Macit Kenanoğlu, "Vergi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/52.

³⁷ Kenanoğlu, "Vergi", 43/52.

³⁸ Kenanoğlu, "Vergi", 43/53.

³⁹ Kenanoğlu, "Vergi", 43/53.

⁴⁰ Kenanoğlu, "Vergi", 43/53.

⁴¹ Cengiz Kallek, "Nevâib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/34.

⁴² Kenanoğlu, "Vergi", 43/53.

⁴³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 1422/2001, 14/166.

⁴⁴ Hüseyin Baysa, "Vergiyi Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Eylül 2023), 292.

alıyordu. Bu da halk arasında mağduriyetlerin yaşanmasına sebep oluyordu.⁴⁵ Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.v) İslam beldelerinde meks vergisini kaldırmıştır.⁴⁶ Bunu yapmasının sebebi Medine'ye temel yiyecek maddelerinin girişini kolaylaştırmak ve ithalatı canlandırmak olma ihtimali yüksektir.⁴⁷

Hz. Ömer dönemine gelindiğinde ise uşûr vergisi tekrardan uygulamaya konulmuştur. Bunun sebebi ise İslam ülkesine ticaret yapmak maksadıyla gelen tüccarların güvenliğini sağlamak ve yabancı ülkelerde Müslüman tüccarlardan alınan vergilere karşılık olması (mütekabiliyet) hasebiyle bu vergi tekrardan alınmaya başlanmıştır.⁴⁸ Hz. Ömer belirli oranlarda harbî ve zimmîlerden uşûr vergisi tahsil etmiştir.⁴⁹ Bu dönemde Hz. Ömer'in aldığı uşûr vergisi ve belirlediği oranlar makul seviyede ve ticaretin devamlılığına imkan verecek ölçüdeydi. Bu sebeple bu dönemdeki uşûr vergisi Hz. Peygamberin (s.a.v) yasakladığı mekse benzemiyordu.⁵⁰ İşte uşûrun bu türü vergi mahiyetlidir. Yani aslında uşûr, vergi mahiyetli olabileceği gibi zekât mahiyetli de olabilir. Şimdi zekât mahiyetinde olan uşûra göz atalım.

Müslüman ahaliden uşûr, Hz. Ömer döneminde tahsil edilmeye başlanmıştır.⁵¹ Alınan bu uşûr (onda bir vergi) her ne kadar ismi itibariyle zekâtı andırmasa da mahiyeti itibariyle Müslüman tüccarlardan zekâtın şartlarına uygun bir biçimde uşûrun dörtte biri (kırkta biri) oranında tahsil edilmiş⁵² ve bu tahsilat, mükellefin yıllık zekât borcundan düşülmüştür.⁵³ Dolayısıyla vergi niteliğindeki harbî ve zimmîlerden alınan uşûr ile Müslümanlardan alınan zekât niteliği taşıyan uşûr birbirinden tamamen farklıdır. Çünkü zekât niteliği taşıyan uşûr, zekât şartlarına uygun bir biçimde tahsil edilmekte ve yine aynı şartlara riâyet edilerek dağıtılmaktadır.⁵⁴

Yapılan bu uygulama ile Hz. Ömer, ticaret malları veya para sebebiyle zekât ile mükellef olup da evi uzakta olup teslim etmede zorluk yaşayan kişilerin lehine bir kolaylık sağlamıştır.⁵⁵

Uşûr'un zekât mahiyeti taşıması ile vergi mahiyeti taşımasının farklı olduklarını ifade etmiştik. Burada önemli olan bir nokta, zekât mahiyetindeki uşûrdan hareketle verginin zekât yerine sayılacağına zannedilmesidir. Bu konuda dayanılan rivayet ise Enes b. Mâlik'in köprü girişlerinde alınan vergiyi zekât olarak kabul ettiği rivayettir.⁵⁶ Hâlbuki Enes b. Mâlik zekât mahiyetindeki uşûrun âşire verilmesi halinde zekât yerine geçeceğini

⁴⁵ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, 1392/1972), 11/203; Baysa, "Vergiye Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 292.

⁴⁶ Muhammed Emin b. Omer b. Abdilazîz el-Huseynî ed-Dımeşki İbn Âbidîn, *Haşiyetu İbn Abidin* (Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 1966), 2/310.

⁴⁷ Baysa, "Vergiye Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 292.

⁴⁸ DİA, "Gümrük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/261.

⁴⁹ Baysa, "Vergiye Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 293.

⁵⁰ Baysa, "Vergiye Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 294.

⁵¹ Baysa, "Vergiye Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 294.

⁵² Mustafa Fayda, "Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3-4 (Aralık 1981), 178.

⁵³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 2/38.

⁵⁴ Baysa, "Vergiye Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 296.

⁵⁵ el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/36; Baysa, "Vergiye Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 295.

⁵⁶ Pehlül Düzenli, "Vergi, Zekât Yerine Geçer mi?", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, (2017), 639.

söylemiştir.⁵⁷ Dolayısıyla bu ayırımın bilinmeden verginin zekâtın yerine geçeceğini söylemek zor görünmektedir.

5. Verginin Zekât Yerine Sayılıp Sayılmaması

Yapısı itibarıyla dönemden döneme çeşidi ve miktarı değişen vergilerin zekâtтан düşülmesi meselesi geçmişte fukaha arasında tartışılmıştır.⁵⁸ Ulema, zekât/öşür ismi ve uygulaması dışındaki vergileri zekât kapsamında görmemişler, bunlara cevaz vermemişlerdir.⁵⁹ Hazineye para kalmadığı için zenginlerden ek olarak alınan vergiler Müslümanların faydasına kullanılsa bile yapılan bu tahsilat zekât kapsamında yapılmadığı için verilen bu vergi zekât yerine geçmez denilmiştir.⁶⁰ Bu konuda Hanefilerde geçen muteber görüş meksin, zekât niyetiyle verilmesi halinde zekâta dönüşmeyeceği şeklindedir.⁶¹

Ahmed b. Hanbel'e sorulan bir soruda mahsulünün yarısı devlet tarafından zorla alınan kişinin bu alınan kısmı zekâta saydırıp saydıramayacağı sorulmuş, Ahmed b. Hanbel de eğer alınma sırasında sahibi zekâta niyet ettiyse bunun zekât yerine sayılacağını söylemiştir.⁶² Ancak Hanbeli mezhebinde bu görüşü benimsemeyen, farklı iki görüş olduğunu söyleyenler de vardır.⁶³

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere fukahanın büyük çoğunluğu kamu otoritesince toplanan malların zekât mahiyetinde kabul edilebilmesi için zekât adı altında veya kapsamında tahsil edilmiş olması gereklidir.⁶⁴

6. Vergi ve Zekât Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar

Yukarıda biraz da olsa temas etmeye çalışılan vergi ve zekât arasındaki farklılıklar bir vakıadır. Aynı zamanda vergi ve zekât arasında birtakım benzerlikler de mevcuttur. İşte bu bölümde vergi ile zekât arasındaki bu benzerlik ve farklılıklar ele alınacaktır.

6.1. Vergi ve Zekât Arasındaki Benzerlikler

a. Vergiyi ve Zekâtı Toplama Mercî'nin Devlet Oluşu

Vergide para devlete ödenir. Zekâtta da zekât memurlarının topladıkları kısım devlete ödenir.⁶⁵ İslam'da devlet ehl-i iman ve ehl-i zümme olsun bütün vatandaşlarının havaic-i aslisini karşılamak zorundadır, dolayısıyla aslında zekâtın verildiği her bir birim dolaylı olarak devlete dönüyor demektir.

⁵⁷ Baysa, "Vergiyi Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 296-297.

⁵⁸ Baysa, "Vergiyi Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 298.

⁵⁹ Yusuf El-Kardâvî, *Fıkhu'z Zekat* (Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1973), 2/1108.

⁶⁰ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an İktirâfî'l-Kebâir* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1987), 1/303; Baysa, "Vergiyi Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 298.

⁶¹ İbn Âbidîn, *Haşiyetu İbn Abidin*, 2/311.

⁶² Mustafâ b. Sa'd b. Abduh es-Suyûtî er-Ruheybânî, *Metâlibu Ulâ'n-Nuhâ fî Şerhi Gâyeti'l-Muntehâ* (b.y.: y.y., 1415/1994), 2/133.

⁶³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muflih b. Muhammed er-Râmîni el-Hanbelî Şemsuddîn İbn Muflih, *el-Furu ve Tashihu'l-Furu*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1424/2003), 4/282; Baysa, "Vergiyi Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 299.

⁶⁴ Baysa, "Vergiyi Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı", 299-300.

⁶⁵ Abdullah bin Mansur el-Gufeyli, *Nevâzilü'z-Zekât* (Riyad: Dâr'ül Meymân, 2009), 332.

Tevbe suresi 60. ayette belirtilen zekâtın verilmesi gereken sekiz kalemden “fi sebîlillâh ve ibnû’s-sebîl” geniş yorumlara müsait kavramlardır. Bugün devletlerin yaptığı sosyal yardımlaşma fonu, evsizler, kimsesizler bakım evleri şefkat evlerinin giderleri ibnû’s-sebîl kavramına dâhil edilebileceği gibi İslam devletinin güvenlik için yapacağı birçok gider STK’ların yaptıkları faaliyetler de fi sebîlillâh kavramına dâhil edilebilir. Dolayısıyla aslında zekât verilmesi gereken yerlerin tamamı bir şekilde devletin vazifesi olduğundan dönütü de devletedir.

b. Verginin ve Zekâtın Alınmasında Cebr (Zorlama) Uygulanması

Zekâtta, Müslüman zekât vermeyi geciktirdiğinde zorlama unsuru devreye girer.⁶⁶ Yani zekâtta zorlama unsuru vardır. Aynı şekilde vergi de zora dayanan bir ödeme şeklidir.⁶⁷

c. Verginin ve Zekâtın Karşılıksız Olma Unsuru

Hem vergide hem de zekâtta kişiye maddi bir menfaat sağlama söz konusu değildir. Zira verginin menfaati kamu işlerinin rahatlıkla yürütülmesi iken zekâtın menfaati veren açısından ahirete taalluk eden ecir ve sevaptır.⁶⁸

d. Vergi ve Zekâtın Sosyal ve Ekonomik Açısından Sağladığı Katkıları

Vergi ve zekât sosyal ve ekonomik hedeflerin gerçekleşmesine katkı sağlar.⁶⁹ Vergi, servet vergisi yönüyle ele alındığı zaman kişilerin mal varlığı üzerinden alınması itibarıyla ekonomik boyutuyla kamu işlerine katkı sağlarken, zekât da mal varlığı üzerinden alınarak şer’an fakir sayılan kimselere fayda sağlayarak hem ekonomik hem de sosyal anlamda topluma katkı sağlar.

6.2. Vergi ve Zekât Arasındaki Farklılıklar

a. Etimolojik Olarak Kelimelerin Arasındaki Anlam Farklılığı

Zekât kelimesi Arapçada temizlik, artış ve bereket gibi anlamlara gelir. Zekât bu yönüyle olumlu bir mana ifade eder.⁷⁰ Zekât veren zengin, aslında malını temizlemiş ve bereketlendirmiş olur. Bu yönüyle zekât kelimesi etimolojik olarak olumlu bir anlamda kullanılır.

Vergi ise Arapçada “Darîbe” kavramı ile ifade edilir. Darîbe, kelime manası olarak birine ceza, kişiye zorla bir yükümlülüğün yüklenmesi, bu yükü taşımaya kişinin mecbur bırakılması gibi anlamlara gelen “ضرب” fiilinden türemiştir.⁷¹ Dolayısıyla etimolojik olarak olumsuz bir mana ifade eder. Kişiler genellikle vergiyi, ağır bir külfet ve yük olarak görürler.⁷²

b. Zekâtın Mahiyeti ve Uygulandığı Kişiler Açısından Farklılığı

Zekât Allah’a yönelişi ifade eden bir ibadet niteliği taşıırken verginin böyle bir niteliği bulunmamaktadır. Yani zekât, uhrevî bir ibadet olarak kabul edilirken vergi, tamamıyla

⁶⁶ El-Kardâvî, *Fıkhu’l Zekat*, 2/997-998.

⁶⁷ Edizdoğan vd., *Kamu Maliyesi*, 144.

⁶⁸ el-Ğufeyli, *Nevâzilü’l-Zekât*, 332.

⁶⁹ el-Ğufeyli, *Nevâzilü’l-Zekât*, 332.

⁷⁰ El-Kardâvî, *Fıkhu’l Zekat*, 2/999.

⁷¹ El-Kardâvî, *Fıkhu’l Zekat*, 2/999.

⁷² El-Kardâvî, *Fıkhu’l Zekat*, 2/999.

dünyevî ve hukukî bir sorumluluktur.⁷³ Aynı zamanda zekât ibadet niteliği taşıdığı için sadece Müslümanlara farz kılınmıştır. Gayrimüslimlere teklif edilmemiştir. Hâlbuki vergi, hem Müslümanlardan hem de gayrimüslimlerden alınır.⁷⁴

c. Zekâtın Ortadan Kaldırılmaması

Yine ifade etmek gerekir ki zekât, ibadet niteliğinde bir yükümlülüktür. Zekâtın oranı Kuranda yoktur, peygamberin uygulamasıyla yürürlük kazanmıştır. Bu oranlar da Hz. Peygamberin içerisinde yaşadığı toplumda var olan oranlarla benzerlik göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber bu oranlandırmaları bir devlet başkanı olarak mı yoksa peygamber olarak mı yapmıştır, göz önünde bulundurulmalıdır. Eğer devlet başkanı olarak yaptıysa bu zaman ve mekânlara göre değişiklik gösterebilir ve dönemdeki devlet yöneticilerine bırakılmış esnek bir konudur. Verginin hangi gelir ve mallardan alınacağı, vergi oranları ve miktarı devletin içtihadına bağlıdır. Dolayısıyla vergi oranları değişebilir, hatta bir verginin uygulanması devlet tarafından sürdürülebilir veya kaldırılabilir.⁷⁵ Ancak zekât ortadan kaldırılamaz.

d. Zekâtın Harcama Yerleri Sekiz Sınıftır

Verginin harcama yerleri daha geniş olup zekât Kuran-ı Kerimde belirtildiği üzere, fakirlere, miskinlere, müellefe-i kulûb'a (kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenlere), zekât toplayan görevli memurlara, esaretten kurtulacaklara, borçlulara, Allah yolunda cihad edenlere, yolda kalmışlara verilir.⁷⁶

Verginin harcama yerleri devlet otoritesi tarafından belirlenir. Bu sebeple zekât bütçesi, devletin genel bütçesinden bağımsızdır.⁷⁷

Zekâtın sarf yerleri ile alakalı bazı detayları zikretmemiz gerekir:

a) *Fakirler ve Miskinler*: Fakirlik zenginliğin zıddı olup ölçütü bir kimsenin ailesinin geçimini sağlayacak kadar mala sahip olmamasıdır. Veya fakir yiyecek bulabilen kişi iken miskin hiçbir şeyi olmayan kişidir.⁷⁸ Hanefilere göre fakir, ev ve ev eşyası gibi aslî ihtiyaçlarını karşılayabilen ama gelirleri ihtiyaçlarını karşılamayan, malı nisap miktarından az olan kimsedir. Miskin ise hiç malı ve geliri olmayan kimsedir.⁷⁹

b) *Âmiller*: Bir işi yapan, işçi anlamına gelen âmil terimi, zekât işlerinde çalışan memurlar anlamına gelir.⁸⁰ Kur'an-ı Kerim'de zekât verilecek sekiz sınıftan birinin âmiller olarak zikredilmesi zekâtın bir kurum tarafından toplanması ve dağıtılması gerektiğini vurgulamak içindir.⁸¹ Âmiller sınıfına zekâtı toplayan, dağıtan, muhafaza eden, hesap işlerini yapan, tartan, ölçen, sayan ve zekât idaresinin her kademesinde çalışan

⁷³ El-Kardâvî, *Fıkhu'z Zekat*, 2/1000.

⁷⁴ El-Kardâvî, *Fıkhu'z Zekat*, 2/1000.

⁷⁵ El-Kardâvî, *Fıkhu'z Zekat*, 2/1000-1001.

⁷⁶ Halil Altuntaş - İbrahim Paçacı, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009) et-Tevbe, 9/60.

⁷⁷ El-Kardâvî, *Fıkhu'z Zekat*, 2/1001.

⁷⁸ Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *El Kamûsu'l Muhit* (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 457.

⁷⁹ Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/204.

⁸⁰ Erkal, "Zekât", 44/204.

⁸¹ Erkal, "Zekât", 44/204.

memurların tamamı girer.⁸² Zekât âmiline kendisine ve bakmakla mükellef olduğu kişilerin geçimine yetecek kadar zekât verilir.⁸³

c) *Müellefe-i Kulûb*: Zekât verilmek suretiyle çeşitli olumlu neticelere sebep olması hasebiyle İslâm'a karşı yumuşatılmak, zararsız hale getirilmek veya dinde sebat ettirilmenin amaçlandığı kişilerdir.⁸⁴ Müslümanların sayıca az olduğu, güçlerinin zayıf olduğu bir dönemde bu sınıf, Müslümanlığın yayılmasında, müşriklerin zararlarından korunmasında, imanı zayıf yeni Müslümanların imanda sebat etmeleri üzere ve bazı müşriklerin Müslüman olmalarını sağlamak amacıyla matuf olarak kullanılmış ve büyük faydalar görülmüştür.⁸⁵

Bu uygulama Hz. Peygamber efendimiz (s.a.v) zamanından Hz. Ebubekir'in hilafeti sırasında kısa bir zaman daha uygulanmış, daha sonra ise Hz. Ömer'in girişimiyle bu uygulama kaldırılmıştır.⁸⁶ Hz. Ömer'in bu uygulamayı kaldırması acaba kıyamete kadar müellefe-i kulûb'un bir daha olmayacağı anlamına mı gelmektedir ? Yoksa müellef-i kulûb hükmü baki midir ? Bu konuda iki görüş mevcuttur:

Müellefe-i Kulûb'un Ebediyyen Kalktığını Savunanlar: Cessâs (ö. 370/981) Ahkâmü'l Kur'ân adlı eserinde müellefe-i kulûb'un yalnızca Rasulullah (s.a.v) döneminde olduğunu, Müslümanların sayısının o zamanlar az olduğunu, düşmanlarının çok olduğunu belirterek sonrasında ise Allah'ın kafirlerin gönlünü hoş tutmaya ihtiyaç bırakmayacak kadar İslâm'ı güçlendirdiğini belirtir. Bu görüşün "ashabımızın görüşüdür" diyerek Hanefi alimlerinin görüşü olduğunu söyler.⁸⁷ Hanefilerin, meşhur görüşlerinde Mâlikilerin ve Şafii mezhebinin sahih görüşüne göre artık ehl-i küfre gönülleri ısıdırmak ve başka türlü sebeplerle zekât verilemez.⁸⁸

Müellefe-i Kulûb'un Devam Ettiğini Savunanlar: Bir kısım Mâlikiler ve Hanbelilerin çoğunluğu, bazı Şafiiler ve Caferiler ile Zeydiler ihtiyaç halinde müellefe-i kulûb hükmünün her devirde devam edeceğini savunurlar.⁸⁹

İsmail Saymaz'ın doktora çalışmasında zekât için kurumsallaşma modeli önerisinde müellefe-i kulûb hakkındaki görüşleri zikretmeye değerdir. Saymaz, günümüz devletlerinin İslami değerleri tanıtmak için yaptığı harcamalar müellefe-i kulûb açısından değerlendirilebilir.⁹⁰ Gayrimüslimlerin yardım vasıtasıyla insanları kendilerine çektikleri bir vakıadır. Aynı şekilde bu yöntemi Müslümanlar da kullanmalıdır. Müellefe-i kulûb statüsüne giren kişiler devlet tarafından tespit edilmeli ve devlet başkanının tasarrufu ile desteklenmelidir.⁹¹ Bunun yapılabilmesi için devlet tarafından zekatın toplanacağı ve

⁸² Erkal, "Zekât", 44/204.

⁸³ Erkal, "Zekât", 44/204.

⁸⁴ Yunus Vehbi Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi* (İstanbul: Feyiz Yayınları, 1972), 252.

⁸⁵ Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, 252.

⁸⁶ Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, 257.

⁸⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1405), 4/325.

⁸⁸ Cengiz Kallek, "Müellefe-i Kulûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/474.

⁸⁹ Kallek, "Müellefe-i Kulûb", 31/474.

⁹⁰ İsmail Yılmaz, *-Negatif Gelir Vergisi Özelinde- Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019) ((Tez No: 571058)), 280.

⁹¹ Yılmaz, *-Negatif Gelir Vergisi Özelinde- Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi*, 280.

naslarda belirlenen yerlere harcanacağı bir kurumun kurulması yani zekâtın kurumsallaştırılması elzemdir.

d) *Köle ve Câriyeler*: İnsan hayatının eşit şartlarda sürmesi, kendi hayatını idâme ettirmesi, özgür ve hür olması için İslam, köleliği çeşitli vasıtalarla tedricen bitirmenin yollarını açmıştır.⁹² İslam, Müslümanların elleri altında bulunan köleleri azad etmeyi teşvik etmiş, ceza hukukuna taalluk eden keffaretler bahsinde ilk olarak köle azad etmeye yer vermiş, köleliği sadece savaş esirlerine münhasır kılmış ve zekât verilecek sınıflardan bir hisse de kölelere ayırmıştır.⁹³ Bu uygulamalar İslâm'ın çok etkin bir şekilde kölelikle mücadele ettiğinin apaçık göstergesidir.

Zekâtın kölelere pay verilmesi iki durumda gerçekleşebilir. Ya mükâteb kölenin borcuna yardım edilir ya da zekât fonundan köle satın alınır veya zekâtla mükellef olan kişi bizzat kendisi köle satın alarak onu azad eder.⁹⁴ Günümüzde zekât müessesesinin kurumsallaştığı resmi bir zekât kurumu olsaydı sosyal, siyasal ve ekonomik özgürlüğünü kaybetmiş, düşman elinde olan Müslüman savaş esirlerinin fidyelerinin ödenmesi bu fondan karşılanabilirdi.⁹⁵ Ayrıca kendi yurtlarından her şeyini bırakarak çıkmak durumunda bırakılmış mültecilere de “rikâb” sınıfı dahilinde bu fondan yardım edilebilirdi.⁹⁶

e) *Borçlular*: Kuran-ı Kerimde kendisine pay verilen diğer bir grup borçlular yani “gârimîn” kısmıdır. Terim anlamı itibariyle Hanefilere göre borçlu, borcu olan ve nisap miktarı malı da olmayan kimselerdir.⁹⁷ İslam, tasarruflu davranmayı, israfa kaçmamayı emreder. Hayat şartları içerisinde borçlanmak durumunda kalıp da ödeme kararlılığı gösterdiği halde kısmen veya tamamen borcunu ödeyemeyen kişileri İslam yüzüstü bırakmaz, devlet devreye girerek o kişinin borcunu ödeyebilir.⁹⁸ Aynı şekilde zekâtın kurumsallaşması halinde borçlular, iflas etmiş vatandaşlar, mesleğini yürütecek imkânlardan mahrum olan insanların kalkınmaları için “Gârimîn” fonundan destek verilebilir.⁹⁹

f) *Allah Yolunda Olanlar (Fî Sebilillâh)*: Bu kavramın, Allah rızasını kazanmak, ona yaklaşmak için yapılan her türlü işte çalışan, İslam'ın yücelmesi için ciddi emek sarf eden (cihad eden) herkesi kapsamına alan geniş bir yelpazesi vardır.¹⁰⁰ Ancak bu kavram mutlak anlamda ele alındığında fukaha, buradan kastedilenin öncelikle Allah yolunda savaşanlar (gaziler) olduğunu belirtmişler ancak hangi nitelikteki gazilere bu fondan pay verileceği hususunda farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir.¹⁰¹ Ebu Hanife ile Ebu Yusuf'a göre fakirlik, teçhizat yokluğu gibi sebeplerle savaşa katılamayan mücahitlere bu fondan pay verilir.¹⁰² Böylelikle savaş için gerekli teçhizatları alsınlar ve azıklarını temin etsinler diye pay

⁹² Yılmaz, -Negatif Gelir Vergisi Özelinde- Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi, 137.

⁹³ Yılmaz, -Negatif Gelir Vergisi Özelinde- Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi, 137-138.

⁹⁴ Yılmaz, -Negatif Gelir Vergisi Özelinde- Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi, 139.

⁹⁵ Yılmaz, -Negatif Gelir Vergisi Özelinde- Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi, 281.

⁹⁶ Yılmaz, -Negatif Gelir Vergisi Özelinde- Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi, 281.

⁹⁷ Erkal, “Zekât”, 44/204.

⁹⁸ Yılmaz, -Negatif Gelir Vergisi Özelinde- Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi, 143.

⁹⁹ Yılmaz, -Negatif Gelir Vergisi Özelinde- Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi, 279.

¹⁰⁰ Erkal, “Zekât”, 44/205.

¹⁰¹ Erkal, “Zekât”, 44/205.

¹⁰² Erkal, “Zekât”, 44/205.

verilir.¹⁰³ İmam Muhammed'e göre ise munkatı hacılar yani hacca gitmeyi isteyen fakirlerdir.¹⁰⁴ Hanefi mezhebinde fetva, Ebu Hanife ile Ebu Yusuf'un görüşüne göredir.¹⁰⁵

Şâfii, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre zengin olsun veya fakir olsun savaşa giren herkese bu fondan zekât verilir.¹⁰⁶ Bu konuda Şâfii ve Hanbelîler ek olarak savaşa giren gazilerin bu fondan yararlanabilmesi için devletten maaş almamalarını, savaşa gönüllü olarak katılmış olmalarını veya aldıkları maaşın yeterli olmamasını şart olarak ileri sürerler.¹⁰⁷ Mahmûd Şeltût, Hasaneyn Muhammed Mahlûf ve Muhammed Hamîdullah gibi çağdaş İslam uleması, fî sebîlillah kavramını geniş anlamı ile Müslümanların yararına olan her türlü faaliyet olarak belirtmişlerdir.¹⁰⁸

g) *Yolcular*: Bu kavram terim anlamı itibarıyla Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fukahasına göre memleketinde malı olduğu halde başka bir yerde bulunduğundan dolayı ve bulunduğu yerde de bir şeyi olmayan kimse demektir.¹⁰⁹ Şâfiilere göre ise yolcu (ibnû's sebîl), gurbette kalan yolcu ve yolculuk yapmak istediği halde maddî gücü bulunmayan kimsedir.¹¹⁰

Eğer zekât müessesesi kurumsallaşırsa sokakta kalan, sokağa terk edilmiş kimselerin barınabileceği, sığınabilecekleri daimi sığınma evlerinin yapımında, mültecilerin barınma ihtiyaçlarının giderilmesinde bu fondan yararlanılabilir.¹¹¹

e. Zekât ve Verginin Ödenmesi Hususunda Devletin Rolü

Vergi, devlet-insan arasındaki bir ilişkidir. Dolayısıyla devlet otoritesi, kişiden vergi alabileceği gibi bir kısım vergiden veya tamamından feragat edebilir. Eğer devlet otoritesi vergi talebinde bulunmaz veya gecikir ise mükellef olan kişiden herhangi bir ödeme beklenmez.¹¹² Ancak zekât bir ibadet olduğu için kişinin yaşadığı ülke İslâmî ilkeler ile yönetilen bir yer olmasa ve devlet tarafından zekât alınmasa bile, zekât ile mükellef olan kişi zekâtını naslarda belirtilen yerlere kendisi vermelidir.¹¹³

f. Zekâtta Affın Olmaması

Vergide kişi, yıl içerisinde zarar ederse devlet tarafından zarar mahsubu yapılarak indirim yoluna gidilebilir.¹¹⁴ Ancak zekâtta kişi yıl içerisinde zarar etse bile nisap miktarı malı varsa zekâtını vermek zorundadır.

g. Zekâtta Havaic-i Asliyye Kavramı

Ev ve araba için vergi alınabilirken, zekâtta ticaret amaçlı olmayan ev ve araba için zekât yükümlülüğü yoktur. Aslında İslâm'da "havaic-i asliyye" denilen temel ihtiyaçlardan fazla

¹⁰³ Erkal, "Zekât", 44/205.

¹⁰⁴ Ebû Muhammed Cemâl ed-Dîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâî, *Nasbu'r-Râye li'Ehâdisi'l-Hidâyeti mea Hâşiyetihî Buğyeti'l-Elmeî fî Tahrîci'z-Zeyleî*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut; Cide: Muessesetu'r-Reyyân li't-Tabâati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997), 2/395; Erkal, "Zekât", 44/205.

¹⁰⁵ Erkal, "Zekât", 44/205.

¹⁰⁶ Erkal, "Zekât", 44/205.

¹⁰⁷ Erkal, "Zekât", 44/205.

¹⁰⁸ Erkal, "Zekât", 44/205.

¹⁰⁹ Erkal, "Zekât", 44/205.

¹¹⁰ Erkal, "Zekât", 44/205.

¹¹¹ Yılmaz, *-Negatif Gelir Vergisi Özelinde- Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi*, 282.

¹¹² El-Kardâvî, *Fıkhuz Zekat*, 2/1002.

¹¹³ El-Kardâvî, *Fıkhuz Zekat*, 2/1002.

¹¹⁴ "Mevzuat Bilgi Sistemi" (Erişim 02 Mayıs 2025) Kurumlar Vergisi Kanunu Madde 9.

olan mallar üzerinden zekât alınır. Ancak vergi havaic-i asliyye sayılanlar üzerinden de alınır.

h. Verginin Harcama Kalemlerinden de Alınması

Zekât, kişinin altın, gümüş ve para gibi belirli mal varlığı üzerinden alınırken,¹¹⁵ vergi Katma Değer Vergisi (KDV), Özel Tüketim Vergisi (ÖTV) gibi tüketim kalemlerinden de alınır. Vergi gelirleri dolaylı ve dolaysız vergi gelirleri olmak üzere iki kısma ayrılır. KDV ve ÖTV dolaylı vergi gelirleri arasındadır.¹¹⁶ İkisi de harcama üzerinden alınan vergilerdir.¹¹⁷

1. Zekât ve Verginin Alındığı Kişiler Açısından Farklılığı

Zekât, nisab miktarı malı olan kişiler üzerinden alınır.¹¹⁸ Yani dinimizce zengin olan kimselerden alınır. Vergi ise bütün vatandaşlardan tahsil edilir.

Sonuç

Zekât, İslam dininin koymuş olduğu farzlardan birisidir. Ayrıca zekât, mâli bir ibadet niteliğindedir. Dolayısıyla zekât vermekle mükellef olan her Müslümanın şartlar yerine gelince bu mâli ibadeti yerine getirmesi zorunludur. Aslında zekâtın toplanması devlet eliyle olmalıdır. Ancak böyle bir ortam mevcut değil ise her Müslüman kendisi bizzat zekâtını naslarda belirtilen sınıflara vermelidir. Vergi ise devletin kamu harcamalarında kullanmak üzere vatandaşlarından aldığı bir ödemedir. Ülkedeki bütün vatandaşlar ve gayrimüslimler bu ödemeye katılmak zorundadırlar. Müslüman bir bireyin zekâtına dikkat ettiği gibi vergi vermeye de dikkat etmesi ve gereken yükümlülükleri yerine getirmesi gerekir. Bazı kesimlerce akla “acaba verdiğimiz vergiler zekât yerine geçer mi?” şeklinde sorular gelmektedir. Yukarıda da açıklandığı üzere zekât ile vergi arasında mahiyet itibarıyla çok büyük farklılıklar mevcuttur. Dolayısıyla yukarıdaki verilerden hareketle günümüzde verilen vergilerin zekât yerine geçmeyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Ancak ileriki zamanlarda devlet eliyle sadece naslarda belirtilen sekiz sınıfa harcanmak üzere ayrı bir fon olarak bir kurum kurulursa zekâtın devlet eliyle toplanması ve dağıtılması söz konusu olabilir. Bu konuda önümüzde Malezya örneği mevcuttur. Malezya’da zekât devlet eliyle (resmi kurumlarla) toplanmaktadır. Ayrıca zekâtını ödeyen vatandaşlara vergi konusunda indirim uygulanmaktadır. Böylece hem vergi yükü hafifletilmekte hem de kişilerin zekât ödeme istekleri arttırılmaktadır. Malezya’da bu uygulanmanın nasıl işlerlik kazandığı, nasıl yapılandırıldığı konusunda yapılacak çalışmalar İslam iktisadı alanına katkı sağlayacaktır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

¹¹⁵ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2021), 760.

¹¹⁶ Taleh Mammadov, “Dolaylı Vergilerden KDV ve ÖTV’nin Enflasyon Üzerinde Uzun Dönemde Etkisi”, *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (Haziran 2024), 45.

¹¹⁷ Mammadov, “Dolaylı Vergilerden KDV ve ÖTV’nin Enflasyon Üzerinde Uzun Dönemde Etkisi”, 46.

¹¹⁸ Ebü’l-Fazl Meccüddin Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsûlî, *el-İhtiyâr li-ta’lîl-i-Muhtâr* (Beirut-Lübnan: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1937), 1/99.

Yazar(lar) / Author(s): Oğuzhan Koç

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Atuntaş, Halil - Paçacı, İbrahim. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.
- Baysa, Hüseyin. "Vergiye Zekâta Saydırmada 'Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı". *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Eylül 2023), 288-309. <https://doi.org/10.54427/ijisef.1299446>
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b.y.: Dar'üs Sâkî, 1422/2001.
- DİA. "Gümrük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/260-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2021.
- Düzenli, Pehlül. "Vergi, Zekât Yerine Geçer mi?" *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 635-642. <http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=engandidno=388922andtarama=ahkam%C3%BC%20sultaniyye&midno=102251250&Dergivalkod=1049>
- Edizdoğan, Nihat vd. *Kamu Maliyesi*. Bursa: Ekin Yayınları, 10. Baskı., 2019.
- El-Kardâvî, Yusuf. *Fıkhu'z Zekat*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetür Risale, 2. Baskı., 1973.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fayda, Mustafa. "Hz. Ömer ve Ticaret Mallan Vergisi veya Uşûr". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3-4 (Aralık 1981), 169-178. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71558/1151588>
- Fergânî El-Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil - Yusuf, Tallal el-. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-İhyâ'î Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *El Kamûsu'l Muhit*. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Ğufeyli, Abdullah bin Mansur el-. *Nevâzilü'z-Zekât*. Riyad: Dâr'ül Meymân, 1. Baskı., 2009.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Omer b. Abdilaziz el-Huseynî ed-Dimeşki. *Haşiyetu İbn Abidin*. 6 Cilt. Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 2. Basım., 1966.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *ez-Zevâcir an İktirâfî'l-Kebâir*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.
- Kallek, Cengiz. "Müellefe-i Kulûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/475-476. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kallek, Cengiz. "Nevâib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1406.
- Kenanoğlu, M. Macit. "Vergi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/52-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mammadov, Taleh. "Dolaylı Vergilerden KDV ve ÖTV'nin Enflasyon Üzerinde Uzun Dönemde Etkisi". *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (Haziran 2024), 43-56. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cagsbd/issue/85376/1383092>
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Öz, Ersan vd. "Türk Servet Vergisi Sistemine Modern Bir Yaklaşım". *Gümrük ve Ticaret Dergisi* 4 (2014), 86-99.
- Ruheybânî, Mustafâ b. Sa'd b. Abduh es-Suyûtî er-. *Metâlibu Ulâ'n-Nuhâ fî Şerhi Gâyeti'l-Muntehâ*. 6 Cilt. b.y.: y.y., 2. Basım, 1415/1994.
- Somuncu, Ahmet. "Türkiye'de Otomobil ve Ticari Araçlardan Alınan Özel Tüketim Vergisi ve Motorlu Taşıtlar Vergisinin Çevresel Etki ve Vergi Adaleti Bakımından Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi Çevre Bilimleri Dergisi* 9/2 (2022), 29-43.
- Şemsüddîn İbn Muflih, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muflih b. Muhammed er-Râmîni el-Hanbelî. *el-Furu ve Tashîhu'l-Furu*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslâm'da Zekât Müessesesi*. İstanbul: Feyiz Yayınları, 1972.

- Yıldırım, Fethi. "Cahiliyede ve İslam Döneminde Vergi (Zekât)". *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/3 (2019), 39-47.
- Yılmaz, İsmail. -*Negatif Gelir Vergisi Özelinde- Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019. (Tez No: 571058).
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâl ed-Dîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-. *Nasbu'r-Râye li'Ehâdîsi'l-Hidâyeti mea Hâşiyetihî Buğyeti'l-Elme'î fi Tahrîci'z-Zeyle'î* thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997.
- "Mevzuat Bilgi Sistemi". Erişim 02 Mayıs 2025.
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5520&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>

İslam Fıkında İbadet Muamelat Ayrımı

Korkmaz, Ömer. *İslam Fıkında İbadet Muamelat Ayrımı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2024.

Merve Ebru Kuntoğlu

Fıkıh ilmi, dinin inanç, ibadet ve ahlak boyutlarının hepsini kapsayan bir ilim olarak teşekkül etmeye başlamıştır. Ancak daha sonra inanç ve ahlak boyutunun müstakil disiplinler tarafından ele alınmasıyla birlikte dinin yalnızca amel boyutunu konu edinen bir ilim haline gelmiştir. Bu süreçte fıkıhın kapsamına giren konular ibadet ve muamelat şeklinde bir tasnife tabi tutulmuştur. İbadet, kulun Allah'a karşı yerine getirmesi gereken görevleri düzenlerken muamelat ise bireylerin birbirleriyle ve toplumla olan ilişkilerini düzenleyen fıkıh kurallarını içermektedir. Özellikle modern dönemde, İslam hukukunun uygulanmasıyla ilgili güncel sorunlar tartışılırken ibadet ve muamelat hükümleri arasında metodolojik bir ayrım yapıp yapılamayacağı konusu gündeme gelmiştir. Ömer Korkmaz'ın yüksek lisans tezi olarak kaleme aldığı ve daha sonra kitaplaştırılan bu çalışma, İslam hukukunda ibadet ve muamelat ayrımını ele almakta ve bu konuya ilişkin çeşitli tartışmalara yer vermektedir.

Kitap giriş ve sonuç bölümleriyle birlikte “Genel Olarak Fıkıh İlmi, Sistematiği ve İbadet-Muamelat Kavramlarının İncelenmesi”, “Klasik Fıkıh Usulü İlmi’nde İbadet-Muamelat Ayrımı” ve “İbadet-Muamelat Ayrımı Üzerine Modern Dönem Tartışmaları” olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde yazar, modern dönemde ibadet muamelat ayrımı tartışmalarının önem kazandığını belirterek bu tartışmayla bağlantılı meselelere kısaca değinmiş ve bu çalışmada ele alınma sebeplerini açıklamıştır. Araştırma düzeninden bahsederek faydalandığı klasik ve güncel eserleri zikretmiştir. Ayrıca “ibadet” kavramı kullanılırken ibadetlerle ilgili detay hükümlerin tezin konusu olmadığını, “muamelat” kavramıyla da bütün dünyevî hükümlerin kastedildiğini belirtmiştir.



Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku, Ankara. kuntoglumerve@gmail.com
Master's Student, Social Sciences University of Ankara, Basic Islamic Sciences, Ankara, Turkey
kuntoglumerve@gmail.com



This article has been reviewed by at least one referee and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Kuntoğlu, Merve Ebru. “İslam Fıkında İbadet Muamelat Ayrımı”. *Mutalaa* 5/1. (Haziran 2025) 49-52.



ORC ID: orcid.org/0000-0001-8846-0121
ROR ID: ror.org/025y36b60
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.15777392



Geliş tarihi: 31.12.2024
Kabul tarihi: 18.05.2024

Fıkıhın lügavî ve ıstılahî tanımlarıyla başlayan birinci bölümde sırasıyla fıkıhın kapsamı, kaynağı, tarihçesi ve amacı ele alındıktan sonra çalışmanın esas konusu olan ibadet-muamelat ayrımı incelenmektedir. Bu bölümün belirleyici özelliğinin fıkıh tarihçesine değinilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Zira bugün ibadet ve muamelat konuları arasındaki yöntemsel ayrımı anlayabilmek ve yorumlayabilmek tarihteki örneklerle daha mümkün hale gelecektir. Ancak tarihçe başlığında bu örneklerin Hz. Ömer'in uygulamalarıyla sınırlı bırakıldığını ve uygulamaların tez konusuyla yeterince ilişkilendirilmediğini söylemek gerekmektedir. "Fıkıhın İbadet-Muamelat Şeklinde Tasnifi ve Bu Kavramların Tanımı" başlığına gelince, bu bölüm fıkıh ilminin başlangıçta inanç ve ahlak ilkelerini de kapsayan bir disiplin olduğu, ancak hicri 2. asrın ortalarından itibaren ayrı bir disiplin olarak gelişerek bireysel ve toplumsal pek çok konuyu içine aldığına dair bir girişle başlamaktadır. Devamında, ibadet ve muamelat konuları ele alınarak muamelat hükümlerinin kaynağı açısından ilahi, ancak detaylandırma bakımından beşeri olduğu, gayeci bir yapıya sahip bulunduğu, tüm insanlar için geçerlilik arz ettiği ancak tedrici bir şekilde geldiği ve nihai amacının adaleti gerçekleştirmek olduğu gibi özellikleri açıklanmıştır.

Klasik fıkıh usulü açısından ibadet ve muamelat ayrımının ele alındığı ikinci bölümde üç alt başlık yer almaktadır. Bu başlıklar ta'lîl edilebilirlik, maslahat ve örf açısından yapılan üç farklı ayrımı açıklamaktadır. Ayrıca bu bölümde konuyla doğrudan ilişkili olan bazı kavramların açıklamaları da ele alınmıştır. Bu açıklamalar, konunun daha derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

İlk ayrım ta'lîl edilebilirlik bakımından yapılmaktadır. İbadetlere ilişkin hükümlerin temel gayesi uhrevî olup bu hükümlerle Allah'ı tazim etmek amaçlanmaktadır. Bu nedenle ibadetlere dair naslarda taabbüdilik ilkesi geçerli olup ta'lîl söz konusu değildir. Bu yönüyle ibadet hükümleri muamelat hükümlerinden ayrılmaktadır. Zira muamelat hükümleri, dünyevî maksatları gerçekleştirmeye yönelik olarak vazedilmiş olup bu konulara ilişkin naslarda ta'lîl faaliyetinde bulunmak mümkün kabul edilmektedir. Nitekim sahabenin uygulamalarında da bu ayrımın yapıldığı açıkça görülmektedir. Hz. Ömer'in Hacerü'l-Esved'i öperken söylediği, "Allah Resulü seni öpmeseydi asla öpmezdim" ifadesi, ibadet konularında taabbüdiliği esas alarak bu hükümleri sorgusuz bir şekilde kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan halifelіği sırasında muamelatla ilgili uygulamalarda bazı değişikliklere gitmesi muamelatta ta'lîlin mümkün olduğunu göstermektedir. Bu ayrım fakihlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Ancak Hariciler, Zahiriler ve İmâmiye mezhebi muamelat hükümlerini de taabbüdi olarak değerlendirmiş ve ta'lîle başvurmamışlardır.

Bir diğer önemli ayrım, maslahat ilkesine dayalı olarak yapılmıştır. Yazar bu bağlamda Necmettin Tûfî ve Mustafa Şelebi'nin yaklaşımlarını ele almış, muamelat alanında maslahatı temel alırken kullandıkları argümanlara dikkat çekmiştir. Ayrıca maslahata dayalı bir ayrımı kabul etmeyen ve bu yaklaşıma eleştiri yönelten âlimlerin görüşlerine de yer vermiştir. Bu noktada söz konusu ayrıma şiddetle karşı çıkan isimlerin başında gelen Zâhid el-Kevserî'ye işaret edilmiştir. Kevserî'ye göre ibadet ve muamelat hükümleri emredilme bakımından aynıdır ve bir ayrıma tabi tutulamaz. Ayrıca muamelatta nas ve icmânın maslahat ile çelişmesi durumunda maslahatın tercih edileceği fikrini reddetmekte ve kulların maslahatını en iyi bilen Allah Teâlâ olduğunu, bu nedenle hükümlerin zaten maslahatlara uygun bir şekilde vazedildiğini savunmaktadır.

Üçüncü ayırım, örfe itibar edilerek yapılan ayırımdır. İbadetler katî naslarla sabit olduğu için örfün ibadet hükümlerinde dikkate alınması mümkün değildir. Buna karşın, muamelat hükümleri bağlamında örfün hükümlere kaynaklık edebileceği fikri genel kabul görmüştür. Ancak örfün şer'î bağlayıcılığa sahip olabilmesi için bulunduğu bölgede yaygın bir uygulama niteliği taşıması, ilgili muamele esnasında mevcut olması ve şer'î delillere aykırı olmaması gerekmektedir. Yazar bu bölümde muamelatta örfün esas alındığına dair tarihten örnekler sunarak bu ayırımın pratikteki uygulamalarını ortaya koymaktadır.

Son bölümde yazar, konuyla ilgili modern tartışmaları ele alarak, sırasıyla dinde ıslah fıkıhta içtihat temelli yaklaşım, içtimai usûl-i fıkıh teorisi ve tarihselcilik bağlamında ibadet-muamelat ayrımını incelemiştir. İlk başlıkta, konuya doğrudan temas ettiği için Reşid Rıza'nın görüşlerine yer verilmiştir. Rıza'ya göre, ibadetle ilgili hükümler her Müslüman tarafından olduğu gibi kabul edilmelidir. Kıyas, yalnızca hakkında nas bulunmayan konularda geçerli olabilir. Bu nedenle, peygamberin tebliğiyle tamamlandığına inanılan ibadetler, kıyasa kapalı bir alan olarak kabul edilmektedir. Muamelat alanına gelince bu hükümler siyasete ve yargıya bağlı olup bu alanda içtihat yetkisi ülü'l-emre aittir. Muamelat alanında maslahat Kur'an, sünnet, icma ve kıyasla eşdeğer bir delildir ve bu alanda ülü'l-emr maslahata dayalı değişiklikler yaparak yeni hükümler koyabilir.

Bu başlıkta ayrıca Rıza'nın ülü'l-emr ile ilgili düşünceleri ve ülü'l emrin meşruiyetinin delilleri de ele alınmıştır.

İkinci başlıkta içtimai usûl-i fıkıh teorisi bağlamında ibadet muamelat ayrımı özellikle Ziya Gökalp'in görüşleri çerçevesinde incelenmiştir. Bu bağlamda Gökalp'in, klasik fıkıh usulüne alternatif olarak önerdiği örfe dayalı bir usulle muamelat hükümlerinin yeniden değerlendirilmesi fikri ele alınmış ve İzmirli İsmail Hakkı'nın bu yaklaşıma yönelik eleştirileri tartışılmıştır. Üçüncü başlıkta ise tarihselcilerin yaklaşımı değerlendirilerek ukubat ve muamelata ilişkin ayetlerin tarihsel bağlamda ele alındığına vurgu yapılmıştır. Bu çerçevede Cabiri ve Fazlurrahman'ın görüşleri, yer yer alıntılarla desteklenerek açıklanmıştır.

Sonuç olarak aslında bir yüksek lisans tezi olan bu çalışma İslam hukukunda ibadet muamelat ayrımını müstakil bir şekilde ele almakta ve konuyu klasik ve modern dönemdeki yansımaları ile değerlendirmektedir. Yazarın ifadesine göre, ibadet ve muamelat ayrımı meselesi Tanzimat sonrası dönemde yoğun bir şekilde tartışılmasına rağmen müstakil bir başlık altında ele alınmamıştır. Bu bağlamda söz konusu eserin bir ilk olduğunu ve literatüre önemli bir katkı sağlayacağını söylemek mümkündür. Çalışma, kavramsal çerçeveye başlayarak konunun klasik dönemdeki temellerini ele almakta ve ardından modern dönemdeki tartışmalara yer vermektedir. Ayrıca, konuyla bağlantılı olarak ta'lîl, münasebet, maslahat ve örf kavramları da detaylı bir şekilde incelenmiştir. Eserin fıkıh tarihçesini kısaca ele alması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak açısından yerinde bir tercih olmuştur. Bununla birlikte, modern dönemdeki tartışmaları ele alan bölümün nispeten yüzeysel kaldığı ifade edilebilir. Bu kısımda farklı görüşlerin aktarılmasının yanı sıra söz konusu görüşlerin eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmesi ve tartışılması okuyucu için daha aydınlatıcı olabilirdi. Ayrıca asırlardır konuşulan meseleleri içeren bir eserin daha zengin bir kaynakçaya ihtiyaç duyduğunu da söylemek mümkündür.

Anlatım genel olarak akıcı olmakla birlikte eserde sıkça karşılaşılan yazım yanlışları metnin bütünlüğünü ve ahengini olumsuz etkilemektedir. Eserin sonraki baskılarında bu

tür hataların düzeltilmesi okurlar açısından daha verimli bir okuma deneyimi sağlayacaktır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar / Author: Merve Ebru Kuntoğlu

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yaşlılık ve Yaşlanma Biyolojik, Psikolojik, Sosyolojik Süreçler

Mutlu, İsmail Samet. *Yaşlılık ve Yaşlanma Biyolojik, Psikolojik, Sosyolojik Süreçler*. Ankara: Paradigma Yayınları, 2024.

Melahat Çankaya

Giriş

Bu çalışma, İsmail Samet Mutlu'nun yüksek lisans tezinden geliştirilmiştir. Eserde yaşlılık ve yaşlanma kavramlarının biyolojik, psikolojik ve sosyolojik süreçleri çok boyutlu bir şekilde ele alınmış ve yaşlılık ile yaşlanma konularına açıklık getirilmesi hedeflenmiştir. Buna göre eserde psikolojik olarak yaşlılıkta; duygusal ve ruhsal değişimler, yaşlılarda kimlik arayışı, bilişsel esneklik konuları ele alınmıştır. Biyolojik olarak nörolojik ve fizyolojik değişimler, genetik faktörler ve bu alanla ilgili olan tıbbi terimler hakkında bilgi verilmiştir. Sosyolojik açıdan ise yaşlıların toplumsal rolleri, ilişkileri, aile ilişkileri ve yaşlılara yönelik toplumsal destek ve hizmetler tartışılmıştır. Eserde hücreseel seviyede yaşlanma ile kas ve kemik sağlığı konuları ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve bu konulara açıklık getirmesi amaçlanmıştır. Kitabın içeriği ise dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, yaşlılık ile ilgili temel kavramlar ele alınmıştır. İkinci bölümde, biyolojik süreçler hakkında açıklamalar yapılmıştır. Üçüncü bölümde psikolojik süreçlerden, dördüncü ve son bölümde ise sosyolojik süreçlerden bahsedilmektedir.

Kitabın Bölümleri ve Tanıtımı

Yazar, dünya genelinde yaşlı nüfusunun arttığını, özellikle 21. yüzyılın en önemli konularından biri haline geldiğini belirtmiştir. Bu yüzden bu alandaki çalışma artışının normallğine ve bu durumun devam edeceğine dikkat çekmektedir. Yine yazar; yaşlılığın insanların bilgi ve deneyimlerinin en üst noktaya ulaştığı dönem olduğunu, aynı zamanda



Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Karabük.
melahat.cankaya94@gmail.com
Graduate Student, Karabük University, Faculty of İlahiyat, Karabük, Turkey
melahat.cankaya94@gmail.com



This article has been reviewed by at least one referee and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Çankaya, Melahat. "Yaşlılık ve Yaşlanma Biyolojik, Psikolojik, Sosyolojik Süreçler". Mutalaa 5/1. (Haziran 2025) 53-57.



ORC ID: orcid.org/0009-0007-8966-8787
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.15777404



Geliş tarihi: 13.05.2025
Kabul tarihi: 28.06.2025

bazı eksikliklerin, psikolojik ve sağlık sorunlarının ortaya çıktığı bir dönem olarak karşımıza çıktığını dile getirmiştir. Ayrıca, yaşlılık ve yaşlanma ile ilgili kavramlarla yaşlılık teorilerine yer vermiştir. Yaşlanma sürecine ve yaşlılık dönemine çok yönlü olarak bakılması gerektiğini belirten yazar, farklı perspektiflerin önemini de vurgulamaktadır.

Yazar giriş bölümünde yaşlılık ve yaşlanma ile ilgili kavramlara açıklama getirmiştir. Yaşlılık ve yaşlanma kavramlarının psikolojik, sosyolojik ve biyolojik açılardan ele alınmasının faydalarına değinen yazar, aynı zamanda Dünya Sağlık Örgütü'nün yaşlılık ile açıkladığı istatistik verilere yer vererek bilgilerini nicel verilerle desteklemiştir. Bu veriler bizlere daha derinlemesine ve kapsamlı değerlendirme yapma imkânı sunmaktadır. Çünkü yaşlılık nüfusu giderek artmakta ve bu artış oldukça hızla gerçekleşmektedir. Bu veriler, alınması gereken önlemler, yapılması gereken çalışmalar için de yön gösterici ve ufuk açıcı nitelik taşımaktadır.

Çalışmada girişten sonraki ilk bölümde yaşlılık ile ilgili temel kavramlara yer verilmiştir. Yaş, yaşlanma, yaşlılık kavramları ve yaşlanma türlerinden bahsedilmiştir. Yaşın; kelime anlamı ile doğuştan bu yana geçen ve yıl birimiyle ölçülen zaman anlamına gelmediği belirtirken yaş kavramı iki açıdan ele alınmaktadır: Kronolojik ve biyolojik. Yazara göre kronolojik yaşımız herkes ile aynı olabilirken, biyolojik yaşımız farklılık göstermektedir. Buna göre yaşlanma kelimesi daha çok biyolojik olarak karşımıza çıkarken, yaşlılık ise yaşamımızın son evresi olarak tanımlanmaktadır. Yaşlanmanın türlerini ise yazar kronolojik, biyolojik, psikolojik, sosyal ve ekonomik olmak üzere sınıflara ayırmıştır. Bu bölümde yer verilen kavramlar, kitabı ilk defa okuyacak ya da daha önce yaşlılık ile ilgili kavramlarla ilgili bir okuma yapmamış ve ilgili olmayan bir okur için yeterli düzeydedir ancak kitabın ana başlığı 'yaşlılık' ve 'yaşlanma' olduğu için bu kavramları açıklarken, kavramların içeriğine daha fazla değinip, açıklamalar yapılabilirdi. Bu kısımda dikkat çeken husus, yazarın yaşlılığın doğal bir süreç olduğuna yaptığı vurgu ve sağlıklı yaşlanmanın önemine de özel bir yer ayırmış olmasıdır.

Yazar, alt başlık olarak yaşlılık ile ilgili disiplinlere yer vermiştir. Bu disiplinler ise Biyoloji, Psikoloji, Sosyoloji, Sosyal Politika, Sosyal Hizmet, Geriatri ve Gerontoloji'dir. Geriatri ve Gerontoloji, sosyal bilimler alanıyla ilgilenenlere yabancı gelebilir. Bu yüzden bu kavramların detaylı olarak ele alınmasının bu çalışma için faydalı olacağı söylenebilir. Geriatri kelime olarak yazara göre, Antik Yunan döneminde kullanılan bir kelime olup, yaşlıyı iyileştirmek ve tedavi etmek için kullanılır. Geriatri bilim dalı, yaşlıların sağlık sorunlarını, hastalıklarını, yaşam fonksiyonlarını içeren bir bilim dalıdır. Gerontoloji bilimi ise, yaşlanmanın ve yaşlılığın bilimi anlamına gelmektedir. Günümüzde yaşam süresinin uzaması, dünya üzerinde yaşlı nüfusun sayısının artması yaşlılık ve yaşlanma süreçlerine olan ilgiyi artırmıştır.

Birinci bölümün diğer alt başlığı ise yaşlılık teorileridir ve bu teoriler çalışmada derinlemesine açıklanarak biyolojik ve psikososyal teoriler olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir. Biyolojik teoriler; Genetik Programlama, Yaşam Hızı-Enerjisi, Serbest Radikal Teori, İmmünolojik, Otoimmün, Telomer, Evrimsel, Endokrin ve DNA Hasar teorilerinden oluşmaktadır. Psiko-sosyal teoriler ise Rol Teorisi, Alt Kültür Teorisi, Yaşamdan Geri Çekilme Teorisi, Aktivite Teorisi, Modernleşme Teorisi, Süreklilik Teorisi, Feminist Teori, Eleştirel Teori, Eksilik Teorisi, Damgalanma Teorisi, Postmodern Teori, Politik Ekonomik Teori, Yaş Tabakalaşması Teorisi, Sosyal Fenomenoloji ve Sosyal Yapılandırmacı Teori, Toplumsal Takas Teorisi ve Tevhidi Düşünce Teorisidir. Bu teoriler

hakkında ayrıntılı açıklamalar yapılmış ve aynı zamanda bu teorilerin tek bir kitapta bulunuyor oluşu da okuyucunun işini kolaylaştırdığı söylenebilir. Ancak çalışmada gerçek hayattan ve uygulama odaklı önerilerin sınırlı olmasının, okuyucu açısından çalışmanın işlevlerinin de sınırlılığını beraberinde getirdiği şeklinde değerlendirilebilir.

İkinci bölümde yazar, biyolojik süreçleri ele almıştır. Biyolojik süreçler ile ilgili kavramlar tek tek açıklanmıştır. Bu kavramlar Hücresel Seviyede Yaşlanma, DNA Hasarı ve Onarımı, Telomer Kısalması, Nörolojik ve Fizyolojik Değişimler, Nörolojik Sistem, Kas ve Kemik Sağlığı, Genetik Faktörlerin Rolü, Genetik Yatkınlık ve Genetik Modifikasyonlardan oluşmaktadır ve her biri ayrı ayrı açıklanmaktadır. Yazar, bu bölümde yaşlanmanın fizyolojik temellerine odaklanmaktadır. Yaşlanmayı oluşturan ve etkileyen birçok faktörden bahsetmiştir. Yaşlanma sürecine biyolojik açıdan bakıldığında fiziksel ve kimyasal ilişkilerin zaman içinde değişiminden bahsetmektedir. Bu durum ise yazara göre yaşlanma teorilerinin temelini oluşturmaktadır. Yine yazar, yaş ve kemik sağlığının üzerinde belirgin değişimler gözlemlendiğini, yaşlanmanın genetik faktörlerinin ise her insanda farklı şekillerde olduğunu belirtmiş, aile geçmişinin genetik özelliklerde nasıl etkili olduğunu açıklamıştır. Ayrıca yazar bu bölümde biyoloji ile ilgili olan teorilerden de bahsetmiştir. Kitabın ilk bölümünde de değinilen bu nokta bu bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda, sosyal bilimler disiplini kapsamında kaleme alınan bir çalışmada biyolojik boyuta bu denli geniş yer verilmesi, eserin bütünlüğü açısından bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Üçüncü bölümde ise psikolojik süreçler ele alınmıştır. Bu bağlamda ilgili kavramlara değinilerek derinlemesine açıklamalara başvurulmuştur. Yazar, yaşlanmanın sadece fiziksel bir durum olmadığını aynı zamanda zihinsel bir dönüşümü ifade ettiğini belirtmiştir. Kitabın bu bölümünde; Bellek Fonksiyonları, Bilişsel Esneklik, Duygusal ve Ruhsal Sağlık, Yaşlılıkta Psiko-sosyal Gelişim, Kuşaklararası İlişkiler, Yaşlılarda Kimlik ve Anlam Arayışı gibi konulara yer verilmiştir. Burada Erikson'un gelişim kuramından da yararlanarak yaşlılık konusunu anlamlandırmaya çalışılmıştır. Yaşın zihinsel yetenekler üzerinde etkisinin oldukça değişken olduğunu, bazı yaşlıların psikolojik testlerde gençlerden daha ileri olduğu sonuçlarına rastlanıldığı da yine yazar tarafından vurgulanan hususlardandır. Aynı zamanda yazar; bireyin yaşam doyumu, geçmiş yaşam muhasebesi ve ölümle yüzleşme gibi konularını psikolojik bağlamda tartışmıştır.

Dördüncü ve son bölümde ise sosyolojik süreçler ele alınmıştır. Yaşlılık ile ilgili sosyolojik süreçlere ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir. Bu bölümün başlıklarını ise Yaşlılık ve Toplumsal Roller, Emeklilik ve İşgücünden Çekilme, Yaşlıların Toplumsal Katılımı ve Aktif Yaşlanma ve Yaklaşımları, Yaşlılıkta Aile Dinamikleri, Yaşlıların Aile İçindeki Rolü, Bakım Sorumluluğu, Yaşlılara Yönelik Toplumsal Destek ve Hizmetler, Sağlık Hizmetleri ve Yaşlılar için Sosyal Programlardan oluşmaktadır. Toplumdaki toplumsal rollere, yaşlıların aile ilişkilerine, sosyal izolasyona ilişkin bilgiler sunulmuştur. Ayrıca emeklilik sonrası sosyal kimlik kaybı, aktif yaşlanma, devlet politikaları ve bakım sistemleri üzerinde de durulmuştur. Yazar, sosyal normların, toplumun içindeki unsurların, yaşlıların toplumsal uyumunu şekillendiren önemli faktörlerden bazıları olduğunu ifade ederek yaşlıların toplumsal yaşamda etkin bir şekilde yer almaları gerektiğini vurgulamıştır. Yazara göre yaşlılar; emeklilik ve iş hayatından ayrılma sürecinde toplumsal yaşamdan kopuk bir hayat sürülmemeli, onlar bu sürece girmeden önce kurum ve kuruluşlar tarafından bilgilendirilip, bu döneme hazır hale getirilmelidir. Yazar bu bölümde yaşlıların en önemli değişimlerinden biri olarak rol faktörüne değinmektedir.

Buna göre kişiler yaşlılık sürecine girmeden önce ailesinin geçimini sağlamakla beraber, çocuk yetiştiren bir role sahiptirler. Yazarın vurguladığı başka bir nokta ise ilerleyen zamanlarda yaşlıların artık bu işlevlerini kaybetmeye başladığı, aynı zamanda yaşlılık sürecine girdiklerinde büyükanne ve büyükbaba gibi yeni rolleri üstlenmeye başladıklarıdır. Ayrıca yazar, yaşlı bakımının özellikle son zamanlarda önemli bir sorun haline geldiğini belirtmiştir. Yaşlı nüfusunun gün geçtikçe arttığını belirterek, bu durumda ailelere ve kurumlara gereğinden fazla iş yükü oluşturduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda yaşlıların fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılayacak sosyal programlara ihtiyaç duyulduğunu, bu programların yaygınlaşmasının onların kendilerini değerli hissetmelerine ve yaşlılık sürecini olumlu bir şekilde geçirmelerine neden olacağını ifade etmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Özetle, yaşlılık ve yaşlanma konusu; biyolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutlarıyla ele alınarak incelenmiştir. Toplumların geleceği için yaşlılık konusunun önem arz ettiği, günümüzde hızla gelişen teknoloji ve tıbbi alanda yapılan çalışmaların yaşam süresinin uzamasını sağladığı ifade edilmiştir. Yazar, psikolojik, biyolojik ve sosyolojik açıklamalara eş zamanlı olarak yer vermiştir ancak bu disiplinler arası yaklaşımların etkileşimi ve birbirini tamamlayıcı nitelikte olması açısından yeterli bütünlüğün sağlanamadığı görülmektedir. Ayrıca yazarın; literatürdeki teorileri aktarırken çoğunlukla herhangi bir değerlendirmeye yer vermediği, bazı teorilerin yetersizliklerine, güncelliklerini yitirdiklerine veya kendi içerisinde çelişkili noktalara sahip olduklarına değinmediği tespit edilmiştir.

Bu kitap, yaşlanma olgusunu bütüncül bir şekilde anlamak isteyenler için önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Kitabın akademik sade dili, kitabı herkes tarafından anlaşılır kılmaktadır. Eserde, yaşlılık ve yaşlanma süreçlerinin sadece kişisel bir durum olmadığı, aynı zamanda toplumları da etkilediği belirtilmiştir. Yaşlanma sürecini geniş perspektifle ele almanın, yaşlıların yaşam kalitesini arttırmaya yardımcı olabileceği ifade edilmiştir. Yazar, Dünya Sağlık Örgütü'nün verilerine dayanarak yaşlı nüfusunun artmasının kaçınılmaz bir durum olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca yazar, hem psikolojik, sosyolojik ve biyolojik faktörlerin bir arada ele alınması gerektiğini, hem de yaşlılara yönelik etkili politikalar ve destek hizmetlerinin sağlanmaması halinde aratan yaşlı nüfusun, toplumda çeşitli problemler oluşturabileceğinin unutulmaması gerektiğine işaret ederek bu alanda yapılan çalışmaların sayısının artması/arttırılması önerisinde bulunmuştur.

Yaşlılık ve yaşlanma konuları hakkında günümüzde birçok nitel ve nicel araştırma mevcuttur. Bu çalışmaların varlığının, yaşlanma ile ilgili yeni boyutların ele alınmasına ve teorilerin geliştirilmesine imkân sunacağı öngörülmektedir. Sosyolojik açıdan da konuyla ilgili araştırma sayısının arttırılmasının gerektiği söylenebilir çünkü yaşlıların topluma entegrasyonunu arttırmak ve onlara daha iyi bir hizmet sunmak, çağımızın en önemli sorunlarından biri haline gelmiştir. Bu durumun aynı zamanda sorunlara yönelik çözüm önerileri geliştirmeye de katkı sağlaması düşünülmektedir. Ayrıca bu kitaptaki eksik kavramların, teorilerin ve konuların tespit edilerek, başka çalışmaların yapılmasına zemin hazırlaması da bu kitabın literatüre katkıları arasında dile getirilebilir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar / Author: Melahat Çankaya

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

قراءة سوسولوجية لكتاب التكايا والسرايا عن علاقة المتصوفة بالسلطة عند الترك

Muhammed Nur Kaplan, *et-Tekâyâ ve's-serâyâ an alâkati'l-mutasavvife bi's-sulta inde't-Türk*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.

Nada Al Haj Mawas

مدخل

لطالما كانت قضية العلاقة بين السلطة والدين تأخذ منحاً إشكالياً في تاريخ العالم الإسلامي بدأ منذ تأسيس الدولة الإسلامية على يد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، مروراً بعصر الخلافة الراشدة حيث كانت السلطة تقوم على نظام الخلافة وفق مبدأ الشورى وتستند إلى تعاليم الدين الإسلامي الحنيف (قرآناً وسنة نبوية) كتشريع ناظم للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ثم يأتي المنعطف الأول فيم تلاها من أشكال للدولة؛ حيث تحول فيها نظام الحكم السياسي إلى ملك جبري يستند إلى عصبية الدم بدءاً من الدولة الأموية المدعومة بالدعوة الدينية الفقهية، ثم الدولة العباسية والمدعومة بالدعوة الدينية التي تستند إلى المنظومة الكلامية. وفي المسار الآخر نشأت الدولة الأموية الثانية في الأندلس بالاعتماد على الدعوة الإسلامية التي تستند إلى ثنائية (الفقه – الفلسفة)، ثم قيام الدولة السلجوقية الناشئة من قبائل الترك المهاجرة نحو بلاد فارس وغرب آسيا وصولاً إلى الأناضول بمباركة الخليفة العباسي، وذلك تزامناً مع مرحلة ضعف الخلافة العباسية؛ ثم تحول الدولة السلجوقية الناشئة آنذاك إلى إمارة؛ فدولة، فإمبراطوية. حيث يظهر أن نشوء الدولة الإسلامية لأمة الترك كان قائماً أيضاً على رابطة عصبية الدم ولكن بدعوة دينية تستند هذه المرة إلى التصوف. حيث تبلور هذا الاتجاه كمصدر للدعوة الإسلامية على يد الإمام الغزالي حيث صهر في بوتقته (على حدّ تعبير الباحث) الفقه والكلام والفلسفة ليكون الطريق للوصول إلى الحقيقة.

لقد أرسى الباحث جدلية علاقة (السياسة/ التصوف) على أساس من كونهما عالمان مختلفان جوهرياً من حيث الموضوع والغاية. حيث أن سياق السياسة هو الدنيا بينما كان الجوهر والمطلق هو سياق التصوف وموضوعه. ومع ذلك فقد أكد الباحث أن حياة المتصوفة؛ وإن كانت قد اتخذت موقفاً باعتزال السياسة وأهلها؛ إلا أن ذلك لم يبرئ التصوف من السياسة؛ حيث أضحت التكية مركزاً لتشكيل (سلطة روحية) وجد فيها السياسي منافساً لسلطته؛ الأمر الذي دفعه إما لمهادنتها أو القضاء عليها. كما أن تلك العلاقة لم تأخذ وجهاً واحداً على الدوام، ولم تكن إيجابية أيضاً على الدوام.

وقد قدّم الباحث رؤيةً حول أسباب صعود التصوف ليكون الممثل الرئيسي عن الفكر الديني في الدولة السلجوقية؛ ومن ثم العثمانية، وتجلّى ذلك من خلال جملة من المقولات التي اجترحها: من



Dr., Halep Üniversitesi, Halep, dr.nada.mawas79@gmail.com
Dr., University of Aleppo, Aleppo, dr.nada.mawas79@gmail.com



This article has been reviewed by at least one referee and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Al Haj Mawas, Nada. "et-Tekâyâ ve's-serâyâ an alâkati'l-mutasavvife bi's-sulta inde't-Türk". *Mutalaa* 5/1 (Haziran 2025), 58-65.



ORC ID: orcid.org/0009-0001-4527-1678
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.15777419



Geliş tarihi: 20.06.2025
Kabul tarihi: 29.06.2025

ثانية الخطاب الصوفي (نخبوي/ شعبي)، وتبجيل الأولياء، ورفعة قيم التصوف، وتجاوز الإشكال الفقهي في تعيين ولاية الأمر من خلال إيجاد مخرج شرعيّ لشرط النسب العربي القرشي كأصلٍ متحققٍ في خليفة المسلمين، وذلك باعتمادهم الاتصال الروحي والمادي بنسب الرسول الكريم.

لقد عمل الباحث في كتابه (التكايا والسرايا) على تتبع مسار تطور تلك العلاقة بين نظام الحكم، والتيار الديني المصاحب له طيلة تاريخ الأمة التركية المسلمة بدءاً من الدولة السلجوقية وحتى الجمهورية التركية المعاصرة. وقد سعى إلى الإجابة عن تساؤلٍ مباشرٍ يبحث في طبيعة العلاقة الجدلية بين رجل الدين/ المتصوف، ورجل السلطة السياسي، وذلك من خلال طرح التساؤل الرئيس للدراسة حول طبيعة تلك العلاقة، وآلياتها، وغاياتها، ومآلاتها.

وقد انطلقت الدراسة من تحليل علاقة التوافق بين المتصوفة والسياسة بدءاً من الدولة السلجوقية ذات النظام القبلي:

- الزعيم القبلي / الحاكم.
- الراعي الديني/ المتصوف.

وقد كانت العلاقة تتمثل هنا بمنح الشرعية للأول مقابل منح الصلاحيات للثاني، الأمر الذي نتج عنه الإسهام المشترك في بناء المجتمع وقيام السلطان ومؤسساته من رحم التكية مع السراي السلجوقي، ثم السراي العثماني. من ثم تم فحص الفرضية الأساسية للدراسة بتتبع تاريخي خطّي أوضح مآلات تلك العلاقة، والتي تمثلت بنشوء موجاتٍ من الصراع نتيجة تطوراتٍ مفصليةٍ وحاسمةٍ بين السياسة الجدد والتكية، وانحسار دور التكايا حتى إغلاقها وإبعاد المتصوفة عن الحياة السياسية منذ مطلع العقد الثاني من القرن العشرين، ثم عودتهم إليها مطلع النصف الثاني منه، وذلك استجابةً للتغيرات التي شهدتها تاريخ تركيا المعاصر منذ منتصف القرن الماضي حتى الآن.

أولاً: البنية:

يقع الكتاب في مئتين واثنين وعشرين صفحة بما تضمنته من ملاحق ومصادر بطبعته الأولى، والصادر عن منشورات راميتا في الشارقة في الشهر الخامس من عام 2025. وينقسم إلى مقدمة وثلاثة فصولٍ بحثيةٍ وخاتمة. وقد اتسمت الفصول بالتقسيم المتوازن؛ حيث تراوح عدد صفحات كل فصلٍ في حدود الستين تقريباً؛ مما يُظهرُ رصانةً منهجيةً تأكدت لاحقاً من خلال المعالجة العميقة لمحتوى الدراسة الذي تناول قضيةً جوهريةً، وإشكاليةً بنويةً لطالما انشغلت بها عقول الفلاسفة والسياسة ومؤسسي الدول على مرّ العصور، وفي مختلف المصور.

ولعلّ أهم من اجترح منه الباحث تساؤله الرئيسي هو العلامة ابن خلدون؛ وذلك من خلال مقولته الشهيرة حول علاقة العصبية بالملك. حيث رأى ابن خلدون أن الدين لا يفضي إلى الملك، ولا يصنع دولة؛ وإنما يأتي ذلك من خلال العصبية (رابط الدم، أو المصاهرة). وأن العصبية عندما تتمسك بالدين يتأتى لها صناعة الدولة. ويقصد هنا الدعوة الدينية الإسلامية، وليس ذلك حكراً على العرب.

انطلق الباحث من طرح مقارنةٍ معقدةٍ ومركبةٍ؛ رباعية الأبعاد: (البعد السوسيولوجي، البعد التاريخي، البعد الديني، والبعد السياسي)، وذلك في سبيل الإجابة عن تساؤلٍ عميقٍ ومركبٍ هو: تحليل طبيعة التحالف والتعاون بين رجل الدين/ الصوفي، ورجل السلطة/ السياسي: (الأسباب- الآليات- الغايات والمقاصد)؛ وذلك خلال المسار الزمني الطويل الذي امتد لألف عامٍ في عمق التاريخ (الإسلامي - التركي) منذ عهد السلاجقة الأول؛ مروراً بالإمارة؛ فالإمبراطورية العثمانية؛ وانتهاءً بالجمهورية التركية الحديثة الحالية. وهنا تكمن المسؤولية العظيمة والخطيرة التي تحملها

الباحث في إنجاز هذه الدراسة، والتي تحقق مقصدها العلمي بواقع منتهي صفحة فقط! وهو مجازفة علمية قلما نجد من يتصدى لمثلها في الحقول البحثية؛ إذ تطلب ذلك من الباحث عمقاً في التحليل، ونهجاً واضحاً صارماً ألزم به نفسه من خلال تضمين الفصول مقولاتٍ شكّلت له المقياس المعرفي الذي تثبت لديه المسار البحثي الخطي؛ حيث يكاد البحث يخلو من أي تكرارٍ في موضع غير ذي فائدةٍ إلا للربط وإعادة القارئ إلى السلسلة الزمنية التي ارتهنت بها الدراسة.

وتتضح أهمية هذه الدراسة من خلال ما برز في شخصية الباحث من معالجةٍ استنقت أدواتها من تنويعاتٍ في الحقول العلمية ضمن سياقاتٍ بحثيةٍ متعددة:

- أ- فتارةً تجد المعالجة تنحو **بالاتجاه الفلسفي** الذي يعالج المقولات الموجهة للدراسة وفق قواعد المنطق الفلسفي كالتناقضات المتناقضة، والجدل الهيجلي الذي فض به أخيراً لغز سؤالها الرئيسي.
- ب- وتارةً تجده يخوض في جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية **بالأسلوب الأنثروبولوجي الجامع**. ويتضح ذلك:

1. من خلال الاستعراض التحليلي الأنثروبولوجي الذي بدأ به دراسته في الكشف عن أهمية دلالات التعددية اللغوية، والهوية الإثنية المركبة في الدولة السلجوقية. حيث تبرز أهمية (التسامح والإحسان والعدل والعمل) كقيمٍ عليا (عند المتصوفة) لتعبير الأفراد عن هويتهم وثقافتهم؛ الأمر الذي يحقق قوة الدولة وتقدمها. وسيلاً بعد التفاف النشاط التصوفي في الدولة التركية (الجمهورية) الحديثة وعودته من ذات الباب القيمي؛ الأمر الذي سيساعد من خلاله دور المشاركة في السلطة، وخصوصاً مع عودة رفع شعار تلبية الاحتياجات لجميع أبناء الدولة بغض النظر عن الدين والمذهب.

2. وفي سياقٍ آخر يلاحظ تناول الباحث للموسيقى كملحٍ ثقافيٍّ رديفٍ للنشاط الثقافي لدى المتصوفة، وكرمزٍ توليديٍّ للتعبد والزهد كما هو الحال عند جماعة الطريقة المولوية، والتي لا تزال تشهد ازدهاراً عظيماً في المجتمع التركي كملحٍ ثقافيٍّ عريق.

ج- وأخيراً: تبرز الإمكانات الرصينة لدى الباحث في **السياق السوسيولوجي**: حيث استخدم جملةً من المقولات التي تستند إلى تنويعاتٍ جامعة في النظرية السوسيولوجية:

1. فمنها اعتماده على **النظرية البنائية الوظيفية**، والتي جسّد من خلالها البنية الكلية لموضوع الدراسة، وذلك من خلال دراسة علاقة الدور والمركز لدى كلّ من رجل الدين/ الصوفي، ورجل السلطة/ السياسي مع مقوم السلطة.

2. ومنها ولوجه في نقاش الفضاء الاجتماعي العام الذي يعود **لعالم الاجتماع الألماني يورجن هابرماس**، وذلك خلال نقاشه لمسارات التفاعل الاجتماعي ضمن مؤسسات المجتمع المدني في الدولة التركية الحديثة.

3. ويمكن ملاحظة استعارة **لمقولة إعادة الإنتاج لدى عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو**، والتي استخدمها بطريقةٍ مختلفة عما جاء به بورديو¹. ويتجلى ذلك من خلال رد الفعل لدى تيار الإسلام التقليدي بعد انقلاب ما بعد الحداثة (1950)؛ حيث استعان الباحث بها لتكون مُخرَجاً للوعي الجديد لدى الصوفية - المنتمية في أغلبها إلى النقشبندية؛ (والتي ستحتل لاحقاً بمساحةٍ واسعةٍ من النشاط على الأرض). حيث أن أغلب الطرق الصوفية تحولت نحو بناء تيارٍ سياسيٍّ يتمثل

¹ تعتبر مقولة إعادة الإنتاج من المقولات الرئيسية في النظرية الاجتماعية لبير بورديو، والتي تشير إلى الآليات التي تحافظ من خلالها المجتمعات على بنيتها الاجتماعية والثقافية من خلال نقل القيم والعادات والممارسات من جيل إلى آخر. وغالباً ما تؤدي إلى استمرار التفاوتات الاجتماعية.

أفكارها وقيمها في الواقع السياسي الوطني بعد أن أدركت أنها لن تحظ بفرصة استعادة دورها في المشاركة الفاعلة في إدارة شؤون البلاد دون تحقيق هذا؛ وثبت ذلك من خلال التجربة؛ حيث أن أي تفاهيم مع تيارٍ سياسيٍّ خارج رؤاها وقيمها سيكون ضعيفاً، وبلا أرضٍ راسخة. وهذا ما شجّع شيخ جماعة الطريقة النقشبندية (الأقوى آنذاك على الأرض) إلى الدفع باثنين من مريديه (نجم الدين أربكان، وتورغوت أوزال) إلى الدخول في الحياة السياسية كرجال سياسة وليس رجال دينٍ وطريقة صوفية. وهنا يتضح الاختلاف في الاستعمال الأداتي لمقولة إعادة الإنتاج؛ بحيث تستعيد الطريقة الصوفية مكانتها من خلال تجديد خطابها المعلن والمهادن بأنٍ معاً للعلمانية اللينة المتحورة عن العلمانية الصلبة والمسيطرة آنذاك.

4. واعتمد الباحث في مقولة الصراع على الجدل الهيجلي بدلاً من مفهوم الصراع الماركسي الأكثر تداولاً في الدراسات الاجتماعية، وهنا يمكن ترجيح القول بأن الصراع قد تمثّل هنا في ذلك التوتر الذي يحدث ليفضي أخيراً إلى حالةٍ من التوازن والثبات النسبي بدل حالة الفوضى التي لا تتسق مطلقاً مع النهج الصوفي، والذي لطالما نأى بنفسه عن أية مواجهاتٍ مباشرةٍ مع قوى السلطة، واتخذ لنفسه مناحٍ متعددةٍ من النشاط يمكن إدراجها في إطار القوة الناعمة الفاعلة على الأرض بجهدٍ وصبرٍ رصينين.

5. وأخيراً قدم الباحث إضافةً معرفيةً جديدةً في حقل علم الاجتماع الديني تمثلت بنحته لمصطلحي (العلمانية الصلبة، والعلمانية اللينة)، وقد أظهر براعةً تحليليةً في استخلاص لغز نجاح المشروع النهضوي للجمهورية التركية الحديثة، وذلك من خلال رصده لتقديم تعريفٍ جديدٍ يجعل من العلمانية المناهضة للدين في صورتها الصلبة علمانيةً لينةً تستقطب الإيديولوجيات المتناقضة عن طريق الشعارات الجامعة للتيار الصوفي وتيارات المجتمع المدني المتمثلة بالعدل، والمساواة، والإحسان، والتنمية وتلبية الاحتياجات لكافة شرائح وطوائف وإثنيات المجتمع التركي. حيث يتم الجمع لأول مرةٍ في التاريخ المعاصر بين تلك النقائض ضمن بوتقة الدولة الحديثة، مما شكّل لها الامتياز الحضاري الذي حرصت فيه على الجمع بين أصالة التراث التركي ومواكبة مظاهر ومعارف وعلوم الحداثة الغربية.

ثانياً: المنهج:

اعتمد الباحث منهجياً على التحليل المتصل التاريخي الذي دُعِم به مقاربتة المركبة؛ وتجلي ذلك من خلال النقاط التالية:

أ- تتبع العلاقات خلال دراسة:

حرص الباحث في التركيز على الترابط بين الأحداث عبر الزمن من خلال الدقة في تتبع الأحداث التاريخية المرتبطة بجدلية العلاقة بين التصوف والسياسة، والمتمثلة في ثنائية دور (رجل الدين المتصوف/ رجل السلطة السياسي)، واستخلاص خيوط الاتصال الدقيقة فيما بينها؛ والمعقدة في أحايين أخرى، وذلك كله على مدى ألف عامٍ كاملة. وقد تم اعتماد ذلك في كل الفصول من خلال رصد الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

² الجدير بالذكر أن كلاً من نجم الدين أربكان وتورغوت أوزال قد حظيا بتنشئة دينية في بيئة صوفية، بالإضافة إلى احتكاك علميٍّ ومعرفيٍّ بالحضارة الغربية، مما جعل كلاً منهما مرشحاً مناسباً ومقبولاً للتمثيل السياسي المهادن للإيديولوجيا العلمانية المسيطرة آنذاك. حيث اتخذ الأول نهجاً وطنياً وأسس حزباً سياسياً برؤيةً وطنية، وكان الآخر ذو نهجٍ ليبراليٍّ يجمع بين الأفكار القومية والليبرالية والديمقراطية والمحافظة.

ب- فهم التأثير المتبادل بين الأحداث التاريخية السابقة والحالية ضمن كافة السياقات ذات الصلة بها:

اجتهد الباحث في محاولة فهم التأثير المتبادل بين الأحداث التاريخية ومآلاتها في رصد علاقة التصوف بالسلطة:

1. حيث سعى في الفصل الأول إلى تحليل العلاقة بين التصوف والسياسة وفق مقارنةٍ خلدونيةٍ تستند إلى تحليل علاقة العصبية والإيديولوجيا الدينية، وإيديولوجيا السلطة في الدولة السلجوقية. وناقش دور التعليم الرسمي كأحد مظاهر الفعل الإيديولوجي للدولة في بناء وتعزيز تلك العلاقة.

2. وفي الفصل الثاني اعتمد الباحث التتبع التاريخي في رصد تطور علاقة رجل الدين المتصوف كمتغير رئيس في تشكيل دور رجل السلطة السياسي ودعّمه؛ بدءاً من الإرث الصوفي السلجوقي، ومروراً بعلاقة الصوفية في تأسيس الإمارة العثمانية، ثم الانتقال إلى الدولة العثمانية (الإمبراطورية). وفي هذا السياق أفردت مساحةً تحليليةً لدراسة الأدوار النوعية للطرق الصوفية الرئيسية (البكتاشية، والآخية، والمولوية) في الحياة العسكرية، والاقتصادية، والثقافية للدولة العثمانية، ثم انحسار تلك الأدوار تدريجياً، وذلك إبان إعلان تشكيل (مجلس المشايخ 1793) الذي عُدَّ آنذاك أول مراقبةٍ وتقيدٍ فعليٍّ لنشاط التكايا والزوايا الصوفية في الإمبراطورية. كما وقد رصد توسع صلاحيات ذلك المجلس لاحقاً لتشمل الإشراف المركزي على التكايا استجابةً للتغيرات التي شهدتها البيروقراطية العثمانية. وقد استطاع الباحث هنا أن يرصد من خلال ذلك الانحسار تآكل الدور الذي لطالما كان منوطاً بالطرق الصوفية، وداعماً لكيان الدولة. وقد أرجع ذلك إلى انشغال دعاة الصوفية عن مواكبة تحولات العصر بعد أن اتسعت رقعة الإمبراطورية شرقاً وغرباً؛ ثم دخولهم عن طريق البكتاشية الإنكشارية في صراعاتٍ مع السلطة، وإحداث المؤامراتِ عليها، الأمر الذي أفضى إلى التراجع الحضاري في المؤسسات التي ساهموا في بنائها، ثم حدوث حالةٍ من الاضطراب السياسي والاقتصادي، ومآلاتها السلبية على الحياة الثقافية. وهنا يمكن القول بأن الحركة الصوفية قد انصاعت للقانون الخلدوني في الدورة التاريخية لأطوار الدولة (من النشوء والازدهار والركون إلى الفراغ والدعة ثم التفهق)؛ وذلك إذا أخذنا بالحسبان أن الحركة الصوفية — بحسب منطلقات الدراسة الحالية — كانت تمثل العصب الرئيسي للنشوء بدءاً من الدولة السلجوقية مروراً بالإمارة العثمانية، ووصولاً إلى الدولة؛ حيث أذعنّت هنا للفراغ والدعة؛ ثم الالتفات عن مواكبة متطلبات العصر.

3. وفي الفصل الثالث يناقش الباحث العلاقة الجدلية بين الصوفية والعلمانية كإيديولوجيتين متناقضتين تناوران في الساحة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للحصول على زمام المبادرة في بناء الجمهورية التركية الحديثة. وهنا يوضح الباحث تلك المسارات من صراع خفي بينهما، ثم تحوله إلى صراعٍ محمومٍ يؤذن بخطر قضم جزءٍ أصيلٍ من هوية المجتمع التركي العريق؛ والمتمثل بالتراث الإسلامي التركي لصالح الهوية العلمانية المتغوّلة. وهذا ما دفع دعاة الأصالة التركية وحُماتها من شخصياتٍ سياسيةٍ بارزةٍ دينيةٍ ومتصوفةٍ (من تيارات الإسلام السياسي) إلى الدفاع عنها، ولكن بشكلٍ مختلفٍ. حيث تحوّر الصراع هذه المرة ليُصار إلى مهادنة قوتها الناعمة للعلمانية؛ وذلك من خلال الدفع بفواعلها الموضوعية (الاقتصاد- التعليم- الثقافة — مؤسسات المجتمع المدني الملائمة بمرونتها) إلى ساحة الفعل السياسي عن طريق التمثيل السياسي الحزبي، والقيام بمبارزاتٍ سياسيةٍ خفيةٍ ألجمت هياج دعاة العلمانية الصلبة أمام إنجازاتها القوية على كافة المسارات، بل أنها استطاعت

³ حيث قادت الإنكشارية كثيراً من حركات التمرد على السلطة تمثلت بخلع عددٍ من السلاطين (السلطان إبراهيم الأول، والسلطان إبراهيم الرابع) فضلاً عن قتلهم للكثير من شيوخ الإسلام ومتبوعي منصب الصدر الأعظم في مراحل تاريخية مختلفة.

أخيراً أن تحظى بدعمها من بعض التيارات المعارضة لها، وذلك من خلال آلية الاستقطاب المبني بشكل رئيسي على رفع شعارات المساواة وحرية التعبير والتنمية وتقديم الخدمات، حيث يسري كل ذلك ضمن بوتقة الانتماء الوطني للدولة التركية الحديثة، ونزوعها نحو التقدم والمنافسة على انتزاع المكانة في المجتمع الدولي؛ بعد إسالة الحدود الصلبة للدولة التركية الحديثة؛ والتي كانت تعترض نهضتها الحقيقية.

ج- تحليل التغيرات التي طرأت على المجتمعات المدروسة:

وذلك من خلال رصد الباحث للتغيرات التي طرأت على المجتمعات التركية المدروسة:

1. فقد انطلق بدايةً من اعتناق قبائل التركمان للإسلام، ومن ثم هجراتهم الجماعية من آسيا الوسطى نحو بلاد فارس وغرب آسيا، وصولاً إلى الأناضول. وقد أوضح عوامل النجاح في تشكيل دولتهم الوليدة من خلال الاعتماد على رابطة (العصبية القبلية) كشرط رئيسي، ومزاوجتها (بالدعوة الروحية الدينية) التي منحها الشرعية المعنوية في نفوس أتباعها من السلاجقة المسلمين.
2. ثم أوضح الآلية التي استطاعت بها الدولة الجديدة انتزاع الاعتراف بشرعيتها في قلب العالم الإسلامي العربي من الخلافة العباسية، وذلك من خلال منح المؤسس (طغرل بك) سلطاناً يتبع لها.
3. ثم رصد تطور الدولة السلجوقية وانتقالها إلى تأسيس الإمارة العثمانية، ومن الانتقال إلى الإمبراطورية (الخلافة العثمانية). وقد كان كل ذلك في إطار الإيديولوجيا الدينية الإسلامية كحاضن رئيسي يستند بعمومه على الطرائق والوجهات والجماعات الصوفية قرابة تسعة قرون.
4. وقد أفرد الباحث الفصل الثالث للحديث عن دعائم الدولة التركية الحديثة التي قامت على أنقاض الخلافة العثمانية؛ موضحاً أن أس ذلك كان من خلال اعتماد مؤسس الجمهورية (كمال أتاتورك) على الدعوة القومية، والاستبدال التدريجي للإيديولوجيا الدينية بالعلمانية، مما دفع أتباع الإيديولوجيا الدينية بالعودة إلى المشهد والالتفاف على العلمانية الصلبة بحيث شذبت زواياها الحادة (على حد قول الباحث) وتدفعها لتصير علمانية مرنة يمكن لها التعايش معها في إطار خدمة كافة كيانات المجتمع التركي الحديث، وتقديم مشروع نهضوي فريد من نوعه يجمع بين المتناقضات، ويحظى باحترام دولي ومكانة عليا سياسياً واقتصادياً وعلمياً.

د- استخدام مصادر متنوعة:

حيث لوحظت الغزارة في المعلومات التي قدّمها الباحث من خلال اعتماده على أكثر من مئة مصدر: خمسون منها باللغة العربية، ومثلها باللغة التركية. فضلاً عن عودته للوثائق التاريخية متمثلةً بصور لمراسلات أتاتورك مع مشايخ الطرق الصوفية بعد مؤتمر (أرضروم)، بالإضافة إلى صورة وثيقة التأسيس لمجلس المشايخ، وما يرتبط به من أختام.

خاتمة:

لقد جاءت الدراسة الحالية تلبيةً للإجابة عن تساؤلٍ مازومٍ حول جدلية العلاقة الأزلية بين الدين والسلطة. وقد سعى الباحث لنقاشها في الجدلية المتمثلة بين (التكايا) كمركزٍ للنشاط الديني، و(السرايا) كمركزٍ لإدارة السلطة، وذلك في الإطار الحاضن للإسلام السياسي التركي؛ نظراً لتفرده كتيارٍ ديني في السيطرة على تراث الأمة التركية قرابة ألف عام. حيث استعرض الباحث في مقدمة الدراسة بدايات نشوء الدولة السلجوقية، ثم تتبعها في سياق التطور الحضاري، ثم مناقشة التساؤل الرئيس للدراسة وأهميته، وشرح النهج المتبع فيها من خلال التأسيس لمقاربة (سوسيوتاريخية- سياسية- دينية) قدّم فيها الفواعل الاجتماعية الموضوعية ذات الصلة، مع مراعاة الاستعراض الضروري للخلفية الفقهية والسردية التاريخية اللازمة لتبيان الإطار التحليلي للدراسة.

وأما فيما يتعلق بخاتمة الدراسة: فقد جاءت على غير المألوف في جنسها ضمن الدراسات البحثية؛ حيث اعتمد الباحث على أسلوبٍ مختلفٍ قدم فيه عرضاً لمقاربةٍ انتقل فيها من استخلاص نتائج التحليل الجزئي لكل فصل إلى طرح ثلاث مقولاتٍ كليةٍ تنهض بتفسير آلية العلاقة بين دعوة الدين والعصبية التركية، واستمرارها في بنية التقليد السياسي في الدولة؛ بحيث عكست تلك المقولات طبيعة التحولات التي شهدتها التقليد السياسي التركي بين مرحلة تاريخية وأخرى.

أخيراً: ومن خلال العرض السابق والمراجعة التحليلية لما بين دفتي كتابٍ يقع في مئتي صفحة؛ يمكن القول:

لقد استطاع الباحث أن يحصر تاريخ أمةٍ عمرها قرابة ألف عام، وتصدى لسؤالٍ وجوديٍّ ومعرفيٍّ حول العلاقة الجدلية الأزلية بين الدين والسلطة، بين الإيديولوجيات المتناحرة والملتفة حول بعضها على مبدأ التعايش في بيئة الحياة الطبيعية...! وأن يجيب عن ذلك التساؤل بأن الضامن الوحيد للأمم الحية هو التشبث بأصالتها القيمية، والدفع بمكوناتها ومواردها المتنوعة نحو بناء مقوماتٍ لنهضةٍ تخدم أبنائها أولاً، وتنتزع الاعتراف بها في السياق الحضاري العالمي أخيراً.

أقول: إن مثل هذا الجهد الذي يصعب إنجازه لا يتأتى إلا من خلال إطارٍ علميٍّ معرفيٍّ يستوجب الإلمام بالعديد من التخصصات العلمية الإنسانية، حيث يمكن القول أنه يشكل مرجعاً يستأهل بحقٍ تصنيفه كدراسةٍ أكاديميةٍ علميةٍ رصينةٍ: تميّزت بانسيابية اللغة وسهولتها، وعمق التحليل، ودقة النقل، وغزارة المعلومات.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Nada Alhaj Mawas

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

المصادر والمراجع

محمد نور كابلان، التكايا والسرايا عن علاقة المتصوفة بالسلطة عند الترك، أنقره: منشورات الإلهيات، 2025.