



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 5

Sayı 1

Ocak - Haziran 2005

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Dekan Prof. Dr. M. Salih KIRKGÖZ

Yayın Kurulu

Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan),
Doç. Dr. Hasan Kayıklık, Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı
Yrd. Doç. Dr. Nuran Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri

Bu Sayının Hakemleri

Doç. Dr. Ahmet Güner, Prof. Dr. Ali Osman Ateş, Yrd. Doç. Dr. Ali Kuşat, Yrd. Doç. Dr. Bayram Akdoğan, Doç. Dr. Cüneyt Kanat, Yrd. Doç. Dr. Fatma Adile Başer, Prof. Dr. Halife Keskin, Prof. Dr. Halis Albayrak, Doç. Dr. Hasan Kayıklık, Prof. Dr. Hüsamettin Erdem, Prof. Dr. İsmail Yiğit, Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal, Prof. Dr. Kerim Yavuz, Doç. Dr. Levent Öztürk, Prof. Dr. M. Cihan Can, Prof. Dr. M. Zeki Duman, Doç. Dr. Mehmet Emin Özaşar, Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Prof. Dr. Mehmet Şeker, Doç. Dr. Osman Bilen, Prof. Dr. Ömer Dumlu, Prof. Dr. Recep Yaparel, Prof. Dr. Rıza Savaş, Prof. Dr. Turan Koç, Prof. Dr. Veysel Uysal, Prof. Dr. Yusuf Işıcık, Prof. Dr. Ziya Kazıcı.

Redaksiyon ve Dizgi

Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 01330 Balcalı / Adana
ilahiyat@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Bu sayı Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

İÇİNDEKİLER

- Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK - Yrd. Doç. Dr. Asım YAPICI
Gençlerde Dinsel Hayatın “Öteki”ne Yönelik Tutumlara Etkisi: Çukurova
Üniversitesi Örneği 5
- Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK
İblis’in Trajik Hikayesi -Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair- 39
- Yrd. Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
İslâm Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları 67
- Dr. Fatih Yahya AYZ
Memlükler Dönemi Vezirlerinden İbnü’s-Sel’ûs (ö. 693/1294) 91
- Dr. Fatih Yahya AYZ
Memlükler Döneminde Vezir-Ümera İlişkileri 123
- Dr. Abdurrahman ALİY
Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dinî İman 157
- Dr. Ahmet Hakkı TURABİ
İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrâhim el-Mevsilî (ö. 804) 177
- Dr. Ali ÇOLAK
Müslüman Toplumlarda Anlayış ve Fikirlerle Meşruiyet Kazandırma ve Norm
Oluşturmada Hadisin Önemi 195
- Öğr. Gör. Mehmet ÇALIŞKAN
Kur’an’ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu’s-Seb’a) Meselesi 215
- Abdullah POŞ
Osmanlı Döneminde Tarsus (1516-1923) 243
- Kenneth I. PARGAMENT / Çev. Yrd. Doç. Dr. Ali Ulvi MEHMETOĞLU
Acı ve Tatlı:
Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme 279

Gençlerde Dinsel Hayatın “Öteki”ne Yönelik Tutumlara Etkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği

Doç. Dr. Hasan KAYIKLIK* - Yrd. Doç. Dr. Asım YAPICI**

Özet: Dinin bireye ve sosyal ilişkilere tesiri ‘sonul etki’ kavramıyla ele alınmaktadır. Dindarlıkla ön yargılı olma arasındaki ilişki de bu kapsamda araştırılmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmalardan elde edilen bulgular dindarlıkla ön yargılı olma arasındaki ilişkinin tek yönlü ve tek boyutlu olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü bazı çalışmalarda dindarlıkla ön yargı arasında pozitif, bazılarında ise negatif bir ilişki tespit edilmiştir. Bu makalede de müslüman gençlerin dinsel hayatlarıyla ön yargı düzeyleri arasındaki ilişki araştırılmıştır. Çukurova Üniversitesi’nde gerçekleştirilen anketten elde edilen sonuçlara göre, dindarlıkla dinsel ve sosyo-kültürel ön yargular arasında anlamlı bir ilişki vardır ($p < .05$). Ancak kişisel hoşgörüsüzlükle dindarlık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir ($p > .05$).

Anahtar Kelimeler: Dinsel Hayat, Öteki, Dinsel Partikülarizm, Dinsel Dogmatizm, Sosyal mesafe, Hoşgörüsüzlük.

The effect of religious life in Youths to the Attitudes towards the Another: A Case Study of Cukurova University

Abstract: The effect of religion on individual and social relationship is expressed by the concept of ‘consequence’. The correlation between religiosity and prejudice is studied in this context, too. Studies about this subject bring up that correlation between religiosity and prejudice is not of one dimension and of one direction. Because in some studies a positive correlation and in some other studies a negative correlation between religiosity and prejudice is established. In this study, the correlation between religiosity and the prejudice level of Muslim youths was evaluated. According to the

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı. hkayiklik@cu.edu.tr

** Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı. asimyapici@cu.edu.tr

results of the study, there is a positive correlation between religiosity and religious, socio-cultural prejudices ($p < .05$). On the other hand, there was not found a positive correlation between the religiosity and the individual intolerance ($p > .05$)

Key words: *Religious life, Another, Religious Particularism, Religious Dogmatism, Social Distance, Intolerance.*

Giriş

Din insanla buluştuğu andan itibaren, öznel bir yapı kazanır. Çünkü dinin öğretileri buluştuğu insanın doğuştan getirdiği ve sonradan kazandığı donanımlarla birleşerek hayata geçmek suretiyle bir değer, anlam ve biçim kazanır. İnsan bir dine inanıp onun öğretilerini yaşamaya başladığı anda, bu öğretilerle insanın bireysel ve sosyo-kültürel özellikleri birbirlerini karşılıklı olarak etkileyerek bireyin yaşamına yeni bir yön, şekil ve ivme vermeye başlar. İşte tam bu noktada bir yandan insanla biçimlenen dinin, öte yandan insanın davranışlarını biçimlendirici bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Din psikolojisi alanyazınında dinsel yaşayışın, insanın dinsel nitelikli olmayan diğer davranışları üzerinde oluşturduğu tesirlere “*dinin etkileri*” denilmektedir (Beit-Hallahmi, 1989: 62-63). Bu etkilerden biri de insanın diğer insan ve gruplarla ilişkilerinde görülmekte ve sosyal psikoloji alanyazınında “*ötekine yönelik tutumlar*” olarak kavramlaştırılmaktadır.

Bu bağlamda din ve dindarlığın “*öteki*” olarak kabul edilen kişi, grup ve kategorilere yönelik tutumlar üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu meselesi sosyal psikolojik din psikolojisi çalışmalarında önemle üzerinde durulan konulardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle dinin “*etki*” boyutu üzerinde yoğunlaşan araştırma geleneği, inancın bireylerin günlük hayatına ve sosyal ilişkilerine nasıl yansıdığı üzerinde odaklanmaktadır. Bu çerçevede gerçekleştirilen bu çalışma, bireyin dinsel yaşantısının *ötekine* yönelik ön yargı ve hoşgörüsüzlüğü ne yönde ve nasıl etkilediği meselesini tartışmaya açmak istemektedir.

Kuramsal Çerçeve

Bilindiği üzere, dinsel hayatın boyutlarını beş sınıfta değerlendiren Stark ve Glock (1969; Glock, 1998) “*dinin etki boyutu*” üzerinde önemle durmaktadır. Söz konusu bu boyut ise *duygusal, düşünsel ve davranışsal* olmak üzere üç kısımda değerlendirilebilir. Çünkü dinin günlük hayata ve sosyal ilişkilere yönelik etkisini hissetme, şu ya da bu şekilde, dinsel tutumların davranışlara yansımaları içermektedir. Klasik yaklaşımla bir tutumun *duygusal, düşünsel ve davranışsal* eğilim olmak üzere üç temel ögesi olduğu düşünülecek olursa (bk. Kağıtçıbaşı, 1999; Peker, 2003), dinin etkisinde de bunların varlığını bulabilmek mümkündür. Genel anlamda düşünülecek olursa, dinsel partikularizm, dinsel dogmatizm ve hoşgörüsüzlük duygusal ve düşüncel açıdan *dinin bireysel etki boyutu* içerisinde, dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe tercihleri ise davranışsal eğilimi içerdiği için *dinin sosyal etki boyutu* içerisinde yer almaktadır. Ancak unutmamak gerekir ki, bireysel etki sadece bireyin iç dünyasında cereyan etmemekte, şu ya da bu şekilde gündelik hayata ve sosyal ilişkilere de yansımaktadır. Bu sebeple biz bu çalışmada “*dinin etkisi*” derken gündelik sosyal hayata yansıyan bireysel etkileri de bu kapsamda ele alıyoruz.

Gündelik hayat içerisinde dinin gruplar arası ilişkiler üzerinde nasıl bir etki yaptığı sorusuna cevap arayan araştırma geleneği çerçevesinde yapılan çalışmalarda birbiriyle çelişen sonuçlarla karşılaşmaktadır.

Batıda ilk yapılan çalışmalarda, özellikle düzenli olarak kiliseye devam edenlerin, etmeyenlere; samimi dindarların da dindarlıkları yüzeysel olanlara oranla daha az ön yargılı oldukları tespit edilmiştir (Beit-Hallahmi & Argyle, 1997; Gorsuch, 1998; Sezen, 2002). Bu tür bulgulardan hareketle dindarlığın özellikle dinin kendilerinden istediği ibadetlere samimiyetle katılan bireylerin dinsel yaşayışlarının onlarda hoşgörülü zihinsel bir yapıyı, bunun da insan sevgisine dayalı bir dünya görüşünü beraberinde getirdiği ileri sürülmüştür. Ancak bu tür bulguları genelleme hususunda dikkatli davranmak gerekir. Zira hoşgörü ve hoşgörüsüzlük pek çok sebeple birlikte ortaya çıkan bir olgudur. Dinlerin dünyaya bakışları ve

mensuplarına sunduğu hayat anlayışları birbirlerinden ciddi bir biçimde farklılık gösterdiği için (Wach, 1995; Günay, 1998) ötekine yönelik olumlu tutumlarla her türlü din ve dindarlık arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Allport (& Ross, 1967) bir dine bağlı olan, hatta o dinin mensuplarından talep ettiği dinî pratikleri yerine getiren kişilerin çeşitli ırk, din veya sosyal grup mensuplarına karşı daha fazla önyargılı olduğunu ortaya koyan araştırma sonuçları bulunduğunu rapor etmektedir. Mesela, Şerif (& Şerif, 1996: II, 665)’in verdiği bilgiye göre, yapılan çeşitli araştırmalarda, kiliseye düzenli gidenlerin, düzensiz gidenlere ya da hiç gitmeyenlere göre daha fazla ön yargılı oldukları tespit edilmiştir. Şerif bu durumun *uyma* davranışıyla açıklanabileceği kanaatindedir. Çünkü ona göre sürekli bir şekilde kiliseye gidenlerin böyle bir tavır içerisinde olmalarını onların kiliseye düzenli gidip gitmemeleri veya orada okunan kutsal metinlere gerekli saygıyı gösterip göstermeleriyle açıklamaya çalışmak yeterli değildir. Nitekim Batı’da yapılan çeşitli çalışmalarda dindarlık ölçeğinden yüksek puan alanların, düşük puan alanlara oranla Yahudilere ve zencilere karşı son derece olumsuz tutumlara sahip olduklarının tespit edildiği çalışmalar bunu destekleyici mahiyettedir (bk. Allport, 1954; Batson & Ventis, 1982; Beit-Hallahmi & Argyle, 1997; Şerif & Şerif, 1996). Amerikalı Katoliklerin, inançsızlara göre daha yüksek düzeyde önyargılı olma eğilimi gösterdiklerini ortaya koyan Adorno ve arkadaşları (1950) ile Rokeach’ın (1960) çalışmaları da bu bağlamda değerlendirilebilir (Argyle, 2000: 34-35). Özetle söyleyecek olursak, Batı bilim çevrelerinde dindarlıkla ön yargılı olma arasındaki ilişkiyi konu edinen çok sayıda çalışma yapılmış, bunların bir kısmında her iki olgu arasında negatif, bir kısmında da pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Bu da dindarlık ile ön yargılı olma arasındaki ilişkinin doğrusal değil, eğrisel olduğu anlamına gelmektedir. Ancak, konu ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmaları değerlendirecek olursak, dindarlıkla ön yargılı olma arasında genelde doğrusal bir ilişkinin tespit edilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Mesela Kağıtçıbaşı’nın (1972) araştırması bu anlamda ilgi çekicidir. Zira dinsel davranışlardan (ibadetler) ayırt ettiği ve ideolojik bir anlam yüklediği dindarlığı, bireyin dünya görüşünü kuvvetli bir biçimde etkileyen ve onun sosyal davranışlarını

yönlendiren bir etken olarak kabul eden Kağıtçıbaşı'nın bulguları dinin önyargılı ve hoşgörüsüz davranışlarla pozitif bir ilişki içerisinde olduğu şeklinde yorumlanabilir. Kayıklık'ın (2001) meslek grupları üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada elde ettiği bulgular da dindarlığın ve ibadetlere devamlılığın hoşgörüsüzlüğü engellemediğini ortaya koyacak mahiyettedir. Çünkü bu araştırmada imam-hatiplerin (din görevlilerinin) hoşgörüsüzlük ölçeğinden en fazla puanı alan grup olduğu tespit edilmiştir. Yapıcı'nın (2004) üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada ise hem ilahiyat fakültesi öğrencilerinin hem de dini kendileri için "önemli" ve "çok önemli" kabul edenlerin dinsel partikularizm ve dinsel dogmatizm puanlarının yüksek olduğu, dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe tercihlerinde ise daha kapalı bir tutum içerisinde buldukları yönünde bulgular elde edilmiştir. Hatta Yapıcı ve Zengin'in (2003) birlikte yürüttükleri bir çalışmada ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında bile öznel dindarlık algıları arttıkça dinsel partikularizm ve dinsel dogmatizm düzeyinin yükseldiği görülmüştür. İçe ve dışa dönük dinsel eğilimle ön yargı ve hoşgörüsüzlük arasındaki ilişkiyi konu edinen Gürses (2001) ile Yapıcı ve Kayıklık'ın (2005) çalışmalarından elde edilen bulgular da ortaya koymaktadır ki, Batı bilim çevrelerinde kavramsallaştırılan dindarlık biçimleriyle ön yargılı tutum ve davranışlar arasında tek yönlü ve tek boyutlu bir ilişki söz konusu değildir. Dolayısıyla dindarlıkla ön yargılı olma arasındaki ilişkiyi konu edinen çalışmalardan elde edilen bulguları yorumlarken ihtiyatlı davranmak gerekir. Çünkü Pettigrew'in (1958) de vurguladığı üzere, özellikle geleneklere daha çok değer veren toplumlarda görülen öteki gruplara yönelik hoşgörüsüz tutum ve davranışlar, orada yaşayan bireylerin kişilik yapısından ziyade, içinde büyüdükleri sosyo-kültürel çevrede yaygın olarak bulunan normları ve değerleri içselleştirmelerinden kaynaklanmış olabilir (bk. Billig, 1984; Leyens, Yzerbyt & Schadron, 1996; Yzerbyt & Schadron, 1996). Nitekim Beit-Hallahmi (1989: 63) dindarlık ile ön yargılı olma arasında tespit edilen pozitif ilişkiyi dindarlığın özel bir etkisi ve sonucu olarak düşünmemek gerektiğini, bu durumun daha ziyade sosyolojik sebeplerden beslendiğini söylemektedir.

Bütün bu açıklamalar gösteriyor ki, çeşitli dinî ve etnik gruplara yönelik ön yargılı tutumların ortaya çıkmasında din ve dindarlık şu ya da bu şekilde, fakat önemi azımsanamayacak bir hisseye sahiptir*. Buradan hareketle ötekine karşı ön yargılı tutumların tezahüründe dinin çeşitli düzey ve şekillerde etkili olduğu söylenebilir. Dinin bu husustaki etki ve yönlendirmesi ise genelde dinsel öğretilerin muhtevası, dinin bireylerin dünyayı anlamaları konusunda bir izafet çerçevesi sunması ve bütün bunların etnosantrik eğilimlerle birleşmesinden kaynaklanmaktadır (Allport, 1966; Argyle, 2000; Dittes, 1969; Yapıcı, 2004). Esasen bundan dolayı dinsel inançlarıyla özdeşleşme düzeyleri yüksek olanlarda “öteki” olarak kabul ettikleri kişi ya da gruplara karşı daha fazla önyargılı davranma eğilimi gözlenmektedir.

Araştırma ve Yöntem

Amaç ve Sınırlılık

Bu çalışmanın amacı, bireyin kendisine yönelik dindarlık algısı ve dine ne derece önem verdiği ile birlikte dinsel ibadetleri yerine getirip-getirmeme durumuna bağlı olarak dinin bireysel ve sosyal hayata yönelik etkisini tespit etmeye çalışmaktan ibarettir. Ancak “*dinin etkisi*” kavramı içerik bakımından çok geniş bir alanı kapsadığı için biz burada sadece “öteki” olarak adlandırılan ve “biz”e karşı “onlar” şeklinde ifade edilen gruplarla ilişkilerin belirlenmesi hususunda dinin nasıl bir etkide bulunduğu meselesini ön plana çıkarmak istiyoruz. Bu çerçevede dinsel hayatla ilgili çeşitli bağımsız değişkenlerin dinsel partikularizm, dinsel dogmatizm, dinsel gruplara yönelik sosyal mesafeler ve belirsizlik karşısında hoşgörüsüzlüğü ne yönde ve nasıl etkilediği meselesi araştırılmak istenmektedir. Çalışmamız belirli bir

* Din ve dindarlığın ön yargılı olma ile ilişkisi hususunda daha fazla bilgi için Allport (1954, 1960; 1966), Allport & Ross, (1967), Arglye (1965; 1999), Argyle & Beit-Hallahmi (1975), Beit-Hallahmi & Argyle (1997), Batson & Ventis (1982), Dittes (1969), Gorsuch (1998), Kayıklık (2001), Gürses (2001), Hökelekli (1993), Payette (1970), Sezen (2002), Vergote (1999), Yapıcı (2002; 2004); Yapıcı & Kayıklık (2005).

alanla sınırlıdır. Çünkü uygulama, sadece lisans seviyesinde eğitim-öğretim gören öğrenciler üzerinde gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla elde edilen bulgular tüm topluma genelleştirilmeden örneklemin spesifik özellikleri çerçevesinde yorumlanmalıdır.

Hipotezler

Çalışmada “*öznel dindarlık algısı*”, “*dine önem verme düzeyi*”, “*namaz*” ve “*oruç*” ibadetini ifa edip etmeme durumu olmak üzere dört bağımsız; “*dinsel partikularizm*”, “*dinsel dogmatizm*”, “*dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe*” ve “*hoşgörüsüzlük*” olmak üzere dört de bağımlı değişken kullanılmıştır. Buna göre:

1- Gençlerin öznel dindarlık algılarına göre; (a) dinsel partikularizm, (b) dinsel dogmatizm ve (c) dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe düzeyleri anlamlı bir şekilde farklılaşacak, (d) hoşgörüsüzlük düzeylerinde ise anlamlı bir farklılık tespit edilmeyecektir.

2- Gençlerin dine önem verme düzeylerine göre; (a) dinsel partikularizm, (b) dinsel dogmatizm ve (c) dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe düzeyleri anlamlı bir biçimde farklılaşacak, (d) hoşgörüsüzlük düzeylerinde ise anlamlı bir farklılık ortaya çıkmayacaktır.

3- Gençlerin namaz kıyıp kılmama durumlarına göre; (a) dinsel partikularizm, (b) dinsel dogmatizm ve (c) dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe düzeyleri farklılaşacak, (d) hoşgörüsüzlük düzeylerinde ise anlamlı bir farklılık görülmeyecektir.

4- Gençlerin Ramazan ayında oruç tutup tutmamalarına göre; (a) dinsel partikularizm, (b) dinsel dogmatizm ve (c) dinsel gruplara yönelik sosyal mesafeleri farklılaşacak, (d) hoşgörüsüzlük düzeylerinde ise anlamlı farklılık görülmeyecektir.

Evren ve Örneklem

Araştırma Çukurova Üniversitesine bağlı altı farklı bölümde lisans düzeyinde öğrenim gören ve basit tesadüfi yöntemle seçilen 138’i kız (% 54.8), 114’ü erkek (% 45.2) olmak üzere toplam 252 öğrenci üzerinde 2003-Kasım ayında gerçekleştirilmiştir. Örneklemin yaş ortalaması 21.46 olup (ss: 1.99), yaş aralığı 17-29’dur.

	Fakülte / Bölüm	n	%
1	İlahiyat Fakültesi	28	11.1
2	Tıp Fakültesi	23	9.1
3	Ziraat Fakültesi	46	18.3
4	Mimarlık-Mühendislik Fakültesi	49	19.4
5	İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	41	16.3
6	Eğitim Fakültesi	56	22.2
7	Diğer	9	3.6
	TOPLAM	252	100.0

Veri Toplama Araçları

Araştırmada Yaparel (1987) tarafından geliştirilen ve daha sonra Köktaş (1993) ve Yapıcı (2004, Yapıcı & Zengin, 2003) tarafından kullanılan “*dinsel partikularizm*”, Rokeach (1960) ve Kağıtçıbaşı’na (1973) dayanarak Yapıcı (2002, 2004; Yapıcı & Zengin, 2003) tarafından geliştirilen ve uygulanan “*dinsel dogmatizm*” ve Bogardus’tan (1925) hareketle yine Yapıcı (2004) tarafından geliştirilen ve uygulanan “*dış dinsel gruplara (Hristiyanlara, Yahudilere ve Hindulara) yönelik sosyal mesafe ölçeği*” ile Martin ve Wasti’nin geliştirdiği Güldü’nün (1998) Türkçe’ye kazandırdığı ve Kayıklık (2001) tarafından da kullanılan “*hoşgörüsüzlük*” ölçeği olmak üzere dört farklı ölçek kullanılmıştır. Söz konusu ölçeklerin geçerlilikleri başka çalışmalarda test için yeniden geçerlilik analizine tabii tutulmamış, sadece güvenilirlikleri ölçülmek için alpha değerlerine bakılmıştır. Tablo 2’deki alpha değerleri ölçeklerin güvenilir olduğunu göstermektedir.

	Madde sayısı	Alpha
Dinsel partikularizm	3	.83
Dinsel dogmatizm	16	.89
Hoşgörüsüzlük	6	.79
Öteki dinî gruplara yönelik sosyal mesafe ölçeği	15	.92

Verilerin Çözümlemesinde Kullanılan İstatistiksel Teknikler

Dört farklı ölçek kullanarak elde edilen veriler tek yönlü varyans analizi (ANOVA) tekniği ile çözümlenmiştir. Farklılıkların hangi gruplar arasında olduğunu tespit edebilmek için de post hoc (scheffe) analizi yapılmıştır. Ayrıca bağımsız değişkenlere göre farklılaşan ölçek puanları betimsel bir analize tabii tutulmuş, bu çerçevede ölçeklerden alınan ortalama puan ve standart sapmalara da bakılmıştır.

Bulguların Çözümlemesi

I. Dinsel Partikülarizmle İlgili Bulgular

Dinsel partikülarizm, inanan insanın mensup olduğu grupta duygusal açıdan özdeşleşme düzeyine işaret eden bir kavramdır ve etnosantrizm olarak kavramlaştırılan olguyla yakından ilişkilidir. Bu da insanların kendilerini ait hissettikleri grupları yüceltme ve değerli görme, bunun dışında kalanları ise farklı seviyelerde olmak üzere değersizleştirme eğilimi ya da içgüdüsel olarak böyle bir hareket tarzı içerisinde oldukları varsayımına dayanmaktadır (bk. Billig, 1984; Giddens, 2000; Klineberg, 1967; Rose, 1951). Esasen bu varsayımı destekleyen pek çok veriyi, gündelik hayat içerisinde sosyal ilişkilerde gözlemleyebilmek mümkündür. Etnosantrik duygular, dinsel kimlikle ilişkili olarak ifade edildiği zaman buna *dinsel etnosantrizm* ya da *dinsel sosyosantrizm* de denilmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak da *dinsel partikülarizm* denilen olgu ortaya çıkmaktadır. Bu ise, kişinin kendi inancını diğer inançlardan üstün görmesi ya da kendi inancının en doğru inanç olduğuna inanması anlamına gelmektedir (Koştaş, 1995; Köktaş, 1993, Yaparel, 1987, Yapıcı, 2004; Yapıcı & Albayrak, 2002; Yapıcı & Zengin, 2003). Dinsel partikülarizm, özellikle inanan insanların öteki inanç gruplarıyla ilişkilerinin nasıl ve ne yönde gelişeceğini belirleyen bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü dinler, mensuplarına onları ötekilerden farklılaştıran saygın bir sosyal kimlik verirlerken, aynı zamanda hem psikolojik ve sosyolojik, hem de metafizik anlamda

yüceltici söylemleri ile bu kimliği ön plana çıkartmaktadırlar. “*Yegane kurtuluş yolu*”, “*en gerçek*”, “*tek gerçek*”, “*en mükemmel*” din tanımlamaları ve buradan hareketle o dine mensup olanların kendilerini üstün görmeleri, diğer din ve inanç gruplarıyla ilişkilerini bu çerçevede geliştirmeleri dinsel partikularizmin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Aslında bu durumu doğal karşılamak gerekir. Çünkü her din varlığını koruyabilmek ve devam ettirebilmek amacıyla, doğası gereği, mensuplarına belli bir düzeyde etnosantrik eğilimler kazandırdığı için, o dine inanan bireylerde az ya da çok dinsel partikularizmin görülmesi olasıdır. Hatta söz konusu eğilim, farklı faktörlerin etkisiyle oldukça katlaşıp ötekine yönelik tutumlarda hoşgörüsüzlüğe ve ayrımcılığa da sebep olabilir. Bu noktada yüksek öğrenim öğrencilerinin dine yönelik tutumlarının bu olguyu ne yönde etkilediği bir problem olarak düşünülebilir. İşte bu düşünceden hareketle, gençlerin öznel dindarlık algılarının dinsel partikularizm düzeylerini etkileyeceği, yani bireyler kendilerini ne kadar çok dindar algılasa, dinsel partikularizm düzeylerinin de buna paralel olarak artacağı öngörülmüştür (Hipotez: 1-a).

Grup	<i>Kendinizi ne kadar dindar algılıyorsunuz?</i>	n	x	ss		
1	Hiç dindar değilim	24	4.58	1.84		
2	Biraz dindarım	108	6.72	2.06		
3	Dindarım	103	7.27	1.80		
4	Çok dindarım	12	7.92	1.88		
	Toplam	247	6.80	2.08		
Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar arası	156.474	3	52.158	14.039	.000	1 ile 2, 3, 4 arasında
Grup içi	902.805	243	3.715			
Toplam	1059.279	246				

Tablo 3’deki verilere göre dinsel açıdan en fazla partikularist olanlar, kendilerini “*çok dindar*” olarak algılayanlardır (ort: 7.92). Bunları sırasıyla “*dindarım*” (ort: 7.27) ve “*biraz dindarım*” (ort: 6.72) diyenler takip etmektedir. “*Hiç dindar*

değilim” diyenler ise en düşük puanı almışlardır (ort: 4.58). Tek yönlü ANOVA sonuçları gruplar arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğunu, post hoc (scheffe) analizi ise bu farklılığın “*hiç dindar değilim*” diyenlerle “*biraz dindarım*”, “*dindarım*” ve “*çok dindarım*” diyenler arasındaki farklılıktan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Hipotez 1-a’nın desteklediği anlamına gelen bu sonuca dayanarak, gençlerin öznel dindarlık algılarının dinsel partikularizm düzeyleri ile ilişkili olduğu, bu çerçevede öznel dindarlık algısının dinsel partikularizmi etkilediği söylenebilir.

Grup	<i>Din sizin için ne kadar önemlidir?</i>	n	x	ss		
1	Hiç önemli değil	10	4.30	1.42		
2	Biraz önemli	25	4.88	1.99		
3	Önemli	79	6.54	1.97		
4	Çok önemli	133	7.49	1.78		
	Toplam	247	6.79	2.07		
Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar arası	222.902	3	74.301	21.712	.000	1 ile 3 ve 4 2 ile 3 ve 4 arasında
Grup içi	831.568	243	3.422			
Toplam	1054.470	246				

Tablo 4’e göre dinsel partikularizm ölçeğinden en yüksek puanı alanlar din benim için “*çok önemli*” diyenlerdir (ort: 7.49). Bunları dini “*önemli*” (ort: 6.54) ve “*biraz önemli*” (ort: 4.88) bulanlar takip etmektedir. Bu ölçekten en düşük puanı alanlar ise dini kendileri için *hiç önemli bulmayanlardır* (ort: 4.30). Tek yönlü varyans analizi (ANOVA) gruplar arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğunu, post hoc (scheffe) analizi ise bu farklılığın “*din hiç önemli değil*” diyenlerle “*önemli*” ve “*çok önemli*”; “*biraz önemli*” diyenlerle “*önemli*” ve “*çok önemli*” diyenler arasındaki farklılıktan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Bu ise gençlerin dine önem verme düzeylerinin dinsel partikularizm düzeylerini etkileyeceğini ifade eden 2-a nolu hipotezin destek bulduğu anlamına gelmektedir. Çünkü elde

Grup	Ramazan ayında oruç tutar mısınız?	n	x	ss
1	Hiç oruç tutmam	31	4.52	1.82
2	Zaman zaman oruç tutarım	36	6.03	1.95
3	Engelleyici bir durum yoksa düzenli olarak orucumu tutarım	181	7.35	1.81
	Toplam	248	6.80	2.07

Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılıklar
Gruplar arası	237.533	2	118.766	35.408	.000	1, 2 ve 3 arasında karşılıklı olarak
Grup içi	821.786	245	3.354			
Toplam	1059.319	247				

Tablo 6’da oruç ibadetine yönelik davranışlarla dinsel partikularizm arasındaki ilişki görülmektedir. Buna göre “engelleyici bir durum yoksa düzenli olarak oruç tutarım” diyenler dinsel partikularizm ölçeğinden en yüksek puanı alanlardır (ort: 7.35). İkinci sırada ise “Ramazan ayında zaman zaman oruç tuttuğumu ifade edenler” yer almaktadır (ort: 6.03). Dinsel açıdan partikularizm düzeyi en düşük olanlar ise “hiç oruç tutmayanlardır” (ort: 4.52). Tek yönlü varyans analizi gruplar arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğu, post hoc (scheffe) analizi ise bu farklılığın her üç grup arasında karşılıklı olarak var olduğunu göstermektedir. Buna göre 4-a nolu hipotez desteklenmiştir. Bu da ibadet olgusunun dinsel partikularizmi artırıcı bir işleve sahip olduğu biçiminde değerlendirilebilir.

II. Dinsel Dogmatizm ile İlgili Bulgular

Dinsel dogmatizm insanların dinsel konularda psikolojik bir tutuculuk içerisinde olmaları anlamına gelmektedir. İnanış sistemi açısından kapalı bir düşünce yapısına sahip olan dogmatik kişiler algı, yargı ve değerlendirmelerinde tek tip tepki verme eğilimindedirler. Özellikle Rokeach (1960) tarafından bilişsel açıdan anlam içeriği doldurulan dogmatizm; yetkeci, baskıcı ve hoşgörüsüz bir biçimde bazı inanç ve uygulamaların başkalarına dayatılması sonucunu ortaya çıkaran bir sürece işaret etmektedir. Çünkü dogmatik zihinsel yapıya sahip olanlar; olaylara, kişilere ve fikirlere nesnel olarak bakamayan, yeni gelişmelere tamamen kapalı, dış dünyayı

“siyah-beyaz”, inançları ve uygulamaları da “doğru-yanlış” olmak üzere sert ve kesin bir biçimde ikili bir tarzda algılayan, dolayısıyla ara tonları göremeyen kişilerdir (Argyle, 2000; Leyens, Yzerbyt & Schadron, 1996; Vergote, 1999; Yapıcı, 2002, 2004). Empati yetenekleri son derece zayıf olan bu tür bireyler inandıkları ve bağlandıkları görüşün dışında bir başka yaklaşımın asla doğru olmadığı/olamayacağı kanaatini taşıdıkları için, zihinsel açıdan ciddi bir şartlanmışlık içerisindedirler. Esasen onların bu durumu geleceğe yönelik kaygılarından beslenmektedir. Bu arada şu hususu da belirtmek gerekir ki, dogmatik zihinsel yapı hem dindar olanlarda, hem de dine karşı tutum takınanlarda görülebilir. Çünkü özellikle Rokeach (1960) dogmatizm derken bireylerin zihinsel yapısının katılığını ve kapalı olmasını kastetmektedir. Ancak biz burada din karşıtı dogmatizmi değil de dinsel dogmatizmi araştırma konusu yaptığımız için meselenin sadece bu yönüyle ilgilenmekteyiz. Dolayısıyla dindarlığın dogmatizmin temel kaynağı olduğu veya dogmatizmin bizzat dinden kaynaklandığı gibi bir iddia ciddi bir biçimde tartışmaya açık bir konudur (Hökelekli, 1993; Gürses 2001; Vergote 1999; Yapıcı, 2002, 2004). Bununla birlikte muhafazakarlıkla dogmatizmi de birbirinden ayırarak, dinin dogmatik değil, fakat muhafazakar bir yapıyı beraberinde getirdiğini ve bunu teşvik ettiğini söyleyebiliriz.

Grup	Kendinizi ne kadar dindar algılıyorsunuz?	n	x	ss		
1	Hiç dindar değilim	24	28.67	9.18		
2	Biraz dindarım	104	39.08	8.69		
3	Dindarım	97	41.38	7.20		
4	Çok dindarım	10	46.40	8.13		
	Toplam	235	39.28	8.99		
Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar arası	3643.017	3	1214.339	18.353	.000	1 ile 2, 3, 4 arasında
Grup içi	15284.005	231	66.165			
Toplam	18927.021	234				

Tablo 7’de öznel dindarlık algısına göre gençlerin dinsel dogmatizm düzeyleri yer almaktadır. Bu tabloya göre dinsel açıdan dogmatizm düzeyi en yüksek olanlar, kendilerini “çok dindar” olarak algılayanlardır (ort: 46.40). Bunları sırası ile kendilerini “dindar” (ort: 41.38) ve “biraz dindar” (ort: 39.08) olarak algılayanlar izlemektedir. Dinsel açıdan dogmatizm düzeyi en düşük olanlar ise “hiç dindar değilim” diyenlerdir (ort: 28.67). İstatistiksel işlemler, gruplar arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğunu, bunun ise “hiç dindar değilim” diyenlerin “biraz dindar”, “dindar” ve “çok dindarım” diyenlerden farklılaşmasından kaynaklandığını göstermektedir. Bu da çalışmamızın başında ileri sürdüğümüz hipotezin (2-a) desteklendiği anlamına gelmektedir.

Grup	<i>Din sizin için ne kadar önemlidir?</i>	n	x	ss
1	Hiç önemli değil	10	25.90	8.77
2	Biraz önemli	23	33.83	8.42
3	Önemli	73	35.95	7.88
4	Çok önemli	130	43.22	7.37
	Toplam	236	39.32	9.00

Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar arası	5307.009	3	1769.003	29.882	.000	1 ile 2, 3, 4; 2 ile 4; 3 ile 1 ve 4 arasında
Grup içi	13734.516	232	59.200			
Toplam	19041.525	235				

Tablo 8’deki sonuçlara göre en düşük dinsel dogmatizm puanına sahip olanlar “din benim için hiç önemli değil” diyenlerdir (ort: 25.90). Dinsel açıdan en fazla dogmatik olanlar ise *dini kendileri için çok önemli kabul edenlerdir* (ort: 43.22). *Dini biraz önemli* (ort: 33.83) ve *önemli* (ort: 35.95) kabul edenler ise bu iki grup arasında yer almaktadır. Tek yönlü varyans analizi gruplar arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğunu, post hoc (scheffe) analizi ise bu farklılığın “din benim için biraz önemli” ve “önemli” diyenler hariç diğer varyanslar arasındaki farklılıktan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Böylece hipotez 2-b desteklenmiş olmaktadır.

Gençlerde Dinsel Hayatın “Öteki”ne Yönelik Tutumlara Etkisi

Gru p	Günlük namazları kılar mısınız?	n	x	ss
1	Hiç namaz kılmam	53	32.17	9.20
2	Zaman zaman namaz kılarım	125	40.08	7.62
3	Namazlarımı düzenli olarak kılarım	57	44.23	7.64
	Toplam	235	39.30	9.02

Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar arası	4154.842	2	2077.421	32.423	.000	1, 2 ve 3 arasında karşılıklı
Grup içi	14864.707	232	64.072			
Toplam	19019.549	234				

Tablo 9’a göre *namaz ibadetini düzenli olarak yerine getirenler* dinsel dogmatizm ölçeğinden de ortalama 44.23 ile en yüksek puanı alanlardır. *Zaman zaman namaz kıldığını* ifade edenler ise ortalama 40.08 puan ile ikinci sırada yer almaktadır. *Hiç namaz kılmayanlara* gelince, bunlar ortalama 32.17 puan ile dinsel açıdan en az dogmatik olan grubu oluşturmaktadır. Tek yönlü ANOVA sonuçlarına göre gruplar arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir farklılık mevcuttur ve her üç grup birbirinden farklılaşmaktadır. Kuşkusuz bu sonuç çalışmanın başında ileri sürülen hipotezi (3-b) destekler mahiyettedir.

Grup	Ramazan ayında oruç tutar mısınız?	n	x	ss
1	Hiç oruç tutmam	29	30.38	8.92
2	Zaman zaman oruç tutarım	36	35.28	7.98
3	Engelleyici bir durum yoksa düzenli olarak oruç tutarım	171	41.69	7.94
	Toplam	236	39.32	9.00

Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılıklar
Gruplar arası	3866.903	2	1933.451	29.687	.000	1 ile 3; 2 ile 3 arasında
Grup içi	15174.623	233	65.127			
Toplam	19041.525	235				

Tablo 10’da Ramazan ayında oruç tutup tutmamaya göre gençlerin dinsel dogmatizm düzeyleri yer almaktadır. Buna göre, *hiç oruç tutmayanlar* ortalama 30.38 puan ile dinsel açıdan en az dogmatik olan grubu oluşturmaktadır. Ramazan ayında *ara sıra oruç tutanların* ölçekten aldığı ortalama puan 35.28’dir. Engelleyici bir durum olmadığı sürece Ramazan ayında *düzenli olarak oruç tuttuğunu söyleyenler* ise ortalama 41.69 puanla dinsel açıdan en fazla dogmatik olan grubu oluşturmaktadır. İstatistiksel işlemler, mevcut puanlara göre gruplar arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğunu ve söz konusu farklılığın *hiç oruç tutmam* ve *zaman zaman oruç tutarım* diyenlerle *engelleyici bir durum yoksa düzenli olarak oruç tutarım* diyenler arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir. Bu da hipotez 4-b’de öngörülen görüşün destek bulduğu anlamına gelmektedir.

III. Dinsel Gruplara Yönelik Sosyal Mesafelerle İlgili Bulgular

Gerek dinsel partikularizme gerekse dinsel dogmatizme bağlı olarak ortaya çıkan *dinsel gruplar arası sosyal mesafeler* dinin etki boyutunun rahatlıkla gözlenebileceği bir alanı oluşturmaktadır. Esasen dinsel partikularizm duygusal, dinsel dogmatizm de zihinsel bir sürece işaret ettiği için, ötekine yönelik hoşgörüsüz tutumların davranışlara nasıl yansiyebileceği meselesi çözümlenmek istendiği zaman gruplar arası sosyal mesafelere bakmak gerekmektedir. Çünkü sosyal mesafeler dinsel grupların birbirine yönelik yakınlık ve uzaklık tercihlerini yansıtmaktadır. Farklı dinsel grupların birbirlerine yönelik hoşgörüsüz ve ön yargılı tutumlarının grup içindeki normlardan beslenerek şekillendiği olgusundan hareket edilecek olursa, Şerif (& Şerif, 1996, II: 649-650)’in de vurguladığı üzere, grupların sosyal mesafe tercihleri temelde grup normu olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu normların dinsel grupların birbirine yönelik tutumlarını belirlediği söylenebilir. Bunun da ötesinde iki dinsel grup arasındaki ilişkinin dostça ya da düşmanca olması onların birbirlerini nasıl bir sosyal mesafede algıladıkları, yargıladıkları ve buna göre tavır geliştirdikleri ile ilgilidir (Şerif & Şerif, 1996; Yapıcı, 2004). Sosyal mesafe normları bir yandan gruplar arası ilişkileri etkilerken bir yandan da söz konusu ilişkiler mevcut sosyal mesafelerden etkilenmektedir. Dolayısıyla burada karşılıklı

ve çift yönlü bir etkileşim söz konusudur. Bilimsel olarak Bogardus (1925) tarafından geliştirilen bir ölçekle araştırılan sosyal mesafeler, grup üyelerinin cevaplarındaki çarpıcı benzerliklere dayanarak tespit edilmektedir. Böylece sadece yakın ya da uzak durulan gruplar değil, sempati ve antipati duyulan gruplar da belirlenmiş olmaktadır. Bununla birlikte dinsel gruplar arasındaki dinsel-kültürel kökenli normatif değer yargılarından beslenen sosyal mesafelerle, patolojik zihinsel yapının ürettiği kişisel sosyal mesafeleri birbirinden ayırmak gerekmektedir. Esasen, yukarıda temas ettiğimiz grup üyelerinin cevaplarındaki ortak vurgular bu sebeple önemli bir hale gelmektedir. Çünkü grup üyelerinin büyük bir bölümünün kişisel sebeplerle öteki grupları belirli bir sosyal mesafeye yerleştirmeleri söz konusu olmaz. Ancak Şerif (& Şerif 1996: II, 649)’in de belirttiği gibi bireyler, içinde yetiştikleri gruplarda yaygın olan sosyal mesafe normlarını o kadar içselleştirirler ve ego sistemlerine öylesine mal ederler ki, ötekine yönelik sosyal mesafeleri kişisel bir tercih olarak algılayabilirler. Bu durumda birey “öteki”ne yönelik davranışlarını gruptan hareketle değil, kişisel tercihleriyle gerçekleştirdiğini iddia edebilir.

Büyük oranda dinin etki boyutunun bir yansıması olan dinsel gruplara yönelik sosyal mesafeleri etkileyebileceği düşünülen dinsel faktörleri çözümlmek, söz konusu olgunun ne oranda dinden beslendiğini anlamamıza yardımcı olabilir. Bu çerçevede ilk olarak öznel dindarlık algısıyla dinsel gruplara yönelik sosyal mesafeler arasındaki ilişkiye bakmak istiyoruz. Hipotez (1-c), gençlerin kendisini dindar olarak algılama düzeyleri arttıkça dış dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe tercihlerinin de olumsuz yönde farklılaşacağı yönündedir.

Grup	<i>Kendinizi ne kadar dindar algıyorsunuz?</i>	n	x	ss
1	Hiç dindar değilim	24	26.83	4.48
2	Biraz dindarım	103	21.55	4.58
3	Dindarım	99	21.05	4.13
4	Çok dindarım	11	17.27	2.37
	Toplam	237	21.68	4.70

Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar arası	891.910	3	297.303	16.021	.000	1 ile 2, 3 ve 4; 2 ile 1 ve 4; 3 ile 2 ve 4 arasında
Grup içi	4323.719	233	18.557			
Toplam	5215.629	236				

Tablo 11'e göre dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe ölçeğinden en düşük puanı alanlar kendilerini “çok dindar”olarak algılayanlardır (ort: 17.27). Bunları sırasıyla; “dindarım” (ort: 21.05) ve “biraz dindarım” (ort: 21.55) diyenler takip etmektedir. Dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe ölçeğinde en yüksek puanı alarak “öteki”ne en yakın mesafede duranlar ise “hiç dindar değilim” diyenlerdir (ort: 26.83). Ortalama puanlardaki bu farklılık, tek yönlü varyans analizine göre $p < .05$ düzeyinde anlamlılık seviyesine ulaşmaktadır. Post hoc (scheffe) analizi ise bu durumun “biraz dindarım” ve “dindarım” diyenler hariç, diğer gruplar arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir. Hipotezimizi (1-c) destekleyen bu sonuca dayanarak, bireylerin kendisini dindar olarak algılamalarıyla dinsel gruplara yönelik olarak geliştirdikleri sosyal mesafe tercihleri arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu söylenebilir.

Grup	<i>Din sizin için ne kadar önemlidir?</i>	n	x	ss
1	Hiç önemli değil	10	28.40	4.12
2	Biraz önemli	24	23.91	5.26
3	Önemli	73	23.27	4.31
4	Çok önemli	130	19.81	3.86
	Toplam	237	21.65	4.72

Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar arası	1212.683	3	404.228	23.273	.000	1 ile 2, 3 ve 4 2 ile 1 ve 4 3 ile 1 ve 4 arasında
Grup içi	4046.946	233	17.369			
Toplam	5259.629	236				

Tablo 12’deki verilere bakılacak olursa; sosyal mesafe itibariyle ötekine en yakın seviyede bulunanlar “*din benim için hiç önemli değil*” diyenlerdir (ort: 28.40). Bunları sırasıyla dini kendileri için *biraz önemli* (ort: 23.91) ve *önemli* (ort: 23.27) bulanlar takip etmektedir. *Dini çok önemli görenler* ise dinsel gruplara en fazla uzak durma eğilimi gösteren grubu oluşturmaktadır (ort: 19.81). Tek yönlü varyans analizi (ANOVA) gruplar arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğunu söylemektedir. Post hoc (scheffe) analizine göre ise bu farklılık; hem *din hiç önemli değil* diyenlerle, *biraz önemli* ve *önemli* ve *çok önemli*, hem *biraz önemli* diyenlerle *hiç önemli değil* ve *çok önemli* diyenler, hem de *önemli* diyenlerle *hiç önemli değil* ve *çok önemli* diyenler arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Görüldüğü üzere, öznel dindarlık algısında olduğu gibi dine önem verme düzeyine göre de dinsel gruplara yönelik sosyal mesafelerin yönü ve şiddeti farklılaşmaktadır. Bu da hipotez 2-c’nin desteklendiğini göstermektedir.

Grup	Günlük namazları kılar mısınız?	n	x	ss
1	Hiç namaz kılmam	53	25.26	4.95
2	Zaman zaman namaz kılarım	125	21.18	4.27
3	Namazları düzenli olarak kılarım	59	19.41	3.48
	Toplam	237	21.65	4.72

Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar arası	1016.322	2	508.161	28.023	.000	1, 2 ve 3 arasında karşılıklı olarak
Grup içi	4243.307	234	18.134			
Toplam	5259.629	236				

Tablo 13’e göre öteki dinsel gruplara en uzak sosyal mesafede bulunmayı tercih edenler *günlük namazlarını düzenli olarak kılanlardır* (ort: 19.41). En yakın sosyal mesafede olanlar ise “*hiç namaz kılmam*” diyenlerdir (ort: 25.26). *Zaman zaman namaz kılanlar* ise bu iki grup arasında yer almaktadır (ort: 21.18). Tek yönlü varyans analizine göre gruplar arasında var olan puan farklılıkları $p < .05$

düzeyinde anlamlılık seviyesine ulaşmaktadır. Post hoc (scheffe) analizi ise söz konusu bu farklılığın “hiç namaz kılmam” diyenlerle “zaman zaman namaz kılarım” ve “namazları düzenli olarak kılarım” diyenler arasında var olan farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir. Bu sonuçlar da hipotezimizin (3-c) destek bulmuş olduğu anlamına gelmektedir.

Tablo 14: Oruç Tutma Davranışına Göre Dinsel Gruplara Yönelik Sosyal Mesafeler						
Grup	Ramazan ayında oruç tutar mısınız?		n	x	ss	
1	Hiç oruç tutmam		30	26.23	4.18	
2	Ramazan ayında zaman zaman oruç tutarım		35	23.51	5.06	
3	Engelleyici bir durum yoksa düzenli olarak orucumu tutarım		173	20.48	4.1	
Toplam			238	21.65	4.71	
Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar arası	988.766	2	494.383	27.200	.000	1, 2 ve 3 arasında karşılıklı olarak
Grup içi	4271.289	235	18.176			
Toplam	5260.055	237				

Tablo 14’te gençlerin oruç tutma davranışlarına göre dinsel gruplara yönelik sosyal mesafelerinin nasıl bir şekil aldığı görülmektedir. Buna göre; *hiç oruç tutmayanlar* öteki dinsel gruplara en yakın sosyal mesafede (ort: 26.23), *düzenli olarak oruç tutanlar* ise en uzak sosyal mesafede bulunmayı tercih etmektedirler (ort: 20.48). Gruplar arasındaki bu farklılık istatistiksel işlemlere (ANOVA) göre $p < .05$ düzeyinde anlamlılık seviyesine ulaşmaktadır. Post hoc (scheffe) analizi ise bu farklılığın *hiç namaz kılmayanlarla zaman zaman ve düzenli olarak namaz kılanlar* arasında ortaya çıktığını göstermektedir. Hipotezimizle de (4-c) uyumlu olan bu sonuca göre dinsel ibadetlere katılım ile öteki dinsel gruplara yönelik sosyal mesafelerin yönü ve şiddeti arasında anlamlı, fakat ters yönlü bir ilişkinin olduğu söylenebilir.

IV. Hoşgörüsüzlükle İlgili Bulgular

Daha önceki çözümlerimiz ortaya koymuştur ki, dinsel partikularizm, dinsel dogmatizm ve dinsel gruplar arası sosyal mesafe düzeyi, inanan insanların *ötekine* yönelik tutumlarını ifade etmede önemli bir göstergedir. Bunlar, aynı zamanda, bireylerin *ötekine* yönelik hoşgörü-hoşgörüsüzlük düzeyleriyle de yakından ilişkilidir. Bu anlamda Kayıklık’a (2001: 125) dayanarak söyleyecek olursak, bireyin dinsel yaşayışıyla ilişkilendirilen olgulardan birisi olan hoşgörü-hoşgörüsüzlük *ötekine* yönelik tutumları etkileyen önemli faktörlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. *Ötekinin* düşünce, inanç ve yaşama özgürlüğüne tahammül edememe, hatta bu hususlarda engelleyici tutum ve davranışlar içerisinde olma anlamına gelen hoşgörüsüzlük bireyin dinsel inançlarının kuvvetli olmasıyla ilişkili olabileceği gibi zayıf olmasıyla da izaha çalışılmıştır. Bu ise bize Rokeach’ın (1960) dogmatizm konusunda yaptığı açıklamaları hatırlatmaktadır. Çünkü o, hoşgörü ve hoşgörüsüzlüğün temelde açık ya da kapalı bir zihinsel yapıya sahip olup olmamanın doğal bir sonucu olduğu kanaatindeydi. Dikkat edilirse burada söz konusu edilen hoşgörü ya da hoşgörüsüzlük patolojik bir zihinsel sürece işaret etmektedir. Bu anlamda bunu sosyo-kültürel normlardan ve değerlerden beslenen ön yargı ve hoşgörüsüzlükten ayırmak gerekir. Çünkü eğer *ötekine* yönelik olumsuz tutumlar bireyin ruhsal ve zihinsel dünyasında cereyan eden psikolojik sıkıntılardan kaynaklanıyorsa, bunların patolojik karakter arz ettiği genellikle kabul edilen bir görüştür. Ancak birey, içinde doğup büyüdüğü ve sosyalleştiği kültürel çevrede yaygın olan hoşgörüsüz tutumları sosyal öğrenme sürecinde kazanmışsa, bu durumda bunlar başkaları tarafından kültürel anlamda patolojik kabul edilse de bireysel anlamda patolojik olarak değerlendirilemez. Pettigrew’in (1958) çalışmaları bu konuya ışık tutucu mahiyettedir. Çünkü o, kişisel hoşgörüsüzlük ve ön yargıyla grup normlarından kaynaklanan hoşgörüsüzlük ve ön yargının farklı sebeplerden beslendiğini söylemektedir. Bu çerçevede, dinsel hayata yönelik çeşitli bağımsız değişkenlerin bu hususu ne düzeyde etkilediğini araştırmak bizi anlamlı sonuçlara ulaştırabilir. Eğer dinsel hayatla kişisel hoşgörüsüzlük arasında bir ilişki ortaya çıkarsa, bu durumda sürecin asıl

sorumlularından birisinin de bizzat din olduğu söylenebilir. Ancak dinsel partikülarizm, dinsel dogmatizm ve dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe düzeylerinde olduğu gibi sosyo-kültürel normlara ve değerlere dayalı olarak şekillenen ve hoşgörüsüzlüğü de içine alan tutumlarla, burada söz konusu edilen kişisel hoşgörüsüzlük dinsel açıdan benzer bir etkiyi ortaya çıkarmıyorsa, bu durumda Pettigrew'in (1958) yaklaşımı bizim toplumumuzda da geçerli demektir. Bundan dolayı ilk olarak öznel dindarlık algısıyla hoşgörüsüzlük arasındaki ilişkiye bakmak istiyoruz. Hipotezimiz (1-d) ise, öznel dindarlık algısının farklılaşmasına göre hoşgörüsüzlük düzeyinin farklılaşmayacağı, yani söz konusu iki olgu arasında anlamlı bir ilişkinin olmayacağı yönündedir.

Grup	<i>Kendinizi ne kadar dindar algılıyorsunuz?</i>	n	x	ss
1	Hiç dindar değilim	24	12.88	4.29
2	Biraz dindarım	110	14.11	3.87
3	Dindarım	102	14.32	3.27
4	Çok dindarım	11	15.55	3.08
	Toplam	247	14.14	3.66

Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar arası	63.674	3	21.225	1.599	.190	-
Grup içi	3226.367	243	13.277			
Toplam	3290.040	246				

Tablo 15'e göre en fazla hoşgörüsüzlük puanına sahip olanlar kendilerini "çok dindar" (ort: 15.55) olarak algılayanlardır. İkinci sırada "dindarım" (ort: 14.32), üçüncü sırada ise "biraz dindarım" diyenler yer almaktadır. "Hiç dindar değilim" (ort: 12.88) diyenler ise en fazla hoşgörülü ya da en az hoşgörüsüz olanlardır. Gruplar arasında görülen söz konusu farklılıklar ise, tek yönlü varyans analizine göre anlamlılık seviyesine ulaşmamaktadır ($p > .05$). Hoşgörüsüzlükle dindarlık algıları arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı şeklinde değerlendirilecek olan bu sonuca dayanarak hipotez 1-d'nin destek bulunduğunu söyleyebiliriz.

Grup	<i>Din sizin için ne kadar önemlidir?</i>	n	x	ss		
1	Hiç önemli değil	10	13.40	4.74		
2	Biraz önemli	25	13.92	4.27		
3	önemli	78	13.64	3.16		
4	Çok önemli	134	14.53	3.71		
	Toplam	247	14.14	3.66		
Tek yönlü ANOVA						
Gruplar arası	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Grup içi	3243.569	243	13.348	1.161	.325	-
Toplam	3290.040	246				

Tablo 16’deki sonuçlar, gençlerin dine önem verme düzeyine göre hoşgörüsüzlük seviyesini göstermektedir. Buna göre dini kendileri için “*çok önemli*” kabul edenler hoşgörüsüzlük puanı itibariyle en üstte yer almaktadır (ort: 14.53). Bu grubu sırasıyla dini “*biraz önemli*” (ort: 13.92) ve “*önemli*” (13.64) bulanlar takip etmektedir. “*Din hiç önemli değildir*” diyenler ise son sırada yer almaktadır (ort: 13.40). Görüldüğü üzere buradaki ortalama puanlar birbirlerine çok yakındır. Nitekim tek yönlü varyans analizi de söz konusu farklılıkların anlamlılık seviyesine ulaşmadığını ortaya koymaktadır ($p > .05$). Bu sonuçlar da bu yöndeki hipotezin (2-d) desteklendiği anlamına gelmektedir.

Grup	<i>Günlük namazları kılar mısınız?</i>	n	x	ss		
1	Hiç namaz kılmam	55	13.11	3.79		
2	Zaman zaman namaz kılarım	131	14.76	3.57		
3	Namazlarımı düzenli olarak kılarım	61	13.82	3.52		
	Toplam	247	14.16	3.66		
Tek yönlü ANOVA						
Gruplar arası	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Grup içi	114.297	2	57.149	4.393	.013	1 ile 2 arasında
Toplam	3174.545	244	13.010			
	3288.842	246				

Tablo 17'deki verilere göre, “hiç namaz kılmayanlar” en az hoşgörüsüz /en fazla hoşgörülü olan grubu oluşturmaktadır (ort: 13.11). En fazla hoşgörüsüz olanlar ise “zaman zaman namaz kılarım” diyenlerdir (ort: 14.76). “Namazlarını düzenli olarak kıldığını” söyleyenler ise bu ikisi arasında yer almaktadır (ort: 13.82). Tek yönlü ANOVA sonuçları gruplar arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir farklılık olduğunu, post hoc (scheffe) analizi ise bu farklılığın “hiç namaz kılmam” diyenlerle “zaman zaman namaz kılarım” diyenler arasındaki farklılıktan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Bu da hiç namaz kılmayanlarda olduğu gibi namazlarını düzenli olarak kılanların da hoşgörüsüz olmadıkları anlamına gelmektedir. Bu sonuç hipotez 3-d'nin destek bulmadığını göstermektedir. Zira namaz ibadetini ifa etmekle kişisel hoşgörüsüzlük arasında ilişki olmayacağını düşünüyorduk. Ancak namazlarını düzenli kılanlarla hiç kılmayanlar arasında hoşgörüsüzlük açısından bir farklılık olmasa da, hiç namaz kılmayanlarla zaman zaman namaz kılanlar arasında anlamlı bir farklılığın ortaya çıkması hipotezimizin kısmen desteklenmediğini ortaya koymaktadır. Niçin böyle bir sonucun ortaya çıktığını yorumlamak ise oldukça zordur. Sonucun rastlantısal bir şekilde oluştuğu dikkate alınabileceği gibi, ibadetin kişilere kazandırdığı manevî disiplinin zaman zaman namaz kılanlarda gereği gibi gelişmediği de düşünülebilir. Bu durumda da hiç namaz kılmayanların neden hoşgörülü olduklarını açıklamak güçleşmektedir.

Grup	Ramazan ayında oruç tutar mısınız?	n	x	ss		
1	Hiç oruç tutmam	31	13.30	3.35		
2	zaman zaman oruç tutarım	36	15.17	3.63		
3	Engelleyici bir durum yoksa düzenli olarak oruç tutarım	181	14.09	3.68		
	Toplam	248	14.15	3.65		
Tek yönlü ANOVA	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p	Farklılık
Gruplar arası	60.689	2	30.345	2.300	.102	-
Grup içi	3232.790	245	13.195			
Toplam	3293.480	247				

Tablo 18’deki veriler göstermektedir ki, en çok hoşgörülü olanlar “hiç oruç tutmayanlardır” (ort: 13.30). “Zaman zaman oruç tutarım” diyenler ise, en fazla hoşgörüsüz olan grubu oluşturmaktadır (ort: 15.17). Engelleyici bir durum olmadığı takdirde “oruç ibadetini düzenli olarak ifa ettiğini” söyleyenler ise bu iki grup arasında yer almaktadır (ort: 14.09). Her ne kadar söz konusu üç grubun ölçekten aldıkları puanlar arasında kısmî farklılıklar olsa da, tek yönlü ANOVA sonuçları bu durumun anlamlılık seviyesine ulaşmadığını ortaya koymaktadır ($p > .05$). Bu da oruç ibadetini ifa edip etmemenin hoşgörüsüzlük üzerinde açık bir etkiye bulunmadığı anlamına gelebilir. Bu bulgu ise hipotez 4-d ile uyumludur. Buna göre oruç ibadetini yerine getirip getirmeme ile kişisel hoşgörüsüzlüğün farklılaşmadığı, dolayısıyla her iki olgu arasında herhangi bir ilişki olmadığı düşünülebilir.

Tartışma ve Sonuç

Üniversiteli gençlerin dinsel hayatlarıyla ötekine yönelik tutumlarının araştırıldığı bu çalışmada, 3-d nolu hipotez hariç, diğer hipotezlerin tamamı desteklenmiştir. Bu bağlamda öğrencilerin öznel dindarlık algıları, dine önem verme düzeyleri ve namaz kılma-oruç tutma gibi dinsel davranışlarında ortaya çıkan farklılıklarla dinsel partikularizm, dinsel dogmatizm ve dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe tercihlerinin yönü ve şiddeti arasında istatistiksel açıdan anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Çünkü gençlerin öznel dindarlık algıları, dine önem verme seviyeleri ve ibadetleri ifa etme düzeyleri arttıkça duygusal olarak ait oldukları dinsel grupla ve Müslüman kimliğiyle özdeşleşme düzeyleri de artmakta ve bu durum $p < .05$ düzeyinde anlamlılık seviyesine ulaşmaktadır. Buna göre bir yandan iç grup birlikteliğini kuvvetlendiren dinsel partikularizmin, bir yandan da ötekine yönelik dışlayıcı tavırları artırıcı bir işlev üstlendiği görülmektedir. Her dinin, hatta her sosyal grubun mensuplarına belli oranda etnosantrik duygular kazandırdığı (Dittes, 1969; Klineberg, 1967) olgusundan hareket edilecek olursa, çatışmalara sebep olmayacak seviyedeki dinsel partikularizmin “normal” karşılanması gerektiğini söylemek mümkündür. Çünkü Watt’ın (2002: 84) da dediği gibi hiçbir kimse bizzat

hakikati temsil ettiğine inanmadığı bir gruba kolay kolay mensup olmaz. Bu da temelde dinsel partikülarizmin sadece ötekine yönelik dışlayıcılığı içermediği, aynı zamanda dinsel kimlikle özdeşleşme durumuna da işaret ettiği gerçeğiyle ilişkilidir.

Çalışmamızda dinsel partikülarizmle ilişkili olarak ortaya çıkan bulguların hemen hemen aynısını dinsel dogmatizm konusunda da görmekteyiz. Çünkü burada da ister algısal, isterse bizzat ibadet boyutunda olsun, dine önem verildikçe dinsel dogmatizm puanlarında artış ortaya çıkmakta ve bu durum $p < .05$ düzeyinde anlamlılık seviyesine ulaşmaktadır. Bununla birlikte en yüksek 64, en düşük 16, ortalama ise 40 puan alınması muhtemel bir ölçekten dinsel hayatla daha yakından ilişkili olanların ortalama 35.00 ile 45.00 arasında değişen puanlar* almaları bunların yermeli (pejoratif) anlamda dogmatik olmadığını, dinsel hayattan uzak olanlara göre kısmen dogmatizm eğilimleri daha kuvvetli olsa da, genelde muhafazakarlık çizgisi içerisinde yer aldıkları düşünülebilir. Bununla birlikte dinler *Tanrı*, *insan* ve *toplum* anlayışına bağlı olarak beraberlerinde getirdikleri dünya görüşünün ve bu çerçevede müntesiplerinden talep ettikleri emir ve yasaklarının çok farklı etkenlerle birleşerek bazı dindarlarda muhafazakar, bazılarında ise dogmatik bir zihinsel yapının gelişmesine zemin oluşturabilirler (Yapıcı, 2002).

Dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe tercihlerinin şekillenmesinde de benzeri bir durum söz konusudur. Çünkü burada da dış dinsel gruplarla yakın ve sıcak ilişkiler kurma hususunda öznel dindarlık algısı, dine önem verme düzeyi ve ibadetleri yerine getirme durumu $p < .05$ düzeyinde anlamlı biçimde farklılaşmaktadır. Başka bir deyişle mevcut değişkenlere bağlı olarak dinsellik arttıkça dinsel gruplara yönelik sosyal mesafeler katılmakta, dinsellik azaldıkça da yumuşama göstermektedir. Dinsel gruplar arası sosyal mesafelerin daha ziyade dinsel

* Dinsel dogmatizm ölçeğinden “*dindarım*” diyenler ortalama 41.38, “*çok dindarım*” diyenler ortalama 46.40; dini kendileri için “*önemli*” bulanlar ortalama 35.95, “*çok önemli*” bulanlar ortalama 43.22; “*zaman zaman namaz kılanlar*” ortalama 40.08, “*namazlarını düzenleri olarak kılanlar*” ortalama 44.23; “*Ramazan ayında ara sıra oruç tutanlar*” ortalama 35.28; “*Ramazan ayında düzenleri olarak oruç tutanlar*” ise 41.69 puan almıştır. Bk. Tablo: 7, 8, 9, 10.

normlardan ve değerlerden kaynaklanabileceği dikkate alınır, bu tür sonuçları doğal karşılamak gerekir. Çünkü ötekiyle ilişkinin nasıl olacağı sadece kişisel bir tercih değil, grup normunun birey tarafından şu ya da bu şekilde benimsenmesiyle şekillenmektedir (Şerif & Şerif, 1996). Bu da grup normu olarak ortaya çıkan ön yargı ve ayrımcılıkla, kişisel gerekçelerle ön yargılı olma ve ayrımcı bir tavır içerisinde bulunmanın arasını ayırmayı ve her iki durumu farklı değerlendirmeyi gerektirmektedir. Esasen her iki durumun birbirinden farklı iki ayrı sürece işaret ettiğini Pettigrew (1958) de ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle dindar bir Müslüman erkeğin bir Yahudi, Hıristiyan veya Hindu ile evlenmek istememesi ya da kız kardeşinin bunlardan birisiyle evlenmesine izin vermemesi inandığı dinin kendisinden talep ettiği davranış kalıplarıyla uyumludur. Kuşkusuz bu davranışlar zamanla öylesine içselleşir ki Şerif (& Şerif, 1996, II: 649)’in de vurguladığı üzere, kişi bunu bireysel bir tercih olarak algılayabilir. Her ne kadar o bunu bireysel bir zeminde açıklamaya çalışsa da, dinsel gruplar arası sosyal mesafe tercihlerinin oluşması temelde dinsel gerekçelerden ve bunlardan beslenen sosyo-kültürel sebeplerden kaynaklanmaktadır. Belki de bundan dolayı Beit-Hallahmi (1989: 63) dindarların daha fazla ön yargılı olduğu yönündeki çeşitli bulgularını dinin etki boyutu çerçevesinde değerlendirirken söz konusu ilişkiyi dinin özel bir etkisi olarak değil de, sosyolojik bir sonuç olarak ele almanın gerekliliği üzerinde durmaktadır.

Dinsel partikülerizm, dinsel dogmatizm ve dinsel gruplara yönelik sosyal mesafeler hususunda bu çalışmada elde edilen bulguların yine üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen başka çalışmalarca da desteklendiğini söylemek mümkündür. Özellikle dine önem verme düzeyinin her üç olgu ile anlamlı bir biçimde ilişkili olduğu Yapıcı’nın (2004) çalışmasında tespit edilmiştir. Yüksek seviyede din eğitimi alan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin bu tür tutumlarının dinden beslenebileceğini ortaya koyan Yapıcı ve Zengin’in (2003) araştırmalarını da burada anmak gerekir.

Bu çalışmadan elde edilen sonuçlardan en dikkat çekenini ise gerek doğrudan dinsel, gerekse dinsel bir renge bürünmüş sosyo-kültürel bir temeli olmayan, büyük

oranda kişisel sebeplerden beslenen hoşgörüsüzlüğün, hiç namaz kılmama ile zaman zaman namaz kılma durumu hariç, din ve dindarlıkla ilişkili olmamasıdır. Zira dindarlık algısına, dine önem verme düzeyine, namazları düzenli kılma ve Ramazanda da ara sıra ve düzenli olarak oruç tutma davranışına göre gençlerin kişisel hoşgörüsüzlük düzeyleri farklılaşmamaktadır. Bu da dinsel hayatla kişisel hoşgörüsüzlük arasında ilişiksel bir yapının olmadığı şeklinde değerlendirilebilir. Beklentilerimizle uyumlu olan bu sonuç ortaya koymaktadır ki, gençlerin ötekine yönelik olarak ifade ettikleri ve belli bir düzeyde ön yargı içeren sosyal mesafe tercihleri; temelde kişisel bir tavır değildir. Çünkü bunlar, daha ziyade, doğrudan ya da dolaylı olarak dinden beslenen sosyo-kültürel değerlerin grup içerisinde *kuralsal* (normatif) veya *bilgisel* (enformatik) sosyal etkinin* doğal yansımalarıdır.

Kayıklık'ın (2001) meslek grupları üzerinde gerçekleştirdiği çalışmada elde ettiği bulguları hatırlayacak olursak, orada imam-hatiplerin diğer meslek mensuplarına oranla daha hoşgörüsüz bir tutum içerisinde oldukları tespit edilmişti. Bizim bu çalışmamız meslek grupları üzerinde gerçekleştirilmediği ve mesleğe hazırlık olarak kabul edilebilecek farklı fakültelerin ayrı ayrı çözümlemesi yapılmadığı için, burada Kayıklık'ın (2001) bulgularıyla karşılaştırma yapma imkanımız bulun-

* Araştırmacılar sosyal etkiyi iki kısma ayırmaktadırlar: Birincisi *kuralsal (normatif) sosyal etki* olup burada kişi grup içerisinde, genellikle de, grup baskısı sonucu uyma davranışı gösterir. Başka bir deyişle birey grubun normlarına itaat eder. *Bilgisel (enformatik) sosyal etki* ise normatif sosyal etki sonucu oluşan uyma davranışının zamanla birey tarafından içselleştirilerek benimsemesiyle meydana gelmektedir (bk. Kağıtçıbaşı, 1999; Sakallı, 2001; Yapıcı, 2004; Yapıcı & Zengin, 2003). Mesela kişi içinde bulunduğu toplumsal yapının hassasiyetleri çerçevesinde kız kardeşinin müslüman olmayan birisi ile evlenmesine izin vermiyorsa burada kuralsal (normatif) bir sosyal etki söz konusudur. Bu sebeple o kişi farklı bir sosyo-kültürel çevrede daha değişik bir tutum geliştirebilir. Ancak dinin bu yöndeki talebini bireysel olarak benimsemiş olan kişi hangi ortamda olursa olsun kız kardeşinin bir başka din mensubuyla evlenmesine izin vermeyecektir. Burada ise grubun normlarından hareket eden değil, bu normları benimsemiş bir kişinin bilinçli bir tercihi söz konusudur ki, buna bilgisel (enformatik) sosyal etki denmektedir. Bu açıklama zaman içerisinde insanın tutumlarında bir değişme yaşanabileceği gerçeğiyle çelişmez. Çünkü her iki sosyal etkiyi ayıran temel farklılık, tutum ve davranış değişikliklerinin zaman içerisinde değil, aynı zaman diliminde, fakat grubun etkisinin hissedildiği veya hissetmediği ortamlarda bulunmaya göre nitelik değiştirmesidir.

mamaktadır. Ancak imamların namaz ve oruç ibadetini en azından varsayımsal olarak düzenli bir biçimde ifa ettikleri düşünülecek olursa, ibadet faktörünün hoşgörüsüzlüğü artırdığı ileri sürülebilir. Böyle bir düşünceden hareketle de Kayıklık’ın (2001) elde ettiği sonuçlarla bu çalışmada elde edilen sonuçların birbiriyle çeliştiği düşünülebilir.

Batıda yapılan çalışmalarda çeşitli boyutlarıyla din ve dindarlığın ötekine yönelik olumsuz tutumlarla çift yönlü bir ilişki içerisinde oldukları, yani bazı çalışmalarda dindarlığın ön yargı ve hoşgörüsüzlüğü artırdığı, bazılarında azalttığı dikkate alınır (bk. Sezen, 2002) bu çalışmadan elde edilen sonuçları iki kısımda değerlendirmek gerekir: *Birincisi*, dinler müntesiplerinden talep ettiği tutum ve davranışlar çerçevesinde, özellikle mensuplarını ötekinden farklılaştıran özgül (spesifik) bir dinî kimlikle ilişkili hususlarda ön yargı ve hoşgörüsüzlüğü artırıcı bir işlev üstlenmektedir. *İkincisi* ise birinci maddede söz konusu edilen hususlar dışında kalan yerlerde, yani kişisel hoşgörüsüzlük alanında dinin belirleyici bir etkisinin olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte şu hususu da belirtmek gerekir ki, bütün dinler temelde mensuplarına barış, kardeşlik ve hoşgörülü olmayı emretmektedir. Buna rağmen dindarların ön yargılı ve hoşgörüsüz olmaları onların dinin öğretilerini gereği gibi özümseyememiş olmalarından kaynaklanabilir. Nitekim bazı araştırmalarda dinsel öğretileri tam bir içtenlikle yaşayanların inanıp da, samimi bir şekilde dinini yaşamayanlara göre daha hoşgörülü ve daha ön yargısız oldukları tespit edilmiştir (Beit-Hallahmi & Argyle, 1997). Bununla birlikte Beit-Hallahmi (1989: 40); dindar psikologların, dini savunucu bir tarzda bu tür bulguları daha fazla ön plana çıkartarak “gerçek din”de ön yargı ve ayrımcılığın olamayacağını iddia ettiklerini söylemektedir. Kuşkusuz “gerçek din” ile “algılanan” ve bu çerçevede “yaşanan din” arasında ciddi farklılıklar olabilir. Ancak inanan her insan “gerçek dini” kendisini kuşatan sosyal çevrenin sunduğu şekilde ve kendi öznel yönleriyle harmanlayarak algıladığı için farklı din anlayışları oluşmaktadır. Bu da ön yargılı tutum ve davranışları olumlu ya da olumsuz yönde etkileyen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Dittes’in (1969: 632-633) dediği gibi, dinsel gelenekler

ve bunlardan beslenen dinsel ideolojiler bireylerin zihinsel süreçlerini etkileyerek grup kimliklerini kuvvetlendirebilir. Bu ise ötekine yönelik olumsuz tutumları artıran bir husustur. Bu süreçte Argyle'nin (2000: 193) de vurguladığı üzere dinin temel öğretileri de etkin bir rol oynayabilir. Ancak şu hususu özellikle hatırlatmakta fayda vardır ki, ötekini olumsuz algılama ve ön yargılı bir tavırla dışlamanın tek sorumlusu dinsel sebepler değildir. Esasen bireysel, sosyal, kültürel, ekonomik, siyasal vb. nedenler ötekine yönelik tutumların oluşmasında daha belirleyici bir rol oynamaktadır (Allport, 1966). Mesela Beit-Hallahmi ve Argyle (1997) ön yargılı davranışların nedenlerini açıklarken bazı dinsel grupların şiddet ve saldırganlık içeren eylemleri üzerinde durmaktadır. Biz buna ek olarak söz konusu eylemlerin yanında bu durumun bazı ülkelerin yayılcı ve sömürgeci politikalarından kaynaklanabileceğini de söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere, din ve dindarlığın, bireyin ötekine yönelik tutumları ile nasıl bir ilişkiye sahip olduğu meselesi tartışmaya açık bir konudur. Dolayısıyla bu hususta elde edilen verilerden hareketle genellemeler yapma hususunda aceleci olmamak gerekir. Zira farklı örneklem grupları üzerinde farklı tekniklerle çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Bu sebeple elde edilen sonuçları söz konusu araştırmanın yöntemi ve seçilen örneklemin kendine has özellikleriyle değerlendirmeye almak bilimsel ve nesnel bir tavır olacaktır. Ayrıca Batı'da yapılan çalışmalarda ortaya çıkan Ortodoks, Katolik ve Protestan, yani genel anlamda Hıristiyan dindarlığı ile ön yargılı ve hoşgörüsüz tavırlar arasındaki pozitif ya da negatif ilişkileri, diğer dinlere özellikle İslamî dindarlığa genelleme hususunda da ihtiyatlı davranmak gerekir.

Kaynakça

- Adorno T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J. & Sanford, L. N. (1950). *The authoritarian personality*. New York: Harper-Row.
- Allport, G. W. & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology* 5, 432-443.
- Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge: Addison Wesley.
- Allport, G. W. (1960). *Personality and social encounter: Selected essays*. Boston: Beacon Press.
- Allport, G. W. (1966). The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion* 5, 447-457.
- Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Argyle, M. (1965). *Religious behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Argyle, M. (1999). *Din psikolojisi alanındaki yeni gelişmeler*. (Çev., T. Küçükcan), *Dini Araştırmalar II* (4), 195-208.
- Argyle, M. (2000). *Psychology and religion: An introduction*. London: Routledge.
- Batson, D. C. & Ventis, L. W. (1982). *The religious experience: A social-psychological perspective*. Oxford: Oxford University Presses.
- Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London & New York: Routledge.
- Beit-Hallahmi, B. (1989). *Prolegomena to the psychological study of religion*. London & Toronto: Associated University Presses.
- Billig, M. (1984). Racisme préjugés et discrimination. In: S. Moscovici (Ed.), *Psychologie Sociale*, (pp. 449-472), Paris: PUF.
- Dittes, J. E. (1969). Psychology of religion. In: G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *The Handbook of Social Psychology* 5, (pp. 602-659), London: Addison-Wesley.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji*. (Yay. Haz. H. Özel ve C. Güzel). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Glock, C. Y. (1998). Dindarlığın boyutları üzerine. (Çev., M. E. Köktaş), Y. Aktay, M. E. Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi* içinde (ss. 252-274), Ankara: Vadi Yayınları.
- Godin, A. (1986). *Psychologie des expériences religieuses: La desir et la réalité*. Paris: Le Centurion.
- Gorsuch, R. L. (1998). Din psikolojisi. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, 226-248.

- Güldü, Ö. (1998). *Aşırı uçlarda siyasal tutumlara sahip üniversite öğrencilerinin bazı psikolojik değişkenler açısından karşılaştırılması*. Basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Günay, Ü. (1998). *Din sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gürses, İ. (2001). *Kölelik ve özgürlük arasında din: Üniversite öğrencileri üzerinde sosyal psikolojik bir araştırma*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Hökelekli, H. (1993). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kağırçibaşı, Ç. (1999). *Yeni insan ve insanlar: Sosyal psikolojiye giriş*. İstanbul: Evrim Yayıncılık.
- Kağırçibaşı, Ç. (1972). *Sosyal değişimin psikolojik boyutları: İzmir lise öğrencileri üzerinde bir inceleme*. Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.
- Kağırçibaşı, Ç. (1973). *Gençlerin tutumları: Kültürler arası bir karşılaştırma*. Ankara: ODTÜ Yayınları.
- Kayıklık, H. (2001). Çeşitli meslek gruplarında dinsel eğilim ile hoşgörüsüzlük arasındaki ilişki. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, 124-135.
- Klineberg, O. (1967). *Psychologie Sociale*. (Traduction de R. Avigdor-Coryell), Paris: PUF.
- Koştaş, M. (1995). *Üniversite gençlerinde dine bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köktaş, E. (1993). *Türkiye’de dinî hayat: İzmir örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Leyens, J.-P. & Yzerbyt, V. & Schadron, G. (1996). *Stéréotypes et cognition sociale*. (Traduction de: G. Schadron) Sprimont: Mardaga.
- Payette, M. (1970). Religion et préjugé. *Psychologie Française* 15, 263-277.
- Peker, H. (2003). *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Pettigrew, T. F. (1958). Personality and socio-cultural factors in intergroup attitudes: A cross-national comparison. *Journal of Conflict Resolution* 2, 29-42.
- Rokeach, M. (1960). *The open and closed mind*. New York: Basic Books.
- Rose, A. M. (1951). *L’origine des préjugés*, Paris: UNESCO
- Sakallı, N. (2001). *Sosyal etkiler: Kim kimi nasıl etkiler?* Ankara: İmge Kitabevi.
- Sezen, A. (2002). *Dinin önyargular üzerindeki çift yönlü etkileri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Stark, R. & Glock, C. Y. (1969). Dimensions of religious commitment. In: R. Robertson (Ed.), *Sociology of Religion* (pp. 253-261), New York: Penguin.
- Şerif, M. ve Şerif, C. W. (1996). *Sosyal psikolojiye giriş I-II*, (Çev., M. Atakoy, A. Yavuz), İstanbul: Sosyal Yayınları.

- Vergote, A. (1999). *Din inanç ve inançsızlık*. (Çev., V. Uysal), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Wach, J. (1995). *Din sosyolojisi*. (Çev., Ü. Günay), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Watt, W. M. (2002). *Dinlerde hakikat: Sosyolojik ve psikolojik bir yaklaşım*. (Çev. A. V. Taştan, A. Kuşat), İstanbul: İz Yayınları.
- Yaparel, R. (1987). *Yirmi kırk yaş arası kişilerde dinî hayat ile psiko-sosyal uyum arasındaki ilişki üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yapıcı, A. & Albayrak, K. (2002). Ötekini algılama bağlamında dini gruplar arası ilişkiler. *Dini Araştırmalar* 5 (14), 35-59.
- Yapıcı, A. & Zengin, Z. S. (2003). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dinin etkisini hissetme düzeyleriyle psiko-sosyal uyumları arasındaki ilişki. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2), 65-127.
- Yapıcı, A. & Kayıklık, H. (2005). Dinsel eğilimler ön yargı ve hoşgörüsüzlük arasındaki ilişkiler üzerine psikolojik bir araştırma. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (1), 143-426.
- Yapıcı, A. (2002). Dinî yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2), 75-117.
- Yapıcı, A. (2004). *Din-kimlik ve ön yargı: Biz ve onlar*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yzerbyt, V. & Schadron, G. (1996). *Connaitre et juger autrui*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

İblis'in Trajik Hikayesi -Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

Özet: İblis, şeytanın özel ismidir. Müslüman filologlar bu kelimenin, “Allah’ın rahmetinden tümüyle ümit kesmek” anlamında b-l-s kökünden türemiş olduğu kanaatinde dirler. İblis “Allah’ın düşmanı” ve/veya sadece “Düşman” diye de isimlendirilir. Fakat genellikle “Şeytan” diye anılır. İblis Kur’an’da âlemin yaratılışıyla ilgili olarak iki noktada karşımıza çıkar. Şöyle ki Allah Adem’i çamurdan yaratır ve ona hayat nefesini üfler. Ardından meleklere bu ilk insana saygı göstermelerini (secde) emreder. Fakat İblis, “Ben kararmış bir çamurdan yarattığın bu insana saygı göstermem” diye itiraz eder. Bunun üzerine Allah, “Defol oradan. Artık sen kovuldun. Kıyamete kadar sana lanet olsun” (al-Hijr 15/33-35) der. Bu arada İblis, cezasının kıyamete kadar tehir edilmesini ister. Allah onun bu talebini kabul eder ve ona gerçek iman ve ibadet sahibi olmayan herkesi saptırma gücü bahşeder. Evet, Allah İblis’e kıyamet gününe kadar insanları ayartma izin verir; ancak onun Allah’a gerçekten kulluk edenler üzerinde hiçbir nüfuzu yoktur. İblis ilk olarak Adem ve Havva’yı Allah’ın emrine karşı gelme hususunda ayartıp onları ölümsüzlük ağacının meyvesinden yemeleri için kışkırtır. İblis kıyamet koştuktan sonra kendi yandaşları ve günahkârlarla birlikte cehenneme atılır.

Anahtar Kelimeler: İblis, Şeytan, Cennet, Cehennem Ateşi, Kıyamet günü.

Tragi(cal) Story of Iblis

Abstract: Iblis is a proper name of the devil. The Arab philologists consider that Iblis derives from the root b-l-s, “because Iblis has nothing to expect (ublise) from the mercy of God”. He is also known as “Aduww Allah” (The enemy of God) and “al-Aduww” (The Enemy). Finally he is given the common name of “al-Shaytan”. In the Qur’an he appears at two points in the story of the beginning of the world; when God he created Adam from clay and had breathed into him spirit of life, He ordered the angels to bow down before the first man, but Iblis refused to bow down before this mortal “created from malleable clay”, and God cried, “Then go thou forth hence, thou art accursed,

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

and my reception shall be thy due until the Day of Judgement” (al-Hijr 15/33-35). At his own request, the punishment promised to Iblis is then deferred until the Day of Judgement, and he is given power to lead astray all those who are not faithful servants of God. Thus until the Day of Judgement God allows Iblis to tempt men, but not the true believers the servants of God. The first of his misdeeds was to tempt Adam and Eve in the Garden to incite them to disobey God, and to eat the fruit “Tree of immortality”. And the end of time Iblis is to be thrown into the fire of hell, with his host and with the damned.

Key Words: *The Evil One, The Demon, The Garden, The Fire Of Hell, The Day of Judgement*

Giriş

Kur'an'daki anlatıma göre İblis-Şeytan, insanın kozmik kaderinde çok esaslı bir unsurdur. Çünkü o, insanın çetin imtihanında saptırıcı, ayartıcı bir rol istemiş; Allah da buna müsaade etmiştir. Nitekim ilk denemesinde başarılı olup Âdem ve eşinin cennetten kovulmasına vesile olmuştur. İlâhî müsaadenin süresi kıyamet gününde dolduğu için İblis-Şeytan ve zürriyeti hâlen iş başındadır. Bu yüzden, insan kadim düşmanına karşı her dâim tetikte olmalı, onun şerrinden ve fitlemesinden Allah'a sığınmalıdır. Çünkü o daima Allah'ın inkâr edilmesini ister, insana boş vaatlerde bulunur, günahları cazip kılar, içki ve kumar gibi kötü alışkanlıklarla insanların arasına düşmanlık ve nifak sokar.

Hâsılı, insanı aldatma ve ayartmaya mezun olduğu için şeytan sürekli olarak kötülüğü empoze eder. Ama onun sözü -ancak- rabbiyle ilişkisi ya tamamen kopuk veya zayıf olan insanlara geçer. O, dünyadaki yoldaşlarını ahirette terk eder ve uhrevî finalde şöyle der: “Gerçek şu ki, Allah size gerçekleşmesi mukadder bir söz vermişti. Bense [her fırsatta] size birtakım vaatlerde bulundum, ama [sonunda] sizi yüzüstü bıraktım. Sizin üzerinizde hiçbir nüfuzum yoktu. Ben sizi sadece [kötülüğe] çağırdım; siz de bu çağrıya icabet ettiniz. Bu yüzden beni suçlamayın, yalnızca kendinizi suçlayın. [Şimdi] ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni. Doğrusu ben, sizin vaktiyle beni Allah'a ortak koşmanızı [da] reddetmişim.”¹

¹ 14/İbrahim 22.

Kur'an'da zikri geçen İblis ve/veya Şeytan'a ait hususiyetlerin özeti budur. Ancak bu özet, onun hikayesinin -tabiri caizse- gelişme ve sonuç kısmına aittir. Çünkü İblis'in trajik hikayesi Allah'ın, "Âdem'e secde edin"² emrine karşı çıkışla başlamaktadır. Hikayenin başlangıcıyla ilgili Kur'ânî ifadeler zâhirî manâsına hamledildiğinde bilhassa kader veya ilâhî takdir temelinde bazı teolojik problemler ortaya çıkmaktadır. Hal böyle iken tefsir literatüründe konuyla ilgili ayetlerin genellikle literal anlam düzeyinde yorumlandığı görülmekte; ayrıca hemen bütün müslümanların Allah-İblis diyalogunu içeren pasajları ya gerçekten vukû bulmuş bir konuşma olarak algıladıklarına ya da gerçek manâ ve mahiyetini anlamadıkları halde anlamış gibi davrandıklarına tanık olunmaktadır.

Kur'an'da Allah-İblis Diyalogu

Muhtelif surelerde esasa müteallik olmayan bazı nüanslarla yedi kez tekrarlanan İblis'in hikayesi, Allah'ın meleklerle "Âdem'e secde edin" hitabıyla başlar. Meleklerin tümü bu ilâhî emre uyar, fakat İblis böbürlenip rabbinin emrine karşı çıkar.³ Bu arada Allah İblis'e, "Ben emrettiğim halde seni [Âdem'e] saygı

² 2/Bakara 34 ve konuyla ilgili diğer ayetlerde geçen "secde" kelimesinin sözlükteki aslî anlamı, "eğilmek" ve "baş eğmek"tir. Nitekim Araplar, fazla meyveden dolayı eğilen hurma ağacını, *nahle sâcide* diye nitelendirmişler; yine onlar, üzerine binilecek hayvanın yere çökmesi için de *secede* veya *escede* fiillerini kullanmışlardır. Arap şairin, "Orada göreceksin ki, küçük tepeler atların toynaklarına secde ediyorlar" (*tera'l-ükme fihâ sücceden li'l-havâfir*) şeklindeki dizesinde de secde kelimesi *tezellül* (boyun eğmek) manâsında kullanılmıştır. Bu kelimenin sözlükteki bir diğer aslî anlamı da "itaat etmek" ve "saygı göstermek"tir. 55/Rahmân 6 ve 16/Nahl 48-49. ayetlerde bu manâda kullanılan kelime, "selam vermek" ve "alnı yere koymak" gibi anlamlar da içermektedir. 2/Bakara 34. ayette geçen, "Âdem'e secde edin!" ifadesindeki *secde* hakkında, "tüm müslümanlar bu secdenin ibadet olmadığına hemfikirdirler. Çünkü ibadet maksadıyla Allah'tan başkasına secde etmek küfürdür." diyen Fahrreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) buradaki secdenin Âdem'e saygı göstermek ve onu selamlamak anlamına geldiğini belirtir. Kısaca, Âdem-İblis bağlamında zikre-dilen *secde* kelimesi, namaz esnasındaki malum pozisyona delil, değer verme ve saygı göstermeye delalet eder. Ebû Abdillâh Fahrreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 1993, II. 231-232.

³ 2/Bakara 34.

göstermekten alıkoyan nedir?” diye sorar. İblis, “Ben ondan daha üstünüm. Çünkü sen beni ateşten, onu çamurdan yarattın.” diye cevap verir. Bunun üzerine Allah, “Defol git oradan/cennetten. Senin orada büyüklük taslaman söz konusu olamaz. Çık git! Artık sen aşağılanmış bir varlıksın.” buyurur. İblis bu ilâhî paylamanın ardından, “Bana insanların tekrar dirilecekleri/diriltilecekleri zamana kadar mühlet ver.” diye müsaade ister. Allah, “Peki sana mühlet verildi” diyerek İblis’in isteğine icabet eder. Ayrıca İblis, “Beni sen azdırdın” diye sitem eder ve bu azdırmaya mukabil kendisinin de insanları yoldan çıkarmak için elinden geleni yapacağına dair yemin eder: “Beni azdırmana karşılık ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde konuşlanacağıma and içerim. Onların önlerinden, ardlarından, sağlarından, sollarından sokulacağım ve sen onların pek çoğunun şükreden kullar olmadığını göreceksin.”⁴

İblis'in bu serzenişine karşılık Allah, “Şimdi yerilmiş ve kovulmuş olarak oradan/cennetten çık git! Andolsun ki insanlardan her kim sana tâbi olursa tümünüzü cehenneme dolduracağım” buyurur ve çok ciddi bir tehdit içeren bu hitabın ardından Âdem ve eşine dönerek cennette diledikleri gibi yiyip içmelerini, sadece bir tek ağaca yaklaşmamalarını, aksi halde kendilerine yazık etmiş olacaklarını söyler. Derken, şeytan ilk icraatını gerçekleştirir. Âdem ve eşinin edep yerlerini birbirlerine göstermek için vesvese verir ve “Rabbiniz size bu ağacı birer melek olursunuz veya ebedî kalırsınız diye yasakladı” der. Bu sözlerini, “Ben gerçekten size öğüt vermekteyim” diye teyit eder.⁵ 20/Tâ-hâ 120. ayete göre, “Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacı ile sonu gelmez bir saltanatı göstereyim mi?” diyen İblis, sonunda Âdem ve eşini ayartarak kendisiyle birlikte onların da cennetten kovulmalarına vesile olur.⁶

Kıssanın Hicr suresindeki varyantında, “Ben kuru bir çamurdan, kokuşmuş kara balçıktan yaratılmış insana saygı göstermem” diyen İblis'in kıyamet gününe

⁴ 7/A'râf 11-17.

⁵ 7/A'râf 18-21.

⁶ 20/Tâ-hâ 121-123.

kadar lanetlendiği belirtilir. Ayrıca İblis, kendisini bizzat Allah'ın azdırdığı iddiasını burada da tekrarlar.⁷ İblis'in hikayesi, 17/İsrâ 61-65. ayetlerde daha kısa bir şekilde anlatılır ve hikayenin bu versiyonunda İblis, "Ben çamurdan yaratmış olduğun bir varlığın karşısında saygıyla eğileceğim öyle mi?!" dedikten sonra daha da küstahlaşarak, "Benden üstün kıldığın şu varlığa bak! Şayet bana kıyamete kadar mühlet tanırsan, and içerim, onun zürriyetini -pek azı hariç- kendime râm edeceğim" iddiasında bulunur. Allah, "Defol git! İnsanlardan her kim sana uyarsa, tümünüzün cezası kesinlikle cehennem olacaktır" der ve ekler: "Onlardan gücünün yettiği kimseleri davetinle yoldan çıkar. Süvarilerinle ve yayalarınla onları istila et. Mallarına ve çocuklarına ortak ol. Onlara vaatlerde bulun. Ne ki, şeytan, insanlara ancak boş vaatlerde bulunur. Hem sonra şu muhakkak ki samimi kullarım üzerinde senin hiçbir nüfuzun olmayacaktır. Vekil (koruyucu) olarak rabbın yeter."⁸

Kıssanın 38/Sâd 71-85. ayetlerdeki varyantı da diğerleriyle hemen hemen aynıdır. Zira burada da Allah İblis'e, "Ey İblis! İki elimle yarattığım bu varlığa secde etmekten seni alıkoyan nedir? Kibre mi kapıldın, yoksa çok mu yüceldin?" diye sorar. İblis ise, "Ben ondan daha hayırlıyım. Çünkü sen beni ateşten, onu çamurdan yarattın" diye cevap verir. Bu diyalogun ardından Allah İblis'e cennetten kovulduğunu ve kıyamete kadar lanetlendiğini bildir. İblis kıyamete kadar mühlet ister ve Allah onun isteğini kabul eder. Nihayet İblis, ihlaslı kullar dışında tüm insanları azdıracığını söyler; Allah da buna karşılık İblis'i ve ona uyanların tümünü cehenneme doldurmakla tehdit eder.

Diyalog Üzerine Birkaç Mülahaza

İblis'in Kur'an'daki hikayesine muttali olduktan sonra, bu hikayedeki ilginç diyalogun gerçekten vukû bulup bulmadığı meselesini tartışmak gerektiği kanaatindeyiz. Müfessirlerin yazdıklarına bakılırsa Allah ile İblis karşılıklı konuş-

⁷ 15/Hicr 28-40.

⁸ 17/İsrâ 63-65.

muştur. Hatta müfessirler Allah'ın İblis ile bizzat konuştuğuna o kadar inanmışlar ki, bu konuşmanın ne anlama geldiğini kavramak için zihinlerini epeyce yormuşlardır. Mesela Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) kendince çok önemli olan şu soruyu cevaplamaya çalışmıştır: “Büyük peygamberlerden hiçbiri İblis'in konuştuğu kadar Allah'la konuşamamıştır. Oysa Allah Musa'yı, ‘Ne zaman ki Musa belirlediğimiz vakitte geldi ve rabbi ona hitap etti.’ (7/A'râf 143) ve ‘Allah Musa ile konuştu’ (4/Nisâ 164) demek suretiyle ona kendisiyle konuşmasından ötürü değer atfetmiştir. Allah ile konuşmak büyük bir şeref-onur sahibi olmak anlamına geliyorsa, bu büyük onur niçin en yüksek düzeyde İblis'e verilmiştir? Yok eğer bu büyük bir şerefe nâiliyet değilse, Allah bunu niçin Musa için tam bir teşrif sadedinde zikretmiştir?”⁹

Râzî hikayeyi gerçekten vukû bulmuş bir diyalogun aktarımı olarak telakki ettiği için ister istemez şunları da söylemek zorunda kalmıştır: “İblis'in Âdem'e saygı göstermeye yanaşmaması ve ona düşmanlığı sebebiyle lanetlenmesinden dolayı Âdem İblis'i çok iyi tanınmasına rağmen nasıl oldu da aynı yer ve ortamda İblis'in sözüne kandı ve nasıl oldu da rabbi ve yardımcısı olarak bildiği Allah'ın sözüne kulak asmadı? Her kim bu mesele üzerinde kafa yorarsa derin hayretlere düşer ve sonuçta kıssanın şu gerçeği vurguladığını idrak eder: Delil (kılavuz-akıl) ne kadar açık ve güçlü olursa olsun, Allah takdir etmedikçe hiçbir fayda sağlamaz.”¹⁰

İblis'in hikayesi lafzen yorumlandığında Razi'nin ulaştığı sonuç mukadderdir. Fakat, kullukla sınıanma tecrübemizin startını ilâhî iradenin tamamen keyfî tasarrufuna ircâ etmek, dolayısıyla İblis ve Âdem'i irade ve eylem yönünden görünüşte hür ama gerçekte mecbur olan birer piyon mesabesinde görmek ve nihayet için içinden çıkamayıp, “Ne yapalım, Allah böyle takdir etmiş” demek, hem insanı zavallı bir varlık durumuna düşürmekte, hem de bu dünyadaki varoluş tecrübemizi anlamsız kılmaktadır. Oysa hakikat böyle değildir. Daha açıkçası, ibadet ve ubûdiyetle imtihanımızın menatı, Allah ile İblis arasında cereyan eden polemige indir-

⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV. 38.

¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXI. 127.

genebilecek kadar basit ve yüzeysel olmamalıdır. Bu sebeple, söz konusu kıssa/hikaye literal düzeyde anlaşılmalıdır. Aksi halde İblis'in, adeta bir Bektâşî mantığıyla ürettiği şu çetin sorulara cevap bulma zarureti hâsıl olur:

İblis [meleklerle]: “Ben Allah Teâlâ'nın hem benim hem de insanların ilahı olduğunu, O'nun [her şeyi] bildiğini ve her şeye gücünün yettiğini, kudret ve meşîetinden sual olunmadığını, bir şeyi yaratmayı dilediğinde ona sadece “Ol” dediğini ve o şeyin vücut bulduğunu ve O'nun hikmet sahibi olduğunu kabul ettim. Ancak Allah'ın hikmetine ilişkin bazı sorularım var.” deyince melekler, “Soruların nedir ve kaç tanedir?” diye karşılık verir. Bunun üzerine İblis “yedi tane” der ve şöyle devam eder:

- 1) Her şeyden önce, Allah, yaratmadan önce ne yapıp edeceğimi bildiği halde beni niçin yarattı? Beni yaratmasındaki hikmet nedir?
- 2) İradesinin muktezasınca beni yarattı. Peki, [Allah açısından] itaatimin bir faydası, isyanımın da bir zararı olmadığı halde beni niçin kendisini bilip tanımak ve itaat etmekle mükellef kıldı? Böyle bir mükellefiyetin hikmeti nedir?
- 3) Beni yarattı ve mükellef kıldı. Ben de mükellefiyetim gereği O'nun [ulûhiyyetini] tanıdım ve itaat edilmesi gerektiğini anladım. Peki öyleyse beni niçin Âdem'e secde etmekle yükümlü kıldı? Benim Allah'ı bilip tanımama hiçbir katkı (ziyadelik) sağlamadığı halde böyle bir özel teklife muhatap olmamın hikmeti nedir?
- 4) Beni yarattı ve genelde [kendisini bilip tanımakla] mükellef, özelde de Âdem'e secde etmekle mükellef kıldı. Peki Âdem'e secde etmeyince beni niçin lanetledi ve cennetten kovdu. Tek günahım (!) “Senden başka hiçbir varlığa secde etmem” demek olduğu halde Allah'ın beni lanetleyip cennetten kovmasının hikmeti nedir?
- 5) Beni yarattı ve hem genel hem de özel olarak mükellef kıldı. İtaat etmeyince de lanetleyip [cennetten] kovdu. Peki öyleyse beni niçin ikinci kez cennete girip Âdem'e ulaşmama ve onu vesvesemle aldatmama izin verdi? Eğer beni cennete girmekten men etseydi, Âdem kesinlikle

benden yana rahat eder ve orada ebedî yaşardı. Böyle olmadığına göre bu işin hikmeti nedir?

6) Beni yarattı ve hem genel hem de özel olarak mükellef kıldı. Beni lanetledi ve ardından [tekrar] cennete girmeme müsaade etti. Kapatılması gereken hesap Âdem ile benim aramda iken niçin onun evladına beni musallat etti? Hem de öyle bir musallat etme ki, ben onları [insanları] beni görmedikleri yerden görüyor, onlara vesvesemle tesir ediyorum. Buna karşılık onlar, sahip oldukları güç ve kuvvetle bana hiç bir tesirde bulunamıyorlar. Allah insanları kendilerini aldatacak/ayartacak bir varlığın bulunmadığı bir ontik düzlemde selim fitrat üzere yaratsa ve onlar da tamamen itaatkar kullar olarak yaşasaydı, bu durum elbette çok daha hikmetli olurdu? Böyle olmadığına göre bu işin hikmeti nedir?

7) Tut ki bütün bunları, yani Allah'ın beni mükellef kılmasını, kendisine itaat etmeyince lanetleyip cennetten kovmasını, cennete girmeye isteyince oraya girmeme müsaade etmesini, Âdem'e ilişmeme imkan vermesini, onun evladına musallat etmesini anladım ve kabul ettim. Peki öyleyse ben izin isteyince niçin bana mühlet verdi ve ben, "İnsanların diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver" deyince bana niçin, "Sen bilinen vakte/kıyamet gününe kadar mühlet verilenlerden-sin" diye mukabele etti? Beni şu an yok ettiği takdirde Âdem ve diğer insanların derin bir "oh" çekeceğine, âlemde kötülükten eser kalmayacağına ve dahi âlemin bekası da hayır ve güzelliklerle dolu bir nizama kâim olduğuna göre, [benden sâdır olan] kötülüklerin kol gezdiği bu âlemin mevcudiyetindeki hikmet nedir?¹¹

İblis'in kıssasında lafzî manâya itibar edildiğinde bu sorulara -ki bu sorular gerçekte insanoğluna aittir-¹² verilecek yegane cevap, "Ben kâdir-i mutlak Allah

¹¹ Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1997, I. 23-24.

¹² Mesela Alevî-Bektâşî edebiyatında Azmi Baba'ya atfedilen bir dörtlükte şu ifadeler yer alır: "Sekiz cennet yaptın sen Âdem için/Âdem'i cennetten çıkardın niçün/Adın büyük bağışla onun suçun/Buğday nene lazım harmancı mısın... Bu ve benzeri serzeniş ve sitemler için bkz. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001, s. 39-41.

olarak yapıp ettiklerimden hiç kimseye hesap vermem” şeklinde olur. Nitekim Şehristânî de (ö. 548/1153) bu pasajı naklettiği yerde Allah’ın aynen böyle bir cevap verdiğini belirtmiştir. Hiç kuşku yok ki, bu cevap Allah’ın değil, İslâmî geleneğe Allah’ı mutlak kudretle özdeşleştiren Eş’ârî kelamcılarına aittir. Zira Eş’ârîlere göre iyilik ve kötülük akılla değil, nakille (sem’-vahiy) bilinir. Buna göre iyi ve kötü gibi değerler ancak Allah’ın beyanı ile sabit olur. Sözügelisi Allah, “zina etmek güzeldir; hırsızlık yapmak fazilettir” deseydi, zina ve hırsızlık bu ilâhî beyan üzere pekâla hasen (güzel) olurdu. O’nun kudreti hiçbir sınır tanımadığı için fiillerinde sebeplilik (hikmet, illet) yoktur. Yapıp ettiklerinden hiç kimseye hesap vermediği ya da O’nu hesaba çekecek hiçbir merci bulunmadığı için, sözügelisi, cenneti hak etmiş bir mümini cehennemde yakabilir. Adalet, cenneti hak eden cennete göndermek değil, Allah’tan sâdır olan fiilin kendisidir. Yani O ne yapıyorsa adalet odur.¹³ Nitekim sıkı bir Eş’ârî taraftarı olan Fahreddîn er-Râzî de Bakara suresindeki Âdem kıssasının tefsirinde İblis’in yukarıdaki sorularına cevap meyanında aynen böyle söylemektedir. Bu konuyla ilgili sözlerine, “Geçmiş ve gelecekteki tüm insanlar bir araya gelip iyilik ve kötülüğün (hüsün-kubuh) aklen bilinebilir olduğuna hükmetmeler, yine de [İblis’in dile getirmiş olduğu] şüphelerden kurtulacak bir sığınak bulamazlar.” ifadesiyle başlayan Râzî’ye göre bu şüpheleri bertaraf etmenin tek formülü, Allah’ın İblis’e verdiği cevaptaki, “Ben, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah’ım ve yaptıklarımın dolayısı sorgulanmam” (*lâ üs ‘el ‘ammâ ef’al*) cümlesinde saklıdır. Zira Allah nasıl ki vâcibü’l-vücut (varlığı zorunlu) bir varlıktır; yani varlığı kendinden olup bir başkasına muhtaç değildir; aynı şekilde fiillerinde de her türlü müessir ve müreccihden bağımsızdır. Böyle olması hasebiyle O’nun fiillerinde sebeplilik (hikmet, illet, menât) söz konusu

¹³ Ebü’l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tefsîr fi’l-Dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 155; Fahreddîn er-Râzî, *el-Erba ‘în*, nşr. A. Hicâzî es-Sekka, Kahire 1986, I. 350.

olamaz; neyi niçin, ne maksatla yarattığı sorgulanamaz ve hiçbir itirazda bulunulamaz. Hâsılı, Allah'ın ulûhiyyeti Mutezile'nin akıl terazisinde tartılamaz.¹⁴

Son cümleden Mutezile'ye cevap verme gayretinin ürünü olduğu anlaşılan bu görüş, ne yaptığı ve ne yapacağı belli olmayan bir tanrı tasavvurunu telkin etmesi ve aynı zamanda mutlak cebr ve kadercilik (fatalizm) fikrini işrap etmesi hasebiyle asla makul ve makbul görülemez. Kaldı ki, iyilik ve kötülük (hüsun ve kubuh), esas itibariyle akılla bilinebilir bir mahiyete sahiptir. Yani adalet, ihsan, fazilet gibi kavramların hasen (güzel); zulüm, nankörlük, haksız yere adam öldürme ve yalan söyleme gibi fiillerin kabih (çirkin) olduğu, aklen zorunlu bilgilerle sübut bulur. İşte bu anlayışı savunmakla değerleri görecelikten kurtaran Mutezile, akıl ve dinin fiillere değer yüklediğini, sadece onlarda mevcut olan aslı ve zâtî nitelikleri beyan ettiğini söylemiştir. Buna göre, iyilik ve kötülük bir şeyin mahiyetine dahil olup onun özsel bir vasfını teşkil eder. İlâhî adalet prensibi bunu iktiza eder. Çünkü, söz konusu prensibe göre insan hür iradeye sahip bir varlıktır ve bu iradesini iyilik yönünde kullanabilmesi için aklı yetisiyle iyiyi kötüden ayırt etmesi gerekir. Ayrıca, aklın değerlere ilişkin bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden sayılması için bu değerlerin, ait oldukları fiillerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Özetle, iyi veya kötü olarak nitelendirilen bir şey, sırf Allah emredip yasakladığı için değil, o şeye ait özsel bir vasıftan dolayı iyi veya kötüdür.¹⁵ Şayet, “iyi ve kötünün illeti ilâhî emir ve nehiy olsaydı, Allah insafı ve adaleti nehyettiği zaman bu iki erdemin kötü (kâbîh) olması gerekirdi. Keza, Allah, yalan ve zulmü emrettiğinde bunların da iyi olması iktiza ederdi. Çünkü illet her ikisinde de aynıdır. Oysa hepimizce malumdur ki, din dışı bir hayatı tercih eden insanlar (mülhidler), ilâhî yasaktan ve yasaklayandan bihaber oldukları halde zulmün ve yalanın kötü olduğunu pekâla bilmektedirler.”¹⁶

¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II. 257-258.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, nşr. Ömer es-Seyyid Azmî-Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire trz., s. 234-240; İlyas Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 61.

¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1965, s. 311.

Mutezile, adl prensibi kapsamında insanın kendine ait fiilin yaratıcısı (muhtdis) olduğu ve Allah'ın insanlara irade özgürlüğü tanıdığı fikrini de savunur. Buna göre adl prensibi, insana ait kötü fiillerin sorumluluğunu Allah'tan insana havale etme amacı taşır. Çünkü ilâhî adalet, günah işleyeni cezalandırmayı, iyilik yapanı da mükafatlandırmayı gerektirir. Diğer bir deyişle, adil olan Allah, mümine verdiği sözünde sâdik olmak, kafire yönelik azap tehdidini de tahakkuk ettirmek zorundadır. Bu, ilâhî adaletin gereğidir. Ancak, bu adaletin fiilen gerçekleşmesi için insanın yapıp ettiklerinde hür olması, dolayısıyla kendi fiilinden mesul tutulması gerekir. Bunun aksi düşünüldüğü, yani insanın yapıp etme kudreti nefyedildiği takdirde onun sevab ve ikâba müstehak olmasından söz edilemez. Kaldı ki, yaptığı işlerde hür iradesi bulunmayan bir varlığı Allah'ın cezalandırması apaçık bir zulümdür. Hülâsa, insanın özgürlüğü ile Allah'ın adaleti, madenî bir paranın iki yüzü gibidir. Bunlardan birini yok saymak, zorunlu olarak diğerini de yok saymayı gerektirir ve bu durum hem beşerî varlığın hem de ilâhî fiilin abesleşmesi gibi bir sonuca müncer olur.¹⁷

Bütün bu mülâhazalardan sonra bir kez daha belirtelim ki İblis'in Kur'an'daki hikayesini kesinlikle temsîlî addetmek gerekir. Kanaatimizce, insanın doğasında zaten mevcut olan iyilik ve kötülük dürtüsü (takva-fücur yahut hayır-şer)¹⁸ arasındaki dâimî çatışmaya işaret eden bu hikaye ilk hitap çevresindeki kültür, bilgi ve algı düzeyine uygun şekilde kompoze edilmiş olup gerçekte tamamen sembolik ve/veya metaforik bir karaktere sahiptir. Hiç şüphesiz, Kur'an mahz hak ve haki-kattir; fakat onun bize sunduğu hakikat, Allah katındaki gaybî hakikatin ancak bir görüngüsü ya da solgun bir gölgesi olabilir. Başka bir deyişle, Kur'an vahyi insan idrakinin kavrayabildiği kadar tamdır; ne ki insan dilinin, konuşma yetisinin ve kavramlarının yetersizlikleriyle malül bir varlıktır. Bu yüzden, Allah insana hitap ederken, bizim iyiliğimizi isteyen Melek ve bizi kötüye sevk eden Şeytan gibi

¹⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut 1983, s. 215-216.

¹⁸ 91/Şems 8.

kavramlar kullanır. İblis ve/veya Şeytan gerçekte bir metafordur. Onun ne yapıp ettiğini biz ancak psikolojik deneyimlerle anlarız. İblis'in Âdem'e secde etmeyi reddetmesiyle ilgili hikaye, aklın emirlerine boyun eğme tutkusunu reddetmenin bir metaforu olarak da anlaşılabilir. İblis insanı Allah'tan uzak tutan ve gerçekte bizim kendi günahımızdan ibaret olan mânianın kişileştirilmesidir.

Kaldı ki İblis'in hikayesi Kur'an'a özgü de değildir. Çünkü buna benzer hikayeler kadim Mezopotamya'daki mitoloji edebiyatının yanısıra Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde de mevcuttur. Mesela Hıristiyan kültürüne ait bir metinde geçen hikayeye göre Mikail, melekleri Âdem'e secde etmeye çağırır. Fakat İblis Âdem'in kendisinden daha aşağı ve daha toy bir varlık olduğunu ileri sürer ve yandaşlarıyla birlikte secdeyi reddeder. Bunun üzerine İblis ve yandaşları yer-yüzüne sürülür. Yine Hıristiyan geleneğine ait bir hikayeye göre Allah Âdem'e bütün mahlukat üzerinde hakimiyet bahşeder. Bunun üzerine tüm melekler ona secde eder; fakat İblis onu kıskanır ve "Aslında onun bana secde etmesi gerekir; çünkü ben ışık ve havayım; halbuki o sadece topraktır" diyerek secdeyi reddeder. Bu küstah tavrı yüzünden yandaşlarıyla birlikte cennetten kovulur ve o zamandan itibaren şeytan, cin vb. adlarla tesmiye olunur.¹⁹

İblis ve Şeytan Kelimelerinin Kökeni

Kur'an'da İblis kelimesi onbir ayette geçer.²⁰ Bu ayetlerin tümünde tekil olarak zikredilen kelimenin orijini tartışmalıdır. Müfessirlerin ekseriyetine göre gayri munsarif bir kelime olan İblis Arapça'da "ümit kesmek" anlamına gelen *iblâs* kökünden türetilmiş bir isimdir.²¹ Buna karşılık Ebû Ubeyde (210/825), İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi bazı filolog müfessirler kelimenin

¹⁹ Bkz. A.J. Wensinck, "İblis", *İA*, İstanbul 1993, V/II. 691.

²⁰ Bkz. 2/Bakara 34, 7/A'râf 11, 15/Hicr 31-32, 17/İsrâ 61, 18/Kehf 50, 20/Tâ-hâ 116, 26/Şuarâ 95, 34/Sebe' 20, 38/Sâd 74-75.

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, I. 264-265; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I. 203.

Arapça kökenli olmadığını söylemişlerdir.²² Bazı Batılı araştırmacılara göre ise bu isim “karşı çıkmak”, “engellemek” yahut “suçlamak” anlamına gelen İbranca bir kelime kökünden türetilmiştir. Jeffrey Burton Russel’e göre Hz. Muhammed’in muhtemelen Aramca konuşan Hıristiyanlardan öğrendiği İblis kelimesi,²³ Yunanca’ya “hasım” anlamına gelen *diabolos* sözcüğüyle çevrilmiş, oradan Latince’ye *diabolus*, Almanca’ya *teufel* ve İngilizce’ye de *devil* sözcükleriyle aktarılmıştır. Bu kelime esas itibariyle “rakip” anlamına gelir ve bu aslı anlamıyla Eski Ahit’te birkaç kez cins isim olarak geçer.²⁴

Kur’an’da kimi zaman İblis’e, kimi zaman da şer üreten tüm cin ve insanlara atfen kullanılan başka bir isim daha vardır: Şeytan (çoğulu: Şeyâtîn). Batılı bazı araştırmacılara göre kelimenin tarihsel ve dilsel kökeni İslam öncesi Yahudi ve Arap kaynaklarına uzanmaktadır. Buna göre kelime “habîs” (kötü) anlamında İbranca kökenli, “insanüstü varlık” anlamında da Arapça kökenli olmalıdır.²⁵ Müslüman dilciler, Kur’an’da genellikle insanları aldatma ve ayartma ile bağlantılı olarak İblis’ten daha sık geçen şeytan kelimesinin kökenine dair iki ihtimal üzerinde durmuşlardır. İlkine göre şeytan, “uzak” veya “ırak olmak” anlamındaki *ş-t-n* kelimesinden türemiş ve hayırdan yahut ilâhî rahmetten uzak manâsında özel isim olmuştur. Kur’an’da şeytanın sıfatı olarak geçen ve “kovulmuş” anlamına gelen *racîm* kelimesi bu ihtimali güçlendirmektedir. İkinci ihtimale göre ise kelime “yanmak” veya “öfke ateşiyle yanıp tutuşmak” anlamındaki *ş-y-t* kökünden türetilmiştir. Bu ihtimal, şeytanın ateşten yaratılmış olduğunu bildiren ayetlerle teyit

²² Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuh*, Beyrut 1988, I. 114; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, Beyrut 1987, I. 65.

²³ Jeffery Burton Russel, *Lucifer: Ortaçağda Şeytan*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul 2000, s. 58.

²⁴ Jeffrey Burton Russel, *Şeytan: Antikiteden İkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer, İstanbul 1999, s. 219. Eski Ahit’teki atıflar için ayrıca bkz. I. Samuel 29/24; II. Samuel 19/22; I. Krallar 5/4; Mezmurlar 109/6.

²⁵ Bkz. Gerald Messadie, *Şeytanın Genel Tarihi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul 1998, s. 500.

edilmiştir. Ancak Mecdüddîn İbnü'l-Esîr ilk ihtimalin daha doğru olduğuna dikkat çekmiştir.²⁶

Şeytan, İslâm öncesi Arap toplumunda mevcut olan bir kavramdır. Zira ilgili kaynaklarda câhiliye döneminde şeytanların erkek ve dişisinin bulunduğuna ilişkin bir inancın mevcudiyetine işaret edilmiş; ayrıca “Cessâse Hadisi” diye bilinen bir rivayette, dişi bir şeytan olduğu düşünülen, vücudu kıllarla kaplı çok garip bir yaratıktan söz edilmiştir. Yine câhiliye döneminde Araplar, kan damarlarını kesmeden hayvan boğazlamayı, “şeytan yarması” diye nitelendirmişlerdir.²⁷

Şeytanın Kur'an'da hem insanlar hem cinlere ait bir sıfat olması ve çok kere çoğul şekliyle kullanılması, bunun nesnel gerçekliği bulunan bir varlığa işaret etmekten ziyade, soyut kötücül güçleri ve/veya kötülük üreten çeşitli unsur ve faktörleri imlediğini düşündürmektedir. Ebû Ubeyde'nin, “cin, insan ve hayvan türünden bütün azgın varlıkların ortak ismi” olarak tanımladığı şeytan, aynı zamanda insandaki her türlü kötü huy için de kullanılan bir isimdir. Nitekim bir hadiste, “Kıskançlık şeytandır, öfke şeytandır” (*el-Hasedü şeytânun ve'l-ğadabu şeytânun*) denmiştir.²⁸

Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) şu izahı da şeytanın aslında bir kötülük imgesi olduğuna işaret etmektedir: “Şeytan, gözle görülmeyen bir kötücüllüktür. Bu yüzden şer üreten insana şeytan denir ama bu tür bir insan cinnî olarak nitelendirilmez. Çünkü şeytan lafzı kötülük manâsı içerir. Oysa cinnî, sadece gizli oluşu ifade eder. Bu nedenle, ‘Allah şeytanı lanetledi’ dendiği halde, ‘Allah cini lanetledi’ şeklinde bir ifade kullanılmaz. Çünkü cin bir cins isimdir, şeytan ise bir sıfattır.”²⁹

²⁶ Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis*, Beyrut trz., II. 475.

²⁷ Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan*, İstanbul 1996, s. 104-195. İlgili hadisler için ayrıca bkz. Müslim, “Fiten” 119; Ebû Dâvûd, “Edâhî” 17.

²⁸ Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *Basâiru Zevi't-Temyîz*, nşr. A. et-Tahâvî, Beyrut trz., III. 319-320.

²⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, Beyrut 2000, s. 309.

Bazı müfessirler, İblis'in isyan etmesinin bir sonucu olarak şeytan adını aldığını, bazıları ise Allah ile ilişkisinde İblis adının, insanlarla ilişkisinde ise şeytan sıfatının kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Buna göre İblis ve Şeytan aynı varlığı imlemektedir. Nitekim 2/Bakara 34. ayette Allah'ın secde etme emrine karşı gelen varlığın ismi İblis olarak geçmekte, aynı surenin 36. ayetinde ise Âdem ve eşinin cennetten kovulmasına vesile olan varlığın adı Şeytan olarak zikredilmektedir. Sonuç olarak, İblis ve Şeytan, bilincimizin dışında algılanan düşman ya da kötücül bir gücün veyahut yıkıcılığın kişileştirilmesi, nesnelleştirilmesidir. Buradaki kişileştirmenin insan tarafından algılanabilen somut bir karşılığı olmasa da kötülüğün ontolojik gerçekliğini inkar etmek mümkün değildir. Bu itibarla, şeytan eski moda bir figür değil, insan ruhunda kendisini hissettiren etkin ve sürekli bir güç olgusudur.³⁰ Kur'an'daki hikaye ise bu olgunun mitik bir dil dizgesi içinde tasvir edilmesinden ibaret olsa gerektir.

İblis'in Mahiyeti

Kur'an'daki anlatının zâhirine göre İblis objektif gerçekliği bulunan bir varlıktır. Ancak onun ontik hüviyeti çok açık değildir. Gerçi 18/Kehf 50. ayette İblis'in cinlerden olduğu belirtilir. Ancak, Allah-İblis diyalogunun aktarıldığı bütün pasajlarda, onun Âdem'e saygı göstermemesi Allah'ın meleklerle yönelik emriyle aynı bağlamda söz konusu edilmektedir. Buradan hareketle denebilir ki İblis aslında bir melektir. Fakat, İblis'in ateşten yaratıldığını bildiren ayetler (7/Â'râf 12, 38/Sâd 76) ile cinlerin ahlâkî ikircikliğine mukabil meleklerin günahsız oldukları ve Allah'ın emirlerini harfiyen yerine getirdikleri dikkate alındığında, onun bir melek olmadığı sonucuna varılır. Bununla birlikte, meleklerin "nûr"dan (ışık) cinlerin "nâr"dan (ateş) -ki bu iki kelime hem ses hem de etimoloji bakımından birbiriyle ilişkilidir- yaratıldığına ilişkin bilgiler esas alındığında, ontik bir hısımlıktan söz edilebilirse de problem yine de tam olarak çözümlenmiş olmaz. Çünkü Muhammed

³⁰ Russel, *Şeytan*, s. 32-33.

Abduh ve Reşid Rıza'nın da dikkat çektikleri gibi, melekler ile cinleri özsel olarak birbirinden tefrik-temyiz etmemizi mümkün kılacak bir delile sahip değiliz.³¹ Nitekim Yunan-Roma felsefesi, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslam'da da çeşitli ruhlar ve ruhânî varlıklar arasındaki ilişkiler oldukça bulanıktır.³²

Buna mukabil, çoğunluk İslam uleması İblis'in melek tâifesinden olduğu kanaatindedir.³³ İbn Abbas'a isnat edilen bir rivayete göre onun asıl adı Azâzîl'dir. Başlangıçta dört kanatlı büyük bir melek iken Allah'ın emrine karşı çıktıktan sonra bu konumunu kaybetmiş ve "Şeytan" diye adlandırılmıştır. Sahabe ve tâbiünden gelen rivayetler arasında İblis'in asıl isminin Hâris olduğu, cennette bekçilik yaptığı, dünya semasında görevli meleklerin reisi olduğu, yahut yeryüzünde meskun bulunan cinlerden biri olduğu ve gençlik çağında Allah tarafından gönderilen azap meleklerince esir alınarak göklere götürüldüğü, Allah tarafından cinlere hakem veya yönetici olarak tayin edildiği ve bu görevini bin yıl sürdürdüğü, sonra gurura kapılıp bin yıl boyunca cinler arasında fesat çıkardığı, Allah'ın cinleri yok eden bir ateş göndermesinin ardından İblis'in göğe iltica ettiği ve Âdem'in yaratılışına kadar çok sâdik bir kul olarak kaldığı, meleklerin en çalışkanı ve en bilgilisi olduğu, bu nedenle gökyüzü ile yeryüzündeki tüm varlıkları sevk ve idare ettiği, nihayet bütün bu üstün meziyetlerinden dolayı kibre kapılarak Allah'ın emrine itiraz ettiği ve böylece rabbinin rahmetinden kovulmuş bir şeytan sıfatıyla mânevî-rûhânî âlemden yeryüzüne sürüldüğü yolunda da bilgiler mevcuttur.³⁴

İblis'in bidayette yüksek rütbeli bir melek olduğuna inananlara göre, "İblis cinlerdendi" bilgisini içeren 18/Kehf 50. ayet, onun asıl tabiatının bir melek olduğunu nakzetmez. Şöyle ki, İbn Abbas'a göre İblis aslında melek familyası içinde yer alan bir kabileye mensuptur. Cin diye adlandırılan bu kabile zehirli ateşten,

³¹ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999, I. 220.

³² Russel, *Lucifer*, s. 61-62.

³³ Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, I. 124.

³⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 262-264; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983, I. 75-77; a. mlf., *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1977, I. 61 vd.

diğer melekler ise nurdan yaratılmıştır.³⁵ Dolayısıyla, melekler ve cinler, hısımlık dereceleri tam olarak bilinmemekle birlikte, en azından soyut-ruhani varlıklar olması hasebiyle birbirine yakındırlar. Nitekim *nâr* ve *nûr* arasındaki benzerlik de bu yakınlığa işaret etmekte, ayrıca “cin” kelimesinin en genel çerçevede “gözle görülemeyen gayri maddî varlık” anlamına gelmesi, melek ve cin arasındaki bir diğer ortak yönü imlemekte ve muhtemelen bu sebeple İblis, 2/Bakara 34. ayette meleklerle hitap bağlamında anılmaktadır.³⁶

Ne var ki, İslam alimleri, cinlerin son tahlilde meleklerden ayrı olduğuna dikkat çekerek cin kelimesinin insan ve meleklerden ayrı bir varlık türünün, yani duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi irade sahibi olan, ilâhî emirlere uymakla mükellef kılınan bir varlık türünün adı olarak kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir. Bilindiği gibi, muhtelif ayetlerde cinlerin dumansız ateşten (alev) yaratıldığı bildirilmiştir.³⁷ 15/Hicr 27. ayette ise cinlerin, insanın varlık âlemine çıkmasından önceki bir zamanda zehirli ateşten yaratıldığı belirtilmiştir. Bu beyanlar son devirdeki bazı müslüman araştırmaları, cinlerin mahiyet itibariyle karbon asidinden, ışıklardan, enerjiden, ufolardan yahut mikroplardan ibaret olduğuna ilişkin birtakım teoriler geliştirmeye sevk etmiştir.³⁸

Haddizatında cin, farklı isimlendirmeler altında kadîm Sümer medeniyetinden bu yana varlığını sürdüren bir kavramdır. İslam öncesi muhtelif din ve kültürlerde *edimmu*, *utukku*, *daimon-demon*, *genius*, *kuai*, *deva*, *kara neme-yek*, *leviathan*, *dibbuk* gibi çok farklı isimlerle anılan cinler, İslam öncesi Arap toplumunda da çok yaygın bir inancı mevzu teşkil ediyordu. Bu inanca göre bazı taşlar ve ağaçlarda, kuyu, mağara ve benzeri yerlerde insan hayatına tesir eden

³⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 261; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 75.

³⁶ Benzer görüşler için bkz. Ebü'l-Kâsım Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 139; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II. 233-235, XXI. 137.

³⁷ 7/A'râf 12; 38/Sâd 76; 55/Rahmân 15.

³⁸ A. Saim Kılavuz, “Cin”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 9.

varlıklar mevcut idi. Ruhlar âleminin iyi ve faydalı olanlarını meleklerle cinlerin bir kısmı, kötü ve zararlı olanlarını da şeytanlar ve cinlerin diğer kısmı teşkil ediyordu. Câhiliye dönemi Arapları cinleri yeryüzünde oturan ilahlar olarak kabul ediyor, birçok olayın onlar tarafından gerçekleştirildiğine inanıyorlardı. Ayrıca, Allah ile cinler arasında nesep bağı kuruyor, cinleri Allah'a ortak koşuyorlardı. Yine cahilî Arap kültüründe cinlerin de kabile ve gruplar hâlinde yaşadıklarına, birbirleriyle savaştıklarına, fırtına gibi bazı tabiat olaylarının cinlerden kaynaklandığına inanılıyordu. Ayrıca, cinlerin insanları öldürdükleri, bazı cinlerin ise insanlara yardım ettikleri ve hatta cinlerle evlenen insanlar olduğu düşünülüyordu. Bütün bunların yanında cinlerin yılan başta olmak üzere çeşitli hayvanların suretine büründüklerine, genellikle karanlık ve izbe yerlerde yaşadıklarına, insanlar gibi yiyip içtiklerine, hastalıkların onlardan kaynaklandığına ve nihayet delilerin cinlerin istilasına uğramış kişiler olduklarına inanılıyordu.³⁹

Cinlerle ilgili bu inanışların hemen tamamıyla Anadolu Türk-İslam kültüründe de mevcut olması çok dikkat çekicidir. Oysa Kur'an'da cin kavramı daha ziyade dinî-ahlâkî bir çerçevede ele alınmış ve bu bağlamda cinlerin de insanlar gibi Allah'a kulluk etmeleri için yaratıldıkları, kendilerine peygamber gönderildiği ve fakat bir kısmının küfrü tercih ettiği bildirilmiştir.⁴⁰ Bunun yanında, ilk hitap çevresindeki insanlarca bilinen kimi efsaneleri hatırlatmak maksadıyla da cinlerden söz edilmiş, ayrıca, gökten haber çalma meselesinde olduğu gibi, bazı ayetlerde de câhilî Arap kültürünün cinler hakkındaki birtakım yanlış inançları tashih edilmiştir. Buna mukabil, cinlerden söz eden hadislerde İslam öncesi Arap kültürüne ait birçok inanışa yer verilmiştir. Zira her insanın yanında bir cin bulunduğu, cinlerin şekil değiştirdiği, müminin namazını bozmaya çalışan cinlerin olduğu, hatta Hz. Peygamber'in namaz bozmaya çalışan bir cini yakaladığı ve onu ashaba göstermek için

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, İstanbul 2003, s. 21-26; M. Süreyya Şahin, "Cin", *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 5-8.

⁴⁰ Cinlerin özellikleriyle ilgili ayetlerin yorumu için bkz. Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, İstanbul 1985, s. 37-42.

bir yere bağlamak istediği, ancak bu kararından -her nedense- vazgeçtiği, bir cinin meşaleyle Hz. Peygamber'in yüzünü dağlamak istediği, Nusaybin cinlerinin Hz. Peygamber'e bir heyet gönderdikleri, evlerdeki çöplerin cinlerin toplantı salonu mesabesinde olduğu, cinlerin de evlenip çoluk çocuğa karıştıkları gibi bilgiler,⁴¹ kısmen de olsa İslâm öncesi Arap kültüründeki cin telakkisini yansıtmaktadır.

Diğer taraftan özellikle İblis'in kimliğiyle ilgili tefsir rivayetlerindeki bilgiler de büyük ölçüde Yahudi ve Hıristiyan kültüründen tedarik edilmiştir. Mesela İblis'in asıl adının Azâzil olduğuna ilişkin bilgi aslında Yahudi geleneğine aittir. Zira Kur'an'da ve muteber hadis kitaplarında zikredilmeyen Azâzil (Azâzil) kelimesi İbranca'da "Tanrının kuvvet verdiği" anlamına gelmekte ve bu konuyla ilgili en eski rivayet, mevsuk sayılmayan Enoch (Hanok veya İdris) kitabında yer almaktadır. Bu rivayette Azâzil ismi, insan türünden olan kızların güzelliğine kapılarak yeryüzüne inmiş iki yüz meleğin reisleri arasında zikredilmektedir. Muhtemelen bu hikaye, Tekvin'in altıncı babındaki "Allah'ın Oğulları" kıssasıyla ilgilidir. Bu kıssaya göre insan türünden olan kızlar ile birleşmelerinden peyda olan devlerin (Nefilim) yeryüzüne saçtıkları kötülükler yüzünden tufan suları dünyayı kaplamadan önce Allah bu melekleri cezalandırmış, bu arada Azâzil'in ellerini ve ayaklarını büyük meleklerden Rafael'e bağlatarak Dudael'deki bir çukura attırmıştır. Yahudiler arasında mevcut olup İsrâiliyyât edebiyatı vasıtasıyla câhiliye dönemi Arapları arasında da yayılan, karanlık gecelerde yolculara türlü eziyetler eden sayısız çöl cinlerinden birinin Azâzil olduğuna dair inanış da muhtemelen yine bu kıssaya dayanmaktadır.⁴²

Özetle İblis, Azâzil ya da Mastema, Yahudi kültüründe Bene-ha-elohimden (Tanrı'nın oğulları) biridir ve dolaylı da olsa Tanrı'nın bir tezahürüdür. Bene-ha-

⁴¹ Bkz. Ateş, *Cinler ve Büyü*, s. 41 vd.

⁴² G. Vajda, "Azazil", *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, new edition, E.J. Brill, Leiden 1979, I. 811; Russel, *Şeytan*, s. 221-224; A. Cami Baykurt, "Azâzil", *İA*, İstanbul 1993, II. 90; Salih Tuğ, "Azâzel", *DİA*, İstanbul 1991, IV. 312.

elohim Tanrı'nın panteonunu oluşturur. Ancak bu panteondaki meleklerden bazıları cismânî arzu ve gurur nedeniyle günah işlemişler ve bu yüzden cennetten sürülmüşlerdir. Daha sonra günahlarının cezasını çekmek üzere derin çukurlara atılmışlar ve böylece ya yeryüzünde (toprağın altında) ya da göklerin karanlıklarında tutsak edilmişlerdir. Bu günahkar melekler yalnızca günah işlemekle kalmazlar, insanlığı da günah işlemeye kışkırtırlar. Kimi zaman bütün günahlar sürgündeki meleklerin lideri olan Azâzil'e atfedilir. Tanrı Yehova ona dünya üzerindeki kötülüklerini sürdürme hakkı tanımıştır. Buna göre Azâzil ilâhî rızadan ne denli uzak görünürse görünsün, son kertede Tanrı'nın hizmetkarı ve silahı olup O'nun bir yönünü temsil etmektedir.⁴³

İblis'in Azma Sebebi veya Azdırma Fiilinin Gerçek Faili

İblis'in hikayesiyle ilgili ayetler literal düzeyde yorumlandığında karşımıza çıkan problemlerden biri, 7/A'râf 16 (*fe-bimâ ağveytenî*) ve 15/Hicr 39. (*rabbî bimâ ağveytenî*) ayetlerde geçen "iğvâ" (azdırma, saptırma) fiilinin gerçekte kime ait olduğu meselesidir. İblis'in sözüne bakılırsa azdırma-saptırma fiilinin fâili Allah'tır. Öyleyse İblis'in azmama gibi bir şansı hiç olmamıştır. Sünnî ve bilhassa Eş'arî müfessirler, ilgili ayetleri zâhirî mânâsına hamlettiklerinden İblis'in Allah tarafından bir piyon olarak kullanıldığı fikrini teyit eden yorumlar üretmekte hiçbir sakınca görmemişlerdir. Mesela Fahreddîn er-Râzî İblis'in, "[Rabbim,] beni azdırmana karşılık" sözünü tefsir ederken şunları söylemiştir:

Bilmelisin ki, biz bu ayette geçen *iğvâ* kelimesiyle "saptırmak" anlamının kastedildiğini söylemekle mübalağa etmiş olmuyoruz. Çünkü bizim sözümüzün özü İblis'in hüccet mesabesindeki sözüne râcidir. Biz, İblis'i saptıran öznenin Allah Teâlâ olduğu hususunda birtakım akfî deliller de sunabiliriz. Şöyle ki, hareket eden varlığın bir muharriki, sakin olan varlığın bir durdurucusu ve hidayete ermiş olanın bir hidayet edicisi bulunduğuna göre, doğru yoldan sapan bir varlığın da mutlaka bir saptırıcısının mevcut olması gerekir. İblis azıp saptığına göre onu

⁴³ Russel, *Şeytan*, s. 229.

saptıran birinin bulunması gerekir. Onu saptıran ya bizzat kendisi, ya başka bir mahluk ya da Allah'tır. Birinci şık yanlıştır. Çünkü akliselim sahibi bir varlık, bile bile azgınlık ve sapkınlığı tercih etmez. İkinci seçenek de yanlıştır. Aksi halde teselsül ve/veya fasit döngü kaçınılmaz olur. Doğru seçenek üçüncüsüdür. [Yani İblis'i azdırıp saptıran Allah'tır]. Vallâhu a'lem.⁴⁴

Kurtubî de (ö. 671/1273) buna benzer şekilde şunları dile getirmiştir: “Ehl-i Sünnet’in görüşü şudur: Allah onu [İblis’i] saptırmış ve onda küfrü yaratmıştır. Bu yüzden iğvâ (azdırma-saptırma) fiili Allah’a nisbet edilmiştir ki, doğrusu da budur. Çünkü varlık âleminde Allah’ın mahlûku olmayan ve O’nun iradesinden sudûr etmeyen hiçbir şey yoktur. İmâmiyye, Kaderiye (Mutezile) ve diğer bazı mezhepler bu görüşe karşı çıktılar. Ne ki onlar, akıl hocaları İblis’in kendilerine tezyin ettiği her hususta ona itaat ettikleri halde bu meselede itaatten çark ederek şöyle dediler: İblis yanlış yapmıştır. Her ne kadar ‘azdırma’ fiilini rabbine nisbet etmiş olsa da -ki Allah bundan münezzehdir- o bilerek-isteyerek hata yapmıştır. Söz konusu mezheplerin bu iddiasına şöyle cevap verilir: Diyelim ki İblis bilerek ve isteyerek hata yaptı; peki mükerrem ve masum bir peygamber olan Nûh’un (a.s.) kavmine söylemiş olduğu şu söz hakkında ne buyurursunuz: “Eğer Allah sizi azdırmak (iğvâ) istiyorsa ben size öğüt vermek istesem de, öğüdümden sizin için hiçbir fayda hâsıl olmaz. O sizin rabbinizdir ve nihayet O’na döndürüleceksiniz.” (11/Hûd 34). Bir rivayete göre Mescid-i Haram’da Tâvus’un yanına kaderi reddetmekle itham edilen ve büyük fıkıhçılar arasında gösterilen bir adam gelir. Adam meclise gelip oturunca Tâvus ona, ‘Ayağa kalkıyor musun yoksa kaldırılıyor musun? [Sen, yapıp ettiklerinde gerçek özne misin yoksa nesne misin?]' diye sorar [ve bu söz üzerine adam ayağa kalkar.] O sırada Tâvus’a, ‘Sen bu soruyu fakih bir adama mı soruyorsun?’ denir ve bunun üzerine Tâvus, ‘İblis bu adamdan daha fakih olduğu halde, ‘Rabbim

⁴⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV. 40.

beni azdırmama karşılık' dedi. Bu adam ise, 'Kendi kendimi azdıran-saptıran benim' diyor.⁴⁵

Görüldüğü gibi, kıssayı zâhirî anlamına hamleden Sünnî müfessirlere göre İblis'i azdıran özne bizzat Allah'tır. Nasıl olmasın ki, Allah mutlak güç ve kudretle özdeş bir varlıktır. Bu anlayış, Allah'ı bağlayan hiçbir ahlâkî ilkenin bulunmadığını ve dolayısıyla O'nun -İblis örneğinde olduğu gibi- dilediği her şeyi yapmakta serbest olduğunu varsayar. Bu konuda ahlâkîliği ön planda tutan Mutezilî gelenek ise Allah'ı her türlü çirkin fiilden tenzih etmek gerektiği prensibinden hareketle yukarıdaki yoruma şiddetle karşı çıkar. Nitekim Zemahşerî (ö. 538/1143), Tâvus'a isnat edilen rivayetin bir düzmece olduğuna dikkat çektikten sonra Mücebbira olarak tavsif ettiği Ehl-i Sünnet'in (Eş'arîyye) "azdırmak" ve "hakikatten saptırmak" gibi son derece çirkin fiilleri Allah'a izafe edecek ve Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn uleması adına birçok iftira (uydurma hadis) üretecek kadar gözü dönmüş olduğunu söyler.⁴⁶

Mutezilî alimlere göre "Rabbim beni azdırmama karşılık" ifadesi Allah'ın değil, İblis'in sözüdür. İblis inkar ve cehaletin Allah tarafından yaratıldığına inandığı için böyle söylemiş olabilir ama onun bu sözü kesinlikle hüccet değildir. Bir başka tenzihçi yoruma göre İblis'teki azgınlık ve sapkınlık, Allah'ın Âdem'e secde edilmesi emriyle birlikte zuhur etmiştir. Dolayısıyla, *iğvâ* fiili, azgınlığın ortaya çıkması manâsında Allah'a izafe edilmiştir. Nitekim "Seni dövmemi gerektiren bir hareket yapma" anlamında, "Beni sana dayak atmaya zorlama" demek de tıpkı bunun gibidir. Bir diğer yoruma göre ise buradaki *iğvâ*, helak etmek manâsındadır. 11/Hûd 34. ayetteki, "Eğer Allah sizi azdırmak (*iğvâ*) istiyorsa" ifadesinde geçen *iğvâ* da yine aynı anlamdadır.⁴⁷ Netice itibariyle, bütün bu Mutezilî yorumlar da İblis'in hikayesini lafzî manâya hamleden bir anlayışın ürünüdür; ama en azından Sünnî yorumdan çok daha tutarlı ve makuldür.

⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 113.

⁴⁶ Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977, II. 70.

⁴⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV. 40.

İblis, Kötülük ve Teodise Sorunu

Kötülük sorunu, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslam'da da içkin ve yaygın bir sorun olmakla birlikte her üç dinî gelenekte de kötülüğün tanımı ve buna bağlı olarak kaynağı ve gerçek mahiyeti gibi temel konularda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu farklılık aslında kötülüğün algılanışından kaynaklanmakta ve bu yüzden tatmin edici bir biçimde tanımlanamamaktadır. Haddizatında kötülük insan tarafından nasıl algılanıyorsa öyledir. Yine kötülük hiçbir zaman soyut değildir ve bu yüzden insanın çektiği acı temelinde kavranması gerekir. Bu bakımdan, “kötülük aslında iyiliğin yokluğu ya da hiçliktir” gibi sükseli mülâhazaların dikkate alınacak bir tarafı yoktur. Çünkü kötülük, Russel’in deyişiyle, gerçek ve dolaysız olup,⁴⁸ esas itibarıyla, hissedebilen ya da acı duyan bir varlığın incitilmesidir. Burada önemli olan, acının kendisidir. Kötülük dolaysız bir biçimde zihin tarafından kavranır ve yine dolaysız bir biçimde duyusal olarak yaşanır. Kötülüğün varlığı bunun dışında bir kanıt gerektirmez.⁴⁹

Kötülük, çoğu toplumda amaçlı bir güç olarak algılanmasına koşut olarak kişileştirilir. Muhtemelen bu tür bir kişileştirme olan İblis ya da Şeytan, Kur’an’daki hikayenin zâhirine göre kutsalın bir tezahürü ve/veya tanrısızın bir parçası olarak karşımıza çıkar. Bu noktada çözümü zor birkaç sorun tebarüz eder. Birinci soru/sorun, insanlığın ilk günahından büyük ölçüde Şeytan mı sorumludur, yoksa onun zorunlu olmayan dolaylı bir rolü mü vardır? Bundan daha çetin bir başka sorun ise İblis ya da Şeytan’ın temsil ettiği kötülüğün ne ölçüde ilâhî planın bir parçası olduğudur. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini için kötülük sorununun en yakıcı tarafı Tanrı’nın gücünü ve iyiliğini kötülüğün varlığıyla bağdaştırmaktır. Bu, felsefi açıdan da çok anlamlı bir dilemma olup ateizmin en temel gerekçesini oluşturur. Şöyle ki, 1) Tanrı mutlak kudret sahibidir. Dolayısıyla, içinde kötülük bulunmayan bir kozmos yaratma kudretine de sahiptir. 2) Tanrı hep iyidir ve bu

⁴⁸ Russel, *Lucifer*, s. 13.

⁴⁹ Russel, *Şeytan*, s. 11.

yüzden kötülüğün mevcut olmadığı bir kozmos yaratmak ister. 3) Bu nedenle kötülük var olmaz. 4) Oysa kozmos kötülük içinde yüzmektedir. 5) Şu halde tanrı yoktur.⁵⁰

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, her şeye kâdir ve her şeyi bilen bir tek Tanrı'da ısrar eder. Özellikle İslam inancına göre Allah'ın mutlak kudreti her şeyi kapsayıcıdır; O'nun iradesi dışında hiçbir şey gerçekleşmez. Öyleyse, hayrın yanı sıra şer, acı ve ıstırap da Allah'tandır. İşte tam bu noktada, ceza ve belâ (sınama-ımtihan) Kur'an'ın acı ve ıstırapı Allah'ın merhametiyle uzlaştırmasının iki yolu olarak karşımıza çıkar. İstırap günahlarımızın bir cezasıdır. Allah rahmândır, rahîmdir ama aynı zamanda adildir. Günahkarın acı çekmesi adl-i ilâhînin gereğidir. Hayatlarını Tanrı'ya adayanlar bile bir imtihan olarak dünyevî ıstırapa katlanmak zorundadır. İstırapa en uygun yanıt İslam'dır, yani tam bir teslimiyet, boyun eğme ve sabırdır.⁵¹ Çünkü Allah, insanlara bu dünyada cennet sözü vermemekte, tam tersine imtihanın çok çetin olduğuna dikkat çekmektedir. Yani, "Biz sizi ölümle, açlıkla, dünya malının, canın ve alınteri ürünlerin/kazanımların kaybı ile imtihan edeceğiz" (2/Bakara 155) demekte ve bu ayetin sonunda, zorluklara sabredenlerin müjdelenmesini salık vermektedir.⁵²

Diğer taraftan Allah, kötülüğe razı olmasa da göz yummaktadır. Niçin? İmtihanın tam anlamıyla bir imtihan olması için. İşte bu imtihan esprisi, İblis ve Şeytan'la kişileştirilen kötülüğün aslında ilâhî planın bir parçası olduğunu ima eder. Bununla birlikte, Kur'an'a göre hiç kimse İblis'in/Şeytan'ın yaptırdığını ileri sürerek kendi suçuna mazeret üretmez. Çünkü Şeytan'ın yalnızca ayartma gücü vardır, mecbur etme gücü yoktur. Bütün bunlara rağmen sınırsız kudret ve merhamet sahibi bir tanrının yenildiği bir dünyada merkezî kötülüğün doğası sorunu yine de tam olarak çözülebilmüş değildir. Bu noktada müslümanların eğilimi ya Tanrı'nın mutlak kudretini vurgulamak için iyiliğini sınırlamak (Sünnîlik-Eş'arîlik)

⁵⁰ Russel, *Lucifer*, s. 413.

⁵¹ Russel, *Lucifer*, s. 57-58.

⁵² Geniş bilgi için bkz. Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Ankara 1985, s. 67 vd.

veya iyilik ve adaletine toz kondurmamak için kâdir-i mutlaklığını sınırlamak (Mutezile) şeklinde olmuştur. Eş'ariliğin mutlak kudreti ön planda tutan bakış açısı esas alındığında, Allah doğrudan ya da dolaylı olarak kötülüğün varlık nedenidir. Mâtüridîlik ise bütün fiillerin Allah tarafından istendiğini ama bazı fiillerin O'nun iyiyi istemesine uygun olarak gerçekleşmediğini ileri sürer. Fakat bu izah, Allah'ın niçin buna izin verdiği sorusuna tam bir cevap teşkil etmez.⁵³

Hülasa, ilâhî adaleti merhametle, iyiliği mutlak kudretle bağdaştırmaya çalışmanın güçlükleri, meşhur "üç kardeş" (ihve-i selâse) hikayesinde de kendini gösterir. Bu kurgusal hikayede sözü edilen üç kardeşten ilki mümin, ikincisi kâfir, üçüncüsü de çocuk olarak ölmüştür. Mümin olan epeyce yaşamış ve cennetle ödüllendirilmiştir. Kafir de yetişkin bir çağda ölmüş ama küfrü yüzünden cehennemlik olmuştur. Çocuk ise azaptan kurtulmakla birlikte cennete de girememiştir. Bu yüzden, "Ey Rabbim! Bana ömür verseydin de sana itaat ederek yaşayıp cennete girseydim" demiş. Allah ona, "Seni yaşatsaydım günah işleyip cehennemlik olacaktın. Bunu bildiğim için [sana merhamet edip] çocuk yaşta canını aldım" diye cevap vermiş. Bu cevap üzerine üçüncü kardeş cehennemden şöyle haykırmış: "Ey Rabbim! Peki beni niçin masum bir çocuk iken öldürmedin?"⁵⁴

İblis-Şeytan ve Kozmosta İyilik-Kötülük Dualitesi

İblis'in Kur'an'daki hikayesi lafzî olarak anlaşıldığında, kozmostaki iyilik-kötülük dualitesinin mahiyeti de bir başka problem olarak karşımıza çıkar. Esasen, Tanrı'nın mutlak iyiliğini muhafaza edebilmek için onun gücünün bir parçasını alan dualizm, Zerdüştilikten başlayıp Maniciliğe, oradan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'a kadar uzanan bir yelpazede çeşitli tonlarıyla mevcuttur. Kuşkusuz İslam

⁵³ Geniş bilgi için bkz. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu*, s. 53 vd.

⁵⁴ İslam kelamındaki salah-aslah tartışmasına mevzu teşkil eden bu hikayeye dair mülâhazalar için bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I. 492-502; Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 55-78.

tevhid dinidir; ancak her ne kadar Allah tarafından yaratılmış olsa da kötülük, Şeytan adı altında hâlen iş başındadır ve çoğu zaman da iyiliğe galebe çalmaktadır. Kur'an'daki anlatıya göre Şeytan'ın iş başında olması Allah'ın iznine bağlıdır ve bu iznin süresi kıyamete kadar uzanmaktadır. Bu demektir ki, kötülük ya da Şeytan, Tanrı'nın iyilikle kötülüğün mücadelesi üzerine kurulu kozmos planının bir parçasıdır ve bu planda Şeytan kötülük ordusunun komutanıdır. Yine bu planda iyilerin en iyisi Allah, kötülerin en kötüsü de İblis ya da Şeytan'dır. Aslında bu, apaçık bir dualizmdir. Lakin, İblis'in/Şeytan'ın Allah tarafından yaratılmış olması, bu dualizmin ancak ontolojik düzeyde mevcut olduğu anlamına gelir.

Diğer taraftan, kıyamete kadar insanoğlunu ayartmaya mezun kılınan İblis'in ilâhî irade ve emirle varlık kazanmış olması, Tanrı'nın birbirinden farklı iki ayrı yüzünün bulunduğu ve zâtında zıtların çatışmasını barındırdığı düşüncesini doğurur. Nitekim Sünnî gelenekteki hakim anlayışa göre de her şey Allah'ın yaratmasıyla vardır ve dolayısıyla kainatta O'nun mahluku olmayan hiçbir şey yoktur. Öyleyse kozmostaki tüm varlıklar Tanrı'nın bir uzantısı ya da görünümüdür. Tabiri caizse, her şey O'nun kumaşından yapılmıştır. Açlıktan ölenin, işkence görenin acısı gerçek acıdır ve bütünüyle tanrısal kumaştan dokunmuş kozmosun bir cüz'üdür. Ancak, kötülüğe karşı koyma arzusu da (iyilik) aynı kumaşın diğer yüzüdür. Bu yüzden Tanrı'nın bütünselliği kötülükle birlikte iyiliği de kapsar.⁵⁵

Kısaca, Allah'ın kozmos planı gereği kötülük mevcut olmak zorundadır. Kötülüğün mevcudiyeti O'nun adaletine hâlel getirmez. Çünkü insan bir imtihan varlığıdır ve onun imtihanında iyiliğin yanında kötülük de mevcut olmalıdır. Öyleyse dünya, teodise konusunda çok optimist düşünen Gazâlî'nin (ö. 505/1111) belirttiği gibi, "mümkün dünyaların en iyisi" (*leyse fi'l-imbân ebda' mimmâ kân*) değil, -belki- imtihan salonu olarak düzenlenen dünyaların en iyisidir. Gazâlî'nin, "âlemdaki her şey gayet güzeldir ve her ne varsa yerli yerindedir" demekle aynı

⁵⁵ Russel, *Lucifer*, s. 416-418.

kapıya çıkan bu sözü ise, Voltaire'nin çok haklı bir biçimde ifade ettiği gibi, hayatımızdaki derin acıları aşagılamaktan başka bir şey değildir.⁵⁶

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'a göre dünya imtihan dünyasıdır. İmtihandaki temel espri ise dünyada iyiliğin yanında kötülüğün de mevcut olmasıdır. Diğer bir deyişle, her şey zıddıyla kâim olsun ki imtihan anlam kazansın. Allah'ın niçin insan denen ve fitratında zıtların çatışkısını barındıran bir imtihan (ibadet) varlığı yaratma ihtiyacı duyduğunu bilmiyoruz ve bunu bilme imkanına da maalesef sahip değiliz. Bununla birlikte, iyilikle kötülüğün, tabiri caizse, tek yumurta ikizi olarak fitratımıza kodlandığından da eminiz.

Kainattaki her şey Allah tarafından yaratıldığına göre kötülük de O'nun mahlukudur. Daha açıkçası, kötülük Allah'ın kozmos planının zorunlu bir parçası olarak yaratılmış ve Kur'an'da da İblis ve Şeytan diye adlandırılmıştır. İblis'in cinlerden olduğunu ve cinlerin de ateşten yaratıldığını bildiren ayetler dikkate alındığında, bu ismin soyut ama nesnel gerçekliği bulunan bir varlığa delalet ettiğini kabullenmek zorundayız. Bununla birlikte, kimi zaman İblis'in diğer ismi veya sıfatı olarak kullanılan "Şeytan"a ait özellikler hesaba katıldığında, bunun kötülüğe ilişkin bir kişileştirme olduğunu, dolayısıyla Kur'an'daki kıssanın âfak ve enfüsteki iyilik-kötülük çatışmasına dikkat çeken bir temsil olduğunu söylemek durumundayız.

⁵⁶ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Ankara 2001, s. 19.

İblis'in Trajik Hikayesi -Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair

İslâm Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları

Yrd. Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU*

Özet: Bu çalışmada İslâm düşüncesinin erken döneminde meydana çıkarak, o zamandan bu güne çeşitli inanç okullarının/Kelâmî mezheplerin gelişiminde farklı tesirler bırakmış olan; Tanrı'ya insan ya da diğer varlıklara benzeten ilk "Tanrı Benzetmeci" ekollerin kurucuları ve öncülerinin görüşleri incelenmekte olup, bunların Allah hakkındaki genel inanış ve icmandan sapmaları ve görüşlerinin arka planı irdelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Allah, benzetimcilik, hulûl, kadîm.

Abstract: In this study, the first antropomorphic schools of God which made the God resemble to man or other existences, their founders, and views of the prominent thinkers of then in the Islamic thought will be examined. On the other hand it will be tried to examine in this paper, the beckground of hereticel thoughts of them from orthodox beliefs about God.

Key words: God, antropomorphism, infusion, ancient.

Giriş

Müslümanların kısa bir süre içerisinde İslâm'ın doğduğu toprakları aşarak değişik kültür, din ve felsefelerle karşılaşmaları sonucunda inandıkları Dini yabancılarla benimsetmek için birtakım rasyonel savunma mekanizmaları geliştirmişlerdir. İnanırları değerlerin en başında bulunan "Allah" kavramı etrafında büyük tartışmalar yaşanmaya başlayınca Kur'an ve Sünnet'i baz alarak farklı metotlar aramışlar; bu arayışlar sırasında bazen kendilerinin dışındaki farklı kültürel kodların

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.
ahamit@mynet.com

etkisinde de kalmışlardır. Bu arada İslâm'a giren ya da girmiş gibi görünen bir kısım kötü niyetli insanların, kendi inanç motiflerini bu dine taşımaları da söz konusu olabilmıştır.

Allah kavramı, İslâm'ın doğuşunun üzerinden henüz bir asır geçmeden Müslümanlar arasında ortaya çıkan çeşitli Kelâmî tartışmalar arasında, daima merkezi bir rol oynamıştır. Bu sırada Müslümanlar arasında Kur'an'ın getirdiği doğru Allah kavramı etrafında birbirinden oldukça farklı izahlar ortaya çıkmış, Allah'ın varlığı ve birliğine ilişkin açık ve net deliller karşısında muhataplar genellikle ikna edilmiş veya susturulmuş ise de, Allah'ın mâhiyeti, evren ve insanlarla ilişki biçimleri farklı şekillerde algılanmıştır. Bu tür farklı anlayışların ortaya çıkmasında şüphesiz İslâm'ın Kutsal Kitabı olan *Kur'an'ın okunmuş biçimi* ile muhtevasının da belli bir payı vardır. Çünkü Kur'an Allah'ı farklı anlamalara sebebiyet verecek tarzda anlatan bir üslûba sahiptir. Bu hususta Kur'an'ın indiği dilin yapısı ile insanların onu anlama kapasiteleri, dilsel ve mantıksal seviyelerinin farklılığı da diğer bir etken olmuştur.

İslâm düşüncesinde Allah'ı insana benzetme “teşbih”, cisim olarak kabul etme de “tecsim” olarak adlandırılırsa da, bu iki kavram çoğu yerde birbirinin yerine kullanılmıştır. Bu nedenle Müşebbihe ve Mücessime olarak adlandırılan bu ekollerini “Benzetmeci Gruplar” başlığı altında incelemeyi uygun bulduk.

Allah'ı yaratıklarına benzeten fırkaya verilen Müşebbihe, Cehmiyye'nin kurucusu olan Cehm b. Safvân (öl. 128/746)'ın, Allah'ın sıfatlarını inkâr etmesinden sonra, buna bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Allah'ı insan veya diğer varlıklara benzeten, yani teşbihi savunanlar Ebu'l-Hasen el-Eş'ari (ö.333/924)'ye göre üç gruptur:¹

Birinci fırka Mukâtil b.Süleymân (ö.150/767)'in taraftarları. Bunlar Allah'ın cisim olup, bir iskelete (cüme) sahip olduğunu, insan suretinde olup; eti, kanı, saç

¹ Ebu'l-Hasen Ali el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfu'l- Musallîn*, III. Bs., (Thk.: Helmut Ritter), Wiesbaden 1400/1985, I/152 vd.

ve kemikleri olduğunu, el, ayak, baş, sade/tek renk iki göz gibi organları bulunduğunu, bununla birlikte ne kendisinin başkasına, ne de başkasının kendisine benzemediğini ileri sürmüşlerdir. İkinci fırka Allah'ın göğsüne kadar boşluk bulunan biri olup, bunun dışındaki yerinin musmet (dolu) olduğunu ileri sürmüştür. Üçüncü fırka ise Onun diğer cisimler gibi bir cisim olduğunu ileri sürmüştür.

Abdu'l-Kâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037)'ye göre ise Müşebbihhe iki sınıftır: 1. Allah'ın zatını kendinden başkalarının zatlarına benzetenler. 2. Allah'ın sıfatlarını başkalarının sıfatlarına benzetenler. Bunlardan her biri değişik kollara ayrılmışlardır.

Birinci gurup: Sebeiyye, Beyâniyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Hulûliyye, Hulmâniyye, Mukannâiyye, 'Azâfira'dan meydana gelmiştir. Bağdâdiye göre bu fırkalar İslâm'dan görünse de İslâm Dininin dışındadırlar.² Allah'ın zâtını insanlara benzetenler, Şia'nın gulat fırkalarıdır. Bunlardan Sebeiyye'nin kurucusu Abdullah b. Sebe' Hz. Ali'yi ilâh olarak vasıflandırmıştır. Beyâniyye, mâbudunun organları bulunan, insan şeklindeki nûrdan bir insan olup, yüzü dışında her yanının yok olacağını iddia eden Beyân b. Sem'an'ın yolunda olanlardır. Muğîriyye, yine mâbudunun organları olup, alfabenin harflerini O'nun organlarına benzeten Muğire b. Saîd'in taraftarlarıdır. Mansûriyye, kendini rabbine benzeten benzeten, göğe çıkıp Yüce Allah tarafından başının okşandığını ve Allah'ın kendisine "ey oğlum, benden tebliğ et" değini iddia eden Ebû Mansûr el-İclî'ye uyanlardır. Hattâbiyye, hem imamların hem de Ebu'l-Hattâb el-Esedî'nin ilâh olduğunu ileri sürenlerdir. Hulûliyye, Allah'ın imamların şahıslarına hulûl ettiğini (içlerine girdiğini) ileri sürüp, onlara tapanlardır. Hulmâniyye, Allah'ın her güzel surete hulul ettiğini kabul eden Ebû Hulmân ed-Dımeşki'ye uyanlardır. Mukannâiyye, Mâverâünnehir'de Ceyhûn bölgesine yerleşen, el-Mukannâ'nın ilâh olup, onun her an belli bir şekle büründüğünü ileri sürenlerin fırkasıdır. 'Azâfira, Bağdâd'da öldürülen İbnu Ebi'l-'Azâfir'in ilâhlığını kabul edelerdir.

² Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, İstanbul 1979, Kalem Yay., s. 202.

Bağdâdî'ye göre yukarıda görüşlerini kısa kısa verdiğimiz fırkalar İslâm dışına çıkmışlardır.³ İslâm Dini'nin helal ve haramlarını, Kur'an'ın emir ve yasaklarını kabul etmekle beraber, akli esasların bir kısmında sapıtmış olduklarını, bu nedenle İslâm Milletinden sayılmışlardır. Bunlar da Hişâmiyye, Yûnusiyye, Cevâribiyye, İbrâhimiyye, Hâbitiyyedir. Müşebbihe'nin ikinci grubu ise Kerrâmiyye gibi, Allah'ın sıfatlarını insanların sıfatlarına benzeten fırkalardır.⁴

Allah'ın sıfatlarını, yaratılmışların sıfatlarına benzetenler de vardır ve bunlarda bir çok kola ayrılır. Bağdâdî Allah'ı tenzih etme ve birleme konusunda çok titiz olan Mu'tezile'yi, irâde, kelâm gibi bir takım ilâhî sıfatları hâdis kabul etmeleri nedeniyle Allah'ın sıfatlarını insanlara benzeten guruplar arasında zikreder.

Bunlardan bir kısmı, Yüce Allah'ın irâdesini yarattıklarının irâdesine benzetenlerdir. Bu, Basra Mutezilesinin görüşü idi. Nitekim onlar, güçlü ve ulu Allah'ın yaratılmış bir irâde ile istediği her şeyi irâde ettiğini iddia etmişlerdi. İleri sürdüklerine göre, Onun irâdesi, bizim irâdemiz cinsindedir. Sonra “güçlü ve ulu Allah'ın irâdesi bir mahalde olmaksızın, hudûsu caizdir; fakat bizim irâdemizin birer mahal/yer dışında hudûsu doğru değildir” diyerek, bu iddialarına karşı çıktılar. Kerrâmiyye ise Allah'ın irâdesini kullarının irâdesine benzetme konusunda bunlardan daha ileri gitmiş, insan irâdesinin insanda hadis oluşu gibi Allah'ın irâdesinin de kendisinde hadis olduğunu ileri sürmüştür. Bütün bu görüş sahiplerine göre Allah havadisın kendisinde bulunduğu bir mahal olduğunu kabul etmiş oluyor. Özellikle Kerrâmîler Allah'ın kelamını insan kelamına benzetme konusunda ileri gitmişlerdir. Öyle ki insan seslerinin ve harflerinin Allah'ın sesleri ve harfleri ile aynı cinsten olduğunu ileri sürerek, kelamın sonradanlığına kail olma noktasında Mutezile aynı kanaati paylaşmaktadırlar. Mu'tezileden Cübbâî (ö.303/915) ise Allah'ın kelamının ebediliğini kabul ediyordu. Nazzâm (ö. 231/845), Allah

³ Bağdâdî, *el-Fark (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, 202-203.

⁴ Bağdâdî, *el-Fark (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, 204.

kelamının nazmında herhangi bir i'cazın bulunmadığını da ileri sürerek bu konuyu farklı noktalara kadar vardırılabilmişlerdir.⁵

Mâturidîlerden Ebu'l-Yusr el Pezdevî (ö.493/1099), Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Kerram, Mukâtil b. Süleymân ve Hişâm b. el-Hakem'in yolunda olanları Mücessime'den sayar. Fakat birkaç satır sonra Ahmed b. Hanbel'in sâlih bir kişi olup, teşbihi kabul etmediğini bildirir.⁶

Allah'ı cismânî varlıklara ve daha çok insana benzeten Mücessime ve Müşebbihe'nin bir çok fırkaları vardır. Biz bunlardan İslâm düşünce tarihinde önemli etkiler bırakmış ve günümüzde de özellikle Şîâ arasında uzantıları bulunan Kelâmî gruplardan bir kaçını inceleyeceğiz.

Sebeiyye

Üçüncü halife Hz. Osman döneminden itibaren, çeşitli merkezlerde Hz. Ali adına faaliyetler yürüten ve ilk defa Hz. Ali'nin vesâyetini ileri sürerek yayan bu şahsın Yahudi kökenli biri olup, İslâm'ı içinden yıkma girişimlerinin ilk örneği olduğu rivâyet edilir. Daha Hz. Ali hayatta iken ona “sen sensin” ya da sen ilâhsın” dediği, bu yüzden Hz. Ali tarafından yakılmak istendiği, fakat Şam seferi hazırlığı sürerken fitne tehlikesi nedeniyle bundan vazgeçip, onu Medâin dolaylarına sürdüğü bildirilir.⁷

Hz. Ali'nin ölümünden sonra da onun ölmeyip göklere çıktığını, gök gürültüsünün onun sesi, şimşegin de onun kırbağı olduğunu, Kıyâmet Gününden önce geri dönüp (ric'at), zulüm ile dolan dünyayı yeniden adaletle dolduracağını⁸ söyleyen bir kimsedir. Daha sonra Allah ve Ali hakkında aşırı söylemler geliştirerek ortaya çıkan bütün aşırı Şîî grupların görüşleri bu fırkaya dayanır.⁹ Abdullah b.

⁵ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark (Mezhepler Arasında Farklar)*, 204-205.

⁶ İmâm Ebu Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûluddîn/Risâletü'l-Akâid (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, çev. Şerafeddin Gölcük, ist.1994, s. 362.

⁷ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, Mısır 1928, s. 223.

⁸ Eş'arî, *Mâkâlât*, 14.

⁹ Bkz. Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, İst. 2001, s. 130.

Sebe hakkında bu güne kadar bir çok araştırma yapılmıştır. Onun kimliği hakkında farklı rivayetler bulunmakla birlikte, Hz. Ali hakkında aşırı söylemler geliştirmiş olduğu kabul edilen bu şahsın, erken dönemde ortaya çıkan bütün fitnelerin tek sorumlusu gibi göstermek eksik bir yaklaşımdır. Ortaya çıkan sosyolojik olaylarda çok çeşitli faktörler rol oynar. Bunların ayrı ayrı ele alınarak incelenmesinde yarar vardır.

Hişâmiyye

Bu fırkanın ilk kurucusu Hişâm b. el-Hakem'dir. Daha sonra gelen Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî de aynı yolu izlemiştir. Her iki Hişâm da Gulât-ı Şîâ'dandır.¹⁰ Hişâm b. el-Hakem köle asıllı olup; Allah'ın cisim olduğunu söyleyenlerin öncülerinden biri idi; aynı zamanda Hz. Ali'nin ilâh olduğunu düşündü. Bildirildiğine göre Cehm'in öğrencisi ve Yahya el-Bermekî'nin yardım ettiği biri idi.¹¹

Hişâm b. el-Hakem (ö.199 h. civarı), Mutezilî Ebû'l-Huzeyl Muhammed b. el-Huzeyl el-Allâf (ö.226-235/840-849 arası) ile aralarında geçen bir tartışmada Allah'ın cisim olup boyutlarının bulunduğunu, boyunun kendi karışıyla yedi karış olduğunu iddia etmiştir.¹²

Şîâ'nın Gulâtından olan Hişâm, Peygamber (s.a.s.)'in "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır", "Senin benim yanımdaki durumun, Hârun'un Mûsâ'nın yanındaki durumu gibidir. Ne var ki benden sonra peygamber yoktur", "Ben ilim şehriyim, Ali de onun kapısıdır" gibi sözleriyle Hz. Ali'yi kendisinden sonra halife tayin ettiğini iddia etmiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin masum olduğunu, yanılma ve bilgisizlikten, gafletten tamamen uzak bulunduğunu ileri sürmüştür.¹³

¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1975, c. II, s. 21. el-Fisal'in kenarında basılmıştır.

¹¹ A. S. Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Ankara 1983, s. 77.

¹² Abdulkemim eş-Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk.: Muhammed Seyyid Kîlânî), Dâru'l-Ma'rife-Beyrut 1980, II/ 21.

¹³ el-Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*; Beyrut 1968, s. 25.

Hişâm'a göre Allah, sınırları olan bir cisimdir; O'nun uzunluğu, genişliği ve derinliği eşittir, ya da hemen hemen eşittir; bir parçası diğerinden üstün değildir. O, saf eriyik metal gibi özel bir yerde bulunan, özel bir miktarı olan ve yayılan bir nurdur, yuvarlak bir inci gibi her yönde parıldamaktadır. Rengi, tadı ve kokusu ve dokunması vardır; Onun rengi tadı, tadı kokusu ve kokusu dokunmasıdır. O, mutlak renktir. Muhtemelen Ebu Kubeys dağı, Ondan daha büyüktür. Allah'ın en mükemmel surette sahip olduğu, kendi ölçüsü ile yedi karış boyunda olduğu biçimindeki bir başka ifade Mücessime'ye ait bir fikre işaret eder. Allah'ın kadîm varlığı cennet sakinlerinin kadîm varlığından farklıdır, çünkü onlarınki dışarıdan elde edilen bir kadîm varlıktır.¹⁴ Mevcut olan şeylerin hepsi ya cisimdir ya da bir cismin fiilidir; yaratan sırf bir fiil olamaz. Allah mekanda değildi, sonra hareket etti ve mekanı oluşturdu ve ona yerleşti; bu mekan arştı. Allah arşa dokunur, ve onu tam olarak doldurur. Allah için kullanılan "mevcud" deyimini, O cisimdir, bir şeydir demektir. Bir rivâyete göre Allah başka şeylere benzemez; İbn er-Râvendî(ö.293/906)'nin Hişâm'ın görüşü hakkında anlattıkları içerisinde başka şeylere bir bakıma benzerlik vardır, aksi halde insanlar Onun hakkında hiçbir şey bilemezler. Bir rivâyete göre Allah kendi zatını her zaman biliyordu. Bir başka rivâyet ise bunu reddeder. O, her zaman şeyleri bilmiyordu; onları sadece bilgisizlikten sonra biliyordu, böyle olmasaydı, bilgi, bir bilineni içerdiği için, şeyler kadîm olurdu. Allah, ne Allah olan, ne Ondan başka, ne Onun bir parçası olan bir bilgi ile bilir. Hişâm, bir başkasını tavsif eden şeyin, kendisinin tavsif edilemeyeceği esasını benimseyerek Allah'ın bilgisi ve diğer sıfatların kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu sorusundan kaçmıştır. Bilinen şeyler bakımından Allah tarafından yaratılmış bilme fiilleri vardır. Bu fiillerden hiç biri bir mahalde bulunmaz. Bazılarına göre, Hişâm, bilgi dışındaki sıfatların bir başlangıcı (hâdis) olduğunu ileri sürdü. Hişâm'ın muhalifleri "Allah diri olmadan önce Allah ne idi?" sorusunu sordular. Câhız'a göre Hişâm, Allah'ın kendisinden sudu eden ve yer yüzünün derinliklerine ulaşan ışınlarla yer altında bulunanları bildiğini ileri sürdü. Bu ilişki olmasaydı, Allah orada ne oldu-

¹⁴ Abdulaziz el-Keşşî, *Ma'rifetü'Ricâl*, Bombay, 1317/1899, s.177; Tritton, age., 78.

ğunu bilemezdi. Allah hareket eder, hareketi irâde ve irâde edilen şeyin yapılmasıdır. Allah'ın irâdesi bir sıfat olup, ne kendisidir, ne de kendisinden başkadır. O, zat bakımından sonlu, kudret bakımından ise sonsuzdur; Allah zulüm işlemez, fakat her şeyin hatta kötülüğün bile yaratıcısıdır. Bir çakıl taşı, ona hiçbir şey eklemeyen veya ondan araz ya da cisim çıkarmadan bir miktar araziye kaplayan bir dağa çevirebilir.¹⁵

Kerrâmiyye

Tecsim düşüncesinin ilk örneklerinden biri Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'dir. Bu şahıs Bağdâdî'nin anlattığına göre kendi yandaşlarını Mâbudu cisim gibi düşünmeye davet ederek; mâbudun bir cismi, sınırı, altında bir sonu ve bir yönü vardır, buradan arşı ile karşılaşır demiştir. Bağdâdî, onun bu düşünce biçiminin Seneviyye'nin (Düalistler/İki Tanrı kabul edenler) görüşüne benzetmektedir; çünkü Seneviyye'ye göre "nûr" dedikleri mabudları, "zulmet"le karşılaştığı yönde son bulur. İbn Kerrâm'a göre Allah beş yönde (üst, sağ, sol, ön, arka) sınırlı değildir. İbn Kerrâm'ın bazı kitaplarında mabudunu "cevher" olarak da nitelendirmiş, fakat bu görüşü yaymaktan çekinmiş oldukları bildirilir. İbn Kerrâm, Allah'ın, arşına dokunduğunu (temas,değme) ve arşın O'nun mekânı olduğunu kabul ettiği bildirilir. Fakat yandaşları "dokunma" (temas) yerine "karşılaşma" (mülâkat) sözünü kullanmışlar; arşı ile arasında herhangi bir cismin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. İbn Kerrâm'ın yandaşları "...Kur'an'daki "Rahman, arşı kuşatmıştır"(istivâ) âyetinin¹⁶ anlamı üzerinde de ayrılığa düşmüşler; bir kısmı bütün arş Allah'ın mekânıdır derken, bir kısmı ise Allah'ın arşından dışarıya taşmadığı gibi, arşının da kendinden büyük olmadığını; yani tam tamına denk geldiğini ileri sürmüşler; buna göre Allah'ın genişliği, arşın genişliği kadar olmaktadır demişlerdir. Kerrâmilere Allah'ın yaratılmışlar (havâdis) için bir yer (mahal) olduğunu, Allah'ın sözleri, irâdesi, görünenleri ve işitilenleri idrak etmesi vb. O'nda hâdis olan arazlardır diyerek, O'nun bir şeye "ol" demesi mahluk için yaratma (halk),

¹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, Kahire 1326/1908, s.60; Tritton, age., 79.

¹⁶ Tâhâ 20/5.

muhtes için ortaya çıkma (ihdas), varlığından sonra yok olma için yok oluş (i'dâm) demek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine Kerrâmilere göre alemde ancak Allah'ın zatında birçok araz ortaya çıktıktan sonra araz ve cisim meydana gelebilir. Bu arazlardan biri O'nun bu hâdisi ortaya çıkaracak irâdesidir, diğer bir araz da onun ortaya çıkacağını bildiği bir biçimde, bu hâdise “ol” demesidir. Bizzat bu “ol” sözü de birçok harften oluşmaktadır. Bu sözün her bir harfi, Mâbud içinde hâdis olan bir arazdır. Başka bir araz da Allah da hâdis olan ve o hâdisi kendisiyle gördüğü “rü'yet”tir. Eğer bu rü'yet kendisinde ortaya çıkmasaydı bu hâdisi göremezdi. Diğer bir araz da, işitmesidir. Böylece Kerrâmiler Allah'ta her hangi bir arazın yok olmasının, ancak kendisinde başka arazların meydana gelmesiyle gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Bu arazlardan biri Allah'ın bir şeyin yok olmasına dair olan irâdesidir. Bu irâde kendisinde ortaya çıkınca, yok olmasını istediği şeye “yok ol” veya “tüken” der ve bu sözü de yine başka arazlar olan bir çok harften oluşur. Böylece onlara göre ilâhın zatında bulunan arazlar, Âlemde ortaya çıkan arazlardan kat kat fazladır. Kerrâmiler, ilâhın zatında ortaya çıkan hadislerin yok olmasının imkanı hakkında ayrılığa düşmüşlerdir. Bir kısmı bu hâdislerin yok olmasını mümkün görürken, çoğunluğu bunu imkansız görmüştür. Onlara göre Allah, ezelde hâdislerden hâli (boş) olmasına rağmen, gelecekte bunlardan hâli olmayacaktır. Bu görüşleri Heyulanın ezelde boş bir cevher olup, sonradan bunda arazların meydana geldiğini ileri süren Heyulacıların görüşüne benzemektedir.¹⁷

Bağdâdî, kendi zamanında Kerrâmilerin reisi İbrahim b. Muhâcir'in Allah'ın isimlerinin O'nun arazları olduğunu ileri sürdüğünü bildiri. Bu bağlamda o “Allah” isminin de Onda bulunan bir araz olduğunu kabul etmiş ve er-Rahmân'ın ikinci, er-Rahim'in üçüncü, el-Hâlık'ın dördüncü vb. araz olduklarını, böylece bu isimlerin herbirinin diğerinden başka başka arazlar olduklarını iddia etmiş; buna göre Yüce Allah er-Rahmân değildir, er-Rahmân da er-Rahîm değildir, el-Hâlık da er-Râzık değildir demiştir.¹⁸

¹⁷ Bağdâdî, *el-Fark (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, 193-194.

¹⁸ Bağdâdî, *el-Fark, (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, 200-201.

Kerrâmiyye, Allah'ın hikmeti konusunda da Mu'tezilenin Allah'ın hikmeti anlayışına benzer bir yaklaşımla "eğer Yüce Allah, yaratılışın başından kıyamete kadar tek bir peygamberle yetinseydi ve bu peygamberin şeriatini devam ettirseydi, hakîm olmazdı" demiştir.¹⁹ İlginçtir ki Bağdâdî, Allah'ın sıfatlarını insanların sıfatlarına benzetenleri anlatırken sıfatları kabul etmeyen Mu'tezilenin Basralı kolundan bazı kimselerin, Allah'ın irâdesinin insanların irâdesi gibi olduğunu, Allah'ın konuşmasının da insanların konuşması gibi ve aynı nitelikleri taşıdığını söylemiş olduklarını bildirir.²⁰

Pezdevî'ye göre Kerrâmîlerin Allah'ın cisim olup, yüksekte olduğunu, zira "Hoş kelimeler O'na yükselir" ve "Gerçekten Biz O'nu mübârek bir gecede indirdik" âyetlerinin²¹ ve Hz. Muhammed'in Mi'râc olayının da "Allah'ın yüksekliğine" delalet ettiğini kabul ettiğini, böylece bu mezhebin Allah için *tek bir yön* isbat etmiş olduğunu ileri sürer.²²

Beyâniyye

Kurucusu Beyân b. Sem'ân (ö.119/737)'in bazı taraftarları²³ onun Ebu Hâşim Muhammed b. el-Hanefiyye (ö.95-101/714-719 arası) tarafından imam tayin edildiğini ileri sürmüş, bazıları da onu peygamber kabul etmişlerdi. Beyân, kendisinin Kur'an'da geçen "hâzâ Beyân" (Kur'an, Âlu İmrân, 3/138) ifadesini kendisine mal etmiş ve diğer bir Kur'an âyetine dayanarak (Kasas, 28/88) Allah'ın insan şeklinde olup, yüzünden başka tamamen yok olacağını iddia etmişti. Biri gökte, öteki yerde olmak üzere iki ilâhın olduğunu kabul eden ve göğün ilâhının daha büyük olup, insanların da onun büyük olduğunu bilerek onu yücelttiklerini ileri sürmüştü.²⁴ En

¹⁹ Bağdâdî, el-Fark, (*Mezhepler Arasındaki Farklar*), 199.

²⁰ Bağdâdî, age., 229-230.

²¹ Mülk 16; Fâtır 10.

²² Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usul'd-Dîn*, (Çev: Şerafeddin Gölcük, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, İst. 1981), s. 44-45.

²³ Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mülük*, neşr., de Goeje, 15 cilt, Leiden 1879-1901, c. II, s. 1610.

²⁴ Abdulaziz el-Keşşî, *Mârifetu'r-Ricâl*, Bombay 1317/1899, s. 196.

büyük ismin kudretiyle, Beyân, Venüs gezegenine başvurdu ve Venüs de ona cevap verdi. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyenlerin ilki idi.²⁵ Allah'ın insan biçiminde bir nur olduğunu da söylediği rivâyet edilir.²⁶ Allah'ın ruhu peygamberlerde, sonra Ali'de, sonra İbnu'l-Hanefiyye'de, Ebu Hâşim'de ve Beyân'da idi.²⁷

Muğiriyye

Kurucusu Muğire b. Saîd el-İclî'dir. Bu şahıs önce nübüvvet, sonra ilâhlık iddiasında bulunmuştu. Allah'ın ruhunun nebiler ve imamlara, bunlardan sonra da kendisine geçtiğini ileri sürüyordu. Allah'ı, başında nurdan bir tac bulunan ve bedenindeki organlarının da alfabedeki harfler gibi olan bir insana benzetiyordu. Mesela elif harfi Onun ayakları, ayn gözleri, he harfi de fercini tensil etmektedir. Kalbinde dedevamlı hikmet kaynamaktadır. Allah, alemi yaratmayı istediğinde ne yüce ismi (ism-i a'zam) ile konuşmuş, uçmuş, başının üzerinde tac hasıl olmuştur. Parmağı ile kendi avucuna insanların amellerini yazmış, taatlarını yazarken sevinmiş, isyanlarını yazarken terlemiş; bu terlemesinden de biri karanlık ve tuzlu, diğeri aydınlık ve tatlı iki deniz meydana gelmiş. İşte bütün yaratıklar bu iki denizden meydana gelmiştir. Bu nedenle müminler aydınlık ve tatlı, kafirler karanlık ve tuzlu denizdendir. İnsanların gölgelerinin yaratılması da bundan sonradır. İlk yaratılan Hz. Muhammed'dir. "De ki, eğer Rahmân olan Allah'ın çocuğu olsa, kulluk edenlerin ilki ben olurum" âyeti²⁸ de bunun delilidir. Bundan sonra Allah, Muhammed'i bütün insanlara göndermiş, sonra da Ali b. Ebu Talib'i hilafetten menetmek için göklere teklif etmiş, onlar kabul etmemiş, sonra insanlara tekif etmiş, onlardan Ömer b. el-Hattab kalkarak bu işi yüklenmeyi Ebu Bekir'e emretmiş, o da kabul etmiştir. "Doğrusu Biz sorumluluğu göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da, onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir. Pek zalim ve pek

²⁵ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kâhire 1343-1349/1925-1930, c. II, s.148.

²⁶ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Muhtasar el-Firak*, kısaltan Abdurrezzak er-Res'anî, neşr. Philip K. Hitti, Kahire 1924, s.134.

²⁷ Bağdâdî, *Muhtasar el-Firak*, s.145; Makrızî, *el-Hutat*, Bulak 1270/1853, c. II, s. 352.

²⁸ Zuhurf 43/81.

cahil olan insan onu yüklenmiştir.”²⁹ Âyeti de buna delalet eder. İşte bu insan Ömer’dir, derler.³⁰

Muğire, bu ve imamlar hakkındaki görüşleri dolayısıyla Emevilerin Irak valisi Halid el-Kasri tarafından öldürtülmüştür. Gerçekten Kur’an âyetlerini kendi görüşlerini haklı çıkarma uğruna bu derece aşırı te’villerle çarpıtarak sapıtma girişimlerinin henüz İslâm’ın ilk yüzyılı içerisinde ortaya çıkması ve üstelik bu tip görüşlerin uzantılarının günümüze kadar devam etmesi, insanın bir görüşü destekleme adına nelere inanabileceğini göstermesi bakımından çok ilgi çekicidir.

Cenâhiyye

Bunlar Ebu Müslim tarafından 130/748’de öldürülen Ali’nin kardeşi Câfer’in soyundan gelen Abdullah b. Muaviye’yi takip ettiler. Onlara göre Allah’ın ruhu Adem’e *hulul* etti, daha sonra peygamberlere, Ali’ye, oğullarına ve daha sonra da Allah olduğunu iddia edip, kendisine ibadet edilen Abdullah’a yerleşti. Abdullah dedi ki: “Bilgi, kalbimde yer mantarı ve çimen gibi biter”. Yeniden dirilişi reddettiler. Zira onlara göre âlem sona ermez. Şaraba ve diğer yasak şeylere cevaz verdiler.³¹

Yorum ve Değerlendirme

Bu inanç biçimleriyle Müşebbihe ve Mücessime gurupları’nın Müslümanların genel icmaından sapmış fırkalar olduğu görülmektedir. Gerçek Müşebbihe Allah’ın zât ya da sıfatlarını yaratıkların zât ve sıfatlarına benzetip bunların aynı niteliklere sahip olduğunu söyleyen fırka olmakla birlikte; bir takım mütâlaalarla bazen fırkalar diğerlerini Müşebbihe olmakla suçlamışlardır. Meselâ, Mutezile, Ehl-i Sünnet mensuplarını âhirette Allah’ın görüleceğini söylemeleri ve Allah’ın sıfatlarını kabul etmeleri sebebiyle Müşebbihe olmakla suçlamışlardır. Onlara göre Allah’ın

²⁹ Ahzâb 33/72.

³⁰ Eş’ârî, *Makalat*, 7-8.

³¹ Abdulkahir b. Mûsa, *Kitâb el-Gunye*, bs. yy., 1892, s. 165.

görüleceğini söylemek, aynı zamanda Allah'ın cisim olduğunu, belli bir mekânda ve belli bir yönde olduğunu söylemekle eş anlamlıdır ve bu sebeple de Allah'ın görüleceğini söyleyenler hem Müşebbihe ve hem de Mücessimedirler.³²

Mu'tezile, Allah'ın yukarıda olduğunu; arşının üzerinde istivâ ettiğini kabul eden ve nüzûlünün olduğunu söyleyenleri teşbihçi olarak itham etmiştir. Meselâ, Zahid el-Kevserî, bu tür endişelerle İbn Kuteybe ve benzerlerini Müşebbihe olmakla suçlamıştır.³³ Yine Eş'ârîlerin önemli mütekellimlerinden Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1208), Kur'an'da Allah hakkında kullanılan yed, vech gibi haberî sıfatlarını te'vil etmemenin kişiyi Mücessime'ye sürükleyeceğini söylemektedir.³⁴

İslâm düşüncesinde Müşebbihe ve Mücessime ekollerinin başlattığı benzetimci Tanrı tasavvurları “insan biçimci”³⁵ (antropomorfist) karaktere sahiptir. Bu ekollerin yanısıra Selefiyye de bu konuda daha nazik bir üslup kullanarak; tabir yerinde ise Allah'ı gücendirmemeye çalışmıştır. Bu eğilim sahipleri bu konuda kendi düşüncelerini temellendirebilmek için Kur'an'daki Allah'ı insanî niteliklerle anlatan âyetlere sarılmışlardır. Aslında sorun, *Kur'an'ı okuma problemi* veya yöntemidir.

Kur'an'da Yüce Allah, kendisini ilk muhatapları olan Araplara anlatırken, onlara pek yabancı olmayan kavramlar kullanmıştır. Bu kavramların bir kısmı bir yandan çok güçlü bir melikin/kralın özelliklerini yansıtmakla birlikte, bazı yerlerde “kendisinin benzeri gibisinin bile bulunamayacağı”³⁶ gerçeğini vurgulayarak, adeta onları müşahhasan mücerrede doğru yönlendirmek istemiş görünüyor. Böylece Kur'an'daki “insan bedenine ilişkin olarak gelen *Vech (yüz), Yed (el), Ayn (göz)*,

³² İbnu Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, Beyrut, t.y., I, 19.

³³ Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, tahk. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1968, s. 75'te 1 nolu dipnot, s. 97'de 2 nolu dipnot, s. 113'te 2 nolu dipnot.

³⁴ Fahrüddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, Mısır 1935, s.172-173.

³⁵ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, İst. 1996, s. 73.

³⁶ Şûrâ 42/11.

Kadem (ayak), Cenb(yan), Yemin (sağ) gibi metaforlar, mutlak zâtın bilinmezliğini, aşkınlığını bilinen bir şeyle belli bir ölçüde açıklanır hale getirme amacına matufturlar³⁷. Nitekim İslâm düşünce tarihine baktığımız zaman Tanrı'yı müşahhas ifâdelerle tasavvur edenlerin, genellikle kültürel alt yapılarının zayıf, değişik düşünce biçimlerine kapalı insanlar olduğunu, buna karşılık O'nu mücerred kavramlarla tasavvur edenlerin felsefî ve kültürel derinliği olan kimseler olduklarını farkedebiliriz.

Kur'an'da "Allah'ın Vechi" tamlaması ile geçen Vech kavramları³⁸, farklı bağlamlarda geçen değişik anlamlardır. Filolojik açıdan *zât, yönelme, rıza*,³⁹ şeklinde açıklanan vech, ebedî ve mutlak zâtın rızasını kazanmada iman ve ihlasın işlevini de belirtmektedir.⁴⁰ Yed (el) kavramı Kur'an'da Yahûdîlerin Allah hakkındaki bir iftiralarına cevap sadedinde gelmiştir. Söz konusu âyette geçen iftira "Allah'ın eli bağlıdır"⁴¹ şeklindeki sözleri olup, buna cevaben Allah, cömertliğini ve her istediğini yapabilen olduğunu vurgulamak amacıyla aynı âyetin devamında "Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır" diyerek onların bu azgın iftiraları reddedilmektedir. Yazır'a göre ilgili âyette "iki eli" ifâdesi "mübalağa" ve "tekid" için gelmiştir.⁴² Diğer bir âyette de "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir"⁴³ biçiminde geçer. Burada da ilk Müslümanlar arasında bir sözleşme (biat) olayı (Rıdvan Biati)ndan söz edilmekte ve bu sözleşme el sıkışarak yapıldığından, el, söz vermenin somut sembolü olarak kullanılmaktadır. Yani vurgu ele değil, elle yapılan söz vermeyedir. Allah da böyle bir sözleşmeden razı olduğunu vurgulamak için, oradakilerin ellerinin üzerine kendisi de elini koymuş olmakla, kendisi de onların bu biat ve yardım-

³⁷ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 82.

³⁸ Bkz. Rahmân 55/27; Bakara 2/272; Ra'd 13/22; Rûm 30/38; İnsan 76/9; Leyl 92/20.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisân*, 13/357.

⁴⁰ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 83.

⁴¹ Mâide 5/64.

⁴² Yazır, age., 3/1733; Macit, age., 84.

⁴³ Fetih 48/10.

laşma evrenine tanık olduğunu vurgulayarak; onların bildikleri dilden konuşmuştur. Nitekim onlar da bu dili çok iyi anlamışlar ki, peygambere bu konuda her hangi bir soru yöneltmemişleridir.⁴⁴ Bu soru yöneltmeme kendilerini “Selefi” olarak tanımlayan düşünürler tarafından, Tanrı’da bu organların varlığı, fakat bilinemezliği anlayışı ile açıklanır. Acaba durum onların inandıkları ya da tasavvur ettikleri gibi midir?

Yaratan ile yaratılan arasında ontolojik ve mâhiyet olarak farklılığın olması zorunludur. Zât, hakikat ve 'ayn kelimeleriyle de ifade edilebilen mâhiyet kavramı,⁴⁵ varlığın aslını, yapısını oluşturan temel özellik, bir şeyi o şey yapan, öyle olmasını sağlayan diye tanımlanır.⁴⁶

İslâm düşüncesinde Allah'ın mâhiyetinin bilinebilir olup olmamasından önce, O'nun mâhiyetinin olup olmadığı tartışılmıştır.⁴⁷

Allah'ın Sıfatlarını kabul etmeyerek, sıfat yerine bu sıfatlara ad olan isimlerini kabul eden, bu nedenle de Allah hakkındaki düşünceleri çok soyut ya da tenzihçi olan Mu'tezile düşünürleri de Allah'ın mâhiyetinin bilinmeyeceği kanatındadırlar. Neredeyse sıfatları kabul etmeye yönelmiş gözüken Mu'tezile düşünürlerden, Kadi Abdulcebbar (ö.415/1025)'a göre, Allah'ın sıfatlarının dışında O'nun için bir mâhiyetin varlığından söz edilemez. Bir başka ifadeyle, Allah'ın mâhiyet ve kühünü O'nun sıfatları teşkil eder. Bunun haricinde ayrı bir mâhiyetten bahsedilemez, çünkü bunun için bir delil yoktur ve biz Allah'ı sıfatları dışında başka herhangi bir yolla bilemeyiz⁴⁸. Çünkü Yaratan sınırsız ve mutlak, yaratılan zaman ve mekanla çevrilidir. İnsan Yaratan ve mutlak olan Allah'ın düzeyine hiçbir biçimde çıkamayacağından dolayı Mutlak olan Allah, mesajını insanın düzeyine indirmiştir. Allah'ın varlığı Metafizik alanı ilgilendirir. Bu alan (ifade olarak) zaman ve mekan-

⁴⁴ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 86.

⁴⁵ Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna*, İst.1984, s. 148.

⁴⁶ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Târifât*, İst. 1300 h.

⁴⁷ Mevlüt Özler, *Allah'ın Mâhiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi*, Atatürk Ün. İFD. Sayı 13, Erzurum 1996, s. 93.

⁴⁸ Abdulkarim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, Beyrut 1971, s. 154.

dan bağımsız olup, gerçek anlamda tasavvuru asla mümkün değildir. O alanı tasavvur edebilmemiz için Allah kendisini, insan ve kainatla ilişkilerini *beşeri bir dil yoluyla* bizlere aktarmıştır. Bu aktarım esnasında biçim ve anlam değişikliğini gerektiren lisani vasıtaları kullanmıştır. Bu nedenle Allah'ın mesajının dili de sınırlı olan insanın düzeyinde olma durumundadır. “Anlaşılmayan şey açıklanamadığına göre, irşad ve inzar durumunda olan insana Mutlakın, sınırlının düzeyine indirilişine en çarpıcı örnek Allah'ın kainatı yaratması ve onu iade etmesine ilişkin olarak Kur'an'ın kullandığı dildir.”⁴⁹

Kur'an'daki Allah'ın evrenle ve insanla ilişkilerini açıklama bağlamındaki ifade kalıplarında Allah kendi zâtından değil de, daha çok sıfatlarından söz eder. Allah, evrendeki olayların işleyişinin ahenk ve düzeninin arkasında kendisinin bulunduğunu; bunların da mutlak ilmi, hür irâdesi ve her şeye gücü yeten kudretiyle olduğunu vurgulayan ve insanların anlayabilecekleri anlatım tarzlarında görülür. Şûrâ suresi 11.âyetinde “O'nun benzeri gibi yoktur” ifade kalıbının arkasından, kendisinin işiten ve bilen olduğunu vurgulaması zât olarak bilinemezliğini vurguladıktan sonra “*tamamen bilinemezliğini dışlamaktadır.*”⁵⁰ İslâm düşüncesinde hemen tüm Müslümanlar, insanların Allah'ın varlığını; özelliklerini bilebileceklerini, fakat kendine özgü hakikatini bilemeyeceklerini kabul etmişlerdir. Bu konuda Hz. Muhammed (a.s.) de Allah'ın zâtını değil de nimetlerini ve eserlerini düşünmenin daha doğru olduğunu vurguladığı bildirilir.⁵¹ Sa'd suresi 75. âyette geçen “ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?” ifâdesinde de insanın atası olan Hz. Adem'in şerefini vurgulamaya yöneliktir. Gerçekten de cisim âlemi ile ruh âleminin kendisinde birleştiği, hiçbir varlığa bahşedilmeyen nimetlerin buluşma noktası olan insanın değerini bundan daha güzel anlatan bir ifade olmasa gerektir.

⁴⁹ Nadim Macit, *Kur'an'ın Allah Tasavvuru ve İnsana Ulaştırılması*, Bilgi ve Hikmet, Yaz - 1995, Sayı II, 117-118.

⁵⁰ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 74.

⁵¹ Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, Mısır 1954, I/112.

Allah hakkında böylesine teşbih, teccim ve hulûl iddiaları, İslâm düşünce tarihinde çoğunlukla Şia mezhepleri arasında ortaya çıkmıştır. Günümüzde de Allah hakkında benzer inanışları bulunan birtakım bâtinî karakterli Şîî grupların, görüşlerini açıkça ifade edemedikleri görülmektedir. Çünkü bu tip görüşler açık Kur'an ayetlerine ve İslâm alimlerinin Allah hakkındaki icmainsine uymadığından Müslümanların büyük çoğunluğu Allah hakkındaki aşırı görüşlere iltifat etmemiştir.

Kur'an'da, Allah hakkında kullanılan, yaratılmış bir takım varlıklara benzerlik çağrışımı uyandıran ayetleri, bir kısım müfessirler "müteşâbih" olarak değerlendirmişlerdir. Bunlar bu görüşlerinde Kur'an'daki bir ayete dayanmakta iseler de, bu ayet Kur'an'ın bir kısmının anlaşılıp, diğer bir kısmının anlaşılabilir olmadığını değil, ilgili ayetin devamında da ifade edildiği gibi "kalplerinde eğrilik bulunanlar", hükmü ve anlamı hemen anlaşılabilir muhkem ayetlere göre, ancak belli bir bilgi birikimi gerektiren ve bir çaba sonucu yine anlaşılması mümkün olan müteşâbih ayetler üzerinde oynayarak, kendi olumsuz düşüncelerini ortaya koymaya çalışan kötü niyetli insanlardan söz etmektedir.

Müteşâbih âyetlerin yalnız Allah tarafından bilinip başka hiçbir kimsenin bilemeyeceği görüşünde olanlar: "Onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez, ilimde derin olanlar, ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır, derler" (Al-i İmran, 3/7) ayetindeki "râsîhûn" (ilimde derinleşmiş olanlar) kelimesinin başındaki "vav" harfini "cümleyi başlatan harf" (harfû'l-ibtida) olarak kabul etmektedirler. Müteşâbih ayetlerin anlamlarını bilginlerin de bileceğini kabul edenler ise vav harfinin atıf edatı olduğunu kabul eder. Bu takdirde anlam şöyle olmaktadır: "... Onun te'vilini ancak Allah ve ilimde derin olanlar bilir".⁵²

Birinci görüş ve yukarıdaki tanımlamalar bir çok müfessir tarafından ileri sürülse de kendisini "Nûr", "Hidâyet", "Beyân", "Rûh", "Zîkr" ve "Furkân" olarak tanıtan Kur'an'da anlamları kapalı, bilinmez âyetlerin varlığını söylemek hiçbir şekilde doğru görülmez ve açıklanamaz. Çünkü bu görüş Kur'an'ın indiriliş gerçe-

⁵² Al-i İmrân, 3/7.

ğiyle çelişmektedir. Hatta, benzer veya kapalı bir anlam içerdiği söylenen müteşâbih âyetlerin içine birçok surenin başındaki harflerin de dahil edilmesi tutarlı görülmemektedir. Zira muhkemin karşılığında kullanılan müteşâbih, diğeri ile tanımlanan âyetleri kapsamaktadır. Burada söz konusu edilen, metin ve anlamdır. Oysa surelerin başlarında bulunan harfler; metin, hatta kelime dahi olmadıklarından dolayı bir anlam içermezler. Öyleyse bunlar; İlahi Kitab'ın bilinen harflerden meydana geldiğini, herkesin bildiği ve kullandığı harfler olmasına karşın, Kur'an'ın benzerini getirmenin mümkün olmadığına dair bir uyarı olarak görmek gerekmektedir. Her âyetin yorumu bir gerçeklikten kaynaklanır. Yorum, sözünü ettiği gerçekliği açıklamayı ummakta ya da gerçekten açıklamaktadır. Bu neden yorumun anlamı, hem geleceği ya da sonraki olayları kapsar hem de onlardan kaynaklanır. Yorumu yapan kimsenin anlamlı bir şekilde yorumunu yaptığı an, yorumun gösterdiği şey, onun için bir gerçekliktir. Kur'an kaynak olarak, materyal ve fiziksel ya da hissedilen gerçeklik diyebileceğimiz düzeyden daha başka gerçeklikler ve anlamlar barındırır. Bu nedenle, anlamları, insanın maddi dünyada kullandığı kelime ve cümlelerden daha geniş bir anlamda açıklamaktadır.

*“Gaybın bize anlaşılabilir şekilde aktarılması, başka herhangi bir yolla buna imkan bulunmadığından, sembolik tasvir yoluyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla insanın müşahade ve tecrübe sınırlarına girmeyen alemle (Mutlak Gayb) ilgili mecaz anlamlı ifadelerin varlığını söyleyen ve bunun ayırımını muhkem ve müteşâbih kavramlarıyla yapan Kur'an, bu iki anahtar kavramla anlaşılabilirliğini belirtmiş olmaktadır.”*⁵³

Kur'an'da Allah hakkındaki *benzetmeli* (müteşâbih) âyetler grubuna giren haberî sıfatlara konu olan âyetlere bakılınca, gerçekten de Allah'ı zihnen farklı düşünce kalıpları içerisinde algılamak mümkün olabilmektedir. Allah-insan ve Allah-kâinat ilişkisinden bahseden âyetler grubunda dahi farklı Allah algılamaları ortaya çıkabilmiştir. Bu hususta mezhebî yaklaşımlar ile kişilerin kendi derûni hallerinin de kuşkusuz önemli bir payı vardır.

⁵³ Macit, *Kur'an'ın Allah Tasavvuru*, 114-115.

Müslümanların Allah hakkında değişik düşüncelere yönelmesinde en büyük etkenlerden biri de, kuşkusuz “kader” sorunu hakkında yapılan tartışmalardır. Zira Allah’ın kâinat ve insanlarla olan ilişkilerinde kadere ve ilâhî irâdeye yüklenen anlam, aynı zamanda Allah’ın zat ve sıfatları hakkında farklı anlayış ve algılamalara da neden olmuştur.

Kelâmî açıdan baktığımızda; Kur’an’daki anlam bütünlüğü içinde müteşâbih ayetler ile bir takım sembolik ve mecazi ifadeler kast edilmemiştir, Kur’an’ı bir takım semboller ve mecazlar yumağı gibi görmek, onun amacını ve dünya görüşünü bütünsel olarak kavramamak demektir. Çünkü tanımlanamayan, zaman ve mekanda sınırsız ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde olan Allah’ın zâtı, zaman ve mekandan bağımsız olan bir başka aşama olduğundan dolayı insan tam anlamıyla kavrayamaz. Metafizik kavramlar, doğal olarak, insanın tecrübe sınırlarının ötesindeki bir alemle ilgilidir. Özellikle Allah hakkında kullanılan müteşâbih kavramları, beşerin idrak sınırı ötesindeki bir başka alemin mevcudiyeti kavramı ile ilişkilendirerek anlamak gerekir. İşte o zaman Kur’an’ın mesajını anlamaya esas temel önermeyi bu kavramın teşkil ettiğini görürüz.

İşte bir kısım Seleflerle bazı Hadis Ehli olmak üzere daha çok Şia’nın aşırı kanadı arasında ortaya çıkan bu görüşler Allah’ı en net ifadelerle anlatmayı hedef alan Kur’an gerçeğine aykırı düşmektedir. Bu inançlarıyla Şia’nın aşırı kanadını temsil eden bu fırkalar Müşebbihe’nin de aşırı kollarıdır. Müşebbihe Allah’ın zât ya da sıfatlarını yaratıkların zât ve sıfatlarına benzetip bunların aynı niteliklere sahip olduğunu söyleyen fırka olmakla birlikte; bir takım değerlendirmelerle bazen fırkalar diğerlerini Müşebbihe olmakla suçlamışlardır. Meselâ, Mutezile, Ehl-i Sünnet mensuplarını âhirette Allah’ın görüleceğini söylemeleri ve Allah’ın sıfatlarını kabul etmeleri sebebiyle Müşebbihe olmakla suçlamışlardır. Çünkü, onlara göre Allah’ın görüleceğini söylemek, aynı zamanda Allah’ın cisim olduğunu kabul etme anlamına gelir. Bu görüş Tanrının belli bir mekânda ve belli bir yönde oldu-

ğunu söylemekle eş anlamlıdır ve bu sebeple de Allah'ın görüleceğini söyleyenler hem Müşebbihe ve hem de Mücessimedirler⁵⁴

Bu nedenle İslâm düşüncesinde teşbihçilikle ile itham edilen kişilerin gerçekten Müşebbihe sayılıp sayılmadıklarını iyi tahkik etmek gerekir.

Allah'ın zatı hakkında Cehmiyye ile tam anlamıyla zıt görüşlere sahip olan bir ekol olan Müşebbiheye karşı İslâm kelamcıları aklın ve nassın hakemliğinde susturucu cevaplar vermişlerdir. İslâm'ın ilk iki asrı içerisinde bu tip düşünceleri savunan bir takım kimseler bu konuda müstakil birer ekol de kurmamışlardır. İlk elden kaynakların çoğu Allah'ı benzetme ve biçimlendirme anlayışının daha çok Şia'ya mensup kimseler arasından çıkmış olduğunu bildirmektedir. Allah'ı cismânî varlıklara benzetme, ya da tasavvur etme düşüncesinin arka planında hangi faktörlerin bulunduğunu araştırmak, başlı başına bağımsız bir araştırmayı gerektirir. Bunların, Allah inancını savunurken bu inançlarını aklileştirme çabasıyla ya da “en yüce varlık” kavramını zihinlerinin almamasından dolayı bu tür anlayışlara yönelmiş oldukları söylenebileceği gibi, eski Hind ve Yunan'ın Tanrı ya da tanrıları çeşitli insan biçimlerinde kabul etme anlayışlarının uzantıları olduğu da düşünülebilir. Çünkü Allah'ı insan ya da diğer varlıklara benzetme hareketi ilk defa İslâm düşüncesinde ortaya çıkmış olmayıp, eski Yunan ve Hind dinlerine kadar uzanmaktadır. Eski Yunan'da Homeros ile Hesiodos'a göre tanrılar, ölümlüler arasında suç sayılan kötü işleri de yapan; doğmuş olan ve insanlar gibi giyinen; kısaca insanlara benzeyen varlıklardır. Halbuki Xenophanes her ırkın kendi Tanrısını kendisine benzettiğini, hatta hayvanlar resim yapabilseler, Tanrılarını kendilerine benzetirdi diyerek, en yüce varlığın bir ve benzersiz olup, doğmamış ve kendisinde oluş, bozulma ve değişme bulunmayan sonsuz varlık olduğunu söyleyerek, insanları böyle bir Tanrıya tapmaya çağırıyordu.⁵⁵

⁵⁴ İbnu Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belağ'e*, Beyrut (t.y.), I, 19).

⁵⁵ Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya 1999, s. 156.

İslâm düşünce geleneğinde bazı kişi ve gurupların bir takım Kurân âyetleri ile hadis metinlerinde geçen insan biçimci ifadelerin (Allah'ın benzerliğini uyardıran ifadeler) ilk çağrıştırdığı lafzî anlama yönelip, sözün bağlam ve gerçek anlamını kavrayamama hususu önemli bir etken olsa gerektir. Söz gelimi, Allah'ın Arş üzerinde olduğunu bildiren, ellerinden, gözlerinden, ayaklarından ya da O'nun yüzü semasına inmesinden söz eden vb. âyetler grubu, bu insanları bu yönde düşünmeye sevk etmiş olabilir. Bu sebepten onlar açısından en açık ve en düz yol Allah'ın şekli ve biçimleri olan bir varlığının olduğunu söylemekti. Her ne olursa olsun onlar İslâm kültürünün oluşum döneminin bu konuda dikkat çekmiş isimleridir.

"O'na benzer hiç bir şey yoktur. O, işitendir, görendir" (Şûrâ, 42/11) âyetiyle Yüce Allah hiç bir şeyin kendisine benzer olamayacağını Kur'ân'da açık ve net bir biçimde ifade etmektedir. Yaratıklarından hiç bir şey O'na benzemez. O da yaratıklarına benzemez. Çünkü Kelâm ilmi açısından mantıksal ve bilimsel açıdan düşünüldüğünde "benzeme" veya "benzeşme", varlıkların sonralı oluşlarına (hudûsuna) delalet eder. "Benzeşim" ve "değişim" Tanrı'da olamaz. Daha sonra değişime uğrayan varlıklar, birbirlerine benzerler ve bunların da ilâh olması asla mümkün değildir. Değişim halinde olan varlıklar birbirlerinin nedenidirler. Bu silsile sonsuza kadar gidemez. Bir başlangıcı ve bir sonu olması gerekir. bunlara bir başlangıç veren varlığın ise kendisi değişime uğramayan ve buna gereksinimi bulunmayan varlığı zorunlu olan İlk Varlık'tır. Bu varlığın adı da İslâm'da Allah'tır.

İslâm Dini ve düşüncesindeki kabul görmüş söyleme göre; Allah'ın zâtı yaratıklarına benzemediği gibi, sıfatları da yaratıkların sıfatlarına benzemez. Bu anlayış başından beri Müslümanlar arasında genel bir icma ve iman esası olmuştur. Bu bakımdan yukarıdaki antropomorfist/insan biçimci anlayışlar, bütün İslâm düşünürleri tarafından profan; aşırı ve sapkın anlayışlar olarak kabul edilir. Allah, hayat, ilim, kudret, semi', basar vs. gibi sübûtî sıfatlarla nitelidir. İnsanlarda da hayat, ilim, kudret, semi' ve basar gibi sıfatlar vardır. Ancak Allah'ın sıfatlarıyla insanların sıfatları arasında sadece isimlendirme yönüyle bir benzerlik vardır, ontolojik olarak ve mâhiyetleri açısından her hangi bir benzerlik asla söz konusu değildir.

Kaynakça

- ABDULKAHİR B. MÛSA, *Kitâb el-Gunye*, bs. yy., 1892.
- BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir el-, *el-Fark beyne'l-Fırâk (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, Çev. E. Ruhi Fıġlalı, Kalem Yay İstanbul 1979.
- BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir el-, *Muhtasar el-Fırak*, kısaltan Abdurrezzak er-Res'anî, neşr. Philip K. Hitti, Kahire 1924.
- BAĞDÂDÎ, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Mısır 1928.
- CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerif el-, *Târîfât*, İstanbul 1300 h.
- ERDEM, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya 1999.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen Ali el-, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l- Musallîn*, III. Bs., (Thk.: Helmut Ritter), Wiesbaden 1400/1985.
- İBN KUTEYBE, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Kâhire 1343-1349/1925-1930.
- İBN KUTEYBE, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Kahire 1326/1908.
- İBNU EBÎ'L-HADÎD, Abdulhamîd Hibetullah b. Muhammed, *Şerhu Nehci'l-Belaġa*, Beyrut, ty.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem (ö.711h.), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1375/1955 ve 1389/1970.
- KEŞŞÎ, Abdulaziz el-, *Ma'rifetü'Ricâl*, Bombay, 1317/1899.
- KUTLUAY, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, İst. 2001.
- MACÎT, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul 1996.
- MACÎT, Nadim *Kur'an'ın Allah Tasavvuru ve İnsana Ulaştırılması*, Bilgi ve Hikmet, Sayı II, Yaz - 1995.
- MAKRİZÎ, Takıyuddîn b.Ahmed, *el-Hıtat*, Bulak 1270/1853.
- MALATÎ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, Beyrut 1968.
- MALATÎ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, tahk.. M. Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1968.
- MÛSA, Abdulkahir b., *Kitâb el-Gunye*, bs. yy., 1892.
- OSMAN, Abdulkerim *Nazariyyetü't-Teklif*, Beyrut 1971.
- ÖZLER, Mevlüt, *Allah'ın Mâhiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi*, Atatürk Ün. İFD. Sayı 13, Erzurum 1996.

PEZDEVÎ, İmâm Ebu Yusr Muhammed el-, *Usûluddîn/Risâletü'l-Akâid (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, çev. Şerafeddin GÖLCÜK, İst.1994.

PEZDEVÎ, Ebu'l-Yusr Muhammed el- *Usûlu'd-Dîn*, (Çev: Şerafeddin GÖLCÜK, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, İst. 1981.

RÂZÎ, Fahrüddin er-, *Esâsu't-Takdîs*, Mısır 1935.

SUYÛTÎ Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-, *el Câmî'u's-Sağîr*, Mısır 1954.

ŞEHRİSTÂNÎ, Abdülkerim eş-, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk.: Muhammed Seyyid Kılânî), Dâru'l-Ma'rife-Beyrut 1980.

ŞEHRİSTÂNÎ, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1975, c.II, s.21. el-Fisal'in kenarında basılmıştır.

TABERÎ, Ebû Câfer Muhammed b. İbn Cerîr, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mülük*, neşr., de Goeje, 15 cilt, Leiden 1879-1901.

TRİTTON , A.S., *İslâm Kelâmi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniv. İlâhiyat Fak. Yay.,nu:157, Ankara 1983.

YURDAGÜR, Metin, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna*, İst.1984.

Memlûkler Dönemi Vezirlerinden İbnü's-Sel'ûs (ö. 693/1294)

Dr. Fatih Yahya AYZ*

Özet: Memlûkler döneminde vezirlik, bu dönemde ihdas edilen saltanat nâipliği (niyâbetü's-saltana) görevinin varlığı sebebiyle daha önceki devletlerdeki vezirliğin güç ve önemine ulaşamamıştır. Memlûkler dönemindeki vezirlerin yetki alanı genelde maliye ile sınırlı kalmış, en ünlü Memlûk vezirlerinden olan İbnü's-Sel'ûs gibi çok azı dışındakiler hiçbir zaman ümeranın üstünde bir güce sahip olamamışlar, kendi görev alanları dışındaki idarî mekanizmaya da müdahale edememişlerdir. İbnü's-Sel'ûs, zamanın sultanı el-Melikü'l-Eşref Halil b. Kalavun ile yakın arkadaşı. Bunu kullanan İbnü's-Sel'ûs, vezirliği zamanında ikinci bir sultan gibi hareket etmiş ve bütün idarî mekanizmayı kontrolü altına almıştır. Bu sebeple onu Memlûkler döneminin en kudretli veziri kabul etmek mümkündür. Bu çalışmada İbnü's-Sel'ûs'un hayatı ve vezirliği ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbnü's-Sel'ûs, vezirlik, vezir, niyâbetü's-saltana, emîr, el-Melikü'l-Eşref Halil b. Kalavun.

Abstract: The vizierate of Mamlûks has not reached the power and importance of the vizierates of the states previous to Mamlûk State, owing to existence of the office of viceroyalty (niyâbat al-saltana) which was established in the Mamlûk era. The authorities of viziers in Mamlûk period were generally restricted to financial issues and they have never been superior to the military class and have never interfered in the administrative mechanism out of their interest area except few viziers like Ibn al-Sal'ûs who was one of the most prominent viziers of Mamlûks. Ibn al-Sal'ûs and al-Malik al-Aşraf Halil b. Kalawun who was the sultan at that time were very close friends. By exploiting this close relationship, Ibn al-Sal'ûs acted as a second sultan and controlled the whole administrative mechanism in his vizierate period. Therefore he can be considered as the most powerful vizier in the period of Mamlûks. In this study, Ibn al-Sal'ûs' biography and vizierate are dealt with.

Keywords: Ibn al-Sal'ûs, vizierate, vizier, niyâbat al-saltana, amîr, al-Malik al-Aşraf Halil b. Kalawun.

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

Giriş

Mısır, Şam ve Hicaz gibi İslâm coğrafyasının en önemli bölgelerini iki buçuk asırdan fazla bir süre hakimiyetleri altında tutan Memlûkler (648-923/1250-1517), İslâm tarihinin en büyük Müslüman-Türk devletlerinden biridir. Yenilmez kabul edilen Moğollar'ı, Aynicâlût'ta hezimete uğratarak İslâm dünyasının batısını büyük bir tehlikeden kurtaran Memlûkler, bu zaferle siyasî konumlarını güçlendirmişler, bundan kısa bir süre sonra Abbâsî hilafetini Mısır'a getirmek suretiyle müslümanlar nazarında dinî meşruiyetlerini de kazanmışlardır.

Bu büyük Türk devleti bir yandan siyasî ve dinî meşruiyetinin temellerini oluştururken, diğer yandan başta selefi Eyyûbîler (567-866/1171-1462) olmak üzere daha önce kurulmuş olan devletleri örnek alarak müesseselerini oluşturma gayreti içine girmiştir. Memlûkler Devleti'nin siyasî ve askerî teşkilatını ağırlıklı olarak hükümlerini sona erdirdiği Eyyûbîler'den aldığı kabul edilmektedir.¹ Ancak Memlûkler vezirlik müessesesi hususunda farklı bir uygulamaya gitmişler, niyâbetü's-saltana (saltanat nâipliği) adıyla vezirlikten daha yüksek bir görev ihdas etmek suretiyle, kendilerinden önceki İslâm devletlerinde sultan veya halifeden sonra ikinci güç sahibi olan vezirin yetkilerini önemli ölçüde sınırlandırmışlardır. Dolayısıyla, sultanlıktan sonra gelen ve vezirliğin yerini alan niyâbetü's-saltana vazifesinin ihdas edilmesinin ardından vezirlik daha alt konumda bir makam haline gelmiştir.² Veziri ikinci planda bırakan nâibü's-saltana, sultanın ilgilendiği hemen her şeyle ilgilenen, onun tuğrasını koyduğu her türlü resmî evraka kendi imzasını

¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1988, s. 293; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, VII, İstanbul 1991, s. 179.

² Şihabeddin Ahmed b. Yahya b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr: Memâlikü Mısır ve 'ş-Şâm ve 'l-Hicâz ve 'l-Yemen* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985, s. 59; Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâati'l-inşâ*, I-XV, Kahire 1910-1920, IV, 28; Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâiz ve 'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve 'l-âsâr*, I-II, Beyrut, ts., II, 223; Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısır ve 'l-Kâhire*, Kahire, ts., II, 94; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 362. İsmail Yiğit, *Memlûkler*, VII, 188.

atma yetkisine sahip fevkalade nüfuzlu bir görevliydi.³ Sultanın yanında sarayda görev yapan nâibü's-saltana, "kâfilü'l-memâlikü'l-İslâmiyye" ve "en-nâibü'l-kâfil" unvanlarını da taşırdı.⁴ Diğer taraftan Mısır ve Suriye bölgesindeki büyük vilâyetlerin valilerine de nâibü's-saltana unvanı verilmekteydi.⁵

Ancak geniş yetkilerle donatılan nâibü's-saltananın gölgesinde kalmakla birlikte, Memlükler'de vezirin devlet hiyerarşisinde belirli bir dönem için önemli bir konuma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Kaynaklardaki bazı kayıtlar bunu göstermektedir. Mesela ilk Memlük dönemi müesseseleriyle ilgili eser veren müelliflerden İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349), devlet yönetimindeki önemli görevlileri, erbâbü's-süyûf (komutanlar), erbâbü'l-aklâm (divan görevlileri) ve zevi'l-ilm (adli ve dinî görevliler) olarak üç kategoride sıralamakta ve veziri divan görevlilerinin en başına yerleştirmektedir.⁶ Resmî yazışmalar alanındaki eserleriyle meşhur Kalkaşendî de (ö. 821/1418), taklîd ve tevkî'lerde (resmî görevlendirme yazıları) kullanılan hitap şekilleri ile ilgili bilgi verirken erbâbü'l-aklâmdan olan veziri, kendi kategorisinde ilk sıraya yerleştirmiştir.⁷

İlerleyen zaman içerisinde bazı yeni müesseselerin kurulması ve yetkilerinin bir kısmının bu müesseselere devredilmesi sebebiyle vezirlik bu statüsünü devam

³ İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1988, s. 94; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 16.

⁴ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 55; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 94.

⁵ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 184, 217, 233, 237-238, 240, 241. Niyâbetü's-saltana görevi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 55-56; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 94-95; Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abdülvahid Vâfi), I-III, Kahire, ts., II, 670, 674; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 16-18; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 215; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 93-94; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 349-362; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-vezâif ale'l-âsâri'l-Arabiyye*, I-III, Kahire, ts., III, 1230-1234; William Popper, *Egypt and Syria Under the Circassian Sultans 1382-1468 A.D.*, Berkeley 1955, s. 90.

⁶ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 55-63. Ayrıca bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 16-39; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 93-95; Abdülmun'im Macid, *Nüzumu devleti selâtîni'l-Memâlik ve rüsümühüm fî Mısır*, I-II, Kahire 1979-1967, I, 42-148.

⁷ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, XI, 270.

ettiremedi. Dolayısıyla kaynaklarda vezirliğin önemine dair yapılan bu değerlendirmeye, devletin kurulduğu 648 (1250) senesinden, vezirliğin elinden önemli görevleri alan nezâretü'l-hâssın⁸ ihdas edildiği ve vezirlik müessesesinin aralıklarla iki defa ortadan kaldırıldığı el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un üçüncü ve son saltanatına (709-741/1309-1341) kadar geçerli olmalıdır. Bu dönem Memlûkler'de vezirliğin birinci safhası olarak kabul edilebilecek bir özellik taşımaktadır. Nitekim önde gelen Memlûk tarihçilerinden İbn Tağriberdî (ö. 874/1469), bu döneme denk düşen büyük emîrlerden birisinin vezirliğe tayininden bahsederken, o dönemde vezirin, nâibü's-saltana mertebesinde kabul edildiğini açıkça belirtmektedir.⁹ Nezâretü'l-hâssın ihdasıyla birlikte tedricen önemini kaybettiği görülen vezirlik müessesesinin geçirmiş olduğu ikinci safha, söz konusu müessesesinin kuruluşundan Çerkez Memlûkler döneminin (784-923/1382-1517) ilk sultanı el-Melikü'z-Zahir Berkuk'un, kendine ait memlûklerin (askerlerin) ihtiyaçlarını temin maksadıyla ed-dîvânü'l-müfred¹⁰ isimli divanı teşkil etmesine

⁸ Nezâretü'l-hâs, el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun tarafından, sultana ait arazi ve mallarla ilgilenmek üzere kurulan bir müessesedir. Dîvânü'l-hâs ismi verilen bu müessesenin başındaki görevliye nâzîrü'l-hâs unvanı verilmekteydi. Vezaret ortadan kaldırıldığına vezire ait işlerin büyük kısmı nâzîrü'l-hâssa tevdi edilmiş, çeşitli görevlileri tayin yetkisi de ona verilmişti. Bütün devlet görevlilerine verilen hil'atler ve civar memleketlerin sultanlarına gönderilen hediyelerden de o sorumluydu. Daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 54-55, 60; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 452, IV, 29, 30, 45, VIII, 229, XI, 316-320, 339; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 223, 227; Garsüddin Halil b. Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyânü't-turuk ve'l-mesâlik* (nşr. Paul Ravaisse), Paris 1894, s. 107-109; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 94, 142; Muhammed b. Ahmed b. İyâs, *Bedâiu'z-zühûr fî vekâii'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984, I/1, 444, 453.

⁹ İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1956, XIII (nşr. Fehim M. Şeltût), Kahire 1970, XIV (nşr. Cemal Muhammed Muhriz-Fehim M. Şeltût), Kahire 1971, XV (nşr. İbrahim Ali Tarhan), Kahire 1972, XVI (Cemaleddin eş-Şeyyâl-Fehim M. Şeltût), Kahire 1972, VIII, 141.

¹⁰ ed-Dîvânü'l-müfred el-Melikü'z-Zahir Berkuk tarafından şahsına ait memlûklerin her türlü ihtiyacının giderilmesi için kurulmuştur. Nezâretü'l-hâssın teşkilinden sonra vezirin elinde bırakılmış olan bu önemli görev artık bu divanın başında bulunan üstâdârın eline geçmiştir. Sultan Berkuk sultanlıktan önce elde ettiği iktân idaresini üstâdârın başkanlık ettiği bu divana vermiştir. Yeni satın aldığı memlûklerin aylıkları

kadar devam eder. Üçüncü ve son safha ise ed-dîvânü'l-müfredin teşkilinden devletin yıkılışına kadar olan dönemi (784-923/1382-1517) kapsar.¹¹

Vezirliğin tedricen önem ve etkinliğini yitirdiği Memlûkler'de, bilhassa vezirliğin önemini koruduğu birinci dönemde büyük kudret sahibi vezirler ortaya çıkmıştır. Hatta, siyâsî konumu itibarıyla devletin ikinci adamı nâibü's-saltanadan daha yetkili vezirlere de rastlanmaktadır. Bu çalışmada çok az sayıdaki söz konusu vezirlerin en meşhurlarından ve belki de en güçlülerinden olan İbnü's-Sel'ûs'un hayatını ve vezirliğini inceleyeceğiz. Onun böylesine öne çıkması ve çalışmaya konu edilmesinin sebebi, sultanın kendisine verdiği değerden güç alarak, başka hiç bir sivil idarecinin cesaret edemediği bir şekilde büyük emîrleri devreden çıkarması ve idarede neredeyse tek söz sahibi haline gelmiş olmasıdır.

A. Vezirlik Öncesi Hayatı

Tam ismi Şemseddin Muhammed b. Fahreddin Osman b. Ebi'r-Recâ b. Ebî Zühr et-Tenûhî ed-Dîmeşkî olup, İbnü's-Selûs adıyla şöhret bulmuştur.¹² Doğum

için Mısır'daki muhtelif bölgelerden bir çok yerin gelirlerini bu divana tahsis etmiş, böylece söz konusu divanı idare eden üstâdârın ehemmiyeti artmış buna mukabil vezirin önemi azalmış, elinde kalan birkaç bölge ve örfî vergilerden tahsil ettiği gelirleri sultan memlûklerinin et ihtiyacı ve sultanın mutfak masraflarını gidermek için harcamakla yükümlü bir görevli haline gelmiştir. ed-Dîvânü'l-müfred hakkında geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 453, 457, IV, 14, VI, 215; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 222, 223-224, 395; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 34, 106-107; Popper, *Egypt*, s. 93, 97-98; Kazım Yaşar Koprıman, "Divan" (Memlûkler), *DİA*, IX (İstanbul 1994), s. 383; H. L. Gottschalk, "Dîvân" (Egypt), *EP*, II (Leiden 1965), s. 330.

¹¹ Vezirliğin geçirdiği safhalar ve bu konudaki değerlendirmeler hakkında geniş bilgi için bk. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik (1250-1517)* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004, s. 26-137.

¹² Fazlullah b. Ebi'l-Fahr es-Sukâî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân* (nşr. ve trc. Jacqueline Sublet), Dımaşk 1974, Arapça kısım s. 152; Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fîunîni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire, ts., XIX-XXVII (nşr. M. Ebü'l-Fazl-Ali M. el-Bicâvî-Hüseyn Nassâr v.dğr.), Kahire 1975-1985, XXIX (nşr. M. Ziyaeddin er-Reyyis-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1992, XXX (nşr. Muhammed A. Şâire-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1990, XXXI (nşr. el-Bâz el-Arîni-Abdülaziz el-Ehvânî), Kahire 1992, XXXII (nşr. Fehim M. Şeltût- Abdülaziz el-Ehvânî-Saîd A. Âşûr), Kahire

tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, 693 (1294) senesinde öldürüldüğü sırada elli yaşında veya biraz üzerinde olduğu şeklindeki kayıtlardan,¹³ onun 640'lı (1242'den sonra) yılların başlarında doğduğu sonucuna varılabilir. Doğum yeri hakkında ise iki farklı rivayet söz konusudur. İbnü's-Sukâî (ö. 726/1326), Nablus kökenli olduğunu, sonradan Dımaşk'a taşındığını söylerken,¹⁴ Makrîzî onun Dımaşk'ta doğduğunu nakleder.¹⁵ Babası, kumaş ticareti ile uğraşan bir tüccar olup, vefat ettiğinde oğluna hatırı sayılır miktarda servet bırakmıştı.¹⁶ 673 (1274-1275) senesinde vefat eden babası, âdil, dürüst ve saygın bir kimse olarak tanıtılmaktadır.¹⁷

Dımaşk'ta yetişip büyüyen İbnü's-Sel'ûs, baba mesleği olan tüccarlığa yönelde. Birçok ticarî sefere katılmak suretiyle ticaret alanında tecrübe edindi. Büyük tüccarlardan olmamasına rağmen kendisini önemli ve mevki sahibi bir kimse olarak

1998, XXXIII (nşr. Mustafa Hicâzî- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1997, XXXI, 188; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir b. el-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman ve enbâüh ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yân min ebnâih* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-III, Beyrut 1998, I, 211; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: sene 651-700* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), Beyrut 1999-2000, sene 691-700, s. 199; Nasıruddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali b. el-Furât, *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk-Târîhu İbni'l-Furât*, VII (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1942, VIII (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1939, IX/1 (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1936, IX/2 (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1938, VIII, 106; Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991, VI, 204.

¹³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 200; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr), I-XII, Kahire 1956-1973, I/3, 804.

¹⁴ İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 152.

¹⁵ Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, VI, 204.

¹⁶ Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân* (nşr. Muhammed M. Emin), I-IV, Kahire 1987-1992, III, 52.

¹⁷ Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, VI, 204.

göstermeye çalışıyordu. Arkadaşları onun bu tavrıyla alay etmek için kendisine “es-sâhib”¹⁸ diye lakap takmışlardı.¹⁹

İbnü’s-Selûs’un gerek söz konusu tavırları ve gerekse kurduğu ilişkiler vasıtasıyla başlangıçtan itibaren gözünü yüksek mevkilere diktiği anlaşılmaktadır. O, sayesinde önemli bir mevkiye gelebilme amacıyla Dımaşk veziri²⁰ Takıyyüddin Tûbe et-Tekritî²¹ ile iyi ilişkiler kurmuştu. Nitekim o, bir sefer dönüşü Dımaşk’a uğrayan Sultan el-Melikü’l-Mansur Seyfeddin Kalavun (678-689/1280-1290) ile birlikte Mısır’a giden Takıyyüddin Tûbe’nin maiyetine katılmayı başardı. İbnü’s-Selûs Mısır’ı, ordusunu ve ümerayı görünce çok etkilendi ve Takıyyüddin Tûbe’ye, buradaki emîrlerden Dımaşk’la bağlantısı olan birisinin hizmetinde çalışmak istediğini söyledi.²²

¹⁸ “es-Sâhib” lakabı Şam bölgesindeki kâtipler tarafından vezirlerin yanı sıra kâdı’l-kudât gibi ileri gelen ulema için de kullanılan bir şeref unvanı idi. Mısır’daki kâtipler ise bu unvanı sadece vezirlere has kılmışlardı (Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, VI, 18). Dolayısıyla bu lakap Şam bölgesinde devletin ileri gelen görevlileri için kullanılmaktaydı. Bu lakabın ortaya çıkışı ve Memlükler dönemindeki kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Ayaz, *Memlükler Döneminde Vezirlik*, s. 186-187.

¹⁹ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, XXXI, 188; İbnü’l-Furât, *Târihu İbni’l-Furât*, VIII, 106; Makrizî, *el-Mukaffê’l-kebir*, VI, 204; Aynî, *İkdü’l-cümân*, III, 52.

²⁰ Memlükler Devleti’nde başşehir Kahire dışında Dımaşk, Halep, Trablus, Hama, Safed ve Kerek gibi önemli eyaletlerde vezire muadil görevliler bulunuyor, bunlardan sadece Dımaşk’takine, görevlendirilen kimsenin önemine göre vezir ismi verilirken, diğer eyaletlerdeki görevliler nazır olarak isimlendiriliyordu. Bunların tamamı sultan tarafından tayin ediliyordu. Bu hususta bk. Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, IV, 188-189, 219, 234, 238, 240, 241.

²¹ Beyyâ’ lakabıyla da tanınan Takıyyüddin Tûbe b. Ali et-Tekritî, Dımaşk’ta defalarca vezirlik görevine getirilen, işinde mahir bir kâtip idi. 698 (1299) senesinde vefat etti. Hakkında geniş bilgi için bk. İbnü’s-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 60; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, XXXI, 380; Zehebî, *Târihu’l-İslâm: sene 691-700*, s. 348; Ebü’l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebu Mâhim v.dğr.), I-XIV, Beyrut, ts., XIV, 6.

²² Aynî, *İkdü’l-cümân*, III, 52.

Devletin idarî kademelerinde görev almak isteyen İbnü's-Sel'ûs'un vezirliğe tayin edilmeden önce Dımaşk muhtesipliği²³ dahil bazı görevlerde istihdam edildiği bütün kaynakların ortak tespitidir. Bununla birlikte, onun bu vazifeleri hangi sırayla üstlendiği ve ne şekilde göreve getirildiği konusunda dönem tarihçileri iki gruba ayrılmaktadır. İbnü's-Sukâî, İbnü'l-Cezerî (ö. 739/1338) ve Aynî'nin (ö. 855/1451) yer aldığı birinci grup, İbnü's-Sel'ûs'un önce el-Melikü'l-Eşref Selahaddin Halil b. Kalavun'un (689-693/1290-1293) Dımaşk'ta bulunan mallarının idaresi için teşkil edilen divanın nazırlığına tayin edildiğini, daha sonra da Dımaşk muhtesipliğine getirildiğini söylerlerken, Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) başını çektiği, İbnü'l-Furât (ö. 807/1405) ve Makrîzî'nin de yer aldığı ikinci grup ise, İbnü's-Sel'ûs'un önce muhtesip, daha sonra söz konusu divana nazır olduğunu nakletmektedirler.

Birinci grubun başını çeken İbnü'l-Cezerî'nin rivayetine göre, İbnü's-Sel'ûs'un Takıyyüddin Tûbe'nin yakınları arasına girmeye muvaffak olmasından kısa bir süre sonra, o sırada henüz bir şehzade olan el-Melikü'l-Eşref Halil'den bu zata Şam'daki mallarının idaresine nezaret etmesi için iyi bir vekil bulmasını isteyen bir mektup geldi. Bu esnada Takıyyüddin Tûbe'nin yanında İbnü's-Sel'ûs'un dışında başka bir şahıs daha bulunmaktaydı. Takıyyüddin Tûbe bu görev için ilk teklifi diğer şahsa yaptı. Onun reddetmesi üzerine İbnü's-Sel'ûs bu göreve talip oldu. Takıyyüddin Tûbe'nin onun bir tüccar olup daha önce devlet kademelerinde çalışmadığı ve tecrübesinin bulunmadığı şeklindeki itirazlarına rağmen, tecrübeli idarecilerden daha fazla kâr sağlayacağını iddia ederek ısrarını sürdürdü. Takıyyüddin Tûbe bu defa ona bu görevi alabilmesi için devlet kade-

²³ Nâzıru'l-hisbe veya muhtesip önemli bir görevli olup kendi bölgesinde şer'î hükümlere göre hareket edilmesini sağlamakla yükümlü idi. Memlükler döneminde merkezde iki muhtesip bulunmaktaydı. Bunlar Kahire ve Mısır (Fustat) muhtesipleri olup, Kahire muhtesibi rütbece daha üst bir konumdaydı. Dımaşk muhtesibi, Mısırdakiler kadar önemli bir konuma sahip değildi, ancak civardaki bölgelerin hisbe naiplerini tayin ve azletme yetkisini haizdi. Daha geniş bilgi için bk. Taceddin Abdülvehhab es-Sübki, *Mu'îdü'n-niam ve mübidü'n-nikam*, Beyrut 1986, s. 56; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 37, 193; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 115.

melerinde bilinen birisi olması gerektiğini söyledi. İbnü's-Sel'ûs ise Kâtibü's-sır²⁴ Fethuddin b. Abdüzzahir²⁵ ve babası Muhyiddin'in²⁶ kendisini iyi tanıdıklarını, onlara hediye göndererek durumu anlatabileceklerini ve aracı olmalarını isteyebileceklerini belirtti. Bunu kabul eden Takıyyüddin Tûbe söylenilenleri yaptı ve Fethuddin b. Abdüzzahir'den gelen olumlu referansı da ekleyerek, el-Melikü'l-Eşref Halil'e, İbnü's-Sel'ûs'un bu göreve tayin edilebileceğini bildiren bir mektup yazdı. el-Melikü'l-Eşref Halil de durumu tahkik ettikten sonra İbnü's-Sel'ûs'un görevlendirilmesini onaylayarak Dımaşk'a vekâlet gönderdi. Hemen işe koyulan İbnü's-Sel'ûs, şehzade adına bir divan teşkil etti. Onun adına bazı yerleri kiraladı, ziraat işleriyle ilgilendi ve şeker üretimine başladı. Bu işte büyük bir başarı

²⁴ Sır kâtipliği vazifesi Memlûkler dönemindeki en önemli görevlerdendir. Kâtibü's-sırrın başlıca görevleri sultana gelen her türlü yazıyı ona okumak ve onun iradesine göre verilen cevapları yazıp sultanın alametini de koyarak gerekli yerlere göndermek, divânü'l-mezâlim'e arz edilen dava dilekçelerini okuyup gerekli hükümleri yazdırmak, diğer devlet dairelerinden gelen evrakı temize çekip sultanın mührünü koymak ve sultana gelen evrakın gerekli yerlere havalesini yapmaktır. Ayrıca posta işlerinden de birinci derecede mesuldür. Kâtibü's-sırlar son derece güvenilir ve inşâ sanatında mahir kimselerden seçilirdi. Geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 36,42, 56, 57, 60, 154; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, I, 97, 104-139, IV, 19, 29, 30, 44-45, 60, 189, IX, 26-28; Makrîzî, *el-Huât*, II, 224-227; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 99-100; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 332-343; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûn*, II, 922-927; Ahmed Derrâc, "Mersûmü's-Sultan Kayıtbay el-Hâs bi-Küttâbi's-sır ve'l-kudât ve's-sâdir fi şehri Şevvâl 874 h.", *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Türâsi'l-İslâmî*, III (Mekke 1400/1980), s. 258-268; a.mlf., "Terâcimü küttâbi's-sır fi'l-asri'l-Memlûki", *aynı eser*, IV (Mekke 1401/1981), s. 315-320.

²⁵ İlk kâtibü's-sır olan ve uzun bir süre bu görevi üstlenen Fethuddin b. Abdüzzâhir, 691 (1292) senesinde vefat etmiştir. Hakkında bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 245-246; İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 134-137; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 132-133; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter v.dğr.), I-, Wiesbaden 1962-, III, 366-368.

²⁶ Muhyiddin b. Abdüzzahir *er-Ravzü'z-zâhir fi sîreti'l-Meliki'z-Zâhir* ve *Teşrifü'l-eyyâm ve'l-usûr fi sîreti'l-Meliki'l-Mansur* isimli biyografik eserleri ile tanınan, önde gelen Memlûkler dönemi münşî ve tarihçilerindendir. 692 (1293) yılında vefat etmiştir. Hakkında geniş bilgi için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 256-257; İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 175-183; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 155-156; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 354; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 162.

sağlayınca, Takıyyüddin Tûbe'nin teklifi ile Dımaşk muhtesipliği de ona tevdi edildi. Bu son görevinde de gece gündüz çalışıp esnafı kontrol altına alarak haksızlıkları önlemek suretiyle çok başarılı oldu. Bütün bu muvaffakiyetlerinin ardından, sahip olduğu her şeyi harcayarak ve bir miktar da borç almak suretiyle Şehzade Melikü'l-Eşref Halil için çok kıymetli hediyeler aldı. Gerekli izni aldıktan sonra Mısır'a onun yanına gitti ve hediyelerini sundu. Şehzade buna son derece memnun oldu. İbnü's-Sel'ûs'u Mısır'daki malları için teşkil ettirmiş olduğu divanın nezaretine tayin etmek suretiyle ödüllendirdi.²⁷

İkinci grup tarihçilerin başında gelen Nüveyrî'nin rivayetine göre ise, İbnü's-Sel'ûs, Dımaşk veziri Takıyyüddin Tûbe'nin himayesi altına girdikten sonra bazı önemsiz görevlerde istihdam edildi. Bunların ardından Ramazan 687 (Eylül-Ekim 1288) tarihinde Dımaşk muhtesipliğine tayin edildi. Daha sonra da Şehzade Melikü'l-Eşref Halil'in Dımaşk'taki malları için oluşturduğu divanın başına getirildi. Bu görevinde çok başarılı olup büyük miktarda paralar kazandırması, onu şehzadenin gözdesi haline getirdi ve güvenini kazanmasını sağladı. Bundan istifade eden İbnü's-Sel'ûs, Safer 688 (Şubat-Mart 1289) tarihinde Kahire'ye şehzadenin yanına gitti. Şehzade el-Melikü'l-Eşref Halil de onu Mısır'daki divanın başına getirdi.²⁸

Görüldüğü gibi, bu iki grubun rivayetleri İbnü's-Sel'ûs'un hangi göreve daha önce tayin edildiği hususunda birbiriyle çelişmektedir. Elimizde hangi grubun rivayetinin daha sağlam olduğunu gösterecek kesin bir delil bulunmamaktadır. Bununla birlikte ilk grubun temsilcisi kabul edilebilecek olan İbnü'l-Cezerî bu rivayetleri nakledenler arasında hadiseyi en yakından görebilme veya öğrenebilme imkanına sahip olan kişidir. Zira o, 658 (1260) senesinde Dımaşk'ta doğmuş, 739

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 211-212. Krş. İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 152-153; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 52-53.

²⁸ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 188-189. Krş. İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 106-107; Makrîzî, *el-Mukaffê'l-kebîr*, VI, 204-205.

(1338) senesinde aynı şehirde vefat etmiştir.²⁹ Dolayısıyla bu olayların geçtiği yıllarda yaklaşık otuz yaşlarında bulunan ve Dımaşk'ta yaşayan tarihçi, söz konusu olayları yakından müşahede imkanına sahip olmalıdır. Hadiseleri en ince ayrıntısına kadar nakletmiş olması da bunu güçlendirir mahiyettedir. Yine olayların geçtiği yıllarda ileri yaşlarda olan ve Dımaşk'ta yaşayan bir başka tarihçi İbnü's-Sukâî'nin³⁰ rivayetinin de, İbnü'l-Cezerî'ninki kadar teferruatlı olmasa da onunla aynı doğrultuda olması tesadüf olmamalıdır. Son olarak, bu ilk grupta yer alan Aynî'nin, muhtemelen bir başka kaynaktan aldığı ve İbnü'l-Cezerî'nin rivayetinin bazı noktalarına açıklık getiren nakli de bu ilk grubun rivayetlerinin daha sağlıklı olduğu intibamı güçlendirmektedir. Şöyle ki, Aynî rivayetinde, İbnü's-Sel'ûs'un, şehzadenin Dımaşk'taki divanına nazır olduktan sonra mütemadiyen yolladığı hediyelerle onun gözüne girdiğini belirtmektedir. Bu arada Dımaşk muhtesibi vefat edince, İbnü's-Sel'ûs'un, Şehzade el-Melikü'l-Eşref Halil'e pahalı bir hediye göndererek muhtesiplik görevini istediğini, şehzadenin de babasına bizzat rica ederek onun bu vazifeye tayin edilmesini sağladığını kaydetmektedir.³¹ Ancak burada, Aynî'nin nakli ile İbnü'l-Cezerî'nin rivayeti arasında, İbnü's-Sel'ûs'un şehzadenin Dımaşk'taki şahsî divanına nasıl nazır olduğu hususunda bazı farklılıklar olduğu belirtilmelidir. Aynî'nin naklettiğine göre, İbnü's-Sel'ûs, Dımaşk veziri Takıyyüddin Tûbe ile beraber Mısır'a gittiğinde Şehzade el-Melikü'l-Eşref Halil'in Mısır'daki divanına nezaret eden Fahreddin Ömer b. el-Halilî,³² Takıyyüddin

²⁹ Şemseddin Ebû Abdullah b. Muhammed b. el-Cezerî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 197; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/2, 471; Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997, III, 183.

³⁰ 726 (1326) yılında yüz yaşlarında ölen Fazlullah b. Ebi'l-Fahr b. es-Sukâî'nin hayatı hakkında bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 140; Abdülhay b. Ahmed b. el-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkadir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd), I-X, Dımaşk 1986-1993, VIII, 134.

³¹ Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 52-53.

³² Fahreddin Ömer b. Abdilaziz b. el-Halilî, Memlükler döneminde çeşitli vazifelerin yanı sıra üç defa vezirlik görevine getirilen büyük devlet adamlarındandır. 711(1312) yılında vefat etmiştir. Hayatı hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 126; Nüveyrî,

Tûbe'den Dımaşk'ta ikamet eden ve şehzadenin oradaki mallarına nezaret edecek birisini bulmasını istedi. Takıyyüddin Tûbe de ona İbnü's-Sel'ûs'u işaret ederek onun büyük bir aileden gelen zengin bir kimse olduğunu ve bu görevi alabileceğini söyledi. Daha sonra üçü bir araya gelerek şehzadenin huzuruna çıktılar. Takıyyüddin Tûbe'nin hakkındaki olumlu konuşmaları neticesinde İbnü's-Sel'ûs, şehzade tarafından Dımaşk'taki divanına nazır olarak tayin edildi.³³ Oysa, yukarıda bahsedildiği gibi İbnü'l-Cezerî bu görevlendirme için Fahreddin Ömer b. el-Halilî'nin rolünden bahsetmediği gibi, bunun Takıyyüddin Tûbe Dımaşk'ta iken şehzadeden gelen mektup sonrasında gerçekleştiğini söylemektedir. Bununla birlikte, bu farklılık bir tarafa bırakılacak olursa Aynî'nin naklinin İbnü'l-Cezerî'nin rivayetini teyit ettiği açıktır. Ancak bütün bunlara rağmen birinci gruba ait rivayetin kesinliğini iddia etmek mümkün değildir. Çünkü ikinci grubun rivayeti de Memlûkler dönemi tarihçiliğinin en önemli temsilcilerinden Nüveyrî, İbnü'l-Furât ve Makrîzî gibi güvenilir tarihçiler tarafından nakledilmektedir.

Rivayetlerdeki ortak nokta, İbnü's-Sel'ûs'un bu görevleri esnasındaki başarıları ve devamlı gönderdiği hediyeler vasıtasıyla el-Melikü'l-Eşref Halil'in güven ve sevgisini kazanmış olmasıdır. Nitekim o bu güven ve sevgi sayesinde emellerine nail olmuş ve şehzadenin sultan olmasının ardından vezir tayin edilerek bütün idarî mekanizmayı kontrolü altına almıştır. Ancak o nihaî hedefine varmadan önce, el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun zamanında bazı sıkıntılara maruz kaldı. Daha önce belirtildiği gibi İbnü's-Sel'ûs, Safer 688 (Şubat-Mart 1289) tarihinde Kahire'ye şehzadenin yanına gitmiş ve buradaki divanın başına tayin edilmeye muvaffak olmuştu. Bu son görevi esnasında el-Melikü'l-Eşref Halil ona büyük itibar gösteriyor ve çok kıymetli hil'atlarla taltif ediyordu. O bu görevi Cemaziyelevvel 689 (Mayıs-Haziran 1290) tarihine kadar sürdürdü. Söz konusu tarihte şehzade ona vezirlerinkine benzeyen çok kıymetli bir hil'at hediye etmişti. Sultan

Nihâyetü'l-ereb, XXXII, 192; Safedî, *A'yânü'l-asr*, III, 635-638; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 66; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 113; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 100-101.

³³ Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 52.

el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun onu bu hil'atle görünce Nâibü's-saltana Hüsameddin Toruntay'a³⁴ onun kim olduğunu sordu. Toruntay, onun şehzadenin veziri olduğunu söyledikten sonra aleyhindeki bazı bilgileri de³⁵ sultana aktardı. Dinledikleri karşısında oldukça sinirlenen sultan, İbnü's-Sel'ûs'u huzuruna çağırarak, kendisi ve nâibinin haberi olmadan oğlunun divanında çalıştığı için azarladı ve hil'atini çıkarttırdı. Cezalandırılmak ve malî müsadereye tabi tutulmak üzere şâddü'd-devâvîne³⁶ teslim edilmesini emretti. Toruntay şâddü'd-devâvîne, İbnü's-Sel'ûs'u daha ağır şekilde cezalandırmasını emrediyor, el-Melikü'l-Eşref Halil ise ona bir zarar verirse kendisini ağır şekilde cezalandıracağını söyleyerek bu görevliyi tehdit ediyordu. Şehzadenin tehditlerinden korkuya kapılan şâddü'd-devâvîn, İbnü's-Sel'ûs'a işkence etmeyerek sadece bir hücrede tutmakla yetindi. el-Melikü'l-Eşref Halil uzun süren çabaları neticesinde Toruntay'ı ikna etmeyi başarak, nazırını hapisten çıkartmaya muvaffak oldu. Ancak İbnü's-Sel'ûs bu defa ev hapsiyle cezalandırıldı. Hac mevsimine kadar bu durumda kalan İbnü's-Sel'ûs, izin alarak Hicaz'a gitmek suretiyle ev hapsinden kurtulabildi. Toruntay ise ona

³⁴ Emîr Hüsameddin Toruntay, el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun döneminin büyük emîrlerinden olup, onun zamanında nâibü's-saltanalık yapmıştır. 689 (1290) senesinde öldürülmüştür. Toruntay hakkında bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 274-275; İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitabi Vefeyât*, s. 94; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 180-183; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 681-690*, s. 369-370; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 99-102.

³⁵ Baybars el-Mansûrî, İbnü's-Sel'ûs'un Mısır'daki divana nazır olduktan sonra şehzadenin daha fazla gözüne girmek için bazı iktâ sahiplerinden hisse satın aldığı, bunlardan elde ettiği gelirlerin tamamına el koyup çiftçilere pay vermediğini, bu durumdan şikayetçi olan kimselerin durumu sultana ilettiğini zikretmektedir. Bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 276. Toruntay'ın, İbnü's-Sel'ûs aleyhinde sultana anlatıklarından biri bu olay olmalıdır.

³⁶ Şâddü'd-devâvîn ya da diğer bir isimlendirme ile müşiddü'd-devâvîn, vergi tahsili vb. hususlarda vezire yardımcı olan ve askerî sınıftan seçilen görevli idi. Genellikle onlu emîrlerden tayin edilirdi. Geniş bilgi için bk. Taceddin es-Sübkî, *Muîdü'n-niam*, s. 29; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 22; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 224; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 98.

yaptıklarının cezasını, şehzadenin kısa süre sonra babasının ölümüyle saltanatı devralması sonucu hayatıyla ödedi.³⁷

Toruntay'ın öldürülmesi, el-Melikü'l-Eşref Halil ile İbnü's-Sel'ûs arasındaki dostluğun derecesini göstermesi bakımından çarpıcı bir örnektir. Yukarıda bahsedildiği gibi, babasının ölümü üzerine tahta çıkan el-Melikü'l-Eşref Halil, hem İbnü's-Sel'ûs'a yaptıkları hem de kendisi aleyhindeki faaliyetleri sebebiyle Toruntay'ı tutuklatarak feci şekilde öldürmüştü. Cesedi sekiz gün boyunca olduğu yerde bırakıldı, defnedilirken de fakir birisi gibi hasıra sarılarak mezara konuldu. Bütün malları da müsadere edildi.³⁸ Onun müsadere edilen malları önüne getirildiğinde el-Melikü'l-Eşref Halil'in “düşmanından sonra bir gün dahi yaşayan muradına ermiştir” mealinde bir şiir okuduğu ve “neredesin ey İbnü's-Sel'ûs!” dediği rivayet edilir.³⁹

Toruntay'ın öldürülmesinden sonra, idareye tam anlamıyla hakim olan Sultan el-Melikü'l-Eşref Halil'in önemli görevlere güvendiği adamları yerleştirmeye başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Emîr Bedreddin Baydarâ'yı⁴⁰ niyâbetü's-saltana görevine tayin etti.⁴¹ Bu sırada hacca gitmiş bulunan İbnü's-Sel'ûs'a bizzat kendi el yazısı ile yazdığı içinde samimi ifadeler bulunan bir mektup göndererek derhal gelmesini emretti. Mektubu alan İbnü's-Sel'ûs, hac kafilisi ile birlikte

³⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 189-190; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 107; Makrîzî, *el-Mukaffê'l-kebir*, VI, 205.

³⁸ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 180, 181-183; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 99-101; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 757-758.

³⁹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 190-191; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 107-108.

⁴⁰ Emîr Bedreddin Baydarâ, niyâbetü's-saltana görevinin dışında iki defa vezirlik de yapmış olan büyük emîrlerdendi. 693 (1293) senesinde öldürülmüştür. Hayatı hakkında bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 297; İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 58; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 263-266, 269-270; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 177-178; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 166-171, 188; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 788-793.

⁴¹ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 275; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 183; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 102; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 759.

bir vezir gibi muamele görerek geri döndü. 20 Muharrem 690 (23 Ocak 1291) tarihinde Kahire'ye varan İbnü's-Sel'ûs, huzura kabul edildi, iki gün sonra da vezirlik görevine tayin edildi.⁴² Onun vezirliğe tayin taklîdini dîvânü'l-inşâ⁴³ reisi Muhyiddin b. Abdüzzahir'in yazdığı nakledilmektedir.⁴⁴

B. Vezirliği ve Sultan Üzerindeki Nüfuzu

el-Melikü'l-Eşref Halil'in vezirliğe tayin ettiği İbnü's-Sel'ûs'a geniş yetkiler verdiği, devlet idaresinde kendisinden sonraki ikinci adam haline getirdiği, İbnü's-Sel'ûs'un da bu yetki ve imkanları fütursuzca kullandığı görülmektedir. Kaynakların bildirdiğine göre, sultan büyük yetkilerle donatmak suretiyle bütün devlet işlerini İbnü's-Sel'ûs'a havale ederek, Memlûk Devleti'nde daha önce hiçbir vezirin görmediği itibarı gösterdi. Kendi memlûklerinden bir grubu onun hizmetine verdi. Bunlar vezirle birlikte hareket ediyor ve onun hizmetini görüyorlardı. Bu durum onu gurura sevk etti ve bir vezir konumunu aşan davranışlar sergilemesine sebep oldu. Emîrlerin ileri gelenleri yanına girdiğinde tam olarak ayağa kalkmıyor, hatta bazılarına itibar dahi etmiyordu. Önemli görevlerde bulunan emîrleri isimleri ile çağırıyor, unvanlarını söyleme ihtiyacı bile duymuyordu. O kadar ileri gitmişti ki, ikinci sultan statüsündeki Nâibü's-saltana Baydarâ'yı dahi hafife alıyor, ona gerekli itibarı göstermiyor, onun bazı görevlerini kendisi üstleniyor, bazı tasarruflarına da engel oluyordu. Baydarâ ise, sultanın ona olan muhabbetini bildiğinden buna ses

⁴² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 187-188,190; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 108; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 760-761; a.mlf., *el-Mukaffê'l-kebîr*, VI, 206-207.

⁴³ Dîvânü'l-inşâ, Memlûk Devleti'ndeki en önemli divanlardan biri idi. Yabancı devletlerle, tâbi hükümdarlarla ve eyaletlerdeki devlet görevlileriyle yapılan yazışmalar, bütün tayin yazıları ve dîvânü'l-mezâlîm'deki halkın şikayetleri ile ilgili kararlar burada hazırlanırdı. Büyük eyaletlerde birer şubesi bulunan dîvânü'l-inşâ'nın başındaki kimseye re'sü dîvânî'l-inşâ, sâhibü dîvânî'l-inşâ veya nâzîru devâvîni'l-inşâ denilmekteydi. Geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, I, 89-139; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 225-227; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 98-102; Abdülmun'im Macid, *Nüzum*, I, 54-66; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 378-383; Koprıman, "Divan", s. 383.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 41; Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer*, VIII (nşr. Ulrich Haarmann), Kahire 1971, VIII, 306; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 339.

çıkaramıyor, bütün bu hareketleri sineye çekiyordu. Hatta bir gün vezir, makamından çıkıp hazine dairesine gitmek üzere sarayda yürürken, sultanın günlük hizmetinden çıkan büyük emîrlere rastlamıştı. Bu emîrlere hemen onun hizmetine koşular, kimisi de elini öpmeye davrandı. O, biraz ilerlediğinde Baydarâ ile karşılaştı, birbirlerine selam verdikten sonra yürümeye devam ettiler. Bu esnada Nâibü's-saltana Baydarâ, vezire daha fazla hürmet gösteriyordu. Gidecekleri yere vardıklarında vezir onun geri dönmesini istedi ve ona hitap ederken unvanını belirtmeden sadece Emîr Bedreddin demekle yetindi. Bu durum, dönemin tarihçilerine göre benzeri görülmemiş bir olaydı.⁴⁵ Ümeranın ileri gelenleri ve devlet erkânının önemli isimleri bir sıkıntı olduğunda hemen ona koşuyor, bir mesele için kendilerine başvuranları da ona gönderiyorlardı.⁴⁶ Hatta Dımaşk'taki Şâddü'd-devâvîn Emîr Sungur el-A'sar,⁴⁷ görevinden azledilince mallarını müsadere edilmekten kurtarmak ve görevine geri dönebilmek için İbnü's-Sel'ûs'un kızına talip olmuş ve bu sayede hem ağır cezadan kurtulmuş hem de eski görevine dönebilmişti.⁴⁸

Vezir İbnü's-Sel'ûs'un emîrlere karşı sergilemiş olduğu bu tavrı ve ümeranın da ona karşı yumuşak ve alttan alır şeklindeki davranışlarının altında sultanın bu hususta büyük ümeraya verdiği emirler yatmaktadır. Şöyle ki, sultan onu vezirliğe getirdikten sonra Baydarâ ve Alemüddin Sencer eş-Şücâî⁴⁹ gibi önde gelen emîrlere, vezirine gereği gibi hizmet etmeleri hususunda kesin talimat vermişti.⁵⁰

⁴⁵ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 191-193; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 108-109; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 761-762; a.mlf., *el-Mukaffê'l-kebir*, VI, 207-208.

⁴⁶ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 276.

⁴⁷ Emîr Sungur el-A'sar çeşitli görevlerin ardından iki defa vezirlik de yapmış olup, büyük ümeradandı. 709 (1309) senesinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 88-89; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 160; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 59; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 84; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 104-105.

⁴⁸ İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 88; İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 53.

⁴⁹ Emîr Alemüddin Sencer eş-Şücâî, Dımaşk'ta niyâbetü's-saltana, Mısır'da defalarca vezirlik gibi birçok önemli görevi üstlenmiş olan, döneminin en kudretli emîrlere indendi. 693 (1294) senesinde hırsının kurbanı oldu. Hayatı hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâlî*

İbnü's-Sel'ûs'un bu konumu, teşrifatı bakımından da büyük bir ihtişam sergilemesi sonucunu doğurmuştur. O makamına giderken ve akşam evine geri dönerken son derece ihtişamlı bir alay eşliğinde hareket ediyordu. Sabah yola çıkmadan önce nâzıru'd-devle⁵¹ olarak görev yapanlar, şâddü'd-devâvîn, Kahire ve Mısır (Fustat) valileri ve diğer vezaret çalışanları evin kapısında toplanıyor, en son dört mezhebin kâdı'l-kudâtı ve beraberindekiler geliyorlardı. Herkes toplandığında hizmetçileri alayın tamamlandığını bildirince evinden çıkıyordu. Alaydakiler rütbelerine göre dizilmek sureti ile onun önünde yürüyorlardı. Dört baş kadı ona en yakın grubu oluşturuyor ve makamına varıncaya kadar da yanından ayrılmıyorlardı. Şâfiî ve Mâlikî kâdı'l-kudâtı vezirin hemen önünde ve en yakınında bulunurken onların önünde sırasıyla Hanefî ve Hanbelî kâdı'l-kudâtı, nâzıru'd-devleler, müstevfi'd-devleler⁵² ve diğer vezaret memurları yer alıyorlardı. Akşam yine aynı alay, makamından evine varıncaya kadar ona eşlik ediyordu. Onun alayına iştirak etmemeye kimse cesaret edemiyordu. Vezirin alayı o kadar kalabalıktı ki, bu Kahire sokaklarında izdihama sebep oluyor, insanlar bu yüzden sıkıntı çekiyorlardı. Hatta bu yüzden evini Kahire dışına taşımak zorunda kaldı.⁵³

Teşrifatına verdiği önem sadece bu alay ile sınırlı kalmayan İbnü's-Sel'ûs başka vesilelerle tertip edilen merasimlerde de protokoldeki önceliği hususunda hassas davranmaya özen gösteriyordu. Mesela Memlükler döneminde protokol

Kitâbi Vefeyât, s. 90-91; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, VIII, 353-355; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 184-185; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 234-238.

⁵⁰ Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, VI, 206; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 53.

⁵¹ Aynı zamanda nâzıru'd-devâvîn diye de isimlendirilen nâzıru'd-devle, vezirin uhdesindeki her işle ilgilenen ve onun baş yardımcısı konumundaki mühim bir görevliydi. Geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 29, 31; V, 465; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 224; Ayaz, *Memlükler Döneminde Vezirlik*, s. 234-236.

⁵² Vezirin yardımcılardan olan müstevfi'd-devle, vezaret divanı ile ilgili kayıtları tutmak ve bu divana ait gelir-gider hesaplarını tanzim etmekle görevliydi. Geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 29, 30; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 224; Ayaz, *Memlükler Döneminde Vezirlik*, s. 238-239.

⁵³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 193-194; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 108-109; Makrîzî, *es-Sülük*, I/3, 761; a.mlf., *el-Mukaffe'l-kebîr*, VI, 206-207.

açısından çok önem verilen ve vezirlerin protokolün önünde yer aldığı Mahmil⁵⁴ dolaştırma merasimleri bunlardan biridir. Makrîzî, Memlûkler dönemi boyunca Mahmil merasimlerinde alayın önünde yürüme hakkını kullanan üç vezirden birinin İbnü's-Sel'ûs olduğunu kaydeder.⁵⁵

İbnü's-Sel'ûs geniş yetkileri, ihtişamlı protokolünün yanı sıra büyük maddî imkanlara da sahipti. el-Melikü'l-Eşref Halil'in ona yüksek miktarda aylık maaş ve yiyecek tahsisatı yaptırdığı rivayet edilir.⁵⁶ Bunlarla yetinmeyen sultan, 690 (1291) senesinde gerçekleştirdiği bir sefer dönüşünde üzerindeki kıymetli bütün elbiseleri, bindiği atı ve üç bin dinar parayı ona bağışladı, geliri yüksek bir köyü satın alması için beytûmalden onun adına yetmiş bin dirhem tahsisat yaptırdı.⁵⁷ Bu maddî katkıların yanı sıra, Makrîzî'nin kayıtlarına göre, vezirlerin resmî makamı olan Kal'atü'l-cebel'deki⁵⁸ Kâatü's-sâhib⁵⁹ ismi verilen daire de, el-Melikü'l-Eşref Halil tarafından İbnü's-Sel'ûs için inşa ettirilmiştir.⁶⁰

⁵⁴ Mahmil veya mahmel, müslüman hükümdarların istiklallerini kabul ettirmek ve hac merasiminde kendilerine bir şeref mevkii temin etmek için Mekke'ye gönderdikleri içi boş ve süslü, deve üstünde taşınan mahfeye denirdi. Memlûkler döneminde mahmil için senede iki defa büyük merasimler düzenlenirdi. Daha geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 54, 57-58; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 87, 92; Ebû Hamid Cemaleddin Muhammed b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Ali b. Zahîre, *el-Fezâilü'l-bâhire fî mehâsini Mısır ve'l-Kâhire* (nşr. Mustafa es-Sekkâ-Kamil el-Mühendis), Kahire 1969, s. 199-200; Saîd A. Âşûr, *el-Müctemau'l-Mısri fî asri Selâtini'l-Memâlik*, Kahire 1992, s. 200-203; Fr. Buhl, "Mahmel", *İA*, VII (İstanbul 1988), s. 151-152.

⁵⁵ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 851.

⁵⁶ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 276; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 54.

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 67. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 342; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 69.

⁵⁸ Kal'a veya Kal'atü'l-cebel, Selahaddin Eyyûbî tarafından inşasına başlanan, oğlu el-Melikü'l-Adil Seyfeddin zamanında tamamlanan ve bu tarihten itibaren sultanların sarayı olarak kullanılan kaledir. Selahaddin Eyyûbî'nin yeni bir başşehir kurmak amacıyla inşa ettirdiği kale, Kahire'deki Mukattam dağında bulunan bir tepenin üzerindedir. Daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 79-84; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 368-374; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 201-207; Eymen Fuâd Seyyid, "Kahire", *DİA*, XXIV (İstanbul 2001), s. 174.

Maddî manevî her bakımdan kendini çok güçlü hisseden Vezir İbnü's-Sel'ûs kendi görev alanına dahil olmayan birçok görevlendirme veya azil işine karışıyor ve sultana telkinlerde bulunuyordu. Nitekim aralarındaki bir çekişme yüzünden Kâdı'l-kudât Takıyyüddin b. binti'l-Eazz'in⁶¹ azledilmesine sebep oldu. Zaten sultan da babası el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun'un zamanında kardeşini desteklemesi sebebi ile bu kadıya kızgındı. İbnü's-Sel'ûs, bu olayı sultana hatırlatmak suretiyle onun göz altına alınmasını ve mallarının müsadere edilmesini sağladı. Hatta daha ileri giderek onu dövdürmek istemişse de, Baydarâ'nın araya girmesi ile bundan vazgeçildi. Vezir, onun yerine tayin edilecek kâdı'l-kudâtın belirlenmesinde de etkili oldu.⁶² Uzun süre başka bir görev alamayan Takıyyüddin b. binti'l-Eazz'in yeniden vazifelendirilmesi de yine İbnü's-Sel'ûs'un rızası ve teşvikiyle mümkün olabilmıştır.⁶³

İbnü's-Sel'ûs büyük emîrlerin çeşitli görevlere tayini ve azilleri hususunda müdahil olmaktan da çekinmiyordu. Mesela 691 (1292) senesinde Halep nâibü's-saltanasının görevden alınıp yerine kendi istediği birinin tayin edilmesini sağladığı gibi, güçlü emîrlerden Şücâî'nin Dımaşk saltanat naipliğinden alınıp yerine bir başka emîrin getirilmesinde de rol oynadığı kaydedilmektedir.⁶⁴ Onun Şücâî'ye

⁵⁹ İki asra yakın vezirlerin resmî makamı olarak kullanılan bu yer hakkında daha geniş bilgi için bk. Ayaz, *Memlükler Döneminde Vezirlik*, s. 194-195.

⁶⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/2, 363.

⁶¹ Vezirlik de yapan ve döneminin önde gelen ilim adamlarından olan Takıyyüddin b. binti'l-Eaz 695 (1296) senesinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 312; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 299-300; Muhammed b. Şakir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeylû aleyhâ* (nşr. İhsan Abbas), I-V, Beyrut 1973-1974, II, 279-282; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 217; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 813, 817; Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Kâdî Şühbe (ö. 851/1448), *Tabakâtü's-Şâfiyye* (nşr. el-Hâfız Abdülalim Han), I-IV, Beyrut 1987, II, 176-179.

⁶² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 218-220; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 771-773. Ayrıca bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 287; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 123-127.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 57; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 341.

⁶⁴ İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 153.

kızgınlığının temelinde tayin ettirdiği bir kadıyı sultana şikayet ederek azlettirmesi yatıyordu. Daha sonra Emîr Şücâî'ye karşı faaliyete girişmiş, istediği kadıyı yeniden tayin ettirmeye muvaffak olduğu gibi sultanın, Şücâî'yi azarlamasını da sağlamıştı. Daha sonra ele alınacağı gibi, bunu unutmayan Şücâî, el-Melikü'l-Eşref Halil'in öldürülmesinden sonra İbnü's-Sel'ûs'un tutuklanmasında önemli rol oynadı ve ona ağır işkencelerde bulundu.⁶⁵ İbnü's-Sel'ûs, Kûs valiliğini yürüten bir emîri de talimatlarını dikkate almıyor diye sultana şikayet ederek azlettirmişti. Bu emîrin, İbnü's-Sel'ûs aleyhinde sultanın mallarını çaldığı şeklindeki ithamları da sultan tarafından dikkate alınmamış, hatta daha sonra vezire saygısızlık yaptığı için ağır şekilde cezalandırılmıştı.⁶⁶

İbnü's-Sel'ûs'un müdahaleleri bunlarla sınırlı kalmıyor, sadece kâtibü's-sırrın haberdar olabileceği sultana ait yazışmaları da görmek istiyordu. Nitekim Kâtibü's-sır Fethuddin b. Abdüzzahir'e, yazdığı her şeyi kendisine de sunmasını emretmiş, kâtip ise bunun mümkün olmadığını, sultanın sırlarına kendisinden başkasının vâkif olamayacağını söyleyerek itiraz etmişti. Bu hadiseyi duyan sultanın, Fethuddin'e hak verdiği,⁶⁷ İbnü's-Sel'ûs'un buna çok kızdığı kaydedilmektedir.⁶⁸

Yukarıda bahsedilen faaliyetleri, İbnü's-Sel'ûs'un insanların gözünden düşmesine sebep oluyordu. Bunları umursamayan vezir, en yakın arkadaşlarını dahi cezalandırmaktan çekinmiyordu. İlk olarak, kendisine devlet kapısını açan Takıyyüddin Tûbe'yi azlettirerek mallarını müsadere ettirdi. Daha sonra ilk görevine tayininde aracılık yapmış olan Kâtibü's-sır Fethuddin b. Abdüzzahir'e devamlı bas-kıda bulunarak, rahat görev yapmasını engelledi.⁶⁹ Gerek bu ikisine yaptıkları ve

⁶⁵ İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 91

⁶⁶ Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 76-79.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 135; Safedî, *el-Vâfi*, III, 366-367; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 350.

⁶⁸ İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 334.

⁶⁹ İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 153; İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 213.

gerekse ümeraya karşı sergilediği tavırlar, sevenlerinin azalmasına, düşmanlarının da çoğalmasına neden oldu.⁷⁰

Vezir İbnü's-Sel'ûs'un ümera içinde hedef aldıklarının başında Şücâî ve Baydarâ geliyordu. Daha önce belirtildiği gibi, Şücâî ile çekişmesinin altında bir kadı tayini meselesi yatıyordu. Baydarâ'ya gelince, nâibü's-saltana hüviyetiyle yönetimdeki ikinci kişi olması dolayısıyla İbnü's-Sel'ûs'un idaredeki hakimiyetini engelleyebilecek bir konumdaydı. İbnü's-Sel'ûs'un onu bu sebeple devreden çıkarmaya çalıştığı düşünülebilir. Nitekim böyle faaliyetlerin içine giriyor ve Baydarâ'nın yapmak istediği birçok şeyi engelliyordu. Bu tavrı aralarındaki husumeti artırıyor ve özel konuşmalarında birbirleri aleyhinde ağır ifadeler kullanıyorlardı. Bunların dedikoducular tarafından her iki tarafa ulaştırılması, aralarındaki düşmanlığı daha da körüklüyordu. Sultanın bu çekişmede daima vezirinin tarafını tutması ve onu desteklemesi Baydarâ'nın bir yandan kızgınlığını artırırken, diğer yandan da sultanın bir şekilde kalbini kırdığı büyük emîrleri çeşitli yollarla yanına çekerek kendi adına bazı tedbirler almasına sebep oluyordu.⁷¹

Baydarâ'nın faaliyetlerinden haberdar olduğu anlaşılan İbnü's-Sel'ûs'un, onu bir an önce devreden çıkarmak için hiçbir fırsatı kaçırmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim önce, 691 (1292) senesinde sultanın Halep civarındaki önemli bir bölgeyi Hıristiyanlardan alması sonrası Dımaşk'a dönüşünde onu daha önce benzeri görülmemiş ölçüde ihtişamlı bir şekilde karşılayarak, sultanın kendisine olan muhabbetini daha da artırdı. Ardından, ordunun önemli bir kısmıyla civardaki bir isyanı bastırmaya giden Baydarâ'nın buradan başarısızlıkla dönmesini fırsat bilerek, sultana onun isyancılarından rüşvet aldığı söyledi ve sultan tarafından ağır hakaretlere maruz kalmasını sağladı. Bu olay Baydarâ'yı çok etkiledi ve günlerce hasta yattı.⁷²

⁷⁰ İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 154.

⁷¹ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, VIII, 346.

⁷² İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 110,111. Rüşvet söylentilerini bizzat Baydarâ'nın beraberindeki emîrlerin çıkardığı da kaydedilmektedir (Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 241; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 143; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 779). Muhtemelen bu iddiaları sultana ulaştıran İbnü's-Sel'ûs olmuştur.

Bu hadiseden kısa bir süre sonra sultan veziri İbnü's-Sel'ûs'u da alarak Kahire dışında avlanmaya gitti. Daha sonra vezirini civarda kendi hâs hazinesine ait arazi ve malların durumunu ve gelirlerini teftişe gönderdi. Bu bölgelerde sultana ait ambarların boş, Baydarâ'ya ait olanların ise ağzına kadar dolu olduğunu tespit eden İbnü's-Sel'ûs durumu sultana bildirdi. Bununla kalmayarak, Baydarâ'nın onun mallarını zimmetine geçirdiği şeklinde ithamlarla, sultanın, nâibü's-saltanası hakkındaki hüsn-ü zannını yok etmeye muvaffak oldu. Adamları vasıtasıyla durumdan haberdar olan Baydarâ, sultanın dönüşü için büyük bir ziyafet tertip etti. Sultan bu ziyafete iştirak etmekle birlikte verdiği hediyelere itibar etmeyerek ona olan tepkisini gösterdi.⁷³

Ne var ki, İbnü's-Sel'ûs'un bu faaliyetleri sonunda kendisine bir fayda sağlamadığı gibi sultanın da hayatına mal olmuştur. Şöyle ki, 3 Muharrem 693 (4 Aralık 1293) tarihinde sultan, avlanmak maksadıyla Kahire dışına çıkarken Vezir İbnü's-Sel'ûs'u vergi tahsilatı için İskenderiye'ye yollamıştı. İbnü's-Sel'ûs oraya gittiğinde, Baydarâ ve adamlarının bölgenin ticaret mallarına ve vergilerine el koyduğunu görerek durumu sultana bildirdi. Bunu öğrenen sultan çok öfkeleni. Baydarâ'yı çağırarak büyük emîrlerin huzurunda azarlayıp hakaret etti. Sultanın yanında sessiz kalan Baydarâ, dışarı çıktığında arkadaşları olan büyük emîrlerle bir durum değerlendirmesi yaptı ve neticede sultanı öldürmeye karar verdiler. Baydarâ ve arkadaşları 12 Muharrem 693 (13 Aralık 1293) tarihinde, yanındaki askerlerin azlığından da istifade ederek sultanı bir suikastla öldürdüler.⁷⁴ Baydarâ'nın sultanı öldürmesine sebep olarak, ümeraya karşı tutumunu ve İbnü's-Sel'ûs'u vezir tayin etmesini gösterdiği rivayet edilir.⁷⁵

⁷³ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 292; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 248-249; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 153-154; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 782-783.

⁷⁴ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 295-296; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 259-260; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, VIII, 345-347; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 166-168; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 788-790; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 201-206.

⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 193; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 265; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 408; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 170; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 792.

Sultanın öldürülmesi, İbnü's-Sel'ûs için yegâne dayanağını kaybetmesi anlamına geliyordu. Artık onun için parlak ve güzel günler sona ermiş, düşmanları ile karşılaşma vakti gelip çatmıştı.

C. Vezirliğin Sona Ermesi ve Öldürülmesi

el-Melikü'l-Eşref Halil'in öldürülmesinin ardından kendisini sultan ilan eden Nâibü's-saltana Baydarâ, bazı büyük emîrlerin muhalefeti neticesinde çıkan çatışmada başarısız oldu ve öldürüldü.⁷⁶ Onun öldürülmesiyle en önemli düşmanından kurtulan İbnü's-Sel'ûs'u, bu defa Şücâî gibi muhtemelen Baydarâ'dan daha tehlikeli bir hasmı bekliyordu.

Kahire'de bu gelişmeler yaşanırken, İbnü's-Sel'ûs olanlardan habersiz İskenderiye'deki teftiş görevini sürdürüyordu. Bu şehirdeki mal-mülk sahiplerini ve tüccarları malî müsadereye tabi tutuyor ve insanlara sert davranarak kendisine olan nefreti artırıyor. Şehrin valisini gözaltına aldırarak, iki bin dinar para cezasına çarptırdı. Bu cezanın verildiği gün ikindiden sonra posta güvercini ile valiye, el-Melikü'l-Eşref Halil'in öldürüldüğünü, Baydarâ'nın sultan olduğunu bildiren ve derhal veziri tutuklayarak göndermesini emreden bir mektup geldi. Bunu kimseye söylemeyen vali, akşam mektupla birlikte vezirin yanına gitti. Vezirin kapısındaki görevliye, önemli bir durum olduğunu ve acilen vezirle görüşmesi gerektiğini söyledi. Vezirden gelen cevap ise, valinin gece yarısına kadar önceden kendisine verilen para cezasını ödememesi halinde soyularak kırbaçlanması şeklindeydi. Vali ısrar ederek görüşme talebini yineledi. Nihayet vezirin yanına girmeyi başardı. Vezir İbnü's-Sel'ûs aynı tavırlarını sürdürüyor ve valiye parayı tamamlayıp tamamlamadığını soruyordu. Parayı hazırladığını belirten vali cebindeki mektubu çıkarıp vezire verdi. Mektubu okuyan İbnü's-Sel'ûs'un tavırları bir anda değişti ve valiye

⁷⁶ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 296-297; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 263-264; İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 191-192; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 169-170; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 791-793.

yumuşak davranmaya başladı. Vali ona bir şey yapmayacağını,⁷⁷ ancak sabaha kadar şehirde kalır ve halk mektuptan haberdar olursa, onu ağır şekilde cezalandıracaklarını söyledi. Bunun üzerine İbnü's-Sel'ûs hemen kalktı ve valinin refakatinde İskenderiye'den çıktı. Yanında Dımaşklı bir şahıs vardı. İki Kahire yakınlarında bir zaviyede konakladılar. Dımaşklı arkadaşı ona burada bir süre gizlenmesi, daha sonra duruma göre hareket etmesi tavsiyesinde bulundu. Kibrinden durumun vahametinin farkında olmayan İbnü's-Sel'ûs ona kızarak “*avamdan biri gibi nasihat etmeye utanmıyor musun, emrimizdeki bir memur böyle davranırsa biz ne kadar kızırız, bunu bana nasıl yakıştırırsın, hem idareyi elinde tutanlar bize muhtaçtır, biz olmadan devleti nasıl idare edebilirler?*” şeklinde söyledi.⁷⁸

Daha sonra Kahire'ye dönen İbnü's-Sel'ûs önceden olduğu gibi kibirli tavırlarına devam ediyor, bir şey olmamış gibi davranıyordu. Beş gün boyunca hiç kimse ona ilişmedi. Ancak bu duruma çok sinirlenen yeni vezir Şücâî, o sırada devletin idaresini elinde tutan emîrlere, el-Melikü'l-Eşref Halil ile nâibü's-saltana ve diğer ümeranın arasını bozan ve sultanın ölümüne neden olan İbnü's-Sel'ûs'un cezalandırılması gerektiğini söyledi. Bunun üzerine 22 Muharrem 693 (22 Aralık 1293) tarihinde yakalanıp Şücâî'ye teslim edildi.⁷⁹

Aynî, İbnü's-Sel'ûs'un Kahire'ye döndükten sonra Şücâî ile karşılaşmasını teferruatlı bir şekilde anlatmaktadır. Buna göre, İbnü's-Sel'ûs'un Kahire'ye döndüğünü haber alan Şücâî, nâibü's-saltana ile görüştü ve onun emîrlerin huzuruna çağırılması kararının alınmasını sağladı. Şücâî daha sonra bir memura “vezire git, ümeranın selamlarını ileterek, kendisini yanlarında görmek istediklerini ve devletin ona ihtiyacı olduğunu söyle” dedi. Memur bunları İbnü's-Sel'ûs'a iletince, yeniden kendisine güveni gelen vezir, memura vezaret alayı toplanıncaya kadar beklemesini

⁷⁷ Zehebî'nin rivayetine göre vali ona hakaret etmiş ve aşağılayarak şehirden çıkarmıştır (*Târîhu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 200).

⁷⁸ Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 228-230. Krş. Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr*, VI, 208-209.

⁷⁹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 271-273; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 175-177; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 796-797; a.mlf., *el-Mukaffe'l-kebîr*, VI, 208-209.

daha sonra ümeranın huzuruna gidebileceklerini söyledi. Eskiden olduğu gibi alay toplandı ve hep birlikte Kal'atü'l-cebel'e çıktılar. Yanına vardıklarında hatırını soran Şücâî, yeni sultanın da kendisini vezir tayin etmek istediğini bildirdi. Gururundan taviz vermeyen İbnü's-Sel'ûs, önce sultanla görüşmesi gerektiğini, bazı şartları olduğunu söyledi. Şücâî de sultanın bazı şartlarının bulunduğunu, önce orduya bir cülûs nafakası dağıtılmasını istediğini belirtti. Bu sözlerinin hemen ardından, daha önce İbnü's-Sel'ûs'un cezalandırdığı ve mallarını müsadere ettiği şâddü'd-devâvîne işaret ederek veziri tutuklattı. Söz konusu şâddü'd-devâvîn onu tutuklarken ağır hakaretlerde bulundu.⁸⁰

Kibrinden dolayı hiçbir şeyi gözü görmeyen ve tedbir almayan, Şücâî'nin kendisi ile alay ettiğinin dahi farkına varamayan İbnü's-Sel'ûs'u çok kötü bir akıbet bekliyordu. Tutuklanmasının ardından işkence edilmek ve mal müsaderesine tabi tutulmak üzere şâddü'd-devâvîne teslim edildi. Bu emîrin, ona ölünceye kadar işkence yaptığı, hatta öldüğünü fark etmeyerek işkenceye devam ettiği rivayet edilir.⁸¹ Ona işkence yapanların bin yüz kırbaç vurdukları, yalvarmalarına aldırmadıkları, gündüz eşek üzerinde, halkın görebileceği bir şekilde hapsedildiği yerden Kal'atü'l-cebel'e naklettikleri, vezareti sırasındaki kötülükleri sebebiyle kızgın olan insanların bu esnada ona hakaret ettikleri belirtilmektedir.⁸² Hatta öldükten sonra işkenceden dolayı cesedinin çürüdüğü ve dağıldığından da bahsedilmektedir.⁸³ Ölümünün ardından Kahire'deki büyük bir mezarlığa defnedildi.⁸⁴ Daha sonra Dımaşk'a nakledildiği de kaydedilmektedir.⁸⁵ Onun ölümünden sonra mezarında da

⁸⁰ Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 230-231.

⁸¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 273; İbnü'l-Furât, *Târihu İbni'l-Furât*, VIII, 176-178; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 797, 798.

⁸² Makrîzî, *el-Mukaffê'l-kebir*, VI, 209-210.

⁸³ Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 200; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 87.

⁸⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 273; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 798; a.mlf., *el-Mukaffê'l-kebir*, VI, 210; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 228.

⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 211.

rahat bırakılmadığı, kabrini talan edip yakmak isteyen bazı askerlerin mezarı bulamadıkları için bundan vazgeçmek zorunda kaldıkları söylenmektedir.⁸⁶

İbnü's-Sel'ûs'u cezalandıranlar sadece onu cezalandırmakla kalmadılar, Mısır ve Dımaşk'taki bütün akrabaları ve yakınlarını da tutuklayıp mallarını müsadere ettiler.⁸⁷ Yine Dımaşk'a müzekkere yollanarak, onun burada emanet bıraktığı iddia edilen büyük miktardaki parasına da el konuldu.⁸⁸ Ailesi ve yakınlarından müsadere edilen miktarın dört yüz bin dirheme ulaştığı rivayet edilir.⁸⁹

Bu cezalandırma işlemlerini yürüten Şücâî'nin, İbnü's-Sel'ûs'un akrabalarına verdiği cezalardan sadece bir kişinin kurtulduğu rivayet edilmektedir. Buna göre, İbnü's-Sel'ûs vezirliğe tayin edildikten sonra bütün akrabalarını Mısır'a davet etmiş, aralarından sadece birisi bu daveti kabul etmemiş ve bir şiir yazarak veziri uyarmıştı. Bu zat şiirinde meâlen, “Ey bu mülkün veziri bil ki / sen engerek yılanlarının⁹⁰ üzerine bastın / Allah'a dayan ve ona sığın ki / korkarım seni yılan⁹¹ sokar”, şeklinde ifadeler kullanıyordu. Bu şiirden uzun zamandır haberdar olan Şücâî, Dımaşk'tan cezalandırmak üzere İbnü's-Sel'ûs'un akrabalarını çağırdığında, şiirin yazarını bundan istisna tutmuş ve ona hiçbir şekilde dokunulmamasını emretmişti.⁹²

⁸⁶ İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 213-214.

⁸⁷ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 178. Ayrıca bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 300.

⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 194; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 87; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 177; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 797; a.mlf., *el-Mukaffê'l-kebîr*, VI, 209.

⁸⁹ Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 231.

⁹⁰ Şiiri yazan zata engerek yılanları anlamına gelen “el-efâî” kelimesi ile kimleri ima ettiği sorulduğunda, kâtipler ve divan görevlilerini kastettiğini söylediği rivayet edilir (İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 213).

⁹¹ Şiirde yılan, bu anlama gelen “şücâî” kelimesi ile ifade edilmektedir. Şair ustalıklı kelimenin her iki anlamını da kastetmiş olmaktadır. *Zübdetü'l-fikre* naşiri de bu duruma işaret etmektedir. Bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 300, dn. 3.

⁹² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 177-178; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 232-233. Ayrıca bk. İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 153; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 87.

Kaynaklar İbnü's-Sel'ûs'u orta boylu, şişman, kumral saçlı ve beyaz tenli olarak tarif etmektedirler. Aynı kaynaklar onu hitabeti düzgün, ikna kabiliyeti yüksek, heybetli, vezirlik için ehil ve tecrübeli, fakat kendini çok beğenen, kibirli ve ahmak bir kimse olarak vasıflandırmaktadırlar.⁹³ Samimi bir müslüman ve ibadetine düşkün bir kimse olarak da tanıtılan İbnü's-Sel'ûs'un⁹⁴ önceleri müsamahakâr ve cömert bir insan olduğu, ancak daha sonra cimrileştiği rivayet edilir.⁹⁵

Sonuç

İbnü's-Sel'ûs, vezirliğin niyâbetü's-saltana mertebesinde görüldüğü ve diğer dönemlere göre önemini kaybetmediği birinci dönemde bu vazifeyi yürütmüştür. O, gerek bu ilk dönemin özelliği, gerekse sultanın onun için oluşturduğu mutlak destek, sınırsız yetki ve maddî imkanlar gibi şartlar sayesinde görevi boyunca fütursuzca davranabilmiş, kendi görev alanının dışında kalan konularda dahi tasarrufta bulunabilmiştir. Onu, bu manada Memlükler döneminin en kudretli veziri olarak görmek mümkündür. Bu ilk dönemde onunla mukayese edilebilecek ölçüde güç sahibi olan vezirler Şerefüddin el-Fâizî⁹⁶ ve Bahaeddin b. Hinnâ⁹⁷ ise hiçbir zaman

⁹³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 199; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 86-87.

⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 213; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 200.

⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 214.

⁹⁶ Tarihçilerin ekseriyeti tarafından Memlükler döneminin ilk veziri kabul edilen Şerefüddin Hibetullah b. Sâid el-Fâizî 665 (1257) senesinde öldürülmüştür. Hayatı hakkında bk. Şihabeddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'-ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn* (nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Beyrut 1974, s. 196; el-Mekîn Ebû'l-Mekârim Circis b. el-Amîd, *Ahbârü'l-Eyyübiyyîn* (nşr. Claude Cahen, *Bulletin D'Études Orientales*, XV [Damas 1955-57] içinde), s. 165-166; Kutbüddin Ebû'l-Feth Musa b. Muhammed el-Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961, I, 80-82; Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 25; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIX, 458-459, 460; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 651-660*, s. 220-221; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 212; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 406, 407.

⁹⁷ On sekiz sene aralıksız görevde kalarak Memlükler döneminde en uzun süre vezirlik yapan kimse olan Bahaeddin Ali b. Muhammed b. Selim b. Hinnâ 677 (1279) senesinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında bk. Yûnînî, *Zeylü Mir'ât*, III, 384-386; İbnü's-Sukâî,

emîrleri karşlarına almayı tercih etmemiş, daha ziyade kendi görevleri ile ilgilenmiş, İbnü's-Sel'ûs'a göre çok mütevazı sayılabilecek kimselerdir. Bunlardan Fâizî, devlet idaresine daha fazla karışmak istemişse de bunda İbnü's-Sel'ûs kadar başarılı olamamış, ümeraya düşmanlık yapmaya ise hiç kalkışmamıştır.⁹⁸

Vezir İbnü's-Sel'ûs'un azledilerek öldürülmesini tamamen asker-sivil çekişmesinin bir sonucu olarak görmek doğru olmamalıdır. Zira burada ümeranın esas itibariyle sivil bir makam olan vezirliğe müdahale arzusu söz konusu değildir. Aksine vezirin kendi görev alanının dışında, özellikle de nâibü's-saltananın uhdesindeki işlerde söz sahibi olma isteği bahis konusudur. Tabii olarak bu durum büyük emîrler arasında hoşnutsuzluk meydana getirmiştir. Diğer taraftan, İbnü's-Sel'ûs'a karşı olan tepkiler sadece ümera grubundan değil, bir bütün olarak idareyi oluşturanların tamamından kaynaklanmaktadır. Bu noktada İbnü's-Sel'ûs'un, kendisine büyük yardımları olan Takıyyüddin Tûbe ve Fethuddin b. Abdüzzahir gibi kimselere dahi vefasızca davranmasının önemli rolü olduğu unutulmamalıdır. Nitekim daha önce bahsedildiği gibi, İbnü's-Sukâî onun bu iki zata yaptıklarının sevenlerini azaltıp düşmanlarını artırdığına dikkat çekmiştir. Yine tutuklandıktan sonra işkence altındayken dahi halk tarafından taşlanmak istenmesi, hem bu icraatlarından hem de insanlara yaptığı haksızlıklardan kaynaklanıyor olmalıdır.

Dönemin tarihçilerinin, İbnü's-Sel'ûs hakkında, genelde güzel ifadeler kullanmamalarının altında da yine onun vefasızlığı ve aşırı kibirliliği yatmaktadır. Daha önce temas edildiği gibi, bütün tarihçiler bu huyları yüzünden onu eleştirmektedirler. Aynı tarihçilerin, onun kadar imkana sahip olan, ancak bunu hiçbir

Tâlî Kitâbi Vefeyât, s. 99; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 388-389; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, VIII, 225-226; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 671-680*, s. 276-277; Safedî, *el-Vâfi*, XXII, 30-33; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 76-78; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 298; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VII, 125-126; Makrîzî, *el-Hitât*, II, 370-371.

⁹⁸ Şerefüddin el-Fâizî ve Bahaeddin b. Hinnâ'nın vezirlikleri sırasındaki faaliyetleri hakkında daha geniş bilgi için bk. . Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik*, s. 30-33, 35-39.

zaman istismar etmeyen ve mütevazılığı ile ön plana çıkan Bahaeddin b. Hinnâ için hayırhah konuşmaları dikkat çekicidir.

Sonuç itibariyle, el-Melikü'l-Eşref Halil'in sınırsız desteğiyle ve geniş yetkilerle vezirlik görevine tayin edilmiş olan İbnü's-Sel'ûs, bu konumunu devletin ve vezaret müessesesinin yararına kullanmak yerine, idareyi tamamen kendi kontrolüne almak ve insanlara tahakküm için bir vesile addetmiştir. Ne var ki, onun bu tercihi sadece kendisinin değil, Sultan el-Melikü'l-Eşref Halil'in de hayatına mal olmuş, akraba ve yakınlarının da büyük zarar görmesi sonucunu doğurmuştur.

Kaynakça

ABDÜLMUN'İM MACİD, Nüzumu devleti selâtini'l- Memâlik ve rüsûmühüm fi Mısır, I-II, Kahire 1979-1967.

AHMED DERRÂC, "Mersûmü's-Sultan Kayıtbay el-Hâs bi-Küttâbi's-sır ve'l-kudât ve's-sâdir fi şehri Şevvâl 874 h.", Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Türâsi'l-İslâmî, III (Mekke 1400/1980), s. 257-282.

----, "Terâcimü küttâbi's-sır fi'l-asri'l-Memlûk", aynı eser, IV (Mekke 1401/1981), s. 315-350.

AYAZ, Fatih Yahya, Memlûkler Döneminde Vezirlik (1250-1517), (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

el-AYNÎ, Bedreddin Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân (nşr. Muhammed M. Emin), I-IV, Kahire 1987-1992; a.g.e. (nşr. Abdürrazık et-Tantâvî el-Karmût), Kahire 1989.

BAYBARS el-MANSÛRÎ, Rükneddin en-Nâsirî ed-Devâdâr el-Hitâî (ö. 725/1325), Zübdetü'l-fikre fi târihi'l-Hicre (nşr. Donald S. Richards), Beyrut 1998.

BUHL, Fr., "Mahmel", İA, VII (İstanbul 1988), s. 151-152.

EBÛ ŞÂME, Şihabeddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (ö. 665/1267), Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'-ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn (nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Beyrut 1974.

EYMEN FUÂD SEYYİD, "Kahire", DİA, XXIV (İstanbul 2001), s. 173-175.

GOTTSCHALK, H. L., "Dîwân" (Egypt), EI², II (Leiden 1965), s. 327-331.

HASAN el-BÂŞÂ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-vezâif ale'l-âsâri'l-Arabiyye, I-III, Kahire, ts.

İBN FAZLULLAH el-ÖMERÎ, Şihabeddin Ahmed b. Yahya (ö. 749/1349), Mesâlikü'l-
ebsâr fi memâlikü'l-emsâr: Memâlikü Mısr ve'ş-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-Yemen (nşr.
Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985.

----, et-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf (nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut
1988.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449), ed-
Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmîne (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV,
Beyrut 1997.

İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406), Mukaddimetü İbn Haldûn
(nşr. Ali Abdülvahid Vâfi), Kahire, ts.

İBN İYÂS, Muhammed b. Ahmed (ö. 930/1524), Bedâiu'z-zühûr fi vekâii'd-dühûr (nşr.
Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984.

İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed (ö. 851/1448),
Tabakâtü's-Şâfiyye (nşr. el-Hâfiz Abdülalim Han), I-IV, Beyrut 1987.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), el-Bidâye ve'n-
nihâye (nşr. Ahmed Ebu Mâhim v.dğr.), I-XIV, Beyrut, ts.

İBN ŞAHİN ez-ZÂHİRÎ, Garsüddin Halil (ö. 873/1468), Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve
beyânü't-turuk ve'l-mesâlik (nşr. Paul Ravaisse), Paris 1894.

İBN TAĞRİBERDÎ, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf (ö. 874/1469), en-Nücümü'z-
zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire, I-XII, Kahire 1956, XIII- XVI (nşr. Fehim M. Şeltût
v.dğr.), Kahire 1970-1972.

İBN ZAHÎRE, Ebû Hamid Cemaleddin Muhammed b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Ali
(ö.888/1483), el-Fezâilü'l-bâhire fi mehâsini Mısr ve'l-Kâhire (nşr. Mustafa es-Sekkâ-
Kamil el-Mühendis), Kahire 1969.

İBNÜ'D-DEVÂDÂRÎ, Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek (ö. 736/1336'dan
sonra), Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer, VIII (nşr. Ulrich Haarmann), Kahire 1971, IX
(nşr. Hans Robert Roemer), Kahire 1960.

İBNÜ'L-CEZERÎ, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir
(ö.739/1338), Havâdisü'z-zaman ve enbâüh ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yân min ebnâih
(nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-III, Beyrut 1998.

İBNÜ'L-FURÂT, Nasıruddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali (ö. 807/1405),
Târihu'd-düvel ve'l-mülûk-Târihu İbni'l-Furât, VII (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut
1942, VIII (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1939, IX/1 (nşr. Kostantin
Züreyk), Beyrut 1936, IX/2 (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1938.

İBNÜ'L-İMÂD, Abdülhay b. Ahmed (ö. 1089/1679), Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men
zeheb (nşr. Abdülkadir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd), I-X, Dımaşk 1986-1993.

İBNÜ'S-SUKÂÎ, Fazlullah b. Ebi'l-Fahr (ö. 726/1326), Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân (nşr. ve trc. Jacqueline Sublet), Dimaşk 1974.

el-KALKAŞENDÎ, Ahmed b. Ali (ö. 821/1418), Subhu'l-a'sâ fi sînâati'l-inşâ, I-XV, Kahire 1910-1920.

KOPRAMAN, Kazım Yaşar, "Divan" (Memlükler), DİA, IX (İstanbul 1994), s. 383.

el-KÜTÜBÎ, Muhammed b. Şakir (ö. 764/1363), Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeylü aleyhâ (nşr. İhsan Abbas), I-V, Beyrut 1973-1974.

el-MAKRÎZÎ, Takıyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1441), Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr, I-II, Beyrut, ts.

-----, Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991.

-----, Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr), I-XII, Kahire 1956-1973.

MEKÎN b. el-AMÎD, Ebü'l-Mekârim Circis (ö. 672/1273), Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn (nşr. Claude Cahen, Bulletin D'Études Orientales, XV (Damas 1955-57) içinde), s. 127-184.

en-NÜVEYRÎ, Ahmed b. Abdülvehhab (ö. 733/1333), Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb, I-XVIII, Kahire, ts., XIX-XXVII (nşr. M. Ebü'l-Fazl-Ali M. el-Bicâvî-Hüseyin Nassâr v.dğr.), Kahire 1975-1985, XXIX (nşr. M. Ziyaeddin er-Reyyis-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1992, XXX (nşr. Muhammed A. Şaîre- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1990, XXXI (nşr. el-Bâz el-Arîni-Abdülaziz el-Ehvânî), Kahire 1992, XXXII (nşr. Fehim M. Şeltût-Abdülaziz el-Ehvânî-Saîd A. Âşûr), Kahire 1998, XXXIII (nşr. Mustafa Hicâzî- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1997.

POPPER, William, Egypt and Syria Under the Circassian Sultans 1382-1468 A.D., Berkeley 1955.

es-SAFEDÎ, Selahaddin Halil b. Aybek (ö. 764/1363), A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), I-VI, Beyrut-Dimaşk 1998.

-----, Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât (nşr. Helmut Ritter v.dğr.), I-, Wiesbaden 1962.

SAÎD A. ÂŞÛR, el-Müctemau'l-Mısri fi asri Selâtîni'l-Memâlik, Kahire 1992.

es-SÛBKÎ, Taceddin Abdülvehhab (ö. 771/1370), Muîdü'n-niam ve mübidü'n-nikam, Beyrut 1986.

es-SÛYÛTÎ, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir (ö. 911/1505), Hüsnü'l-muhâdara fi ahbâri Mısır ve'l-Kâhire, Kahire, ts.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal, Ankara 1988.

YİĞİT, İsmail, Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlükler, VII, İstanbul 1991.

Memlûkler Dönemi Vezirlerinden İbnü's-Sel'ûs

el-YÛNÎNÎ, Kutbüddin Ebü'l-Feth Musa b. Muhammed (ö. 726/1326), Zeylü Mir'âti'z-zamân, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961.

ez-ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: sene 651-700 (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî), Beyrut 1999-2000.

Memlûkler Döneminde Vezir-Ümera İlişkileri

Dr. Fatih Yahya AYZ*

Özet: Memlûkler döneminde vezirlik, niyâbetü's-saltana görevinin varlığı sebebiyle daha önceki devletlerdeki vezirliğin güç ve önemine ulaşamamıştır. Bilindiği gibi, Memlûkler öncesinde vezirler devletin idarî, siyasî ve malî sahalarında söz sahibi olup halîfe veya sultandan sonra ikinci güç sahibi kimselerdi. Oysa Memlûkler dönemindeki vezirlerin yetki alanı genelde maliye ile sınırlı kalmıştır. Fâizî, Bahaeddin b. Hinnâ ve İbnü's-Sel'ûs örnekleriyle bazı asker kökenli vezirler hariç hiçbir zaman ümeranın üstünde bir güce sahip olamamışlar, kendi görev alanları dışındaki idarî mekanizmaya müdahale edememişlerdir. Memlûk vezirleri, büyük emirlerle devamlı yakın münasebet içinde olmuşlardır. Özellikle Memlûkler'in ilk dönemlerinde görev sahalarının henüz sınırlandırılmamış olması ve idaredeki önemli konuları sebebiyle, büyük emirlerle sürekli bir arada bulunmuşlar ve bu ilişkilerin mahiyeti onların konumlarını belirleyen ana unsurlardan birisi olmuştur. Bu çalışmada, kaynaklarda tespit edilebilen örnekleriyle, vezir-ümera ilişkileri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Vezirlik, vezir, emîr, ümera, niyâbetü's-saltana.

Abstract: The vizierate of Mamlûks has not reached the power and importance of the vizierates of the states previous to Mamlûk State owing to existence of the office of vicerealty (niyâbat al-saltana). The viziers of the classical Islamic period before Mamlûks were very influential persons in the administrative, political and financial matters of states and were the most powerful men following the caliph or sultan, whereas the authorities of viziers in Mamlûk period were restricted to financial issues. They have never been superior to the military class except Fâizî, Bahâaddin b. Hinnâ, Ibn al-Sal'ûs and some viziers from military class and have never interfered in the administrative mechanism out of their interest area. Mamlûk viziers have always been in close connection with the grand amîrs (umara). Especially in the first period of Mamlûks, because their authorities were not restricted yet and their important

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

situations in administration at that time, they were always together with grand amîrs. The character of these relationships usually determined the viziers' situations. In this study, these relationships are investigated according to the examples which can be found in the sources.

Keywords: *Vizierate, vizier, amîr, umara, niyâbat al-saltana.*

Giriş

Mısır, Şam ve Hicaz gibi İslâm coğrafyasının en önemli bölgelerini iki buçuk asırdan fazla bir süre hakimiyetleri altında tutan Memlûkler (648-923/1250-1517), İslâm tarihinin en büyük Müslüman-Türk devletlerinden biridir. Yenilmez kabul edilen Moğollar'ı, Aynicâlût'ta hezimete uğratarak İslâm dünyasının batısını büyük bir tehlikeden kurtaran Memlûkler, bu zaferle siyasî konumlarını güçlendirmişler, bundan kısa bir süre sonra Abbâsî hilafetini Mısır'a getirmek suretiyle müslümanlar nazarında dinî meşruiyetlerini de kazanmışlardır.

Bu büyük Türk devleti bir yandan siyasî ve dinî meşruiyetinin temellerini oluştururken, diğer yandan başta selefi Eyyûbîler (567-866/1171-1462) olmak üzere daha önce kurulmuş olan devletleri örnek alarak müesseselerini oluşturma gayreti içine girmiştir. Memlûkler Devleti'nin siyasî ve askerî teşkilatını ağırlıklı olarak hükümlerini sona erdirdiği Eyyûbîler'den aldığı kabul edilmektedir.¹ Ancak Memlûkler vezirlik müessesesi hususunda farklı bir uygulamaya gitmişler, niyâbetü's-saltana (saltanat nâipliği) adıyla vezirlikten daha yüksek bir görev ihdas etmek suretiyle, kendilerinden önceki İslâm devletlerinde sultan veya halifeden sonra ikinci güç sahibi olan vezirin yetkilerini önemli ölçüde sınırlandırma yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla, sultanlıktan sonra gelen ve vezirliğin yerini alan niyâbetü's-saltana vazifesinin ihdas edilmesinin ardından vezirlik daha alt konumda bir

¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1988, s. 293; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, VII, İstanbul 1991, s. 179.

makam haline gelmiştir.² Veziri ikinci planda bırakan nâibü's-saltana, sultanın ilgilendiği hemen her şeyle ilgilenen, onun tuğrasını koyduğu her türlü resmî evraka kendi imzasını atma yetkisine sahip fevkalade nüfuzlu bir görevliydi.³ Sultanın yanında sarayda görev yapan nâibü's-saltana, “kâfilü'l-memâlikü'l-İslâmiyye” ve “en-nâibü'l-kâfil” unvanlarını da taşırdı.⁴ Diğer taraftan Mısır ve Suriye bölgesindeki büyük vilâyetlerin valilerine de nâibü's-saltana unvanı verilmekteydi.⁵

Ancak geniş yetkilerle donatılan nâibü's-saltananın gölgesinde kalmakla birlikte, Memlûkler'de vezirin devlet hiyerarşisinde belirli bir dönem için önemli bir konuma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Kaynaklardaki bazı kayıtlar bunu göstermektedir. Mesela ilk Memlûk dönemi müesseseleriyle ilgili eser veren müelliflerden İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349), devlet yönetimindeki önemli görevlileri, erbâbü's-süyûf (komutanlar), erbâbü'l-aklâm (divan görevlileri) ve zevi'l-ilm (adli ve dinî görevliler) olarak üç kategoride sıralamakta ve veziri divan gö-

² Şihabeddin Ahmed b. Yahya b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr fî memâlikü'l-emsâr: Memâlikü Mısır ve 'l-Şâm ve 'l-Hicâz ve 'l-Yemen* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985, s. 59; Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu 'l-a 'şâ fî sinâati 'l-inşâ*, I-XV, Kahire 1910-1920, IV, 28; Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâiz ve 'l-i'tibâr bi-zikri 'l-hutat ve 'l-âsâr*, I-II, Beyrut, ts., II, 223; Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısır ve 'l-Kâhire*, Kahire, ts., II, 94; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 362. İsmail Yiğit, *Memlûkler*, VII, 188.

³ İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rîf bi'l-mustalahi 'ş-şerîf* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1988, s. 94; Kalkaşendî, *Subhu 'l-a 'şâ*, IV, 16.

⁴ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 55; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 94.

⁵ Kalkaşendî, *Subhu 'l-a 'şâ*, IV, 184, 217, 233, 237-238, 240, 241. Niyâbetü's-saltana görevi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 55-56; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 94-95; Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abdülvahid Vâfi), I-III, Kahire, ts., II, 670, 674; Kalkaşendî, *Subhu 'l-a 'şâ*, IV, 16-18; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 215; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 93-94; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 349-362; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve 'l-vezâif ale 'l-âsâri 'l-Arabiyye*, I-III, Kahire, ts., III, 1230-1234; William Popper, *Egypt and Syria Under the Circassian Sultans 1382-1468 A.D.*, Berkeley 1955, s. 90.

revlilerinin en başına yerleştirmektedir.⁶ Resmî yazışmalar alanındaki eserleriyle meşhur Kalkaşendî de (ö. 821/1418), taklîd ve tevkî'lerde (resmî görevlendirme yazıları) kullanılan hitap şekilleri ile ilgili bilgi verirken erbâbü'l-aklâmdan olan veziri, kendi kategorisinde ilk sıraya yerleştirmiştir.⁷

İlerleyen zaman içerisinde bazı yeni müesseselerin kurulması ve yetkilerinin bir kısmının bu müesseselere devredilmesi sebebiyle vezirlik bu statüsünü devam ettiremedi. Dolayısıyla kaynaklarda vezirliğin önemine dair yapılan bu değerlendirmeye, devletin kurulduğu 648 (1250) senesinden vezirliğin elinden önemli görevleri alan nezâretü'l-hâssın⁸ ihdas edildiği ve vezirlik müessesesinin aralıklarla iki defa ortadan kaldırıldığı el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un üçüncü ve son saltanatına (709-741/1309-1341) kadar geçerli olmalıdır. Bu dönem Memlûkler'de vezirliğin birinci safhası olarak kabul edilebilecek bir özellik taşımaktadır. Nitekim önde gelen Memlûk tarihçilerinden İbn Tağriberdî (ö. 874/1469), bu döneme denk düşen büyük emîrlerden birisinin vezirliğe tayininden bahsederken, o dönemde vezirin, nâibü's-saltana mertebesinde kabul edildiğini açıkça belirtmektedir.⁹ Nezâretü'l-hâssın ihdasıyla birlikte tedricen önemini kaybettiği

⁶ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 55-63. Ayrıca bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 16-39; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 93-95; Abdülmun'im Macid, *Nüzumu devleti selâtini'l-Memâlik ve rüsümüühüm fî Mısır*, I-II, Kahire 1979-1967, I, 42-148.

⁷ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, XI, 270.

⁸ Nezâretü'l-hâs, el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun tarafından, sultana ait arazi ve mallarla ilgilenmek üzere kurulan bir müessesedir. Dîvânü'l-hâs ismi verilen bu müessesenin başındaki görevliye nâzıru'l-hâs unvanı verilmekteydi. Vezaret ortadan kaldırıldığında vezire ait işlerin büyük kısmı nâzıru'l-hâssa tevdi edilmiş, çeşitli görevlileri tayin yetkisi de ona verilmişti. Bütün devlet görevlilerine verilen hil'atler ve civar memleketlerin sultanlarına gönderilen hediyelerden de o sorumluydu. Daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 54-55, 60; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, III, 452, IV, 29, 30, 45, VIII, 229, XI, 316-320, 339; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 223, 227; Garsüddin Halil b. Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyânü't-turuk ve'l-mesâlik* (nşr. Paul Ravaisse), Paris 1894, s. 107-109; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 94, 142; Muhammed b. Ahmed b. İyâs, *Bedâiu'z-zühür fî vekâii'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984, I/1, 444, 453.

⁹ İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1956, XIII (nşr. Fehim M. Şeltût), Kahire 1970, XIV (nşr. Cemal Muhammed Muhriz-Fehim

görülen vezirlik müessesinin geçirmiş olduğu ikinci safha, söz konusu müessesinin kuruluşundan Çerkez Memlûkler döneminin (784-923/1382-1517) ilk sultanı el-Melikü'z-Zahir Berkuk'un, kendine ait memlûklerin (askerlerin) ihtiyaçlarını temin maksadıyla ed-dîvânü'l-müfred¹⁰ isimli divanı teşkil etmesine kadar devam eder. Üçüncü ve son safha ise ed-dîvânü'l-müfredin teşkilinden devletin yıkılışına kadar olan dönemi (784-923/1382-1517) kapsar.¹¹

Memlûk vezirleri, büyük emîrlerle devamlı yakın münasebet içinde olmuşlardır. Özellikle ilk dönemdekiler görev sahalarının henüz sınırlandırılmamış olması ve idaredeki önemli konumları sebebiyle, yönetimde görevi bulunsun ya da bulunmasın büyük emîrlerle sürekli bir arada bulunmuşlar ve bu ilişkilerin mahiyeti onların konumlarını belirleyen ana unsurlardan birisi olmuştur. Bu ilişkilerde ne kadar hakim konumda ve başarılı iseler, idarede de o nispette söz sahibi olabilmişlerdir. Hatta, yeri geldiğinde ele alınacağı gibi, bazı emîrler vezirliğe tayin edildikten sonra bu konumun nimetlerinden istifade etmişlerdir. Bu makalemizde,

M. Şeltût), Kahire 1971, XV (nşr. İbrahim Ali Tarhan), Kahire 1972, XVI (Cemaleddin eş-Şeyyâl-Fehim M. Şeltût), Kahire 1972, VIII, 141.

¹⁰ ed-Dîvânü'l-müfred el-Melikü'z-Zahir Berkuk tarafından şahsına ait memlûklerin her türlü ihtiyacının giderilmesi için kurulmuştur. Nezâretü'l-hâssın teşkilinden sonra vezirin elinde bırakılmış olan bu önemli görev artık bu divanın başında bulunan üstâdârın eline geçmiştir. Sultan Berkuk sultanlıktan önce elde ettiği iktân idaresini üstâdârın başkanlık ettiği bu divana vermiştir. Yeni satın aldığı memlûklerin aylıkları için Mısır'daki muhtelif bölgelerden bir çok yerin gelirlerini bu divana tahsis etmiş, böylece söz konusu divanı idare eden üstâdârın ehemmiyeti artmış, buna mukabil vezirin önemi azalmış, elinde kalan birkaç bölge ve örfi vergilerden tahsil ettiği gelirleri sultan memlûklerinin et ihtiyacı ve sultanın mutfak masraflarını gidermek için harcamakla yükümlü bir görevli haline gelmiştir. ed-Dîvânü'l-müfred hakkında geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, III, 453, 457, IV, 14, VI, 215; Makrîzî, *el-Hitât*, II, 222, 223-224, 395; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 34, 106-107; Popper, *Egypt*, s. 93, 97-98; Kazım Yaşar Kopruman, "Divan" (Memlûkler), *DİA*, IX (İstanbul 1994), s. 383; H. L. Gottschalk, "Dîwân" (Egypt), *EP*, II (Leiden 1965), s. 330.

¹¹ Vezirliğin geçirdiği safhalar ve bu konudaki değerlendirmeler hakkında geniş bilgi için bk. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik (1250-1517)* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004, s. 26-137.

vezirlerin görevleri icabı ümera ile kurdukları kimi zaman iyi kimi zaman ise kötü bir şekilde seyreden ilişkileri ele almaya çalışacağız.

A. İlk Dönemde Vezirlerin Büyük Emîrlerle İlişkileri

Memlûkler dönemi vezirliğinin altın çağı kabul edilebilecek ilk safhada vezirler, ümera ile çok yoğun ilişkiler içinde olduklarından, kaynaklarda bu hususta bolca örnekler yer almaktadır. Tespit edilebilen örnekler kronolojik sıraya riayet edilerek ele alınacaktır.

Tarihçilerin çoğunun ilk sultan kabul ettikleri el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek et-Türkmânî'nin (648-655/1250-1257) veziri Şerefüddin el-Fâizî¹² bu göreve geniş yetkilerle getirilmişti. O, askerî bir birliğin başında sefere çıkan ilk ve yegâne sivil vezir olarak da dikkat çekmektedir. 653 (1255) senesinde ileri gelen emîrlerden birinin çıkardığı isyanı bastırmak üzere emrindeki bir grup askerle Saîd bölgesine giden ve isyanı bastırmaya muvaffak olan Fâizî¹³ kendisine ait memlûk-

¹² Tarihçilerin ekseriyeti tarafından Memlûkler döneminin ilk veziri kabul edildiği anlaşılan Şerefüddin Hibetullah b. Saîd el-Fâizî 665 (1257) senesinde öldürülmüştür. Hayatı hakkında bk. Şihabeddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'-ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn* (nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Beyrut 1974, s. 196; el-Mekîn Ebü'l-Mekârim Circis b. el-Amîd, *Ahbârü'l-Eyyübiyyîn* (nşr. Claude Cahen, *Bulletin D'Études Orientales*, XV [Damas 1955-57] içinde), s. 165-166; Kutbüddin Ebü'l-Feth Musa b. Muhammed el-Yûnînî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961, I, 80-82; Rükneddin Baybars el-Mansûrî en-Nâsirî ed-Devâdâr el-Hitâî, *Zübdetü'l-fikre fî târihi'l-Hicre* (nşr. Donald S. Richards), Beyrut 1998, s. 25; Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire, ts., XIX-XXVII (nşr. M. Ebü'l-Fazl-Ali M. el-Bicâvî-Hüseyn Nassâr v.dğr.), Kahire 1975-1985, XXIX (nşr. M. Ziyaeddin er-Reyyis-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1992, XXX (nşr. Muhammed A. Şâire- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1990, XXXI (nşr. el-Bâz el-Arinî-Abdülaziz el-Ehvânî), Kahire 1992, XXXII (nşr. Fehim M. Şeltût- Abdülaziz el-Ehvânî-Saîd A. Âşûr), Kahire 1998, XXXIII (nşr. Mustafa Hicâzî- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1997, XXIX, 458-459, 460; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve ve Feyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: sene 651-700* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî), Beyrut 1999-2000, sene 651-660, s. 220-221; ; Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebu Mâhim v.dğr.), I-XIV, Beyrut, ts., XIII, 212.

¹³ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 16; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIX, 439; Sarimüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir b. Dokmak, *Nüzhetü'l-enâm fî târihi'l-*

lerden bir askerî birlik de teşkil etmiştir.¹⁴ Bu yönüyle, Memlükler döneminde kendisine ait askerî birliği bulunan yegâne vezir olma özelliğini de taşımaktadır.

Vezir Fâizî'nin, Sultan el-Melikü'l-Muiz Aybek et-Türkmânî ile iyi ilişkilerini sürdürmeye çalıştığı ve konumunu muhafaza etmek amacıyla emîrlerle de iyi münasebetler kurmak istediği anlaşılmaktadır. Hatta bu sebeple emîrlerin kendi aralarındaki ve sultanla olan konuşmalarına vâkıf olmak için Türkçe bilen Zeyneddin b. ez-Zübeyir'i¹⁵ nâip edindiği zikredilir.¹⁶

Onun emîrlerle iyi ilişkilerini ve konumunu gösteren bir örnek Sultan Aybek et-Türkmânî'nin oğlu el-Melikü'l-Mansur Nureddin Ali'nin (655-657/1257-1259) tahta çıkarılması sırasında yaşanan bir hadisedir. Rivayete göre, Aybek et-Türkmânî'nin vefatından sonra tahta kimin geçirileceği ile ilgili toplantıyı o tertip etmiştir.¹⁷ Yetkileri arasında bulunmamasına rağmen devletin kaderini etkileyen böylesine önemli bir toplantıyı tertip etmesi, Fâizî'nin büyük emîrlerle çok yakın münasebetler içinde olduğunu göstermektedir.

Ne var ki, Fâizî, emîrlerle yakın münasebetlerinin ve kendisini devletin en güçlü idarecilerinden birisi olarak görmesinin bedelini hayatıyla ödemiştir. Şöyle ki, o, ileri gelen iki emîrin yanında Aybek et-Türkmânî'nin ölümü üzerine tahta çıkan el-Melikü'l-Mansur Nureddin Ali'yi kastederek, memleket işlerinin bir çocuğun eliyle yürümeyeceği şeklinde konuştu. Bu sözleri söz konusu emîrler tarafından

İslâm (nşr. Semir Tabbâre), Beyrut 1999, s. 223; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr), I-XII, Kahire 1956-1973, I/2, 396.

¹⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIX, 459.

¹⁵ Daha sonra vezirlik makamına da getirilen Zeyneddin b. ez-Zübeyir, 668 (1269) senesinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında bk. Yûnîni, *Zeylû Mir'ât*, II, 441-442; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 172; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 661-670*, s. 273; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 271; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 589.

¹⁶ Mekîn b. el-Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, s. 166; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIX, 459; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 90; a.mlf., *es-Sülûk*, I/2, 404.

¹⁷ Yûnîni, *Zeylû Mir'ât*, I, 47.

sultanın annesine iletilince önce azledilerek tutuklandı, daha sonra da boğularak öldürüldü.¹⁸

Emîrlerle yakın münasebeti olan diğer bir vezir de, ilk dönemin kudretli idarecilerinden Bahaeddin b. Hinnâ¹⁹ idi. O daha görevlendirildiği ilk gün, aralarında büyük emîrlerden Devâdâr²⁰ Balaban er-Rûmî'nin de²¹ bulunduğu bir çok emîr ve devlet görevlisinin iştirak edip hizmetinde buldukları muhteşem bir

¹⁸ Mekîn b. el-Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, s. 166; Fazlullah b. Ebi'l-Fahr es-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyâti'l-a'yân* (nşr. ve trc. Jacqueline Sublet), Dımaşk 1974, Arapça kısım, s. 163; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 405.

¹⁹ On sekiz sene aralıksız görevde kalarak Memlûkler döneminde en uzun süre vezirlik yapan kimsede Bahaeddin Ali b. Muhammed b. Selim b. Hinnâ, 677 (1279) senesinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında bk. Yûnîni, *Zeylû Mir'ât*, III, 384-386; İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 99; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 388-389; Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer*, VIII (nşr. Ulrich Haarmann), Kahire 1971; VIII, 225-226; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 671-680*, s. 276-277; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter v.dğr.), I-, Wiesbaden 1962-, XXII, 30-33; Muhammed b. Şakir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeylû aleyhâ* (nşr. İhsan Abbas), I-V, Beyrut 1973-1974, III, 76-78; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 298; Nasıruddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali b. el-Furât, *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk-Târîhu İbni'l-Furât*, VII (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1942, VIII (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1939, IX/1 (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1936, IX/2 (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1938, VII, 125-126; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 370-371.

²⁰ Devâdârlık, Memlûkler döneminde önceleri sivillerin daha sonraları da emîrlerin atandığı önemi gittikçe artan bir görevdi. Zamanla sayısı artan devâdârların başında bulunan kimseye ed-devâdârü'l-kebîr ismi verilirdi. Her birinin ayrı sorumlulukları vardı. Devâdârlar, elçileri ağırlamak, dîvânü'l-mezâlimde bulunmak, diğer görevlilerle birlikte mektupları sultana sunmak vb. pek çok görevi ifâ ediyorlardı. Daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 37,42, 58; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 104, 188, 189, 190; Taceddin es-Sübki, *Muîdü'n-niam*, s. 27; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 19, 44, 59-60, V, 462, VI, 15, 35; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 222-223; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 183-185; Asri Çubukçu, "Devâdâr", *DİA*, IX (İstanbul 1994), s. 222; David Ayalon, "Dawâdâr", *EF*, II (Leiden 1965), s. 172.

²¹ Sultan el-Melikü'z-Zahir Baybars'ın (658-676/1260-1277) güvenilir adamlarından olan ve devâdârlık görevini yürüten Emîr Balaban b. Abdullah er-Rûmî, 680 (1281) senesinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında bk. Yûnîni, *Zeylû Mir'ât*, IV, 106-107; İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 53-54; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 671-680*, s. 349.

alayla evine kadar uğurlanmıştı.²² Sultanın nezdinde çok önemli bir konuma sahip olan Bahaeddin b. Hinnâ, devlet işlerinin neredeyse tamamını üstlenmişti. Hatta ülkede onun üzerinde bir otoritenin bulunmadığı da rivayet edilir.²³ Büyük emîrlerin idaresindeki bir devlette sivil bir vezirin böylesine büyük yetkilerle donatılması ve hatta emîrlerin üstünde bir konuma getirilmesi çok dikkat çekicidir. Kaynaklarda onun ümeranın üstünde ve zaman zaman nâibü's-saltanayı da gölgede bırakan önemli konumu ile ilgili bazı örnekler mevcuttur. Mesela, 659 (1261) ve 661 (1262) senelerinde Mısır'a getirilen Abbâsî halifelerine biat merasiminde bütün emîrlerden önce biat etmiştir.²⁴ İlk biati sırasında halifenin Memlûk sultanı için yazdırdığı saltanat taklîdini atlı olarak başının üzerinde taşımış, büyük emîrler ise bu alaya onun önünde yürüyerek iştirak etmişlerdi.²⁵ Onun emîrlerle resmî merasimlerin dışında da yakın münasebetlerini gösteren örnekler vardır. Mesela, el-Melikü'z-Zahir Baybars 659 (1261) senesinde bir sefer münasebetiyle Kahire'den ayrılırken, onu ve nâibü's-saltanayı geride bırakmış, ikisi işleri çok güzel bir şekilde yürütmüşlerdi. Bu başarıda onun payının daha büyük olduğu da kaydedilmektedir.²⁶ Kaynaklarda Bahaeddin b. Hinnâ'nın sultanın yokluğunda nâibü's-saltana ve diğer önde gelen emîrlerle birlikte devlet işlerini idare ettiğine dair başka örnekler de mevcuttur. Nitekim 664 (1266) senesinde Sultan el-Melikü'z-Zahir Baybars bir sefer münasebetiyle Kahire'den ayrılırken geride oğlu el-Melikü's-Saîd Berke'yi (676-678/1277-1280), onun hizmetinde de Bahaeddin b. Hinnâ ve nâibü's-saltanayı

²² Yûnînî, *Zeylû Mir'ât*, I, 439; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 18; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 447; a.mlf., *el-Hutat*, II, 370.

²³ Safedî, *el-Vâfî*, XXII, 30. Krş. Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 76.

²⁴ Yûnînî, *Zeylû Mir'ât*, I, 442, 530; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, VIII, 73, 94.

²⁵ Muhyiddin b. Abdüzzahir, *er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Abdülaziz el-Huveytur), Riyad 1976, s. 110; Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 65; Yûnînî, *Zeylû Mir'ât*, I, 443; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 35; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 457; a.mlf., *el-Hutat*, II, 108.

²⁶ Yûnînî, *Zeylû Mir'ât*, I, 453.

bıraktı.²⁷ Yine Sultan 673 (1275) senesinde de Kahire'den ayrılırken onu ve ileri gelen emîrlere birini görevlendirdi.²⁸

Bahaeddin b. Hinnâ'nın, emîrlerle münasebetleri her zaman iyi olmamış, sultanın ona olan sevgi ve saygısını çekemeyen büyük emîrlere onun aleyhinde bir takım faaliyetlere girişmişler, ancak Sultan el-Melikü'z-Zahir Baybars'ın kendisine olan itimadı sebebiyle bu maksatlarına ulaşamamışlardı.²⁹ Bir defasında ileri gelen emîrlere toplanmış ve sultanın, Bahaeddin b. Hinnâ'yı azletmesini istemeye karar vermişlerdi. Muhibirleri vasıtasıyla bunu öğrenmiş olan el-Melikü'z-Zahir Baybars bu kararı almalarından sonraki ilk gün rutin hizmetleri için huzuruna girmek isteyen emîrlere rahatsız olduğunu bildirerek önce huzura almadı. Daha sonra ilerleyen saatlerde yanına girmelerine müsaade etti. Bu sırada bir hizmetçi, sultana, bir gün salih bir kimse tarafından hastalıklara şifa olacağı belirtilen bir tatlı getirildiğini ve bu tatlıyı da kendisine emanet olarak verdiğini söyledi. el-Melikü'z-Zahir Baybars bunu hatırladığını ifade ederek hizmetçiye o tatlıyı getirmesini emretti. Hizmetçi tatlıyı getirince Baybars, ondan biraz yedi ve ardından ağrısının dindiğini söyledi. Daha sonra emîrlere dönerek bu tatlıyı kimin getirdiğini bilip bilmediklerini sordu. Bilmediklerini söylemeleri üzerine, o salih kimsenin Bahaeddin b. Hinnâ olduğunu söyledi ve onun için "babam" ifadesini kullandı. Sultanın bu sözleri dolayısıyla, kararlarını ona arz etmekten vazgeçen emîrlere huzurdan ayrıldıklarında "getirdiği tatlının dahi şifa olduğunu ifade ettiği bir kimse hakkında ne söyleyebiliriz ki" diyerek hayretlerini ifade etmişlerdi.³⁰ Ne var ki bütün bunlara rağmen ölümünden sonra onun ve ailesinin mal varlığına el konuldu. Bu iş için aralarında düşmanlık

²⁷ Yûnînî, *Zeylû Mir'ât*, II, 337; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 127.

²⁸ İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim b. Şeddâd, *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1983, s. 106; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 216.

²⁹ Yûnînî, *Zeylû Mir'ât*, III, 385; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXX, 389; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 671-680*, s. 276.

³⁰ Safedî, *el-Vâfî*, XXII, 31-32; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 77-78.

bulunan yeni vezir Burhaneddin es-Sincârî³¹ görevlendirilmiş, onu sevmeyen önde gelen emîrler bu işte yeni vezire yardımcı olmuşlardı.³²

Bahaeddin b. Hinnâ'nın yerine getirilen Burhaneddin es-Sincârî, daha görevinin başında bahsedilen müsadere hadisesinde önde gelen iki emîr ile iş birliği yapmıştır. Daha sonra da ümera ile iyi münasebetlerini sürdüren vezir, bir emîrle birlikte, Sultan el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun (678-689/1280-1290) tarafından, bir sefere çıkarken geride bıraktığı oğlunun hizmetinde bulunmak üzere görevlendirilmiş ve bu ikisi sultan gelinceye kadar işleri birlikte yürütmüşlerdi.³³ Bununla birlikte onun, güç sahibi emîrlerden Alemüddin Sencer eş-Şücâî³⁴ ile devamlı mücadele halinde bulunduğu göz önüne alındığında, emîrlerle ilişkilerinin her zaman iyi gitmediğini söylemek mümkündür. Nitekim, Şücâî onun azledilmesi için uğraşmış, kendisi vezir olduğunda da, yine peşini bırakmayarak elindeki diğer görevlerden de azledilmesi için faaliyetlere girişmişti.³⁵

Vezaleti esnasında emîrlerle yakın ilişkiler kuran vezirlerden birisi de Şücâî idi. Önde gelen emîrlerden birisi olması hasebiyle onun bu tür münasebetlerinin olması tabiidir. Vezirliğe getirilen ilk asker kökenli kimse olan Şücâî, iki defa üstlenmiş olduğu görevi esnasında idarede önemli ölçüde söz sahibi olmayı başar-

³¹ 686 (1287) senesinde vefat eden Vezir Burhaneddin es-Sincârî hakkında bk. Yûnînî, *Zeylû Mir'ât*, IV, 319-321; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 146; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 57-58; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 734, 738; Ebü'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-isr an kudâti Mısır* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1998, s. 150-152.

³² Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 649.

³³ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 684.

³⁴ Emîr Alemüddin Sencer eş-Şücâî, Dımaşk'ta niyâbetü's-saltana, Mısır'da defalarca vezirlik gibi birçok önemli görevleri üstlenmiş olan, döneminin en kudretli emîrlerindendi. 693 (1294) senesinde hırsının kurbanı oldu. Hayatı hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 90-91; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, VIII, 353-355; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 184-185; Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân* (nşr. Muhammed M. Emin), I-IV, Kahire 1987-1992, III, 234-238.

³⁵ Yûnînî, *Zeylû Mir'ât*, IV, 319-320.

mıştır. Ancak ikinci vezirliği döneminde nâibü's-saltana ve ona yakın emîrler için bir tuzak kurarak idareye tamamen hakim olmak isteyince kendi arkadaşlarından bazılarının bu durumu nâibü's-saltana'ya bildirmesi sonucu öldürülmüştür.³⁶

Bu ilk safhanın başlarında görev alan vezirler genelde ümera ile iyi ilişkiler içindeyken daha sonra gelenler umumiyetle emîrlerle münasebetlerinde sorunlar yaşamışlardır. Bu noktada en çok dikkat çekenlerden biri, ilk dönem vezirlerinin önde gelenlerinden İbnü's-Sel'ûs³⁷ olmuştur. Sultan el-Melikü'l-Eşref Selahaddin Halil b. Kalavun (689-693/1290-1293), onu son derece geniş yetkilerle donatarak vezaret görevine getirmiş, büyük emîrlerin dahi üstünde bir konuma yerleştirmişti. Hatta kendi memlûklerinden bir grubu onun emrine vermişti. Ne var ki, kendisine verilen bu değer onun azametini artırmış ve bir vezirin konumunu aşan davranışlarda bulunmasına neden olmuştu. Büyük emîrlere itibar etmiyor, yanına geldiklerinde gerekli hürmeti göstermiyor, önemli görevlerde bulunanlarına dahi sadece ismi ile hitap ederek küçümsüyordu. Hatta, Nâibü's-saltana Baydarâ'ya bile hürmet göstermiyor, onun bazı tasarruflarına engel oluyordu. Baydarâ ise, onun sultanın yanındaki itibarını bildiği için buna ses çıkaramıyordu. İbnü's-Selûs, bir gün sultanın huzurundan çıktığında ileri gelen emîrlerle karşılaşmış, bütün emîrler ona

³⁶ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 300-302; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 273-276; Safedî, *el-Vâfî*, IV, 354-355; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 178-183; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 798-802.

³⁷ 693 (1294) senesinde feci şekilde öldürülen Vezir İbnü's-Sel'ûs Şemseddin Muhammed b. Osman et-Tenûhî ed-Dımeşkî hakkında bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 300; İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 152-154; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir b. el-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman ve enbâüh ve vefeyâtü'l-ekâbir ve 'l-a'yân min ebnâih* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-III, Beyrut 1998, I, 211-214; İmâdüddin İsmail b. Ali Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (nşr. Muhammed Azb v dğr.), I-IV, Kahire 1998-1999, IV, 41-42; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 187-194, 270-273; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 691-700*, s. 199-200; Safedî, *el-Vâfî*, IV, 86-88; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 354, 358; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 106-109, 175-178; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 760-762, 796-798; a.mlf., *Kitâbü'l-Mukâffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991, VI, 204-210; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 52-54, 227-233.

doğru koşmuş, kimisi onun elini öpecek kadar ileri gitmişti.³⁸ Ümeranın ileri gelenleri ve devlet erkânının önemli isimleri bir sıkıntı olduğunda hemen ona koşuyor, bir mesele için kendilerine başvuruları da ona gönderiyorlardı.³⁹ Hatta Dımaşk'taki şeddü'd-devâvîn⁴⁰ görevinden azledilen Emîr Sungur el-A'sar⁴¹ mallarını müsadere edilmekten kurtarmak ve eski görevine dönebilmek için İbnü's-Sel'ûs'un kızına talip oldu ve bu sayede eski görevine dönebildi.⁴² Büyük emîrlerin ona karşı olan bu iltifatlarının altında yatan sebeplerden birisi, sultanın bu konudaki emriydi. Çünkü sultan, onu vezarete getirdiğinde nâibü's-saltana ve diğer büyük emîrlere onun hizmetini gereği gibi yerine getirmeleri hususunda talimat vermişti.⁴³

Vezir İbnü's-Sel'ûs'a, Sultan el-Melikü'l-Eşref Halil'in verdiği bu büyük değer ve yetki, babasının nâibü's-saltanası Toruntay'ın⁴⁴ uğradığı kötü akıbetin en önemli sebeplerinden biri oldu. şöyle ki, sultan tahta çıkmadan evvel İbnü's-Sel'ûs'u kendi divanına nazır yapmış ve ona kıymetli bir hil'at vermişti. Bu sırada

³⁸ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 191-192; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 108-109; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 761-762; a.mlf., *el-Mukaffê'l-kebîr*, VI, 207-208.

³⁹ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 276.

⁴⁰ şeddü'd-devâvîn, şâddü'd-devâvîn ya da müşiddü'd-devâvîn ismi verilen bir görevlinin yürüttüğü, vergi tahsili vb. hususlarda vezire yardımcı olmak şeklinde özetlenebilecek bir vazife idi. Başındakiler askerî sınıftan seçilirdi ve genellikle onlu emîrlerden tayin edilirdi. Geniş bilgi için bk. Taceddin es-Sübkî, *Muîdü'n-niam*, s. 29; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 22; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 224; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 98.

⁴¹ Emîr Sungur el-A'sar çeşitli görevlerin ardından iki defa vezirlik de yapmış olup, büyük ümerandı. 709 (1309) senesinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 88-89; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 160; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 59; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 84; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mietî's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997, II, 104-105.

⁴² İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 88; İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-zaman*, I, 53.

⁴³ Makrîzî, *el-Mukaffê'l-kebîr*, VI, 206. Ayrıca bk. Samira Kortantamer, *Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, İzmir 1993, s.126.

⁴⁴ el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun döneminin büyük emîrlerinden olup, onun zamanında nâibü's-saltanalık yapmıştır. 689 (1290) senesinde öldürülmüştür. Hakkında bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s 274-275; İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 94; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 180-183; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 99-102; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 757-758.

sultan olan babası Seyfeddin Kalavun bunu görünce çok kızmış ve durumu Toruntay ile konuşmuştu. Toruntay, İbnü's-Sel'ûs'u kötüleyince, sultan onun cezalandırılmasını emrederek, şâddü'd-devâvîne teslim etmişti. Buna engel olmak için çalışarak şâddü'd-devâvîne bu hususta yardım eden Toruntay'ı ikna etmek için çok uğraşan ancak maksadına ulaşamayan el-Melikü'l-Eşref Halil, bunu unutmadı. Nitekim İbnü'l-Furât, Toruntay'ın bu tutumunun öldürülmesindeki en önemli etken olduğunu bildirmektedir.⁴⁵

İbnü's-Sel'ûs, sultanın kendisine olan muhabbetine dayanarak emîrlere karşı sert tutumunu devam ettiriyordu. Nitekim, tayin ettirdiği bir kadıyı sultana şikayet ederek azlettiren Emîr Şücâî'ye karşı faaliyete girişmiş, istediği kadıyı yeniden tayin ettirmeye muvaffak olduğu gibi sultanın Şücâî'yi azarlamasını da sağlamıştı. Bunu unutmayan Şücâî, el-Melikü'l-Eşref Halil'in öldürülmesinden sonra İbnü's-Sel'ûs'un tutuklanmasında önemli rol oynadı ve ona ağır işkencelerde bulunarak feci şekilde öldürttü.⁴⁶

İbnü's-Sel'ûs'un emîrlerle münasebetleri onun daha üst konumda olduğu bir surette cereyan ediyordu. Nitekim, İskenderiye'ye bir görev için gittiğinde, sultan büyük emîrlerden birisini onun hizmetine vermişti.⁴⁷ Ne var ki, daha önce belirtildiği gibi, onun ümera ile ilişkilerindeki hakim konumu Sultan el-Melikü'l-Eşref Halil'in öldürülmesinden sonra tersine dönmüş ve ağır işkenceler altında öldürülmesine sebep olmuştur.

Emîrlerle genellikle iyi geçinemeyen vezirlerden birisi de, Fahreddin b. el-Halilî⁴⁸ idi. Emîrlerle mücadele etme gücünü sultanla olan iyi münasebetlerinden

⁴⁵ *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 107. Ayrıca bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 181; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 757.

⁴⁶ İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 91

⁴⁷ Safedî, *el-Vâfî*, IV, 87.

⁴⁸ Fahreddin Ömer b. Abdilaziz b. el-Halilî, Memlûkler döneminde çeşitli vazifelerin yanı sıra aralıklarla üç defa vezirlik görevine getirilen büyük devlet adamlarındandır. 711 (1312) yılında vefat etmiştir. Hayatı hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 126; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 192; Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr* (nşr.

alıyordu. Kendisini vezarete tayin eden Sultan el-Melikü'l-Adil Zeyneddin Ketboğa'nın (694-696/1294-1296) emîrliği sırasında şahsi divanına nezaret etmiş, sultan olması üzerine önce nâzıru'd-devle,⁴⁹ daha sonra da vezir tayin edilmişti.⁵⁰ Vezirliği sırasında sultanla Dımaşk'a gittiğinde Şâddü'd-devâvîn Emîr Sungur el-A'sar'ı ağır para cezasına çarptırılmış ve bu bölgede görevli bir emîri azlederek yerine başka bir emîri tayin etmişti.⁵¹ Ancak görevinden alınıp yerine Sungur el-A'sar vezir olunca bu yaptığının bedelini ödemek zorunda kaldı. Kaynakların bildirdiğine göre, Sungur el-A'sar vezarete tayin edilince, kendisine yaptığı gibi onun mallarını müsadere etti.⁵² Fahreddin b. el-Halilî, Sungur el-A'sar'ın vezarete tayin edildiğini öğrenince onun intikam almasından korkup, eskiden beri iyi münasebetler içinde bulunduğu dönemin güçlü emîri Sallar'ın⁵³ yanına giderek yardımını istemişti. Sallar'ın tavassutuyla sultan, Sungur el-A'sar'ı çağırarak Fahreddin b. el-Halilî'ye eziyet etmemesi konusunda uyardı. Neticede o, sadece para cezası alarak işkenceden kurtuldu.⁵⁴

Ali Ebû Zeyd v.dğr.), I-VI, Beyrut-Dımaşk 1998, III, 635-638; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 66; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 113; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 100-101.

⁴⁹ Aynı zamanda nâzıru'd-devâvîn diye de isimlendirilen nâzıru'd-devle, vezirin uhdesindeki her işle ilgilenen ve onun baş yardımcısı konumundaki mühim bir görevliydi. Geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 29,31; V, 465; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 224.

⁵⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 286; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 196; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 808.

⁵¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 305, 306; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 212, 213; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 816.

⁵² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 325; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 231-232; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 829.

⁵³ Emîr Sallar, daha sonra sultan da olan Baybars el-Çaşnigîr ile birlikte, Sultan el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'u ([693-694/1293-1294]-[698-708/1299-1309]-[709-741/1309-1341]) baskı altında tutan ve idarede söz sahibi olan büyük emîrlerdendi. 710 (1310) senesinde hapiste iken vefat etti. Hakkında bilgi için bk. İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Vefeyât*, s. 89; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 163-164; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, IX, 210; Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 489-494; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 86-89; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 97-99.

⁵⁴ Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 358-359.

Askerî sınıfa mensup olmasına rağmen ümera ile iyi geçinemeyen vezirlerden bir diğeri bahsi geçen Sungur el-A'sar idi. Vezarete getirilmesi ile birlikte emîrlere ve diğerk devlet görevlilerine karşı sert davranmaya başlamıştı. Onların taleplerini geri çeviriyor, herhangi bir hususta aracılık yaptıklarında kabul etmiyor ve onların yolladığı elçilere de çok sert davranıyordu.⁵⁵ Onun ümeraya ve hatta sultana karşı sergilediği sert ve kibirli tavrı, sonunda azline sebep oldu.⁵⁶ Ne var ki, o bir süre sonra ikinci defa vezarete getirildiğinde de aynı tavırlarını sürdürdü. Emîrlr bundan çok rahatsız oluyorlardı. O sırada henüz emîr olan el-Melikü'l-Muzaffer Baybars el-Çaşnigîr'in (708-709/1309) yakınlarından bir divan görevlisini dövmüşü. Bu şahıs uzlete çekilmiş ve dergahına kapandığı şeyhi aracı olarak görevinden istifasını kabul etmesi için Baybars el-Çaşnigîr'e yollamıştı. Bu durum emîrleri daha da fazla rahatsız etmiş ve Baybars el-Çaşnigîr'e onu azletmesi için telkinlerde bulunmaya başlamışlardı. Sonuçta o, başka bir görev için Kahire dışına yollanarak vezaretten uzaklaştırıldı.⁵⁷

Büyük emîrlere yoğun ilişkiler içinde olan vezirlerden birisi de İbnü's-Şeyhî'dir.⁵⁸ Daha vezarete getirilmeden önce kendisinden önceki vezir ile anlaşmazlığa düşmüş, bu vezirin kendisi aleyhine açtığı soruşturma sırasında Baybars el-Çaşnigîr'in de desteğini alarak durumu lehine çevirip vezarete getirilmesini sağlamıştı. Hatta bu konuda vezirliğe getirilmesini engelleyen Nâibü's-saltana Emîr Sallar'ı çeşitli yollarla aşmayı dahi başarmıştı. Bazı emîrlere, vezarete bağlı bazı bölgeleri kendilerine kiralayacağı ve benzeri vaatlerde bulunarak onların gönüllerini kazanmaya çalışıyordu. Diğerk taraftan yakınlarını aracı olarak Sallar'a yolluyor ve

⁵⁵ Makrîzî , *el-Hutat*, II, 84; Aynî, *İkdü'l-cümân*, III, 361.

⁵⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXI, 325, 326; İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, VIII, 232-233; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 830.

⁵⁷ Makrîzî , *es-Sülûk*, I/3, 916-917; Aynî, *İkdü'l-cümân*, IV, 141-142.

⁵⁸ 704 (1305) senesinde öldürülen Vezir Emîr Nasıruddin Muhammed b. eş-Şeyhî hakkında bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 379-380; İbnü's-Sukâî, *Tâlî Kitâbi Veşeyât*, s. 73; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 87; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, IX, 124-125; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 61-62.

ona sefer hazırlıkları için teçhizat yardımında bulunuyordu. Neticede o ve aracı emîrlar Sallar'ı ikna etmeye muvaffak olmuşlar ve onu vezarete tayin ettirmeyi başarmışlardı.⁵⁹ Ancak vezarete getirildikten sonra emîrlere karşı kibirli tavırlar takınmaya başlamış, hatta yönetimi ellerinde tutan Emîr Sallar ve Baybars el-Çaşniğîr'e rağmen, o ikisinin hacri altında bulunan el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'la ilişki kurarak ona bazı yardımlarda bulunmuştu. Bütün bunlar onun sonunu hazırlayan gelişmeler oldu. Zaten Emîr Sallar da onu vezarete tayin ederken bazı şartlar ileri sürmüş, sultanın malına zarar verdiğini ya da yeni bir zulüm ihdas ettiğini duyarsa onu ağır şekilde cezalandıracağını söylemişti.⁶⁰ Sallar hac dönüşü onun faaliyetlerini öğrenince çok kızdı. Vezir aleyhinde bir soruşturma açtırıp bu hususta bir toplantı tertip ettirdi. Vezirin bu toplantıdaki saygısız tutumuna öfkelenen Sallar ona hakaretler ederek cezalandırmak üzere şâddü'd-devâvîne teslim etti. Neticede o ağır işkenceler altında hayatını kaybetti.⁶¹

Ondan sonra göreve gelen iki vezir Sadeddin b. Atâyâ⁶² ve et-Tâc b. Saîdüddeve de⁶³ emîrlarla yakın münasebetler içinde oldular. Emîrlarla ilişkileri yüzünden ikisi arasında şiddetli bir çekişme yaşandı. Sadeddin b. Atâyâ'nın azledilmesinde, kendisinden sonra bu makama getirilen et-Tâc b. Saîdüddeve'nin faaliyetleri rol oynamıştı. Baybars el-Çaşniğîr'in yakın adamlarından olan Tâc, daha sonra arkadaşı Nasıruddin b. eş-Şeyhî'nin vezarete getirilmesini de sağlamıştı.

⁵⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/3, 852-854; Aynî, *İkdü'l-cümân*, IV, 311-314.

⁶⁰ Aynî, *İkdü'l-cümân*, IV, 315-316.

⁶¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 9-11; Aynî, *İkdü'l-cümân*, IV, 361-364.

⁶² 730 (1330) senesinde vefat eden Vezir Sadedin b. Atâyâ hakkında bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXIII, 315; Safedî, *A'yânü'l-asr*, V, 194-195; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/2, 327; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 116.

⁶³ 709 (1309) senesinde vefat eden Vezir et-Tâc b. Saîdüddeve hakkında bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, IX, 125-126; Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 102-103; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 59; Bedreddin Hasan b. Ömer b. Habîb, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmi'l-Mansûr ve benih* (nşr. M. Muhammed Emin-Said A. Âşûr), I-III, Kahire 1976-1986, II, 27; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 85-86; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 305.

Diğer yandan Emîr Çavlı⁶⁴ Nasıruddin b. eş-Şeyhî'yi sevmiyor ve onu devamlı Emîr Sallar'a kötülüyordu. Onun öldürülmesinden sonra vezarete Sadeddin b. Atâyâ'nın getirilmesinde de Emîr Çavlı'nın, Sallar'a yaptığı telkinler rol oynamış ve bunu Tâc'ın zıddına hareket etmek için yapmıştı. Bunu bilen Tâc, Çavlı'nın aleyhinde faaliyetlere başladı, onun sultanın mallarına zarar verdiğini, kendisine ve dostlarına haksız maaş bağlattığını, bu sebeple de vezaret divanını zor duruma düşürdüğünü ileri sürdü. İnşâ sanatından haberi olmayan İbn Atâyâ'yı vezarete tayin ettirmesindeki maksadının da bu tür faaliyetlerini rahatça yapabilmek olduğunu belirterek bunları Baybars el-Çaşnigîr'e anlattı. Onun harekete geçirdiği bazı görevliler, Emîr Çavlı aleyhinde evrak tanzim etmişlerdi. Sonunda bütün bunlardan etkilenen Baybars el-Çaşnigîr, Emîr Sallar'la konuyu görüştü. Çavlı ile eski arkadaş olan Sallar, bunun bir oyun olduğunu anlatarak Baybars el-Çaşnigîr'i teskin etmeye çalışmış, Çavlı'yı da gönlünü alsın diye ona yollamıştı. Baybars el-Çaşnigîr ise ona itibar etmeyerek hakaretlerde bulundu. Neticede bir toplantı düzenlenip Çavlı ile Vezir İbn Atâyâ hakkındaki raporlar okundu. Ancak bir sonuca varılmadan toplantı dağıldı. Bu yüzden Baybars el-Çaşnigîr ve Sallar'ın arasında kırgınlık meydana geldi. Sallar, aracılar vasıtasıyla mesaj yolladıysa da Baybars el-Çaşnigîr'i ikna edemedi. Neticede Baybars el-Çaşnigîr, Çavlı ve veziri göz altına aldırdı. Araya girenlerin çabaları sonucu Çavlı bir görevle Şam'a sürüldü, vezir ise para cezasına çarptırılarak serbest bırakıldı. Bu hadiseden sonra Baybars el-Çaşnigîr ve Sallar kimin vezir olacağı hususunu görüştüler. Sallar, Tâc'ın buna uygun olduğunu ileri sürünce, Baybars el-Çaşnigîr, onun bu görevi kabul etmeyeceğini belirtti. Sallar'ın ısrarı neticesinde akıbetinden korkan Tâc, istemeyerek de olsa bu görevi kabul etmek zorunda kaldı. Ancak, akşam evine gidince istifa ettiğini bildirdi. Daha sonra bir şeyhi aracı olarak istifasının kabulü için Baybars el-

⁶⁴ Emîr Alemüddin Sencer el-Çavlı, el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun döneminde üstâdârlık ve çeşitli yerlerde nâiplik yapan büyük emîrlerdendi. 745 (1345) senesinde vefat etmiştir. Hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II467-470; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, III, 75-76; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 674; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 100-101.

Çaşnigîr'e yolladı. Baybars el-Çaşnigîr durumu Sallar'a açınca o Tâc'ın hiç olmazsa kimin vezir olacağı hususunda tavsiyede bulunması için getirilmesini istedi. Bunun üzerine Tâc, Ziyaeddin en-Neşâî'yi⁶⁵ salık verdi.⁶⁶ Onun tavsiyesi üzerine Neşâî, vezarete getirildi. Ancak, işleri yürüten Tâc idi.⁶⁷ Zaten bir süre sonra müşîr⁶⁸ olarak vezaret divanında tek söz sahibi olmuştu.⁶⁹

Görüldüğü gibi, bu ilk dönem vezirleri, vezaret önemini koruduğu için büyük emîrlerle münasebetlerinde genellikle iyi konumdaydılar. Bu ilişkiler, onların nâibü's-saltana ve sultan üzerinde nüfuz sahibi birkaç emîr hariç, emîrlerden daha üst bir konumda bulduklarını göstermektedir. Nitekim, Nüveyrî'nin bu hususta naklettiği bir hadise bu dönemdeki vezirlerin, emîrlere karşı üstünlüklerini göstermek bakımından çok dikkat çekicidir. Tarihçi, Sadeddin b. Atâyâ'yı, vezarete tayin edilmeden üç gün önce Üstâdâr⁷⁰ Çavlı'nın emrinde çalışan bir görevli olması

⁶⁵ 716 (1316) senesinde vefat eden Vezir Ziyaeddin en-Neşâî hakkında bk. İbnü's-Sukâî, *Tâli Kitâbi Vefeyât*, s. 47; Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 719-720; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 168; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 261.

⁶⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 23-27.

⁶⁷ Bu hususta bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, s. 388; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 120; Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 720.

⁶⁸ Müşîr veya Müşîrû'd-devleyi, Kalkaşendî, vezir veya onun konumunda bulunanların aldıkları unvanlardan birisi olarak ifade etmektedir (*Subhu'l-a'sâ*, VI, 70). Nitekim, vezirlik de yapan et-Tâc b. Saîdüddeve, 706 (1306) senesinde Vezir Ziyaeddin en-Neşâî'nin üstünde vezaret divanının müşîri olarak görevlendirilmişti (Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 27). Müşîrû'd-devle veya müşîr hakkında daha geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, II, 153; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 396; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûn*, III, 1097-1104; Popper, *Egypt*, s. 96.

⁶⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 27.

⁷⁰ Üstâdâr veya üstâzü'd-dâr, sultanın hususi mallarına nezaret etmek ve bunlardan elden edilen gelirleri toplayıp gerekli yerlere sarf etmek, saraydaki sultana ait daireler, mutfaklar, meşrubathaneler ve hizmetçileri idare etmekle yükümlü olan görevli idi. Ona üstâdâr, üstâdârü a'zam veya üstâdârü'l-âliye de denilirdi. Zamanla hem nüfuzu hem de sayıları artmıştı. Başlarındakine üstâdârü'l-âliye denilmekte olup, ümerâü mîin veya mukaddemü elf diye tabir olunan birinci sınıf emîrlerden seçilmekte idi. el-Melikü'z-Zahir Berkuk ([784-791/1382-1389], [792-801/1390-1399]) zamanında sultanın memlûkleri ve emlakının idaresini üstlenen ed-dîvânü'l-müfred isimli dairenin ihdas edilmesi ve başına üstâdârın getirilmesi ile bu görevin ehemmiyeti artmış, aynı zamanda,

sebebiyle söz konusu emirin huzurunda ayakta hesap evraklarını okurken gördüğünü, vezir olduktan sonra ise bu sefer Çavlı'nın, onun huzurunda bulunup hizmetinde çalıştığını bildirmektedir.⁷¹ Bu olay söz konusu dönemde vezir-emîr ilişkilerinin nasıl cereyan ettiğini göstermesi bakımından çok önemli ve yol gösterici bir örnek olarak kabul edilebilir.

B. İkinci Dönemde Vezir-Ümera İlişkileri

el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un üçüncü ve son saltanatı ile başlayan, Memlûkler'de vezirliğin seyri bakımından ikinci safhayı teşkil eden bu dönemde görev yapmış olan vezirler de, emîrlerle sıkı ilişkiler içinde olmaya devam etmişlerdi. Nitekim, bu dönemde vezarete üçüncü defa getirilen Fahreddin b. el-Halîlî, sultanın tutuklattığı bazı büyük emîrlerin mübaşirlerini çağırarak onlardan para talep etmiş, sultan da ona bu hususta yardımcı olsun diye bir emîr görevlendirmişti.⁷²

Bu dönemin önemli vezirlerinden Vezîru Bağdâd ismiyle meşhur Emîr Mahmud b. Şervîn de⁷³ bazı büyük emîrlerin mallarını müsadere etmişti.⁷⁴ O, kendisi de ileri gelen emîrlerden olduğu için onlarla yakın münasebetler içindeydi. Nitekim, Sultan el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Ebû Bekir'in (741-742/1341)

vezir ve nâzırı'l-hâssın onun idaresi altına verilmesi dolayısıyla bu müesseselerin öneminin azalmasına sebep olmuştu. Geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 38, 57-58, 61, 73; a.mlf., *et-Ta'rif*, s. 104, 127, 134-136; Taceddin es-Sübkî, *Muîdü'n-niam*, s. 28; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 20-21, 31, 46, 49, 53, V, 457, VI, 201, 215, XI, 168-170; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 222, 395, 396; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 106-107, 114-115; Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara*, II, 95.

⁷¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXXII, 88.

⁷² Makrîzî, *es-Sülûk*, II/1, 82.

⁷³ 748 (1347) senesinde öldürülen Vezir Emîr Necmeddin Mahmud b. Şervîn hakkında bk. Zeyneddin Ömer b. el-Verdî, *Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer-Târîhu İbni'l-Verdî* (nşr. Ahmed Rifât el-Bedrâvî), I-II, Beyrut 1970, II, 493; Safedî, *A'yânü'l-asr*, V, 399; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 235; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 755; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 202-203; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 183.

⁷⁴ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 583.

tahttan indirilmesinde rol oynayan emîrler arasında yer almıştır.⁷⁵ Onunla emîrler arasındaki iyi münasebetler hususunda en dikkat çekici örnek Sultan el-Melikü'n-Nasır Şihabeddin Ahmed'in (742-743/1342) tahttan indirilmesiyle ilgili bir hadisedir. Söz konusu sultanı tahttan indiren emîrlerin, bunun sebeplerinden biri olarak, onun vezaret divanına bazı kötü karakterli insanları tayin etmesini ve bu sebeple veziri etkisiz bir konuma düşürmesini gösterdikleri kaydedilmektedir.⁷⁶

Bu dönemde büyük emîrler ile yakın ilişkilerde bulunan bir diğer vezir Emîr Mencek el-Yusufî⁷⁷ idi. O, dönemin nâibü's-saltanasının kardeşi olup, yaşının küçüklüğü sebebiyle ileri gelen emîrlerin hacri altında bulunan Sultan el-Melikü'n-Nasır Hasan ([748-752/1347-1351]-[755-762/1354-1361]) döneminde söz konusu emîrlerin kurmuş oldukları meşveret meclisinin de üyeleri arasındaydı.⁷⁸ Bu durumu lehine kullandığı görülen Mencek el-Yusufî'nin, nezâretü'l-hâs görevini de istemesi yönetimde kargaşaya sebep olmuş, bu yüzden meşveret meclisinin önde gelen emîrlerinden Şeyhü⁷⁹ ile, Mencek el-Yusufî'nin kardeşi olan nâibü's-saltananın arası açılmıştı. Neticede, Vezir Mencek el-Yusufî görevinden azledilmişti.⁸⁰ Daha sonra tekrar vezirliğe getirilen Mencek el-Yusufî'nin yine idarede söz sahibi olduğu

⁷⁵ Makrîzî , *es-Sülûk*, II/3, 568, 570.

⁷⁶ Makrîzî , *es-Sülûk*, II/3, 618.

⁷⁷ 776 (1375) senesinde vefat eden ve döneminin büyük emîrlerinden olan Vezir Emîr Mencek el-Yusufî'nin hayatı hakkında bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 248; İbn Dokmak, *el-Cevherü's-semîn fî siyeri'l-hulefâ ve'l-mülûk ve's-selâtîn* (nşr. Saîd A. Âşûr-Ahmed es-Seyyid Derrâc), Mekke 1982, s. 430; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 842, III/1, 247; a.mlf., *el-Hutat*, II, 320-324; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 220-221; a.mlf., *İnbâü'l-ğumr bi-enbâi'l-umr* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire 1998, I, 100-101; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 133-134.

⁷⁸ Makrîzî , *es-Sülûk*, II/3, 752.

⁷⁹ Seyfeddin Şeyhü en-Nâsırî, el-emîrü'l-kebîr unvanını alan ilk kişi olup bu dönemin en güçlü iki emîrinden birisi idi. 758 (1357) senesinde vefat etti. Hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 531-536; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 270; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 33-34; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 115-116; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 324-325.

⁸⁰ Makrîzî , *es-Sülûk*, II/3, 760; a.mlf., *el-Hutat*, II, 321; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 191-192.

anlaşılmaktadır. Nitekim, bazı büyük emîrlerin ona ve nâibü's-saltana olan kardeşine yüklü miktarda hediyeler göndererek işlerini gördürmeye çalıştıkları bildirilmektedir.⁸¹ Yine iki kardeş büyük emîrlerden ikisini Dımaşk ve Haleb'e nâip olarak tayin ettirmek istemişler, ancak buna muvaffak olamamışlardı.⁸²

Vezir Mencek el-Yusufî'nin bu tür faaliyetleri ümera arasında kendisi ve kardeşi aleyhine, hoşnutsuzluk meydana getirmişti. Nitekim, masrafi fazla diye bayram günleri verilen ziyafetleri iptal etmesi, emîrler arasında rahatsızlığa sebep olmuştu. Yine o, maiyetindeki bir vergi memurunun faaliyetleri sebebiyle önde gelen bir emîr ile münakaşa etmiş ve söz konusu memuru bu emîre karşı himayesi altına almıştı.⁸³ Onun tayin ettiği görevlilerin halka zulmetmesi sebebiyle bir grup askerinin şikayetçi olması üzerine büyük emîrler söz konusu görevlilerin rüşvet vererek bu görevlere tayin edildiğini, verdikleri parayı da halktan tahsil etmek istediklerini belirterek veziri ağır şekilde tenkit etmişlerdi. Neticede Mencek el-Yusufî, Emîr Şeyhû ve onu destekleyen büyük emîrlerin, tayin ettiği görevlileri azletmelerine mani olamadı. Çok geçmeden sultan, büyük emîrlerin bir kısmının da desteğiyle onu azlederek hapse attırdı.⁸⁴

İbn Zebûr diye tanınan Alemüddin Abdullah b. Taceddin b. Ahmed b. İbrahim de⁸⁵ emîrlerle yakın münasebetleri bulunan vezirlerdendi. Vezirlik, nezâretü'l-ceyş⁸⁶ ve nezâretü'l-has gibi üç önemli görevi birlikte yürüten ilk kişi olan İbn

⁸¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 801.

⁸² Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 803; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 216-217.

⁸³ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 805, 807, 810, 815; a. mlf., *el-Hutat*, II, 322; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 217.

⁸⁴ Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 818-819, 822.

⁸⁵ 755 (1354) senesinde vefat eden Vezir Alemüddin b. Zebûr hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 652-656; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 258; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, III, 179-180; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 881-883; a.mlf., *el-Mukaff'e'l-kebir*, IV, 426-433; a.mlf., *el-Hutat*, II, 60-62; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 147; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 299.

⁸⁶ Mısır ve Suriye'deki ümera ve askerlere ait bütün iktâ işlerinin yürütüldüğü divânü'l-ceyş ile ilgilenen makam olup başındakine nâzîrü'l-ceyş denirdi. Bu divan Mısır ve

Zenbûr⁸⁷ bu görevleri sebebiyle büyük emîrlerle yakın ilişkiler içinde olmak zorundaydı. Nitekim o, vezarete tayin edildiğinde, beytülmalin boş olduğu hususunda tutturduğu zabıtları hem sultana hem de büyük emîrlere arz etmişti. Daha sonra da onlarla yakın ilişkilerini sürdürmüş, çeşitli hediyelerle sık sık ziyaretlerine gitmişti.⁸⁸ O, özellikle, dönemin güçlü emîrlerinden Şeyhû ile yakın ilişkiler içindeydi. Ona güveniyor ve onun sayesinde kimsenin kendisine bir kötülük yapamayacağını düşünüyordu.⁸⁹ Ne var ki, onun devlet içindeki bu önemli konumunu ve Şeyhû ile ilişkilerini çekemeyen bazı görevliler, güçlü emîrlerden Sargatmış'a,⁹⁰ onun sultanın mallarını Şeyhû'ya verdiğini, kendisine de pay ayırdığını söyleyerek onu kötülemeye başladılar. Bunun üzerine, Sargatmış durumu Şeyhû'ya anlatarak veziri kötülerken, Şeyhû veziri savunarak söz konusu emîri teskin etmeye çalıştı.⁹¹ Ancak, bir sefer dönüşü vezirin, ümeraya dağıtılan hil'atleri karıştırması ve Sargatmış'a yanlış hil'at vermesi, zaten fırsat bekleyen emîri çok kızdırdı ve onu tutuklayarak çeşitli işkencelere tâbi tuttu.⁹² Emîr Şeyhû onu daha

Şam'da olmak üzere iki şubeye ayrılmaktaydı. Daha ayrıntılı bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 36, 47, 56; a.mlf., *et-Ta'rîf*, s. 106; Taceddin es-Sübki, *Muîdü'n-niam*, s. 33; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 30-31, 34, 45, 50-51, V, 465, XI, 89, XII, 6, 281; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 227; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 102-106; Süyûtî, *Hüsni'l-muhâdara*, II, 94.

⁸⁷ Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 654; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 881; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 147.

⁸⁸ Makrîzî, *el-Mukaffê'l-kebîr*, IV, 428.

⁸⁹ Makrîzî, *el-Mukaffê'l-kebîr*, IV, 433; a. mlf., *es-Sülûk*, II/3, 882.

⁹⁰ Emîr Sargatmış en-Nâsirî, döneminin en güçlü emîrlerinden olup Şeyhû ile birlikte idareyi elinde tutmaktaydı. 759 (1358) senesinde vefat etti. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 555-560; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 275; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, III, 213; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 44; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 122-123; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 328.

⁹¹ Makrîzî, *el-Mukaffê'l-kebîr*, IV, 432; a. mlf., *es-Sülûk*, II/3, 881-882.

⁹² Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 654; Makrîzî, *el-Mukaffê'l-kebîr*, IV, 428-430; a. mlf., *el-Hitat*, II, 61.

fazla işkence görmekten ve bu işkenceler sonucu ölümden kurtararak başka bir şehre yollanmasını sağladı.⁹³

İbn Zebûr'dan sonra göreve gelen Vezir Muvaffakuddin Hibetullah b. Saîdüddeve⁹⁴ emîrlerin baskısı altında kalmış, hatta emri altında olması gereken şâddü'd-devâvînin dahi altında bir konuma indirilmiştir. Nitekim, onun vezareti sırasında büyük emîrlerden biri müşîr, bir başka emîr de şâddü'd-devâvîn olarak tayin edildiler, ona da bu ikisinin sözünden çıkmaması emredildi. O ve söz konusu emîrler, diğer görevlilerle birlikte her gün Emîr Şeyhû'nun makamına gidiyor ve ondan aldıkları talimatlara göre hareket ediyorlardı.⁹⁵ Dolayısıyla vezir, sıradan bir kâtip durumuna indirilmişti.

Büyük emîrlerin idareye hakim olduğu bir dönemde vezarete getirilen Fahreddin Macid b. Kazvîne'nin de⁹⁶ emîrlerle yakın münasebetler içinde olduğu görülmektedir. Nitekim o, dönemin güçlü emîri Yelboğa el-Ömerî⁹⁷ ile sıkı ilişkiler

⁹³ Safedî, *A'ÿânü'l-asr*, II, 655; Makrîzî, *es-Sülûk*; II/3, 883; a. mlf., *el-Httat*, II, 62; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 147.

⁹⁴ 755 (1354) senesinde vefat eden Vezir Muvaffakuddin Hibetullah b. Saîdüddeve İbrahim hakkında bk. İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, III, 182; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 16; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 246; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 299; a.mlf., *ed-Delîlü's-şâfi ale'l-Menheli's-sâfi* (nşr. Fehim M. Şeltût), I-II, Kahire 1998, II, 765.

⁹⁵ Makrîzî, *es-Sülûk*; II/3, 890, 891.

⁹⁶ 776 (1374) senesinde vefat eden Vezir Fahreddin Macid b. Kazvîne hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 147-148; Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe* (nşr. Adnan Dervîş), I-IV, Dımaşk 1977-1997, III, 301-302; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 167; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 97; a.mlf., *ed-Delîlü's-şâfi*, II, 569; Zeyneddin Abdülbasit b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî el-Malatî, *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel* (nşr. Ö. Abdüsselam Tedmürî), I-IX, Beyrut 2002, I, 396.

⁹⁷ Emîr Yelboğa el-Ömerî el-Hasekî, el-Melikü'n-Nasır Hasan, el-Melikü'l-Mansur Muhammed b. Haccî (762-764/1361-1363) ve öldürülünceye kadar da el-Melikü'l-Eşref Zeyneddin Şaban (764-778/1363-1376) dönemlerindeki en güçlü emîr idi. 768 (1366) senesinde öldürüldü. Hakkında bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 338-339; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, III, 300-301; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 130-137; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 270-272; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 35-40, 98.

içinde olup, onun malî işleriyle de ilgileniyordu.⁹⁸ Hatta onun Yelboğa el-Ömerî ile olan yakınlığına güvenerek diğer emirlere karşı kibirli davrandığı da kaydedilmektedir.⁹⁹ Emîr Yelboğa'nın tutuklanıp öldürülmesinden bir ay sonra onun da tutuklanıp azledilmesi¹⁰⁰ bu bilgiyi teyit eder mahiyettedir.

Fahreddin Macid b. Kazvîne'den sonra göreve getirilen vezirlerin bazıları da, idareyi elinde tutan emirlerle zorunlu olarak yakın ilişkiler içinde bulunmuşlardır. Bu vezirlerden Taceddin en-Neşv,¹⁰¹ görevi sırasında büyük emirlerin tasallutundan kurtulamadı. Önce Emîr Berke¹⁰² daha sonra da o sırada emîr olan el-Melikü'z-Zahir Berkuk tarafından dövülmek suretiyle cezalandırıldı, çok geçmeden de istifa ederek görevinden ayrıldı.¹⁰³

Neşv'in aksine, bu dönemde emirlerle iyi ilişkiler kuran vezirler de vardı. Mesela, bunlardan Kerimüddin b. Mekânîs'in,¹⁰⁴ Emîr Berke ile iyi ilişkiler içinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, büyük emirlerden birisi bu veziri, aşırı zulmü

⁹⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*; III/1, 147; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 97.

⁹⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 167.

¹⁰⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*; III/1, 137, 140; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 40, 41.

¹⁰¹ 782 (1380) yılında öldürülen Vezir Taceddin en-Neşv'in hayatı hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 391, 407; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 205; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 168; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I/2, 266, 281.

¹⁰² Emîr Berke, döneminin en güçlü iki emirinden biri idi. Emîr Berkuk ile girdiği iktidar mücadelesini kaybetmesi Çerkez Memlükler Dönemi'nin başlamasında büyük etken oldu. 782 (1380) senesinde öldürüldü. Hayatı hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, III/1, 381-385, 396-397; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, I, 42-43; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 210-211, 215, 222; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 174-180, 183-184, 204.

¹⁰³ Makrîzî, *es-Sülûk*; III/1, 378, 390, 391.

¹⁰⁴ 803 (1401) senesinde vefat eden Vezir Kerimüddin Abdülkerim b. Mekânîs'in hayatı hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, III/3, 1072; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 169-170; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XIII, 22-23; a.mlf., *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi* (nşr. Muhammed M. Emin-Nebil Muhammed Abdülaziz), I-VIII, Kahire 1984-1999, VII, 337-340; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, III, 55; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, I/2, 636.

sebebiyle Emîr Berke'ye şikayet etmiş, o da bu emîre önce kendi nefsinin düzeltmesini söyleyerek vezire sahip çıkmıştı.¹⁰⁵

C. Üçüncü Dönemde Vezirlerin Büyük Emîrlerle İlişkileri

Emîr Berkuk ve Berke'nin yönetime hakim oldukları bu dönemden kısa bir süre sonra, Berkuk tahtı ele geçirmiş ve Çerkez Memlûkler dönemi başlamıştı. Söz konusu dönemin başlarında ed-dîvânü'l-müfredin ihdasıyla vezaret büyük ölçüde önemini kaybetmiş, birkaçı dışında vezirler de neredeyse sıradan memur haline gelmişlerdi. Dolayısıyla, onların emîrlerle ilişkileri hem yoğunluk hem de nitelik açısından değişiklikler göstermeye başladı. Bu dönemde vezirlerin emîrler karşısında daha güçsüz bir pozisyonda oldukları da görülmektedir. Bunun en bariz örneği, emîrlerin üstlendiği üstâdârlığın, söz konusu dönemde ed-dîvânü'l-müfredin ihdasıyla önem kazanması ve vezirliğin değerini düşürmesidir.¹⁰⁶

Bununla birlikte, söz konusu dönemde, Kâtibü Arlân diye meşhur Şemseddin İbrahim b. Abdullah el-Kıptî'nin¹⁰⁷ vezirliği istisnâ bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira o, Sultan el-Melikü'z-Zahir Berkuk tarafından vezarete getirildiğinde büyük yetkilerle donatılmış, hatta Berkuk, onun elini kendi elinin üzerine koyarak bunu emîrlere göstermiş ve bununla vezirin konumunun önemini onlara anlatmak istemişti. Vezir de, sultanın kendisine verdiği yetkileri kullanmış, vezaret divanına müşîrlik yapan büyük emîrlerden birisinin bu görevine son verdirerek

¹⁰⁵ İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 177.

¹⁰⁶ Bu hususta bk. Makrîzî, *el-Hutat*, II, 222, 223; Muhammed b. Muhammed b. Halil el-Esedî, *et-Teyşîr ve'l-i'tibâr ve't-tahrîr ve'l-ihtibâr fî mâ yecibü min hüsnî't-tedbîr ve't-tasarruf ve'l-ihitiyâr* (nşr. Abdülkadir Ahmed Tuleymât), Kahire 1968, s. 71.

¹⁰⁷ 789 (1387) senesinde görevi başındayken vefat eden Vezir Kâtibü Arlân Şemseddin İbrahim b. Abdullah el-Kıptî'nin hayatı hakkında bk. İbn Dokmak, *el-Cevheru's-semîn*, s. 463; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 569; a.mlf., *Dürerü'l-ukûd*, I, 122-125; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, I, 224-225; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 338-339; a.mlf., *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 26; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 312; a.mlf., *el-Menhelü's-sâfi*, I, 74-76; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 250.

vezirlikte tek yetkili haline gelmişti.¹⁰⁸ O, sultanın yanı sıra büyük emîrlerin de saygısını kazanarak bu konumunu daha da güçlendirmiştir.¹⁰⁹

Kâtibü Arlân'ın vefatından sonra göreve gelen vezirlerin bir kısmı görevlerini emîrlerden bir müşîr nezaretinde yapmak zorunda kalmışlardı. Mesela bunlardan Kâtibü Seydî diye tanınan Alemüddin Abdülvehhab b. el-Kissîs,¹¹⁰ vezarete getirildikten kısa bir süre sonra, üstâdâr olan emîr müşîrliğe getirildi ve vezire de onun talimatlarına göre hareket etmesi emredildi.¹¹¹ Yine Vezir Muvaffakuddin Ebü'l-Ferec de¹¹² müşîr tayin edilen üstâdârın emri altında görev yapmak zorunda kalmıştır.¹¹³

Bu dönemde görev yapan Fahreddin Macid b. Gurâb¹¹⁴ emîrlerin tahakkümünden kurtulamayan vezirlerdendir. Nitekim o, göreve getirildikten sonra, diğer devlet görevlileri ile birlikte haftanın dört günü, büyük emîrlerden Devâdâr Yeşbek'in¹¹⁵ makamına giderek işleri onun direktiflerine göre yürütmüştü. İdarede

¹⁰⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 486-487; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 272.

¹⁰⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 487.

¹¹⁰ 790 (1388) yılında vefat eden Vezir Kâtibü Seydî Alemüddin Abdülvehhab b. el-Kissîs hakkında bk. İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, IX/1, 44; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 587; a.mlf., *el-Hitât*, II, 42; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 359; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 316; a.mlf., *el-Menhelü's-sâfi*, VII, 401; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, II, 262-263.

¹¹¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 580; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 349.

¹¹² 796 (1394) senesinde öldürülen Vezir Muvaffakuddin Ebü'l-Ferec hakkında bk. İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, IX/2, 390; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 820; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, I, 528-529; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 485; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XII, 139; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühür*, I/2, 471.

¹¹³ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, IX/1, 203; Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 708; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, I, 395; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XII, 7.

¹¹⁴ 811 (1409) yılında öldürülen Vezir Fahreddin Macid b. Gurâb hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 87, 89; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 401; a.mlf., *Zeylü'd-Düleri'l-kâmine*, s. 133; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XIII, 173; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Kahire, ts., I, 65, 66, VI, 234-235; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, III, 176.

¹¹⁵ Emîr Yeşbek, el-Melikü'n-Nasır Ferec b. Berkuk ([801-808/1399-1405]-[809-815/1405-1412]) döneminin önde gelen emîrlerindendi. 810 (1407) senesinde

etkili bir emîrin müdahalesiyle buna son verilmişse de, bir süre sonra, Yeşbek'in yanında başka bir emîr daha müşîr olarak tayin edilmiş ve vezir bu defa iki müşîr ile çalışmak zorunda kalmıştı.¹¹⁶

ed-Dîvânü'l-müfredin ihdasıyla vezaretin büyük ölçüde önemini kaybedip, üstâdârlığın önem kazandığına ve bazen üstâdârların vezaret divanına müşîr olarak tayin edildiklerine yeri geldiğince işaret etmiştik. Nadiren de olsa bazen bunun tersi olabiliyor ve vezir, üstâdârın sorumlu olduğu ed-dîvânü'l-müfredin nezareti ile görevlendiriliyordu. Nitekim Vezir Kerimüddin b. Kâtibi'l-Münâhât,¹¹⁷ 12 Cemâziyelâhir 827 (12 Mayıs 1424) tarihinde üstâdâra refik olarak ed-dîvânü'l-müfred nazırlığına getirildi, ancak bir süre sonra bu görevden ayrıldı.¹¹⁸ Aynı vezir 9 Muharrem 833 (8 Ekim 1429) tarihinde üstâdâra yardım olsun diye bir kez daha bu göreve getirilmişse de aynı sene 13 Rebûlâhir'de (9 Ocak 1430) azledildi.¹¹⁹ Dolayısıyla vezaretle ilgili görevleri bakımından üstâdârla birlikte çalışan vezir, bu son örneklerde görüldüğü gibi, üstâdârın sorumlu olduğu görevlerden birisinde ortak olmak suretiyle onunla daha da yakın bir ilişki içinde bulunmuştur.

Vezaret divanına, üstâdârın müşîrlik yapmadığı dönemlerde de iki görevlinin zaman zaman anlaşmazlığa düştükleri görülmektedir. Mesela Vezir Bedreddin b. Nasrullah¹²⁰ ve dönemin üstâdârı sultanın huzurunda ağır sözlerle birbirlerine

öldürüldü. Hayatı hakkında bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/1, 56, 57, 59-60; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, II, 381-383; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XIII, 67, 170; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, X, 278-279; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, III, 157.

¹¹⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, III/2, 1020, 1053.

¹¹⁷ 852 (1448) senesinde vefat eden Vezir Kerimüddin Abdülkerim b. Kâtibi'l-Münâhât hakkında bk. İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XV, 527; *Havâdisü'd-dühûr fî meda'l-eyyâm ve's-şühûr* (nşr. Muhammed Kemaleddin İzzeddin), I-II, Beyrut 1990, I, 169, 188-189; a.mlf., *el-Menhelü's-sâfî*, VII, 340-344; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, IV, 313-314; a.mlf., *et-Tibrü'l-mesbûk fî zeyli's-Sülûk*, Kahire ts., s. 243-244; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, V, 253; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, II, 263.

¹¹⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/2, 664, 719; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XIV, 264.

¹¹⁹ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/2, 817, 821. Ayrıca bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, III, 433.

¹²⁰ 846 (1442) senesinde vefat eden Vezir Bedreddin Hasan b. Nasrullah hakkında bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, IV, 202-203; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XV, 494-495;

hakaret etmişlerdi. Bunun üzerine ikisi de büyük miktarlarda para cezası ödemek zorunda kalmışlardı.¹²¹

Daha önce geçtiği gibi, bu dönemin ardından Çerkez Memlûkler döneminin sonuna kadar vezirlik ve üstâdârlık genellikle aynı kişiye verildi. Çerkez Memlûkler döneminin ikinci yarısında, vezaret artık önemini kaybettiğinden vezirlerin emîrlerle görevleri icabı girdikleri münasebetlere kaynaklarda pek fazla temas edilmemektedir. Ayrıca bu dönemdeki vezirlerin çoğunlukla yüksek rütbeli ve elinde devâdârlık gibi önemli görevler bulunan emîrlerin arasından seçildiği görülmektedir. Dolayısıyla onların vezirliklerinden ziyade, ellerindeki diğer görevler ve önde gelen emîrlerden olmaları sebebiyle ümera ile yakın münasebetler içinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu tür münasebetlerin bir vezir-emîr ilişkisinden ziyade idarede söz sahibi olmak isteyen emîrlerin ilişkileri ve iktidar çatışmaları mahiyetinde olduğu için burada ele alınması bu çalışmanın çerçevesini aşmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu dönemde vezirliğe getirilen ve yukarıda bahsedildiği gibi güçlü emîrlerden olmayan vezirlerin, emîrlerle münasebetlerine ise tespit edilebilen bir örnek çerçevesinde de olsa işaret etmeyi uygun gördük. Bu konuda Hoşkadem ez-Zâhirî'nin,¹²² ed-Devâdâru'l-Kebîr Emîr Yeşbek¹²³ ile yaşadığı bir çekişme dikkat çekmektedir. Recep 879'da (Kasım-Aralık 1474) Vezir Hoşkadem ile Emîr

a.mlf., *Havâdisü'd-dühûr*, I, 83-85; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, III, 130-131; a.mlf., *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 49-51; Nureddin Ali b. Davud b. İbrahim es-Sayrafi el-Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîhi'z-zamân* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire 1970-1994, IV, 262; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, II, 234-235.

¹²¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, IV/I, 496; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, III, 192.

¹²² 894 (1489) senesinde vefat eden ve Memlûkler döneminde görev yapan yegâne tavâşî olan Vezir Hoşkadem el-Ahmedî et-Tavâşî hakkında bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, III, 176-177; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, VIII, 160-161; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, III, 267.

¹²³ 885 (1480) senesinde bir sefer esnasında öldürülen ve yaşadığı dönemin en güçlü emîrlerinden olan Emîr Yeşbek min Mehdî, bir süre vezirlik de yapmıştır. Hayatı hakkında bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X, 272-274; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, VII, 271, 274; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, III, 170-171, 172-174, 177; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Tolun, *Müfâkehetü'l-hillân fî havâdisi'z-zamân* (nşr. Halil el-Mansur), Beyrut 1998, s. 26.

Yeşbek arasında bir tartışma meydana gelmiş, hatta Yeşbek bu sebeple görevinden istifa etmek istemiş ve evine kapanarak kimse ile görüşmemeye başlamıştı. Bunun üzerine harekete geçen bazı emîrler onunla konuşarak yumuşatmayı başardılar ve birlikte sultanın yanına gittiler. Sultan, onunla veziri barıştırdı, Vezir Hoşkadem, Yeşbek'in elini öptü ve böylece ihtilaf giderildi.¹²⁴ Ancak kaynaklar söz konusu münakaşanın sebebi hakkında bilgi vermemektedirler. Dolayısıyla bu hadisenin vezirle devâdâr arasında kişisel bir çekişme mi, yoksa görevleri gereği meydana gelen bir tartışma mı olduğu anlaşılamamaktadır.

Netice itibari ile, vezaretin ehemmiyetinin kalmaması sebebiyle bu son dönemde yüksek rütbeli bir emîr olmayan vezirlerle ümera arasındaki münasebetlerin yok denecek kadar azaldığı görülmektedir. Tespit edilebilen yegâne örneğin biraz önce nakledilen hadise olması da bunu teyit eder mahiyettedir.

Kaynakça

ABDÜLBASIT el-MALATÎ, Zeyneddin b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî (ö. 920/1514), *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel* (nşr. Ö. Abdüsselam Tedmürî), I-IX, Beyrut 2002.

ABDÜLMUN'İM MACİD, *Nüzumu devleti selâtini'l- Memâlik ve rüsûmühüm fî Mısr*, I-II, Kahire 1979-1967.

AHMED DERRÂC, “Mersûmü's-Sultan Kayıtbay el-Hâs bi-Küttâbi's-sır ve'l-kudât ve's-sâdır fî şehri Şevvâl 874 h.”, *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Türâsi'l-İslâmî*, III (Mekke 1400/1980), s. 257-282.

-----, “Terâcimü küttâbi's-sır fî'l-asri'l-Memlûkî”, *aynı eser*, IV (Mekke 1401/1981), s. 315-350.

AYALON, David, “Dawâdâr”, *EP*, II (Leiden 1965), s. 172.

AYAZ, Fatih Yahya, *Memlûkler Döneminde Vezirlik (1250-1517)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

el-AYNÎ, Bedreddin Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân* (nşr. Muhammed M. Emin), I-IV, Kahire 1987-1992.

¹²⁴ Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, VII, 113; İbn İyâs, *Bedâiu'z-zühûr*, III, 101.

BAYBARS el-MANSÛRÎ, Rükneddin en-Nâsirî ed-Devâdâr el-Hitâtî (ö. 725/1325), *Zübdetü'l-fikre fî târihi'l-Hicre* (nşr. Donald S. Richards), Beyrut 1998.

ÇUBUKÇU, Asri, “Devâtdâr”, *DÎA*, IX (İstanbul 1994), s. 221-222.

EBÛ ŞÂME, Şihabeddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (ö. 665/1267), *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'-ez-Zeyl ale'r-Ravzateyn* (nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Beyrut 1974.

EBÛ'L-FİDÂ, İmâdüddin İsmail b. Ali (ö. 732/1331), *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (nşr. Muhammed Azb ve dğr.), I-IV, Kahire 1998-1999.

el-ESEDÎ, Muhammed b. Muhammed b. Halil (ö. 854/1450 civarı), *et-Teysîr ve'l-i'tibâr ve't-tahrîr ve'l-ihtibâr fî mâ yecibü min hüsnî't-tedbîr ve't-tasarruf ve'l-ihtiyâr* (nşr. Abdülkadir Ahmed Tuleymât), Kahire 1968.

GOTTSCALK, H. L., “Dîwân” (Egypt), *El²*, II (Leiden 1965), s. 327-331.

HASAN el-BÂŞÂ, *el-Fününü'l-İslâmiyye ve'l-vezâif ale'l-âsâri'l-Arabiyye*, I-III, Kahire, ts.

HATÎB el-CEVHERÎ, Nureddin Ali b. Davud b. İbrahim es-Sayrafî (ö. 900/1495), *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârihi'z-zamân* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire 1970-1994.

İBN DOKMAK, Sarimüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir (ö. 809/1407), *el-Cevherü's-semîn fî siyeri'l-hulefâ ve'l-mülûk ve's-selâtîn* (nşr. Saîd A. Âşûr-Ahmed es-Seyyid Derrâc), Mekke 1982.

-----, *Nüzhetü'l-enâm fî târihi'l-İslâm* (nşr. Semir Tabbâre), Beyrut 1999.

İBN FAZLULLAH el-ÖMERÎ, Şihabeddin Ahmed b. Yahya (ö. 749/1349), *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâliki'l-emsâr: Memâlikü Mısr ve's-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-Yemen* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985.

-----, *et-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1988.

İBN HABÎB, Bedreddin Hasan b. Ömer (ö. 779/1377), *Tezkiretü'n-nebih fî eyyâmi'l-Mansûr ve benîh* (nşr. M. Muhammed Emin-Saîd A. Âşûr), I-III, Kahire 1976-1986.

İBN HACER, Ebû'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449), *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997.

-----, *İnbâü'l-ğumr bi-enbâi'l-umr* (nşr. Hasan Habeşî), I-IV, Kahire 1998.

-----, *Ref'u'l-isr an kudâti Mısr* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1998.

-----, *Zeylü'd-Düreri'l-kâmine* (nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut 1998.

- İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406), *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abdülvahid Vâfi), Kahire, ts.
- İBN İYÂS, Muhammed b. Ahmed (ö. 930/1524), *Bedâiu 'z-zühûr fî vekâii 'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984.
- İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed (ö. 851/1448), *Târîhu İbn Kâdi Şühbe* (nşr. Adnan Derviş), I-IV, Dimaşk 1977-1997.
- İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebu Mâhim v.dğr.), I-XIV, Beyrut, ts.
- İBN ŞAHİN ez-ZÂHIRÎ, Garsüddin Halil (ö. 873/1468), *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyânü't-turuk ve'l-mesâlik* (nşr. Paul Ravaisse), Paris 1894.
- İBN ŞEDDÂD, İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim (ö. 684/1285), *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1983.
- İBN TAĞRİBERDÎ, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf (ö. 874/1469), *ed-Delilü's-şâfi ale'l-Menheli's-sâfi* (nşr. Fehim M. Şeltût), I-II, Kahire 1998.
- , *Havâdisü'd-dühûr fî meda'l-eyyâm ve's-şühûr* (nşr. Muhammed Kemaleddin İzzeddin), I-II, Beyrut 1990.
- , *el-Menheli's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi* (nşr. Muhammed M. Emin-Nebîl Muhammed Abdülaziz), I-VIII, Kahire 1984-1999.
- , *en-Nücümü'z-zâhire fî milûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1956, XIII-XVI (nşr. Fehim M. Şeltût v.dğr.), Kahire 1970-1972.
- İBN TOLUN, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed (ö. 953/1546), *Müfâkehetü'l-hullân fî havâdisi'z-zamân* (nşr. Halil el-Mansur), Beyrut 1998.
- İBNÜ'D-DEVÂDÂRÎ, Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek (ö. 736/1336'dan sonra), *Kenzü'd-dürer ve câmiu'l-gurer*, VIII (nşr. Ulrich Haarmann), Kahire 1971, IX (nşr. Hans Robert Roemer), Kahire 1960.
- İBNÜ'L-CEZERÎ, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir (ö. 739/1338), *Havâdisü'z-zaman ve enbâüh ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yân min ebnâih* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-III, Beyrut 1998.
- İBNÜ'L-FURÂT, Nasıruddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali (ö. 807/1405), *Târîhu'd-düvel ve'l-milûk-Târîhu İbni'l-Furât*, VII (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1942, VIII (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1939, IX/1 (nşr. Kostantin Züreyk), Beyrut 1936, IX/2 (nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin), Beyrut 1938.
- İBNÜ'L-VERDÎ, Zeyneddin Ömer (ö. 749/1349), *Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer-Târîhu İbni'l-Verdî* (nşr. Ahmed Rifat el-Bedrâvî), I-II, Beyrut 1970.
- İBNÜ'S-SUKÂÎ, Fazlullah b. Ebi'l-Fahr (ö. 726/1326), *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân* (nşr. ve trc. Jacqueline Sublet), Dimaşk 1974.

- el-KALKAŞENDÎ, Ahmed b. Ali (ö. 821/1418), *Subhu'l-a'sâ fî sînâati'l-inşâ*, I-XV, Kahire 1910-1920.
- KOPRAMAN, Kazım Yaşar, "Divan" (Memlûkler), *DİA*, IX (İstanbul 1994), s. 383.
- KORTANTAMER, Samira, *Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, İzmir 1993.
- el-KÛTÛBÎ, Muhammed b. Şakir (ö. 764/1363), *Fevâtü'l-Vefeyât ve 'z-zeylü aleyhâ* (nşr. İhsan Abbas), I-V, Beyrut 1973-1974.
- el-MAKRÎZÎ, Takıyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1441), *Kitâbü'l-Mevâiz ve 'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve 'l-a'sâr*, I-II, Beyrut, ts.
- , *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), I-VIII, Beyrut 1991.
- , *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr), I-XII, Kahire 1956-1973.
- MEKÎN b. el-AMÎD, Ebü'l-Mekârim Circis (ö. 672/1273), *Ahbârü'l-Eyyübîyyîn* (nşr. Claude Cahen, *Bulletin D'Études Orientales*, XV (Damas 1955-57) içinde), s. 127-184.
- en-NÛVEYRÎ, Ahmed b. Abdülvehhab (ö. 733/1333), *Nihâyetü'l-ereb fî fînûni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire, ts., XIX-XXVII (nşr. M. Ebü'l-Fazl-Ali M. el-Bicâvî-Hüseyin Nassâr v.dğr.), Kahire 1975-1985, XXIX (nşr. M. Ziyaeddin er-Reyyis-M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1992, XXX (nşr. Muhammed A. Şaîre- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1990, XXXI (nşr. el-Bâz el-Arîni-Abdülaziz el-Ehvânî), Kahire 1992, XXXII (nşr. Fehim M. Şeltût-Abdülaziz el-Ehvânî-Saîd A. Âşûr), Kahire 1998, XXXIII (nşr. Mustafa Hicâzî- M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1997.
- POPPER, William, *Egypt and Syria Under the Circassian Sultans 1382-1468 A.D.*, Berkeley 1955.
- es-SAFEDÎ, Selahaddin Halil b. Aybek (ö. 764/1363), *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr* (nşr. Ali Ebü Zeyd v.dğr.), I-VI, Beyrut-Dımaşk 1998.
- , *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter v.dğr.), I-, Wiesbaden 1962.
- es-SEHÂVÎ, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902/1497), *ed-Davü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, I-XII, Kahire, ts.
- , *et-Tibrü'l-mesbûk fî zeyli's-Sülûk*, Kahire, ts.
- es-SÛBKÎ, Taceddin Abdülvehhab (ö. 771/1370), *Muîdü'n-niam ve mübidü'n-nikam*, Beyrut 1986.
- es-SÛYÛTÎ, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir (ö. 911/1505), *Hüsni'l-muhâdara fî ahbâri Mısr ve 'l-Kâhire*, Kahire, ts.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1988.

YİĞİT, İsmail, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, VII, İstanbul 1991.

el-YÛNÎNÎ, Kutbüddin Ebü'l-Feth Musa b. Muhammed (ö. 726/1326), *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, I-IV, Haydarâbâd 1954-1961.

ez-ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: sene 651-700* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî), Beyrut 1999-2000.

Wittgenstein Felsefesinde Din Dili ve Dinî İman [Bir Rekonstruksiyon Denemesi]

Dr. Abdurrahman ALİY*

Zusammenfassung: L. Wittgenstein, 1889 in Wien-1951 in Cambridge (England), hatte einen großen Einfluss auf die gegenwärtige sprachanalytische Philosophie.

Die erste Phase seiner Philosophie befindet sich in dem einzigen zu seinen Lebzeiten gedruckten Frühwerk „Tractatus logico-philosophicus“ (1921). Er versucht hier, eine ideale Sprache zu schaffen, die eine Abbildung der Wirklichkeit wiedergibt. D.h., die Struktur des Satzes muss der Struktur der Wirklichkeit entsprechen. Dementsprechend sind nur die Sätze der Naturwissenschaft sinnvoll; denn die Welt aus den Tatsachen besteht. Es gibt allerdings das Unsagbare, bzw. das Mystische.

Das Hauptwerk der zweiten Phase seiner Philosophie heißt „Philosophische Untersuchungen“. Er hat sich in diesem Werk gegen seine in der ersten Phase geäußerten Gedanken gewendet. Er hat die Funktion der Sprache erweitert und verschiedene Sprachspiele erkannt, die wir, als Subjekte, spielen. Damit sagt er: Wir geben den Wörtern, bzw. Sätzen, ihren Sinn. In dieser zweiten Phase bleibt seine Theorie immer noch: Philosophie ist keine Lehre neben den anderen übrigen Wissenschaften. Sie lässt vielmehr die philosophischen Probleme verschwinden.

Wittgenstein war nicht ein einziger, der der Meinung war, dass die religiöse Sprache eine nonsens-language sei. Der so genannte „Wiener Kreis“ war auch dieser Meinung. Es hat Wittgenstein von den Philosophen, die zu diesem Wiener Kreis gehörten, unterschieden, dass es etwas gibt, worüber man schweigen soll. Das ist „das Mystische“.

Wittgenstein gehört zu der religionsphilosophischen Tradition, die behauptet, dass der religiöse Glaube anders als der der Vernunft sei, oder, der religiöse Glaube nicht durch die Vernunft behandelt werden könne.

Schlüsselbegriffe: Sprachanalytische Philosophie, Sprache, religiöse Sprache, Satz, das Unsagbare - das Mystische, Glaube, religiöse Glaube.

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.

Ludwig Wittgenstein¹, günümüz analitik dil felsefesinde derin izler bırakmış olan bir filozoftur. Bir yandan yaşamında iki farklı felsefi sistem kurmuş olması, öte yandan dine ve din diline ilişkin görüşlerini eserlerinin satıraralarında örtük bir şekilde vermiş olması, ve “*Tractatus logico-philosophicus*” (1921) adlı eseri hariç, diğer bütün eserlerinin ölümünden sonra öğrencileri, arkadaşları vs. tarafından derlenip yayınlanmış olması², Wittgenstein’in dine, din diline ve dinî imana³ dair görüşlerinin anlaşılmasında rekonstruksiyon’u gerekli kılmaktadır. Bizim buradaki öncelikli hedefimiz, Wittgenstein’in yukarıda dile getirilen konulara ilişkin görüşlerini derlemek ve birbirine bağıntılı bir bütün halinde ortaya koymaktır.

Bu makalede özellikle birinci dereceden kaynaklarla çalışılmaya dikkat edilmiştir. Bu nedenle öncelikle kullanılacak Wittgenstein metinlerini kronolojik bir sıralamayla tanıtmakta fayda vardır⁴:

TLP⁵ «*Tractatus logico-philosophicus*». 1918 yılında bitirdi ve 1921 yılında zorluklarla bastırabildi. In: *Schriften I*, Frankfurt a.M. 1960.

LE «*A Lecture on Ethics*». Wittgenstein’in 1929-1930 yılları arasında Cambridge’de bir konuşma metni olarak hazırladığı eser. In: *Philosophical Review* 74 (1965) 3-12.

LRB «*Lectures on Religious Belief*». Bu eser, Wittgenstein’in 1938 yılında Cambridge Üniversitesinde dinî iman konusunda verdiği derslerde Yorick Smythies tarafından tutulan notlardır. In: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford 1966. Almancası: «*Vorlesungen über den*

¹ 1889 Viyana – 1951 Cambridge (İngiltere).

² Filolojik engel, belki de en önemli engel.

³ Türkçe’de “iman” kelimesi her ne kadar dinî bir çağrışımında bulunsa da Wittgenstein’in dinî olmayan inanç için de “iman” kelimesini kullanması ve ikisi arasında keskin bir ayırım yapması nedeniyle biz burada “iman” kelimesini “dinî” sıfatıyla kullandık.

⁴ Wittgenstein’in eserleri tanıtılırken Franz Portmann’ın metinler hakkındaki yorumlarından hayli istifade edilmiştir. Bk. F. PORTMANN: *Religion und Vernunft*. In: *Religion und Vernunft: Philosophische Analysen (= Studia Philosophica 45, 1986)*, s. 127-151.

⁵ Wittgenstein’den yapılacak alıntılar, metin içerisinde, bu kısaltmalarla belirtilecektir.

religiösen Glauben» in: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, Göttingen 1968.

BFr «*Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough'*». Wittgenstein'in 1931 yılında James Georges Frazers'in etnolojik ve din bilimsel eseri 'The Golden Bough' üzerine tutmuş olduğu notlar, eleştirilerdir. In: *Synthese* 17 (1967) 233-257.

VB «*Vermischte Bemerkungen*». Ölümünden sonra geriye kalan notlarından oluşturulmuş bir metin. 1929-1951 yılları arasında uzunca bir zaman diliminde olduğu tahmin edilmektedir. Frankfurt a.M. 1977.

CwW «*Conversations with Wittgenstein*». M. O'C. Drury tarafından Wittgenstein ile yapılan söyleşileri içermektedir. In: *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, by Rush Rhees (ed.), Oxford 1981.

NB «*Notebooks*». 1914-1916 yılları arasında tuttuğu günlük. Oxford 1961.

PU «*Philosophische Untersuchungen*». Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesinin baş yapıtı sayılmaktadır. In: *Schriften I*, Frankfurt a.M. 1960.

PB «*Philosophische Bemerkungen*». In: *Schriften II*, Frankfurt a.M. 1964⁶.

İki Felsefe Bir Wittgenstein

Wittgenstein⁷, ilk dönem felsefesini bütünüyle “*Tractatus logico-philosophicus*” isimli eserinde ortaya koymuştur. Buradaki amacı, ideal bir dil yaratmaktır⁸. Bu, kitabına yazdığı önsözde yer alan “*Söylenebilir her ne varsa açıkça söylenebilir; ve üzerine konuşulamayan şey hakkında ise susulmalı*”⁹ cümlesi ile

⁶ Wittgenstein'in bu eserleri hakkında ayrıntılı yorumlar için bk. F. Portmann, 127.

⁷ Bir çok Wittgenstein yorumu olduğu unutulmamalı. Bunun sebeplerinden bazılarını makalenin başında belirtmiştik, diğer bir sebep de, onun problem çözmekten çok, problemi ortaya koyma çabasında oluşuyla ilişkilidir. Bu eleştiri ve farklı yorumlar için bk. Hermann SCHRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie*. Freiburg-München 1979, s. 167ff.

⁸ Alois HALDER, Klaus KIENZLER, Joseph MÖLLER (Ed.), *Religionsphilosophie Heute. Chancen und Bedeutungen in Philosophie und Theologie*. Düsseldorf 1988, s. 17.

⁹ Wolfgang TRILLHAAS, *Religionsphilosophie*. Berlin-New York 1972, s. 265f.

özetlenmektedir. Oluşturulmak istenen bu dil, isimlerin bağlantılanmalarıyla oluşan temel cümlelerdir (Elementarsätze)¹⁰: “En yalın cümle, temel cümle, bir olgunun varolduğunu iddia eder (4.21)¹¹”, “Temel cümlelerin bir göstergesi, hiç bir temel cümlelerin onunla çatışma içinde olmamasıdır (4.211)”, “Temel cümle isimlerden oluşur. O isimlerin bir bağlantısı, bir zincirlemesidir (4.22)”, “İsim, cümle içinde nesnenin yerini tutar (3.22)”. Cümle içindeki isimlerin birbirleriyle bağlantısı, keyfiyeti (Sachverhalt) ortaya koyar. Bir keyfiyetin varolmasını Wittgenstein ‘olgu (Tatsache)’ olarak adlandırmaktadır. “Olduğu gibi olan, yani olgu, keyfiyetlerin var olmasıdır (2)¹²”. Dünya olguların toplamıdır: “Dünya, olduğu gibi olan herşeydir (1)”, “Dünya olgular bütünüdür, şeyler (bütünü) değil (1.1)”. Cümle gerçekliğin, olgunun resmidir¹³. Cümlelerin ve gerçekliğin yapısı (Struktur) birbirine uyar¹⁴. Mantıksal form cümle içinde ifade edilmez, aksine kendini cümle içinde gösterir. “Cümle bütün gerçekliği ortaya koyabilir, fakat gerçekliği ortaya koyabilmek için, onunla ortaklaşa sahip olması gereken şeyi, yani mantıksal formu ortaya koyamaz (4.12)”. Bu nedenle mantık cümleleri şu şekilde tanımlanmaktadır¹⁵: “Mantık cümleleri totolojidirler (6.1)”, “Mantık cümleleri bu yüzden hiçbir şey söylemezler. (Bunlar analitik cümlelerdir.) (6.11)”. Bir şeyler söyleyen cümle, bir olguyu ortaya koyar. Bu bakımdan doğru cümleler doğabilimi cümleleridir: “Doğru cümlelerin bütünü, bütün doğabilimidir (ya da doğabilimlerinin toplamıdır) (4.11)”. Çünkü bu cümleler dünyayı olgular bütünü olarak tanımlamaktadırlar. Doğabilimi yanında bir

¹⁰ Anton GRABNER-HAIDER, *Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie*. Wien-Köln 1978, 189f.

¹¹ Parantez içindeki numaralar *Tractatus*’un cümle numaralarıdır.

¹² H. Schrödter, 56f.

¹³ A. Grabner-Haider, 186 ve 188f.

¹⁴ H. Schrödter, 59ff.

¹⁵ Mantıksal Atomizm ve Wittgenstein hakkında bk. N. H. SØE, *Religionsphilosophie. Ein Studienbuch*. München 1967, s. 70ff. ve ayrıca dip not Nr. 1.

de ‘söylenemeyen’ (das Unsagbare) vardır¹⁶. ‘Söylenemeyen’e dair cümleler anlamsızdır¹⁷.

Tractatus’tan alıntılarla çok kısa bir özetini¹⁸ vermeye çalıştığımız bu ilk dönem felsefesi ile Wittgenstein, hem Viyana okulunun neo-pozitivizmi’ni¹⁹, hem de akademi dışında kalan entelektüelleri derinden etkilemiştir²⁰.

İkinci dönem felsefesinde Wittgenstein “*Tractatus*”ta öne sürdüğü ve savunduğu birçok görüşe karşı, farklı bir düşünce sergilemiştir. Bu dönem felsefesinde, özetle, dilin fonksiyonunu yalnızca nesnelere isimlendirmekle ve gerçekliği olabildiğince doğru ve tam olarak resmetmekle sınırlı tutmamıştır²¹. Bu felsefenin anahtar kelimesi “*dil oyunları*”dır. Kabul edilen, artık, gerçekliği resmeden tek bir dilin değil²², birden çok dil oyununun olduğudur. Wittgenstein’in dil ve dilin fonksiyonuna ilişkin olarak hem ilk dönem felsefesinde hem de ikinci dönem felsefesinde, hareket noktası çok farklı hatta karşıt olmasına rağmen, ulaşılan sonuçlar birbirine yakındır: Felsefe, diğer bilimlerin yanında, bir öğreti değildir, daha çok bir terapi olarak kabul edilebilir; felsefi sorunlar felsefe yoluyla çözülemezler, belki burada felsefi sorunların “iyileştirilmesi”nden bahsedilebilir²³. Başka bir ifadeyle, felsefe, felsefi sorunları ortadan kaldırır. Buna ya bu sorunların tartışıldığı dilin yeterli

¹⁶ “Söylenemeyen“ konusunda Russel agnostik bir tavır takınırken, Wittgenstein’in tavrını „aşkın“, „söylenemez“ ve „mistik“ olarak tanımlamak mümkün görünüyor. Bk. A. Halder, 19. Daha fazla ayrıntı için A. Grabner-Haider, 190ff.

¹⁷ Stephan GRÄTZEL, Armin KREINER (Ed.), *Religionsphilosophie*. Stuttgart-Weimer 1999, s. 156.

¹⁸ Kurt WUCHTERL, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmbezogenen Religionsphilosophie*. Bern-Stuttgart 1989, s. 207; A. Grabner-Haider, 184f.

¹⁹ A. Halder, 244ff.

²⁰ Albert KELLER: *Wittgenstein*. In: *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. 2. Auflage 1980 Freiburg. S. 301. Mantıksal empirizm ve ilk dönem Wittgenstein felsefesine dair ayrıntılı bilgi için bk. S. Grätzel, 156f. ve H. Schrödter, 81ff.

²¹ K. Wuchterl, 205.

²² A. Halder, 18.

²³ H. Schrödter, 158ff.

açıklıkta olmadığını (birinci dönem felsefesi), ya da kelimelerin günlük kullanımlarına uygun kullanılmadıklarını (ikinci dönem felsefesi) göstererek ulaştır. “Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklamasıdır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefî bir eser, esas itibarıyla, açıklamalardan oluşur. Felsefenin sonucu ‘felsefî cümleler’ değil, cümlelerin açık-seçik hale gelmesidir. Felsefe, sanki bulanık ve kaypak olan başka türlü cümleleri, açık kılmalı ve keskin bir şekilde sınırlamalıdır (4.112)”. İkinci başyapıtı “Philosophische Untersuchungen” da ulaşmak istediğinin tam bir açıklık (vollkommene Klarheit) olduğunu ve bunun ise, felsefî problemlerin tam olarak yok olmaları gerekliliği anlamına geldiğini söylemektedir. (PU Nr. 133)²⁴.

Din Kritisine Bağlamında *Tractatus*’tan Çıkan Sonuçlar

Wittgenstein’in *Tractatus*’unu incelediğimiz zaman neo-pozitivist bir sonuçla karşılaşmaktayız. İlk dönem felsefesinin temel tezi, dinî içerikli dil bir *nonsense-language* (anlamsız bir dil)’dir²⁵. Bu bakımdan her tür dinî ifade dilsel anlamın dışındadır, dolayısıyla ne dinî içerikli birşey söylemek ne de dinî olan birşeye inanmak mümkündür²⁶. Buna göre, sadece felsefî cümleler değil, aynı zamanda dinî içerikli her tür ifade, dünyevi olmayan (Nicht-Welthaftes) ilişkinse, anlamsızdır. Din alanında sadece ve sadece olguları tesbit eden ifadeler anlamlıdır. Din ‘dünya içinde’ gerçekleştiği için, din üzerine yalnızca bir ‘gerçeklik’ (Faktum) olarak konuşulabilir. Bu durumda Dinler Tarihi, Karşılaştırmalı Din Bilimleri, Din Fenomenolojisi, Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi, dine bir olgu ve yaşanan bir gerçeklik olarak yaklaştıkları için, icra edilebilecek bilimlerdir. Burada çözümünü *Tractatus*’ta bulamadığımız bir sorun ortaya çıkmaktadır: Peki dünyevi-olmayanla ilişkilendirmeksizin dinî olguları nasıl diğer tarihi, sosyolojik ve psikolojik olgulardan ayırtıracağız? Bu soruya karşın *Traktatus*’da net vurgulanan Tanrı’ya dair olan

²⁴ A. Keller, s. 302.

²⁵ H. Schrödter, 69ff.

²⁶ F. Portmann, s. 128.

bütün teolojik ifadelerin anlamsızlığıdır: “*Dünyanın nasıl olduğu, Yüce-Olan için hiç farketmez. Tanrı kendisini dünyanın içinde açığa (offenbart) çıkarmaz (6.432)*”. Bu ifadeyle Wittgenstein teolojii ve dini, etik ve metafizik ile birlikte “mistik-olan”ın alanıyla sınırlandırmaktadır²⁷. Bu tezin anahtar kavramı, ‘mistisizm’dir²⁸. Traktatus’un konuyla ilgili cümleleri yeterince açıktır: “*Dünya olgular bütünüdür, şeyler (bütünü) değil (1.1)*”, “*Üzerine konuşulamayan şey hakkında susulmalı (7)*”, “*Tanrı kendisini dünyanın içinde açığa (offenbart) çıkarmaz (6.432)*”, “*Yine de dile getirilemeyen vardır. Bu kendini gösterir, mistik-olandır o (6.522)*”.

Görüldüğü üzere Wittgenstein’in dinî içerikli ifadelerin söylenemezliği konusundaki tezi *Tractatus*’tan açık-seçik okunmaktadır. Yalnız bu açık-seçiklik ileri sürülen tezin temellendirilmesinde ortaya çıkmamaktadır. Gerçi o, ‘dünya’nın olgular bütünü’ olduğunu söylemektedir. Ama Wittgenstein’in olgu’dan ne anladığı bilinmedikçe ve neden dinî içerikli cümlelerin olgu cümlesi olmadıkları anlaşıl-madıkça, onun *Tractatus*’ta dile getirdiği bu ifadeler anlamsız kalacaktır.

2 nolu *Tractatus* cümlesinde birinci soruya, çok net olmasa da, yeterli bir cevabı bulmaktayız. Wittgenstein, olguyu “*keyfiyetlerin varolması*” olarak tanımlamaktadır. Keyfiyeti ise: “*...nesnelerin (soyut ve somut şeylerin) bir bağlan-tısı (2.01)*” olarak ifade etmektedir. Nesnelere dünyanın substans’ını oluşturmaktadır (2.021). Bu nesnelere bileşik değil (2.021), yalındırlar (einfach) (2.02); birbirlerinden bağımsızdırlar (2.0211), dolayısıyla sıfatsızdırlar ve değiştirilemezler (2.0231, 2.0232, 2.0233, 2.02331, 2.024, 2.025, 2.0251, 2.026, 2.027, 2.0271, 2.0272) (Ayrıca NB s. 45 ve 61). Bütün bu cümlelerden ilk sorumuza karşılık aldığımız yanıt şudur: Olgu, gerçekten var olan, bileşik olmayan, birbirinden bağımsız, sıfatsız olan ve değişmez olan nesnelere karşılıklı-biçimlenmesidir.

‘Neden dinî içerikli sorular olgu cümlesi olamazlar?’ şeklindeki ikinci soru, birinci soru kadar kolay cevaplanamaz. Bu sorunun yanıtını üstükapalı (*implizit*)

²⁷ H. Schrödter, 53ff.

²⁸ A. Grabner-Haider, 185.

olarak *Tractatus*'un 1 ila 3.22 cümlelerinde bulabiliriz. Bu cümlelerden çıkan sonuç Wittgenstein'in dili dünyanın aynası olarak gördüğü ve temel cümleyi keyfiyetin resmi olarak kabul ettiği'dir. Temel cümle basit öğelerden-işaretlerden oluştuğu için, bu tarz bir cümle keyfiyeti resmeder ve basit nesnelere yerini tutar. *Tractatus*'ta ulaşılan sonuç şudur: Bir cümle yalnız temel cümlenin gerçeklik fonksiyonuna sahipse anlamlıdır. Bu düşünüşün sonucu olarak, Wittgenstein doğa bilimlerinin cümlelerini anlamlı kabul etmektedir; mantığın, psikolojinin, etiğin, estetiğin ve de dinin cümleleri ise anlamsızdır²⁹.

Bu bölümün başlığında her ne kadar 'din kritiği' ifadesini kullandıysak da, *Tractatus*'un genelinden çıkan sonuç, din kritiğinin de anlamsız olduğudur. Çünkü din kritiği, birşeylerin söylenemeyeceği alanda, kritik de olsa, birşeyler söylemektir. Tıpkı Şüphencilik'in anlamsız olduğu gibi: “*Şüphencilik çürütülemez değildir, soru sorulamayan yerde şüphelenmeye kalkışıldığından, açıkça anlamsızdır. Çünkü şüphe, yalnız, bir sorunun bulunduğu yerde varolabilir; yalnızca bir soru, bir yanıtın bulunduğu yerde, bu da ancak birşeylerin bulunduğu yerde (vardır) (6.51)*”. Çıkan sonuç, anlamlı ifadelerin sadece dünya içinde bulunan bir alan için olabileceğidir. “*Dilimin sınırları, dünyanın sınırları demektir (5.6)*”, diğer yandan “*Dünyanın anlamı onun dışında olmalıdır (6.41)*”, sonuç olarak “*Bu yüzden de hiç bir etik cümlesi bulunmaz (6.42)*” ama etik olarak iyi eylemler bulunabilir. Wittgenstein'a göre dinî ifadeler her ne kadar anlamsız-saçma olsalar da, dinî bir yaşam kesinlikle anlamsız-saçma değildir³⁰. Wittgenstein'ın üzerine konuşulamayacak olandan bahsetmesi, bu alanın insan yaşamı için anlamsız olduğu ve sonucunda ihmal edilebilirliği düşüncesinde olduğu anlamına gelmez³¹: “*Yine de dile getirilemeyen vardır. Bu kendini gösterir, mistik-olandır o (6.522)*”. Üzerine konuşulamayan bu alan, bilim alanı, yani ifade edilebilir olanın alanı olmasa da, yaşamın anla-

²⁹ F. Portmann, 129.

³⁰ Günlüğünde şöyle demektedir: “*Tanrıya inanmak, yaşamın bir anlamı olduğunu görmek demektir*“ (NB 8.07.1916)”.

³¹ A. Keller, s. 303-304.

mını temellendirir: “Hissederiz ki, mümkün olan bütün bilimsel sorular yanıtlan-
dığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabii o zaman da hiç
bir soru kalmamıştır, yanıt da tam budur (6.52)”.

Mistik Olanın Yapısı

Dinî içerikli dilin anlamsız olduğu, kendi döneminde sadece Wittgenstein tarafından ileri sürülen bir iddia değildir. Viyana okuluna mensup düşünürler de aynı sonuca ulaşmışlardı. Ancak bu düşünürlerle Wittgenstein arasında ise oldukça büyük bir fark bulunmaktadır³². Her ne kadar o, dinî alana ilişkin susulması gerektiğini söylese de³³, bir şeyi kabul etmekteydi: susulması gereken bir alanın var olduğu³⁴. “Mistik-olan dünya'nın nasıl var olduğu değil, var olduğudur (6.44)”, “Dünyanın sub specie aeterni görünümünü onun –sınırlanmış– bütün olarak görünümüdür. Dünya'nın sınırlanmış bütün olduğu duyumu, mistik-olandır (6.45)”.

Bazı şeyler, Wittgenstein'in ilk dönemine göre, dile getirilemez olmakla birlikte, tanınabilirler³⁵, hatta kısmen iletim ve iletişim düzlemine çekilebilirler: Kendilerini gösterirler ya da göstertirler³⁶. Bunlardan birincisi, mantık cümleleriyle söylemek isteyip de söyleyemediklerimiz (4.121), ikincisi şu ‘Dünya benim dünyamdır’ Solipsizm cümlesiyle söylemek istediğimiz ama söyleyemediğimiz (5.62), üçüncüsü ise «Mistik-Olan»dur³⁷. Mistik-olan hiçlik sınırı değil, insanın sonluğunun işaretidir³⁸.

³² Mistik-olan ve Wittgenstein için bk. H. Schrödter, 65ff.

³³ „Çok şey söyleyen susma (vielsagendes Schweigen)“ hakkında bk. K. Wuchterl, 209.

³⁴ F. Portmann, 134; A. Halder, 269, 271, 310, 316.

³⁵ K. Wuchterl, 209f.

³⁶ Mathias JUNG, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg (Breisgau)-München 1999, s. 236f.

³⁷ F. Portmann, 136; Modern Felsefede “mistik-olan” için bk. Alois HALDER, Klaus KIENZLER, Joseph MÖLLER (Ed.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott*. Düsseldorf 1987, s. 269f. ve dip not Nr. 24.

³⁸ K. Wuchterl, 116f.

William Donald Hudson'a göre Wittgenstein, «Mistik-Olan»'ın kendisini sanatta ve eylemde gösterdiği düşüncesindedir³⁹.

Din Kriği Bağlamında İkinci Dönem Wittgenstein Felsefesi

Wittgenstein uzun süren suskunluk döneminden sonra, otuzlu yılların başında, kendi dil konseptini köklü bir revizyona tabi tutmuştur⁴⁰. Bu revizyonu Portmann «konuşan sujenin keşfi» olarak isimlendirmekte haklıdır⁴¹. *Tractatus*'ta suje yeterince ön plana çıkmamıştı ve dilin asli fonksiyonu, nesnel bütünü olarak tanımlanan dünyanın resmedilmesi olarak önerilmişti. Wittgenstein'in geç döneminde dil ile gerçeklik arasında bağlantı noktası olan sujeyi keşfetmesi, onun bu dönem felsefesini “Dil'in anlatma ve anlaşılma mekanizmalarının nasıl işlediğini tanımlama çabasında bulunmak⁴²” olarak tanımlamaya imkan vermektedir.

Dil, gerçekliği resmetme dışında, hatta sıklıkla daha farklı amaçlara da sahip olduğundan, *Tractatus*'ta ileri sürülen temel tezde olduğu gibi, anlam ve fonksiyon daraltmasına maruz kalması gerekmez. “*Pek çok*” dil oyunları vardır, ‘*pek çok*’ (PU Nr. 23)⁴³. Wittgenstein buna örnek olarak ‘rica’, ‘teşekkür’, ‘lanet okumak’, ‘selamlamak’ ve ‘ibadet etmek’ gibi örnekler vermektedir⁴⁴. Wittgenstein'in ikinci felsefesine göre, bir cümlenin anlamlı olup olmaması artık, bu cümlenin yapısının gerçekliğin yapısıyla örtüşüp örtüşmemesiyle alakalı değildir. Çünkü dil gerçekliğin salt bir resmi olamaz, belki o resmin ayrıntılarından birisi olabilir⁴⁵. Konuşan sujeler olarak biz, dil vasıtasıyla gerçekliğin yapısını kavrayan ve kavratan olduğumuzdan, cümlelere anlamlarını veriniz. Bunu dili kullanma yöntemimizle gerçek-

³⁹ William Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*. London 1975, s. 94-104; Ayrıntı için ayrıca F. Portmann, 137.

⁴⁰ H. Schrödter, 154ff.

⁴¹ F. Portmann, 138.

⁴² K. Wuchterl, 216f.

⁴³ A. Halder, 351.

⁴⁴ K. Wuchterl, 214.

⁴⁵ H. Schrödter, 161ff.

leştirmektedir. “Bir kelimenin anlamı onun dilde kullanımudur (PU Nr. 43)”. Eğer kelimenin anlamını bizim kullanımımız belirliyorsa, cümlelerin anlamını da bizim kullanımımız belirliyor demektir⁴⁶. Wittgenstein dilin öğelerini somut araç-gereçlerle kıyaslamaktadır (PU Nr. 11). Araç-gereçlerin ustaya olan ihtiyacı gibi, dilin öğeleri de kendi başlarına birşey ifade etmezler. Onları bizim kullanımımız anlamlandırır. Yalnız bu kullanım yeknesak olmak zorunda değildir, değişik kullanımlarda bulunabiliriz. Birden çok dilsel operasyon, spesifik kelimelerin kullanımıyla değil, kullanım kurallarına göre birbirlerinden ayrıştırılabilirler. Bu dilsel operasyonları Wittgenstein “dil oyunları” olarak adlandırmaktadır. Ona göre dil, değişik dil oyunlarının bütünüdür⁴⁷ ve her dil oyunu kendi kurallarına sahiptir (PU Nr. 66). Ve bu kurallar, tıpkı diğer oyunlarda olduğu gibi, çok kesin değildir⁴⁸; bu kurallar genellikle “oynama” esnasında, yani praxis yoluyla belirlenirler⁴⁹. Dil oyunları değişken olmalarına karşın, eski oyunlar kurallarıyla birlikte yok olabilirler ve yerlerine yenileri geçebilir⁵⁰.

Bir dil oyununun kurallar bütünü Wittgenstein ‘gramatik’ olarak tanımlamaktadır⁵¹, gramatiği de yüzeysel ve dikeysel olmak üzere ikiye ayırmaktadır⁵². Yüzeysel gramatik, okulda öğrendiğimiz cümle yapısı ve kelimelerin kullanımıyla uğraşan gramatiktir. Dikeysel gramatik ise, kelimelerin, ve dolayısıyla cümlelerin hayattaki kullanımlarıyla uğraşır ve ayrıca dil oyunundan dil oyununa farklılık gösterir. Buna göre bir dil oyununu tanımlamak, onun dikeysel gramatiğini tanımlamak demektir.

⁴⁶ A. Halder, 31.

⁴⁷ K. Wuchterl, 216

⁴⁸ K. Wuchterl, 214f.

⁴⁹ A. Halder, 257; A. Grabner-Haider, 194ff.

⁵⁰ F. Portmann, 140.

⁵¹ A. Halder, 20

⁵² K. Wuchterl, 16

Wittgenstein'in bu ikinci dönem felsefesinde çoğu dinî ifade –hepsi değilse de– dilin elementlerini doğru kullanarak anlamlı olur. Ona göre yalnızca bir tek dil oyunu yoktur, birden çok dinî dil oyunu vardır. Bu dil oyunlarından birisi vardır ki, o da 'iman'ın alanına girer.

Burada artık dinî içerikli dil oyunları anlamlı kabul edilmektedir. Fakat bunun, dilin her bir kullanımını meşrulaştırdığı sonucuna varılmamalı. Bir kullanım, dil oyunu, kendi kurallarına uymadığı takdirde de saçma olarak tanımlanabilir. Felsefenin ulaştığı sonuç, dilin sınırlarında zihnin yaptığı yanlışları keşfetmektir (PU Nr. 119). Kelimenin anlamı kullanım yoluyla belirlendiği için, onu alışılmış kullanımı dışında kullanmak doğru değildir. “*Bizim yaptığımız kelimeleri metafizik kullanımından tekrar günlük kullanımına taşımaktır* (PU Nr. 116)”. Bu ikinci dönem felsefede bir şeylerin, bizim anladığımız bir cümle görünümünde olması, ama buna rağmen bir anlam teşkil etmemesi mümkündür (PU Nr. 513). Ama artık, yalnızca olgu cümlelerinin anlam taşıdığı (*Tractatus*) -mesela teolojik cümlelerin saçma olması gibi savunulmamaktadır. Teolojinin içerisinde ve dinî ifadelerin arasında anlamlı ve anlamsız ifadeleri ayırtırmak mümkündür. Wittgenstein'in bu tezinde akla gelen ilk soru şudur: Bu ayırımı nasıl bir ölçüt kullanabiliriz? Bir kelimenin kullanımı tek başına yeterli olamaz, çünkü bilindiği gibi kelimelerin yanlış kullanımları da sözkonusudur. Bu sorun teoloji ve dinî ifadeler açısından ne anlama gelmektedir? Burada Wittgenstein'in cevabı tutarlıdır: Kelimeleri anlamlı kılan yalnızca kullanımları -yani ifade edilmeleri- değil, hatta daha öncelikli, praxisleridir. “*Kelimelere anlam veren praxisdir* (VB s. 161)”. Bununla Wittgenstein'in şunu söylemek istediğini anlayabiliriz: Dinî ifadelerin bir anlam kazanması için moral ifadelere çevrilmeleri gerekmektedir (R. B. Braithwaite ve F. Kambartel bu görüştedirler). Dinî ifadeler anlamlarını var oldukları, belki olgunlaştıkları, 'yaşam praxis'inden kazanmaktadırlar⁵³. Eğer dinî ifadeler 'yaşam

⁵³ Yaşam Praxis'i ve buna uygun dil oyununa dair ayrıntılı tartışmalar için bk. M. Jung, s. 115 ve K. Wuchterl, 215.

praxis'ine dönüşmüyorsa anlamsızdırlar⁵⁴. Böylelikle Wittgenstein sözünü ettiğimiz sorun için bir kriter belirlemiş oluyor: Yaşam praxis'ine dönüş(e)meyen hiçbir teolojik ifade anlamlı değildir. Bu kritere bağlı olarak bir başka şey daha ortaya çıkmaktadır: İnanmayanlar tarafından dile getirilen, mesela Tanrı üzerine olan, dinî içerikli ifadeler dinin dil oyunu prensibine uymadığı için anlamsızdır⁵⁵.

Wittgenstein'in ilk dönem dil konseptine göre ne anlamlı bir dinî konuşma, ne de anlamlı bir dinî iman olabilir. İkinci dönem dil taslağına göre artık her ikisi de mümkün olabilmektedir. Evet, bu konseptte göre dinî bir ifadenin söylenmesi, bir anlama sahip olması ve bu ifadeye iman edilmesi mümkün görünmekte. Ama sonuncu eylem –iman– konusunda ayrıntılandırılması gereken bir durum var: Bir insanın iman edebilmesiyle, etmeye mezu olması (können-dürfen) farklı şeylerdir. Başka bir ifadeyle, rasyonel bir şekilde iman edilebilir mi?⁵⁶

Wittgenstein'in İmanı

“Dinî iman'ın aklî imandan farklı bir iman olduğu” düşüncesi geleneği, başlatıcısı olmasa da, bu konunun önemli bir ismi olan Kierkegaard'la anılır olmuştur⁵⁷. Bu geleneğin önemli bir ismi de Wittgenstein'dır⁵⁸. Wittgenstein'in dinî iman konusundaki görüşlerini özetlemenin önündeki engellerden birisi, çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi, kendisinin iki felsefî sistem kurmuş olması, bir diğeri de bu konudaki görüşlerinin eserleri arasında dağınık bir şekilde dile getiril-

⁵⁴ H. Schrödter, 70.

⁵⁵ A. Keller, s. 304ff.

⁵⁶ F. Portmann: 141.

⁵⁷ Kierkegaard'da „iman“ kavramı üzerine ayrıntılı bilgi için bk. A. Halder, 293f.; Kierkegaard ve “ımana sıçrayış” kavramının ayrıntıları için bk. Helmut THIELICKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*. 2. Auflage, Tübingen 1988, s. 608ff.; W. Trillhaas, 264f.; Kierkegaard'da paradoksal ifade olarak din dili için bk. K. Wuchterl, 208f.

⁵⁸ Wittgenstein ve Kierkegaard'ın değişik açılardan mukayesesi ve özellikle din ve dinî iman açısından değerlendirilmesi için bk. Charles L. CREEGAN, *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, individuality, and philosophical method*. London and New York 1989. Özellikle 73ff.

miş olmasıdır. Bu engellere rağmen eserlerinin genelinde ön plana çıkan temel tez, dinî imanın aklın bir meselesi olarak ele alınamayacağıdır⁵⁹.

“*Lectures on Religious Belief*”in ana tezi; dinî imanın (religious belief) alışıldık günlük imandan (ordinary everyday belief) farklı olduğudur (LRB s. 54)⁶⁰. Bu farklılığı en net, dilsel ifade biçiminde görmekteyiz⁶¹: a/e inanıyorum (dinî iman) – inanıyorum ki... (alışıldık günlük iman) (LRB s. 53-55).

Wittgenstein’in verdiği örnekler, çok net olmasa da, dinî imanın objesinin dünyevi olmayana ilişkin olduğunu ortaya koymaktadır (LRB 58); dolayısıyla iki iman alanının en büyük farklılığı burada ortaya çıkmaktadır.

Dinî imanın objesi olan şey, alışıldık günlük imanın da objesi olabilir. Fakat dinî imanın objesi olduğunda, yani tarihi ve olgusal bir iman değil de, dinî bir imanın alanına girdiğinde bu obje, her ne kadar aynı kelimeler kullanılsa da –kıyamet günü gibi- farklı bir semantik anlam kazanır⁶². Buna göre iki iman arasındaki en büyük farklılık semantik farklılıktır (LRB s. 53-57)⁶³.

Güçlülük bakımından iki iman kıyaslandığında şöyle bir görünüm çıkmaktadır ortaya: “*Bir imanın gücü bir acının şiddetiyle kıyas edilemez* (LRB s. 54)”. “*Kişinin söylediği bir imanın gücü için bir ölçüt değildir* (LRB s. 54)”. Asıl ölçüt, bir yandan, bir kimsenin imanı için neyi riske ettiği, diğer yandan da, eylemi sırasında bu imana hangi boyutta atıfta bulunduğu ve bu imanın onun yaşamını hangi ölçüde düzenlediği ve etkilediğidir (LRB s. 54).

Bu iki kriter doğrultusunda dinî iman alışıldık günlük imandan çok daha güçlü bir gerçekliktir (a very much stronger fact) (LRB s. 54). Alışıldık günlük

⁵⁹ Achim ENGSTLER, *Hier muss man von etwas ergriffen und umgedreht werden. Wittgenstein über religiösen Glauben*. In: *Nachmetaphysisches Denken*, hrg. von Forum für Philosophie (1986) 115-131. Burası için s. 115.

⁶⁰ A. Engstler, 116.

⁶¹ A. Halder, 293; A. Halder, 118

⁶² A. Grabner-Haider, 187.

⁶³ A. Engstler, 117f.

iman için çok az şeyi riske etmekteyiz (LRB s. 54), buna karşın dinî imana sahip olanlar fevkalade şeyler (enormous things) riske etmektedirler (LRB s. 58), hatta herşeylerini, – yani hayatlarını (LRB s. 54). Gerçi günlük imanın da bazı eylemlerimizde belirleyici olmasından, onları etkilemesinden söz edilebilir. Ancak bütün bir hayatı belirlemesi ve etkilemesi söz konusu değildir (LRB s. 54). Hayatı ve onda gerçekleşen herşeyi belirleyen ise dinî imandır (LRB s. 56)⁶⁴.

Bu bağlamda Achim Engstler'in yaptığı şu uyarıyı hatırlamak anlamlıdır: Dinî iman ile alışıldık iman arasındaki tek farkı, dinî imanın, yapı olarak alışıldık günlük iman ile aynı, ama güçlülük derecesi bakımından daha güçlü bir iman olarak görmek çok büyük bir hatadır⁶⁵. Dinî imanın gücü yapısal farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu yapısallığı belirleyen ise dinî imanda tutkunun olmasıdır (LRB s. 56). İman objesine yaklaşım, dinî imanı keyfiyet (qualitative) olarak alışıldık günlük imandan ayırmaktadır⁶⁶. Wittgenstein'in dinî imanın yapısal ve keyfiyet olarak farklı olduğunu dile getirdiği bir başka metin, Frazer'ın "*The Golden Bough*" isimli eserine yazdığı eleştiridir. Wittgenstein burada Frazer'ın olguyorumlayıcılığını eleştirir ve şu şekilde özetler: "*Sadece tanımlayabilir kişi burada ve 'İşte böyledir insan yaşamı!' diyebilir* (BFr s. 236)"⁶⁷.

Meseleye bir de dil oyunu bakımından yaklaşacak olursak: Bir dil oyunu içinde formel bir hata yapılamasa da, dilsel ya da gramatik olarak yapılacak bir hata dil oyununu dil oyunu olmaktan çıkarmaz. Sorun, dinî dil oyunu bağlamında daha da karmaşıklaşmaktadır. Şöyle ki; bu tarz bir dil oyunu insanın aşkınla olan ilişkisini ifade etmeyi amaçlamaktayken, kullandığı dilsel formlar ve malzemeler için olana, dünyevi olana ilişkindir. Bu yüzden dinî bir dil oyunu, dinî olmayan birçok

⁶⁴ John Leslie MACKIE, *The Miracle of Theism*. Oxford 1982. S. 218f., A. Engstler, 119.

⁶⁵ A. Engstler, 120.

⁶⁶ H. Schrödter, 178. "*Ein Glaubender denkt 'anders, auf andere Weise', nicht 'anderes, andere Dinge'* (İman eden, farklı düşünür, farklı tarzda; farklı olanı, farklı şeyleri değil).

⁶⁷ A. Engstler, 121.

dil oyununun bir araya gelerek farklı bir bağlama taşınmasıdır. Bu açıdan böyle bir dil oyunu oynamak hayli zordur⁶⁸.

Köken itibariyle dinî olmayan ifadelerin dinî kullanımıyla kullanıcı, içkin olarak daha az şey söylemekte iken, aşkın bağlamında ise daha çok şey söylemeye çalışmaktadır. Dinî bir ifadenin nereye kadar doğru, nereye kadar yanlış olduğunu bilebilmek için, dinî metaforlarla ne kastettiğimizi, metafizik olmayan bir tarzda da ifade edebilmeliyiz, ki bu da imkansızdır (LE s. 10).

Dinî iman konusunda ortaya çıkan bir başka sorun ise şudur: Dinî imanın olgusal iman gibi temellendirilmesiyle, yani aşkın olanla içkin olanın arasının bulunmaya çalışılmasıyla dinî imana zarar verilmektedir. Çünkü dinî iman bir şeye tutkuyla sarılmak demektir. Bu ise insan yaşamında olgusal bir durumdur (VB 59 ve 124). Fakat bunun bilgisel bir süreçle öncelenmesi zorunlu değildir. Dinî imanın rasyonel sebeplerinin olması da zorunlu değildir. Ama güdüleri olmalıdır. Eğer iman etmeyen, dinî imanın sebeplerini sorar ve iman eden de buna sebepler getirmeye kalkışırsa, her ikisi tarafından da dinî imanın dil oyunu dikeysel gramatik açısından zedelenmiş olur (LRB s.55). Çünkü, iman eden tarafın oynadığı dil oyununa iman etmeyen taraf katılmamakta ve onun kurallarına uymayarak müdahil olmak istemektedir. Burada olsa olsa tartışabilecekleri, dinî imanın dil oyununun oynanabilir olup olmadığıdır⁶⁹.

Drury ile yaptığı bir söyleşide Wittgenstein, Russell ve rahiplerin dinî imana çok fazla zarar verdiklerini ifade etmiştir⁷⁰. Russell ve rahiplerin verdikleri zarar, dinî imanın akliliğini sorgulamaları yoluyla olmuştur. Bir taraf imanın akli olmadığını, diğer taraf ise akli olduğunu ispatlama yoluna gitmiştir (LRB s. 58). Her iki taraf da iki farklı iman tarzını aynı olarak görmüş ve bu şekilde tartışmıştır. Peki

⁶⁸ F. Portmann: 142f.

⁶⁹ F. Portmann: 144.

⁷⁰ Maurice O'Connor DRURY, *Gespräche mit Wittgenstein*. In: Rush RHEES (Ed.), *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*. Frankfurt a.M. 1987. 142-235 arası. Burası için s. 148.

bir imanın akliliğinin ölçütü nedir? Wittgenstein şu görüşte: Bir imanın akliliğinin ölçütü, onun gücünün, tasdik derecesine olan bağıntısıdır (relation). Eğer bu ilişki orantılı ise, sözkonusu iman aklidir⁷¹. Buna göre alışıldık günlük iman bu aklilik ölçütüne uymakta, dinî iman ise uymamaktadır. Ama işte tam burada başka bir ölçüt ortaya çıkmaktadır: O da güçlülük ve bağıntı olarak kişinin “bir şeyleri” riske etmesidir. Bu bağlamda dinî imanın aklilik ölçütü de keyfiyeti gibi “başka”dır. Dindar bir insanın, kendi imanı daha zayıf temellere dayansa da, bu iman için bir şeyleri riske etmesi de dinî imanın akliliğinin farklı bir “aklilik” olduğunu gösterir (LRB s. 54). Dinî anlamda iman eden bir kimsenin imanını bir aklilik meselesi olarak (a matter of reasonability) ele almayabilir (LRB s. 58). Buna karşın aklî ve tecrübî deliller ileri sürebilir ve imanını “iyi bir şekilde temellendirilmiş (well-established)” olarak tanımlayabilir (LRB 54 ve 57). Fakat ileri sürdüğü deliller, normal delillerden-sebeplerden çok farklıdır (LRB s. 56). Mesela, iman eden bir kimse bir rüyayı imanı için geçerli bir sebep olarak ileri sürebilir (LRB s. 61)⁷².

Buna göre, ikinci dönem felsefesinde Wittgenstein dinî imanın rasyonel olmadığı görüşündedir. Bunun temellendirilmesi ise şu şekildedir: Dinî iman rasyonel değildir, çünkü dikeysel gramatik olarak çelişik bir dil oyununda gerçekleşmektedir. Ve yine bu tür bir iman aklın erdemine ters bir dil oyunu yoluyla gerçekleşmektedir⁷³.

Buna rağmen Wittgenstein dindar bir insan olarak kalmıştır. Yalnız onun dindarlığı çevresindekiler tarafından “*possibility of religion*” (dinin imkanı)⁷⁴ veya “*wortloser Glaube*” (ifadesiz iman)⁷⁵ olarak tanımlanmıştır. Portmann’ın önerisi ise

⁷¹ A. Engstler, 122.

⁷² A. Engstler, 124.

⁷³ K. Wuchterl, 234.

⁷⁴ Norman MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. London 1958. S. 72.

⁷⁵ Paul ENGELMAN, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*. Wien und München 1970. Kap. VIII.

Wittgenstein'in dindarlığının "glaubenslose Religion" (imansız din) olarak tanımlanması yönündedir⁷⁶.

Bu imansız din (*glaubenslose Religion*), dilsel ifadeler gereksinim duymak zorunda değildir. Bunun yerine o kendini ritüel ya da normal bir eylemde gösterir.

Sonuç olarak şöyle diyebiliriz: Wittgenstein'a göre dinî ifadeler mümkündür. Dinî ifadeler iman ise gramatik olarak çelişik bir dil oyunu üzerine kurulu olduğundan aklın erdemi ilkesine ters düşmektedir. Ama insan, aklın erdemi ilkesine ters düşerek iman eder ve bununla birlikte akli bir insan olarak kalabilir. Ama onun önerisi: 'İmansız din'dir.

Kaynakça*

Maurice O'Connar DRURY, *Gespräche mit Wittgenstein*. In: Rush RHEES (Ed.), *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*. Frankfurt a.M. 1987. 142-235.

Charles L. CREEGAN, *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, individuality, and philosophical method*. London and New York 1989.

Paul ENGELMAN, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*. Wien und München 1970.

Achim ENGSTLER, *Hier muss man von etwas ergriffen und umgedreht werden. Wittgenstein über religiösen Glauben*. In: *Nachmetaphysisches Denken*, hrg. von Forum für Philosophie (1986) 115-131.

Anton GRABNER-HAIDER, *Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie*. Wien-Köln 1978.

Stephan GRÄTZEL, Armin KREINER (Ed.), *Religionsphilosophie*. Stuttgart-Weimer 1999.

Alois HALDER, Klaus KIENZLER, Joseph MÖLLER (Ed.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott*. Düsseldorf 1987.

⁷⁶ F. Portmann: 149.

* Wittgenstein'in eserleri makalemizin başında verildiğinden, kaynakçada faydalandığımız Wittgenstein üzerine yapılmış diğer çalışmalar verilmiştir.

- Alois HALDER, Klaus KIENZLER, Joseph MÖLLER (Ed.), *Religionsphilosophie Heute. Chancen und Bedeutungen in Philosophie und Theologie*. Düsseldorf 1988.
- Mathias JUNG, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg (Breisgau)-München 1999.
- Albert KELLER, *Wittgenstein*. In: *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. 2. Auflage, Freiburg 1980.
- John Leslie MACKIE, *The Miracle of Theism*. Oxford 1982.
- Norman MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. London 1958.
- F. PORTMANN: *Religion und Vernunft. Eine Rekonstruktion von Wittgensteins Religionsphilosophie*. In: *Religion und Vernunft: Philosophische Analysen (= Studia Philosophica 45, 1986)*.
- Hermann SCHRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie*. Freiburg-München 1979.
- N. H. SØE, *Religionsphilosophie. Ein Studienbuch*. München 1967.
- Helmut THIELICKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*. 2. Auflage, Tübingen 1988.
- Wolfgang TRILLHAAS, *Religionsphilosophie*. Berlin-New York 1972.
- Kurt WUCHTERL, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmbezogenen Religionsphilosophie*. Bern-Stuttgart 1989.

İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrâhim el-Mevsilî (ö. 804)

Ahmet Hakkı TURABI*

Özet: İslam dünyasında bilim ve kültür alanında büyük gelişmelerin yaşandığı M. IX. Yüzyıl; musikinin de önemli aşama kaydettiği ve bir ilim dalı haline geldiği asır olmuştur. Bu dönemde “Kadîm (Klasik) Okul” yerini “Grek Eserlerini Şerhedenler Okulu”na bırakmış, İran ve Rum melodilerinin Arap şiirine giydirilmesi sonucu yeni bir müzik zevki teşekkül etmiş ve başta saraylar olmak üzere çeşitli toplantılarda icra edilmeye başlanan müzik, yeni bir meslek haline gelmiştir. Bu makale M. IX. Yüzyılda yaşamış ve İslam Dünyası’nda profesyonel anlamda müzikle uğraşarak bu dönem müziğine damgasını vurmuş bir sanatçı olan İbrâhim el-Mevsilî’nin biyografisi ve müzik çalışmalarını konu olarak almaktadır. Şüphesiz İbrâhim’i öne çıkaran en mühim özelliği, İslam dünyasında ilk defa bir koro kurması ve “baget”le bu koroya şeflik yapmasıdır. Aslen İranlı olan İbrâhim’in meşhur müzisyen ve teorisyen İshâk’ın babası ve bu asrın en üretken bestekârı olması onu önemli kılan diğer unsurlardandır.

Anahtar Kelimeler: İbrahim el-Mevsilî, İlk Koro Şefi, Baget, Zelzel.

Ibrahim Al-Mawsili, The First to Form a Choir and the First Maestro (D. 804 Ad)

Abstract: In the 9th century, when major developments in cultural and scientific areas took place in the Islamic world, there happened important developments in musical works, and music became a branch of science. In this period, “Classical School” was replaced by the “School of Commentators on Greek Works”. There emerged a new taste of music as a result of the activities putting Iranian and Greek tunes onto Arabic poetry. And the music formed as a result was performed at various gatherings especially in courts. Thus it became a profession. This article is confined to studying the biography and musical work of Ibrahim al-Mawsili, who lived in the 9th century, who worked as a professional musician and who left a lasting trace on the music of this age. Certainly, the most important thing with Ibrahim’s contribution to musical works is that he established a choir for the first time, and that he conducted the choir with a “baget”. Ibrahim comes originally Iran, he is the father of famous musician and music

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Mûsikîsi Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi Dr.

theoretician Ishaq, and he is one of the most productive composers of this age. These must also be included among his important features.

Keywords: *Ibrahim al-Mawsili, The First Maestro, Baget, Zalzal.*

Giriş

İslam dünyasında müzik, Hz. Peygamber döneminden itibaren amatör ve ferdi teşebbüsler seviyesinde varlığını sürdürmekteydi. Bununla birlikte ilk fetih hareketleri sonrasında karşılaşılan yeni kültürler arasında önemli bir yer işgal etmekteydi. Fetihler sonucu karşılaşılan kültür ve medeniyetlerle gerçekleşen kaçınılmaz alışveriş sonrasında, profesyonel müzisyenlerin ortaya çıkması ve bilhassa asil tabakaların müziği sevip himaye etmeleri, bir yandan Arap dilinde yeni müzik terimlerinin doğmasına sebep olurken, diğer yandan IX. yüzyılda temeli atılan müzik ilmine bir nevi alt yapı hazırlamıştır. Abbâsîler dönemiyle birlikte saygın ve önemli bir konuma gelen müzisyenlerle müzik, bir ilim dalı olarak değerlendirilmeye başlamıştı. Beytü'l-Hikme'lerin rehberliğinde Grekçe'den çevrilen müzik eserleri sayesinde müzisyenler, artık saf melodinin ötesinde nota, ses aralıkları, ses dizileri, gam, skala vb. teknik terimler kullanmaya ve müziğin fiziksel temellerini değerlendirmeye yönelmişlerdi. Bu makalede konu edilen İbrâhim el-Mevsîlî bizzat şeflik yaptığı İslam dünyasının ilk korosunu kurması ve pek çok sayıdaki besteleriyle hiç şüphesiz sözü edilen müzisyenlerin en önde geleniydi.

Doğumu ve Yetiştirilmesi

İbrâhim b. Mâhân b. Behmen b. en-Nüsk, oğlu İshâk'ın (ö. 235/850)¹ rivâyetine göre ismini sonradan İbrâhim b. Meymûn olarak değiştirmiştir. Kaynaklarda

¹ Ebû Muhammed İshâk b. İbrâhim el-Mevsîlî, İbrâhim'in oğludur; müzik eğitimini babasından almıştır. İyi bir ûdî ve bestekârdır. En önemli özelliği müzikolog ve teorisyen olmasıdır. İslam dünyasında müziğe dair teorik çalışmaları başlatan ilk alimdir. Bu dönemlerde sadece şarkı söyleme sanatı haline gelen müziği bir ilim olarak ele almış; günümüze ulaşamamış olsa da müziğe dair 40 kadar eser yazmıştır. 200 ile 400 civarında bestesi olup; bu eserler dönemin müzik icrasına damgasını vurmuştur. Babası gibi Hicaz Ekolü'ne sâdik kalan İshâk da koro kurmuş ve şeflik yapmıştır. Geniş

“en-Nedîmü'l-Mevsilî, el-Mevsilî el-Muğannî, Reîsü'l-Mutribîn, Ebû İshâk el-Mevsilî” isimleriyle de anılmaktadır.²

İbrâhim'in ailesi aslen İran'ın Arracan [Errecan] vilâyetindedir.³ İran'da makam ve mevki sahibi olan bu şerefli aile, oradaki Emevî idarecisinin baskıları sonucu Kûfe'ye taşınmıştır.⁴ Burada Temîmoğulları'nın velâyetinde yaşamışlardır.⁵ Babası Mâhân Kûfe'ye geldiğinde İbrâhim henüz anne karnındaydı. 125/742-3 yıllarında Kûfe'de dünyaya geldi. Daha çok küçükken babası yakalandığı tâûn hastalığı neticesi vefat etti. İbrâhim'i Huzeyme b. Hâzim et-Temîmî büyüttü.⁶

Aslen İranlı olmasına rağmen İbrâhim'e “Mevsilî” [Musullu] ismi arkadaşları tarafından verilmiştir. Gençliğini müzik öğrenciliğiyle geçirmesinden dolayı dayılarının ağır baskısına maruz kalan İbrâhim, Musul'a kaçmış ve bazı rivâyetlere

bilgi için bk. Şihâbeddin Ahmed en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire ts., IV, 1-2; Henry George Farmer, “İshak Mawsilî”, *İA*, V/II (İstanbul 1988), s. 1075; Ahmet Hakkı Turabi, “İshâk el-Mevsilî”, *DİA*, XXII (İstanbul 2000), s. 536-537; a.m.f., “İbrahim el-Mevsilî”, *DİA*, XXI (İstanbul 2000), s. 322-323.

² Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî* (nşr Abdülemir Ali Mühenna-Semîr Yusuf Cabir), I-XXIV, Beyrut, 1986, V, 169; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Kahire 1931, VI, 175; Nüveyrî, IV, 328; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), I-XXIII, Beyrut 1981-1985, IX, 79-80; Hayreddin ez-Zirikli, *el-'lâm*, I-IV, Kahire 1954-1959, I, 53; Selâhaddin Halil b. Aybeg es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, VI (nşr. Abdülmecid Zeyyab-Abdülmelik el-Haşebe), Beyrut 1981, s. 99. “Behmen” adından dolayı aslen gayr-i müslim olup olmadığı tartışılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Everett Rowson, “Ebrahim Mawsili”, *Encyclopaedia Iranica*, VIII (California 1998), s. 73.

³ Arracân, İran'ın Fârs bölgesinde bir şehirdir. Sıcak bir iklime sahip olan Arracân, yoğun tarım faaliyetleri olan, sağlam iklime sahip bir yer olarak tasvir edilir. Geniş bilgi için bk. Streck, “Arracân”, *İA*, I (Eskişehir 1997), s. 595-596.

⁴ Rowson, s. 73.

⁵ Hatîb el-Bağdâdî, Hanzalaoğullarının velâyetinde olduklarını bildirmektedir (*Târîhu Bağdâd*, VI, 175).

⁶ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 169-71; Hatîb el-Bağdâdî, VI, 175; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-A'yan ve enbâü ebnâi'z-zaman* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1978, I, 423; Nüveyrî, IV, 328.

göre dört ay veya bir yıl orada yaşamıştır. Musul'dan dönüşünden itibaren "Musul-lu" [Mevsîlî] diye anılır olmuştur.⁷

İbrâhim Musul'da kaldığı süre içinde ud çalmayı öğrenmiş; mevcut repertuarını çeşitli Arap ve İran şarkılarıyla da zenginleştirmiştir. Böylece bu iki müziği oldukça iyi bir şekilde icra eden bir müzisyen olmuştur. Müzik bilgisini geliştirmek amacıyla birçok seyahat gerçekleştiren İbrâhim daha sonra Rey şehrine yerleşmiş, burada Dûşâr isminde çok iyi def çalan bir kadınla tanışmış ve ilk evliliğini onunla yapmıştır.⁸ Bu eşinden çocuk sahibi olamayan İbrâhim, daha sonra oğlu İshâk ve diğer çocuklarının annesi olan Şâhek ile evlenmiştir. Daha sonra İbrâhim çok sevdiği arkadaşı, meşhur ud virtüözü Mansûr b. Zelzel'in⁹ kız-kardeşiyle de üçüncü evliliğini yapacak; diğer yandan Hârûnürreşîd'in hediye ettiği Dâtü'l-Kâl isimli câriyesiyle de ilişkisini sürdürecektir.¹⁰

İbrâhim'in Rey'e taşınmasının asıl sebebi müzik bilgisini daha da ilerletmekti. Bazı rivâyetlere göre o, İran tarzı şarkı söylemeyi burada öğrenmiştir.¹¹ Bununla beraber Rey'de kendisini edebiyat ve özellikle şiir alanında da yetiştirmiştir.

Oğlu İshâk'ın anlattığına göre maddî sıkıntılar içerisinde olan İbrâhim'in talihi bir mecliste okuduğu şarkı sayesinde değişmiştir. İkinci Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer Mansûr'un (136-158/754-775) oğlu Mansûr b. el-Ca'fer'in hizmetinde olan bir kişi okuduğu şarkı karşılığında ona 2000 dirhem hediye eder. Müzikten kazan-

⁷ Zehebî, IX, 80.

⁸ Hatîb el-Bağdâdî, VI, 175; Safedî, VI, 99; Zirikli, I, 54; Ahmed Mahmud el-Hıfînî, *İshâk el-Mevsîlî*, Kahire 1951, s. 32-33.

⁹ Abbâsî döneminde yaşamış olan meşhur ud virtüözü Mansur b. Zelzel (ö. 791), Hârûnürreşîd zamanında da sarayda görev yapmıştır. Aynı zamanda İbrâhim'in kayınbiraderi olup; sadece ud icrasıyla yetinmemiş, ud üzerinde kendi adıyla anılan yeni bir perde icat etmiştir. Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, I, 151; Ahmet Hakkı Turabî, *el-Kindî'nin Mûsikî Risaleleri* (Basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 21.

¹⁰ Rowson, s. 74.

¹¹ Nüveyrî, IV, 328.

dığı bu ilk parayla İbrâhim, Ubullâ'da ikâmet eden sihirbaz Cüvânüveyh'in yanına gider ve onun yanında müzik eğitimini tamamlar. Zira Cüvânüveyh, evinde değişik milletlerden müzisyenlerin katıldığı şarkı meclisleri düzenleyen çok usta bir şarkıcıydı. Hatta bir defasında İbrâhim'i İranlı bir gruba dinletmiş; İranlılar onun sesini ve bilhassa tavrını çok beğenmişlerdi.¹²

Birçok kaynakta İbrâhim'in gerçek hocasının Hicaz Bölgesi'nden bir "mecnun" [meczub, deli] olduğu rivâyet edilmektedir. İbrâhim'in, rivâyetlerde ismi geçmeyen bu şahsı yedirip içirdiği ve ondan Hicaz Bölgesi şarkılarını öğrendiği söylenmektedir.¹³Söz konusu rivayette yer alan son bilgiden hareketle; ismi belli olmayan bu şahsın, İbrâhim'e sadece Hicaz bölgesi şarkılarını öğreten hocası olduğunu düşünmek mümkündür.

İbrâhim'in -biraz sonra ele alınacağı gibi- halifelere yakınlaşıp saraya intisap etmesinden sonra da müzik alanındaki eğitimini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Onun bu safhada sarayın ve dönemin müzik ustası Seyyât'tan (ö. 169/785)¹⁴ ders aldığı rivayet edilmektedir.¹⁵

İbrâhim'in bir "İblis" [Şeytan] arkadaşı olduğu ve uyku-uyanıklık arasında ondan hiç duyulmamış şarkılar öğrendiği şeklinde bazı akıl almaz rivâyetler de mevcuttur. Bir defasında böyle bir halde İblis'ten aldığı şarkıyı Hârûnürreşîd'e (170-193/786-809) okumuş ve olayın gerçek yüzünü açıklayınca halîfeden büyük bir ödül almıştır.¹⁶ Aynı zamanda onun ilham derinliğini gösteren bu rivayetin,

¹² Nüveyrî, IV, 328-329.

¹³ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 217; Mecdî el-'Ukaylî, *es-Sima 'inde'l-Arab*, Dımaşk 1966, s. 232.

¹⁴ Ebû Vehb Seyyât el-Mekkî, 739-785 yılları arasında yaşamış ünlü şarkıcı ve bestekârdır. İbrâhim el-Mevsilî'nin hocası ve Abbâsî sarayının müzisyenidir. Bilhassa klâsik ekolün üstâdıdır. Hakkında geniş bilgi için bk. Simon Corci, *el-Mûsîka'l-Arabîyye* (trc. Cemal Hayyat), Bağdat 1989, s. 31-32, Jules Rouanet, *el-Mûsîka'l-Arabîyye* (trc. İskender Şelfûn), Kahire 1927, s. 100.

¹⁵ Rouanet, s. 105.

¹⁶ Henry George Farmer, *el-Mûsîkâ ve'l-gmâ fi elf leyle ve leyle*, Beyrut, 1980, s. 33-34.

kendisini çekemeyenler tarafından -tahkir amacıyla- uydurulmuş olabileceğini düşünmek mümkündür.

Saraya Yakınlığı

İbrâhim'in Abbâsî sarayında müzik icrasına başlaması, Halîfe Mehdî (158-169/775-785) dönemine rastlar. Seyyât ve Fülejh'ten¹⁷ (ö. 210/820 ?) başkasını dinlemeyen Mehdî, huzurunda şarkı okuyan İbrâhim'i çok beğenmiştir. Ne var ki tam bir içki düşmanı olan Mehdî, İbrâhim'in çok içki içtiğini duyunca onu hapsedirmiş; daha sonra affetmiş ama veliahtları olan Hâdî ve Hârûnürreşîd'e yaklaşmasını yasaklamıştır. Bu yasağı çiğneyen İbrâhim'i daha sonra yine cezalandıracaktır.¹⁸

Mehdî döneminde hayatı hapis, yokluk ve sıkıntılarla geçen İbrâhim, Musa el-Hâdî'nin (169-170/785-786) halife olmasıyla birlikte refah ve huzura kavuşmuştur. Zira Halife Hâdî, veliahtlığından beri İbrâhim'i severek dinlerdi.¹⁹ Hâdî kısa süren hilafeti döneminde İbrâhim'e o kadar çok mal bahşetmiştir ki İbrâhim, oğlu İshâk'a “Hâdî biraz daha yaşasaydı, evin duvarlarını bile altın ve gümüşten örerdim” demiştir. Bir defasında Hâdî “Beni coşturan dilediğini alır” diyerek müzisyenlerinden kendisini heyecanlandıracak bir şey okumalarını ister. Bunun üzerine mecliste bulunan ne İbn Câmî (ö.187/803)²⁰ ne de diğerleri okudukları şarkılarla onu coşturamamış; ancak İbrâhim'in okuduğu “ سلیمی اجمعت بينا فاين تقولها لها أينا “

¹⁷ Fülejh b. Ebi'l-Avrâ, Halife Mehdî döneminde sarayın en yüksek dereceli ve halifeye – arada perde olmaksızın- icra yapan tek müzisyenidir. Daha sonra İbn Câmî ve İbrâhim ile ortak bir kitap yazacaklardır. En meşhur öğrencileri Bezl ve Denânîr isimli iki cariyeye kızdır. Geniş bilgi için bk. Henry George Farmer, *Târîhu'l-Mûsîka'l-Arabiyye* (trc. H. Nassâr), Kahire 1956, s. 141; Ahmed el-Cündî, *el-Ginâ inde'l-Arab*, Dimaşk 1988, s. 82.

¹⁸ Zirikli, I, 54.

¹⁹ Nüveyrî, IV, 333-334.

²⁰ Ebü'l-Kâsım İsmail b. Câmî, Kureyş'in Sehm kolunun bir ferdi olarak Mekke'de doğdu. Klasik Hicaz Ekolü'ne sıkı sıkıya bağlı bir şarkıcı ve bestekârdı. Hocaları, üvey babası olan Seyyât ve Yahya el-Mekkî'dir. İslâmî ilimlere de oldukça vâkıf olan İbn Câmî, Halife Hadi ve Hârûnürreşîd'in gözde müzisyenlerindendi. Geniş bilgi için bk. Nüveyrî, IV, s. 306; Rouanet, s. 102-103.

güfteli şarkıyla bambaşka âlemlere dalan Halife Hâdî kendinden geçmiştir. İbrâhim, vefatına kadar Hâdî döneminde taşındığı Bağdat'ta kalmış; hayatını Hâdî ve Hârûnürreşîd dönemlerinde sarayın en seçkin şarkıcısı ve onların nedîmi olarak sürdürmüştür.²¹

Hâdî vefat edip, Hârûnürreşîd halife olunca; huzurunda ilk şarkıyı yine İbrâhim okumuştur. Halife, has adamı ve nedîmi olan İbrâhim'i seferlerinde dahi yanından ayırmamıştır.²² Kaynaklarda Hârûnürreşîd ile yaşadığı birçok anekdot anlatılmaktadır. Hârûn döneminde çeşitli derecelere ayrılan saray müzisyenleri arasında İbrâhim birinci derecede yer almaktaydı.²³ Halife, İbrâhim'e o derece düşküdü ki; gece yarısı da olsa mâiyetiyle evine gider, onu uyandırır ve ondan müzik dinlerdi.²⁴ İbrâhim yaptığı bir besteyle, Halifeyle çok sevdiği câriyesi Mârîde arasındaki küskünlüğü gidermiş ve bundan dolayı halifeden oldukça yüklü mükâfatlar almıştır. Ayrıca Halife onu kendine nevbeci²⁵ kılmış ve cumartesi günleri izinli saymıştır.²⁶

Mûsikîdeki Yeri ve Mûsikî Anlayışı

Kaynaklar İbrâhim'in, döneminde şarkı okuma ve bestekârlık konularında en ön sırada olduğunu belirtmektedirler.²⁷

²¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü't-Tâc fî ahlâki'l-mülûk* (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1914, s. 36.

²² Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 218; Ukaylî, s. 233.

²³ 3 derece müzisyen vardı; İbn Câmî ve Zelzel de 1. derecedeydiler (Sâmi Hâsib Rifâî Abirîn, *el-İtticâhâtü'l-gınâiyye fî kasri'l-Me'mûn*, Beyrut 1993, s. 73; Nesib el-İhtiyâr, *el-Fennü'l-gınâi inde'l-Arab*, Dımaşk 1955, s. 51).

²⁴ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 231-232.

²⁵ "Nevbe", İslam şark dünyasındaki bir sanat şekli olup iki çeşidi vardır: "Oda müziği nevbe"si ve "askerî müzik nevbe"si. Abbâsiler döneminde sarayda müzisyenler sırayla nevbe çalışıyorlardı. Bazı müzisyenler ihtisaslarından dolayı çeşitli türlerde ün yapmışlardı. Mesela İbrâhim el-Mevsîli "mâhûrî" formunda ünlüydü (Henry George Farmer, "Nevbe", *İA*, IX (Eskişehir 1997), s. 220-2).

²⁶ İbn Hallikân, I, 42-43; Safedî, VI, 99-100; George Sawa, *Music Performance Practice In The Early Abbâsîd Era*, Toronto 1989, s. 114-115.

²⁷ İbn Hallikân, I, 42; Zirikli, I, 54.

İbrâhim, müzik ekolü olarak Arap-Hicaz geleneğine sıkı sıkıya bağlı ve bu geleneği sürdüren bir müzisyendi. Rakibi olan diğer müzisyenlerin çoğu Hicaz bölgesinden olmasına rağmen İbrâhim, Irak'ta doğup büyüyen ve bu üne kavuşan ilk müzisyendir.²⁸ Saraydaki hayatı, yenilikçilere karşı klâsik Arap ekolünü ve Ma'bed'in (ö. 126/743)²⁹ öğretilerini savunmakla geçti. Bu konuda en büyük destekçisi oğlu İshâk idi. Oldukça zeki, sosyal ve siyâsî ilişkileri güçlü olan İbrâhim, Abbâsîlerin ilk döneminin meşhur vezir ailesi Bermekîler'in hiç bir önemli gününü unutmaz; böyle günlerinde talebesi Mühârik'i onlara gönderir ve bunun karşılığında hediyeler alırdı.³⁰

Beste yapacak şiir bulamadığında güfteyi kendi yazacak kadar güçlü ve iyi bir şairdi.³¹

Arap müzik tarihçileri bilhassa şarkı okumada Ma'bed'i "muallim-i evvel" [ilk üstad], İbrâhim'i de "muallim-i sâni" [ikinci üstad] olarak kabul etmektedirler.³² Ūdî Zelzel ve neyzen Barsûma³³ refakatinde okuduğu kendisine ait

²⁸ Rowson, s. 74.

²⁹ Ebû Abbâd Ma'bed b. Vehb (ö. 126/743), dönemin şarkı okuyuculuğuna damgasını vuran bir müzisyendir. Özellikle "Klâsik Hicaz Ekolü"nü temsil etmektedir. Müziği, Hz. Osman döneminin meşhur şarkıcısı Sâib Hâsir'den (ö.683) meşketmiştir. Emevî Halifesi Velid b. Yezid onu asrın "şarkıcıların imamı" olarak vasıflandırmış ve hatta cenazesinde kabristana kadar eşlik etmiştir. Geniş bilgi için bk. Hüseyin b. Ali el-Mesûdî, *Mürûcî'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), I-IV, Kahire 1948, III, 233; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VI, 188-90; Cündî, s. 5-13; Rouanet, s. 82.

³⁰ Nüveyrî, IV, 335-341; Zehebî, IX, 80; Sawa, s. 127.

³¹ Zirikli, I, 54; Corci, s. 32-33.

³² Cündî, s. 103.

³³ Hayatıyla ilgili olarak pek fazla bilgi bulunmayan Neyzen Barsûma, Hârûnürreşîd'in gözde sazandelerinden biri olup, halife onun dönemin müzisyenleriyle ilgili değerlendirmelerine güvenirdi. Hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 34; Farmer, *Târîh*, s. 155.

besteleri sebebiyle mecliste bulunanlar heyecanlanır; Hârûnürreşîd bile bazen haykırarak ayağa kalkmaktan kendini alamazdı.³⁴

İbrâhim'e göre şarkı üç kısma ayrılır:

1. Eğlendirici olanlar: Süratli veya yavaş olabilirler.
2. Hüzünlü olanlar: Oldukça ince ve zarif nağmelerden oluşurlar.
3. Hikmetli olanlar: Gerçekten içinde çokça sanat gösterisi yapılanlardır.

Irak bölgesi müzik ekolünün de başını çeken İbrâhim özellikle bestelerindeki yüksek tekniği, seçtiği güftelerin sağlamlığı, sesinin gücü ve tadı, insanları derin düşünce ve alemlere sürükleyen müziğiyle öne çıkmıştır. İbrâhim kendi besteleri yanında, Yûnus el-Kâtib, Dellâl, Nâfîz, Ma'bed ve Seyyât'ın eserlerini de seslendirirdi. İbrâhim'in müziğiyle ilgili o kadar çok anekdot vardır ki bunları değerlendirmek ayrı bir çalışma konusudur. Şunu önemle vurgulamak gerekir ki bu rivâyetler bize İbrâhim el-Mevsîlî'nin döneminin en meşhur, sevilerek dinlenen ve rakipsiz müzisyeni olduğuna işaret etmektedir. Hârûnürreşîd'in sorması üzerine Barsûma onun için "en güzel çiçek ve kokuların olduğu bir bahçedir" demiştir.³⁵

İbrâhim birçok yönden kaliteli bir müzisyen olmakla birlikte irticâlen (improvize, doğaçlama) konusunda zayıftı. Rakibi İbn Câmî bu hususta ondan daha iyiydi. İbrâhim bestelerini önceden hazırlardı; meclis esnasında yapamazdı. Yine klâsik eserlerde de İbn Câmî kadar iyi değildi.³⁶

İbrâhim virtüöz derecesinde ud çalardı ama bestelerini daima ûdî Zelzel ve neyzen Barsûma arasına -hilâl şeklinde- oturarak seslendirirdi.³⁷ Böyle oturmasının

³⁴ İbn Hallikân, I, 42; Ukaylî, s. 238; Sawa, s. 154-155.

³⁵ Hıfî, s. 44.

³⁶ Sawa, s. 144.

³⁷ Zehebî, IX, 80.

sebebi muhtemelen birbirlerini daha iyi görerek ve duyarak takip edebilmektir.³⁸ İbrâhim'in udu ritimli bir şekilde çaldığına dair rivayetler vardır.³⁹

“Hafif sakîl-i sâni” ritmine benzeyen “mâhûrî”⁴⁰ ritim ölçüğünü çok kullanan İbrâhim'in bu kalıbı kendisinin icat ettiğine dair bilgiler de vardır.⁴¹

Her ne kadar şüpheli de olsa, İbrâhim el-Mevsîlî'nin kullandığı bir müzik yazısı olduğuna dair kaynaklarda bazı rivayetler yer almaktadır. Rivayette onun Hârûnürreşîd'in huzurunda ortaya çıkan bir anlaşmazlığa bu metotla açıklık getirdiği belirtilmektedir.⁴²

İbrâhim bestelerinde tiz sesleri kullanarak şarkıları tekdüze olmaktan kurtarmıştır. O, tiz seslere çıkış ve inişlerde hep yumuşak -piyano tarzı- ve hafif bir ses tonu kullanırdı.⁴³ Şarkılarında sadece aşk temasını değil; mesela Hârûnürreşîd'in zaferlerini de işlemiştir.⁴⁴

İbrâhim'in dönemin en kıymetli müzisyeni olduğu ve saraydaki makamının ne kadar yüksek olduğunu şu olaydan da anlayabiliriz: İbrâhim, Hârûnürreşîd'den meşhur şair Zü'r-Rumme'nin⁴⁵ (ö. 117/735) şiirlerini kendisinden başkasının bestelememesini dilemiş ve Halife de onun bu dileğini yerine getirmiştir.⁴⁶ Böyle bir imtiyaz bildiğimiz kadarıyla bu dönemde ondan başka bir müzisyene tanınmamıştır.

³⁸ Sawa, s. 154-155.

³⁹ Corci, s. 33. Vezinli çalıştan kastın, ritim kalıbının düzümlerini vurgulayarak yapılan icra olduğu düşünülebilir

⁴⁰ Bu ritim ölçüğü, günümüzde kullanılan $\frac{3}{4}$ 'lük “semâî” usûlüne karşılık gelmektedir (Hıfînî, s. 207).

⁴¹ Corci, s. 33; Rouanet, s. 105.

⁴² Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 206-207.

⁴³ Corci, s. 33.

⁴⁴ Sawa, s. 132.

⁴⁵ Gaylan b. Ukbe Zü'r-Rumme, çöl Araplarının şiirlerini olağanüstü yetenekle taklit etmesiyle ünlüdür. Hakkında bilgi için bk. Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* (trc. Azmi Yüksel- Rahmi Er), Ankara 1993, s. 48.

⁴⁶ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 249-250; Hıfînî, s. 36-37; Ukaylî, s. 234.

İbrâhim hayatı boyunca müziğin her anlamda yararlanarak çok para kazanmış ve büyük bir servet edinmiştir. Servetinin -gayr-i menkul dışında- 24 milyon dirheme ulaştığı ifade edilmektedir.⁴⁷

Sanatı konusunda çok hırslı olan İbrâhim, birgün rakibi İbn Câmî 'nin Hârûnürreşîd'e hiç duymadığı üç güzel şarkı okuduğunu öğrenir. Bunun üzerine İbn Câmî 'yi takip eder ve onun İbnü'r-Ref'e gidip yeni eserler öğrendiğini tesbit eder. O da bu eserleri İbnü'r-Ref'e gidip öğrenmiş ve İbn Câmî 'den önce bunları Halife'ye okumuştur.⁴⁸ Bu bağlamda küfe içine gizlenerek şarkıcı kadınların evine girdiği ve onlardan şarkılar öğrendiğine dair hikâyeler anlatılmaktadır.⁴⁹ Zira o kadar sağlam bir müzik kulağına sahiptir ki kedilerin miyavlamalarını bile ezberleyip seslendirebilmektedir.⁵⁰ Nitekim bir gün ud çalan otuz câriyesiyle birlikte verdikleri bir konserde İbn Câmî bir akort bozukluğu olduğunu belirtince, İbrâhim yüzlerce tel arasından bozuk olanı bulmuş ve akordunu bizzat düzeltmiştir. Oğlu İshâk kendi oğlu Hammâd'a "gördüğüm en kâbiliyetli şarkıcılar; deden İbrâhim, Hakemü'l-Vâdî (ö. 200/798)⁵¹, Fülehy ve Seyyât'tı" demiştir.⁵² Hatta İbrâhim, İbn Câmî ve Fülehy'ten daha iyi olmasının ötesinde eserlerindeki müzikal anlatım gücü ve edebiyat bilgisi açısından da onlardan kat kat üstündü.⁵³ İbrâhim 1001 gece masallarına konu olacak kadar meşhurdur.⁵⁴

⁴⁷ Hıfî, s. 38; Ukaylî, s. 235-236.

⁴⁸ Hıfî, s. 41.

⁴⁹ Zehebî, IX, 80.

⁵⁰ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 209.

⁵¹ Ebû Yahya Hakemü'l-Vâdî, Abbâsî ler Dönemi'nde Hârûn Sarayının önemli şarkıcılarından biri ve bilhassa "hezec" formunda üstad bir müzisyendi. Hakkında bilgi için bk. Rouanet, s. 98-99.

⁵² Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 254-255; Sawa, s. 171; Corci, s. 33; Rouanet, s. 106.

⁵³ Sawa, s. 174.

⁵⁴ Farmer, *Elf leyle ve leyle*, s. 33-34.

İlk Mûsikî Korosunu Kurması ve Şefliği

İbrâhim'in öğrencilerinden oluşturduğu korusu, İslam dünyasında bir ilki temsil etmektedir. Daha önce herhangi bir örneğine rastlamadığımız bu koroyla İbrâhim, İslam dünyasında “toplu icra geleneği”ni başlatmıştır.

İbrâhim'in korusu, bizzat satın aldığı ve müzik eğitimi verdiği kabiliyetli câriyelerden oluşmaktaydı. İbrâhim, değerli câriye kızlara müzik -şarkılar- öğreterek onların değerini daha da artıran ilk müzisyendir. O, câriye seçiminde esmer ve sarışınlardan daha çok beyaz tenlilerini tercih ediyordu. Mesela bu şekilde müzik öğretip yetiştirdiği bir câriyeyi Hârûn Reşîd'e 36.000 dinara satmıştır.⁵⁵ Kendisinin seçtiği ve arkadaşlarının şarkı öğrenmeleri için gönderdiği câriyelerden oluşan 80 kişilik bir okulu, ud orkestrası [çalgı topluluğu] ve korusu vardı. İslam dünyasında ilk müzik okulu, orkestrası ve korusu sayılacak bu ekip, Arap müzik tarihindeki ilk düzenli müzik okuludur.⁵⁶ Zira bu tarihten önce ne bir müzik okulu ne de bir müzik korusu vardır. Ayrıca; bu uygulamasıyla bir anlamda câriye kızların eğitimini kurumsallaştırmıştır.⁵⁷

İbrâhim'in bu dönemde öğrencileriyle icrâ ettiği bu müziğe “toplu çalgı müziği” veya “orkestra müziği” [ud orkestrası] denilebileceği gibi; “toplu ses icrâsı” veya “koro” da denilebilir. Ayrıca onun halifelerin veya soylu insanların meclislerinde birkaç meşhur sâzendenin refakatinde icra ettiği müzik tarzını, “soylu kişilerin saray veya odasında icra edilen müzik” anlamına gelen “zümre müziği” veya “oda müziği” olarak nitelendirmek de mümkündür. İbrâhim'in icra tarzlarına baktığımızda bunları şu şekilde sınıflayabiliriz:

1. Halifelerin huzurunda, neyzen Barsûma ve ûdî Zelzel'in refakatlerinde - şarkılar okuyarak- icra ettiği müzik; “zümre müziği” veya “oda müziği”.

⁵⁵ Nüveyrî, IV, 332-3.

⁵⁶ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 185; Hıfî, s. 39; Rouanet, s. 105; J. W. Fück, “İbrahim al-Mawsili”, *EP*, III (Leiden, 1971), s. 996.

⁵⁷ Rowson, s. 74.

2. Ud çalan câriye kızlardan oluşturduğu toplulukla “toplu çalgı müziği” veya “orkestra müziği”.
3. Yine câriye kızlardan oluşan toplulukla “toplu ses icrâsı” veya “koro müziği”.

İbrâhim’in ilginç bir özelliği de korosunu yönetirken baget⁵⁸ kullanmasıdır.⁵⁹ İslam dünyasında bu anlamda bir ilki temsil eden İbrâhim’den önce eski Yunan’da orkestra veya koroyu yöneten kişi, yüksek bir yere çıkar ve tempoyu ya ayağına bağladığı bir cisimle ya da parmaklarını şakırdatarak verirdi. Ayrıca kilise ayinleri esnasında ayin okuyanların dikkatini çekmek üzere papazlar mendil veya değnek kullanmışlardır. Bu türde yönetim şekli XVI. yüzyıla kadar devam etmiştir.⁶⁰

Öğrencileri, Besteleri ve Güfte Mecmuası

Sadece şarkıcılıkla yetinmeyen İbrâhim, yetiştirmiş olduğu çok sayıda öğrenci ve yapmış olduğu bestelerle de müziğe önemli katkılarda bulunmuştur. En önemli öğrencileri şunlardır: Oğlu İshâk, torunları Hammad b. İshâk ve Ahmed b. İsmail; ayrıca Mühârik, Allûye [veya Alleveyh], Muhammed b. Hamza Ebû Ca‘fer, Barsûma, Mütteyemü’l-Hâşimiyye, Süleym b. Selâm, Amr b. Bânâ, Mu‘alla b. Ayyûb b. Tarîf ve kızkardeşi Leys.⁶¹

İbrâhim, döneminin en üretken bestecisiydi; toplam 900 civarında eseri vardır. O günün şartları gereği bunları kayda alacak gelişmiş bir nota sistemi veya herhangi bir kayıt cihazı bulunmaması sebebiyle günümüze ulaşamayan bu eserlerin güfte, ritim, hangi ses perdesinden okunacağı bilgisini ve toplam sayılarını sadece

⁵⁸ “Baget”, orkestra şeflerinin orkestra veya koroyu yönetirken kullandıkları idare değneğine verilen isimdir. Geniş bilgi için bk. Vural Sözer , *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi*, İstanbul 1964, s. 33.

⁵⁹ Stephan and Nancy Ronart, “Mawsili al-Ibrahim and Ishaq”, *The Concise Encyclopedia of Arabic Civilization (CEAC)*, Amsterdam 1959, s. 357.

⁶⁰ İlhan Mimaroglu, *Müzik Tarihi*, İstanbul 1990, s. 197-198.

⁶¹ Hıfî, s. 37; Farmer, *Târîh*, s. 145,154-155, 159; Sawa, s. 26; Fück, s. 996.

Ebü'l-Ferec'in *Eğâni* 'sinden öğrenebilmekteyiz.⁶² Oğlu İshâk bu eserleri kalite açısından üç sınıfa ayırmaktadır:

1. 300 tanesi altın derecesinde olup, bu eserlerle o herkesi aşmıştır.
2. 300 tanesi gümüş derecesinde olup, diğerlerinin yaptığı eserlere benzerdir.
3. 300 tanesi de bakır derecesinde olup, oyun-eğlence tarzındadır.⁶³

Birgün Hârûnürreşîd ona bu besteleri nasıl yaptığını sormuş o da şu şekilde cevap vermiştir: “Öncelikle derdi ve kederi aklımdan çıkarırım ve gözümde sadece “tarab”ı [melodi]⁶⁴ canlandırırım [hayal ederim]; böylelikle bana tüm melodi yolları açılır ve ben de îkâ yardımıyla bu yollarda yürür giderim.”⁶⁵

İbrâhim, Halîfe Hârûnürreşîd'in emri üzerine, İbn Câmî ve Fülehy b. Ebi'l-Avrâ'yla birlikte “*el-Mietü's-Savtü'l-Muhtâra*” [Seçilmiş 100 Şarkı] isimli güfte mecmuası tarzında bir eser yazmıştır. Bu eseri sonradan oğlu İshâk tekrar gözden geçirilerek yenilenmiştir. Günümüze ulaşmayan bu eser, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin *Eğâni*'sinin çekirdeğini oluşturmuştur.⁶⁶ Bu eser iki ciddi rakip olan İbrâhim ve İbn Câmî'nin bir arada çalışmalarını sağlaması bakımından oldukça önemlidir.⁶⁷

Vefatı

İçki bağımlısı biri olan İbrâhim; oldukça dost canlısı, sıcakkanlı, geniş bir çevreye sahip, sosyal yönü çok güçlü olan bir insandı. Aynı zamanda yardım-severliği ve şefkati onun en bâriz özellikleriydi.

⁶² Bestelediği 900 eserin tamamı *el-Eğâni*'de bulunmasa da en önemli bestelerinin güfteleri mevcuttur.

⁶³ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 202. Ayrıca bk. Corci, s. 34.

⁶⁴ “Tarab” kelimesi “çoşmak, heyecanlanmak, mutlu olmak, ferahlamak” anlamlarına geldiği gibi, “müzik, şarkı, şarkı söylemek, terennüm, melodi” anlamlarını da ifade etmektedir.

⁶⁵ Hıfînî, s. 49.

⁶⁶ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, I-IX, Leiden 1967-1984, I, 371; Henry George Farmer, *Masâdiru'l-Mûsîka'l-Arabiyye* (trc. Hüseyin Nassar), Kahire 1957, no. 7, s. 22; a.mlf., *Târih*, s. 41.

⁶⁷ Fück, s. 996.

Kulunç hastalığına yakalanan İbrâhim el-Mevsîlî 188 (803-4) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁶⁸ Vefatından önce Hârûnürreşîd, onu ziyaret etmiş ve ona sabır telkin etmiş; vefatını duyunca da oğlu Me'mun'u, cenaze namazını kaldırmakla görevlendirmiştir.⁶⁹ Vefatına oldukça üzülen neyzen Barsûma da neyiyle bir ağıt yakmıştır.⁷⁰ Yaklaşık 64 yaşında vefat eden İbrâhim'in öldüğünde 3000 dinar nakit parası vardı ve bunun 700 dinarıyla borçları ödendi.⁷¹

Sonuç

İbrâhim el-Mevsîlî aslen İran'lı olmakla beraber Arap şarkıları repertuarı da oldukça zengin olan bir müzisyendir. Virtüöz derecesinde ud çalmasının yanısıra, edebiyata ve özellikle -gerektiğinde güftelerini kendi yazacak kadar- şiire hakim bir kişidir. Dönemin en büyük şarkıcısı ve bestekarı olan İbrâhim, şarkı okumada "muallim-i evvel" [ilk üstad] sayılan Ma'bed'den sonra "muallim-i sâni" [ikinci üstad] olarak vasıflandırılmıştır. Hayatı boyunca Arap-Hicaz geleneğine sıkı sıkıya bağlı kalarak, bu geleneği sürdürmüştür.

İslam dünyasında ilk koro ve orkestrayı kuran İbrâhim'in câriyelerden oluşan 80 kişilik bir okulu, ud orkestrası ve korosu vardı. Bu çalışmalar İslam dünyasında müziğin bir okul halinde kurumsallaşmasının da tohumları olmuştur. İbrâhim'in ilginç bir özelliği de korosunu yönetirken baget kullanmasıdır.

İbrâhim el-Mevsîlî'nin kullandığı bir müzik yazısı olduğu, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Bilindiği kadarıyla İslam dünyasında ilk müzik yazısı ilk İslam filozofu Ya'kub b. İshâk el-Kindî'ye (ö. 874) ait olan "Ebcad Notası"dır. İbrâhim ve oğlu İshâk'ın bazı müzik yazıları kullandıkları klasik

⁶⁸ Ebû'l-Ferec İsmâil b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 201; Hatîb el-Bağdâdî, VI, 176-177; İbn Hallikân, I, 43; Safedî, VI, 100.

⁶⁹ Nüveyrî, IV, 346.

⁷⁰ Sawa, s. 153.

⁷¹ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, V, 263-4; Nüveyrî, IV, 332; Zirikli, I, 54. Vefat ettiği yaş ile ilgili kaynaklarda çeşitli rakamlar verilmekle birlikte 63 ile 64 yaşlarında vefat ettiğine dair genel bir görüş vardır.

kaynaklarda zikredilmektedir. Gerek İbrâhim'in kullandığı rivayet edilen müzik yazısı ve gerekse *Kitâbü'l-Eğânî*'de güfteleri verilen besteleri, araştırılması gereken önemli konulardır. Bunların aydınlatılmasıyla İslam dünyasındaki ilk müzik hareketlerine açıklık getirilmiş olacaktır.

Kaynakça

- Abirîn, Sâmi Hâsib Rifâî, *el-İtticâhâtü 'l-gınâiyye fî kasri 'l-Me'mûn*, Beyrut 1993.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-1949.
- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/869), *Kitâbü't-Tâc fî ahlâki 'l-mülûk* (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1914.
- Corci, Simon, *el-Mûsîka 'l-Arabiyye*, (trc. Cemal Hayyat), Bağdat 1989.
- el-Cündî, Ahmed, *Min târihi 'l-gınâ inde 'l-Arab*, Dımaşk 1988.
- Farmer, Henry George, *Târîhu 'l-mûsîka 'l-Arabiyye* (trc. H. Nassâr), Kahire 1956.
- , *el-Mûsîkâ ve 'l-gınâ fî elf leyle ve leyle* (trc. H. Nassâr), Beyrut 1980.
- , *Masâdiru 'l-mûsîka 'l-Arabiyye* (trc. H. Nassâr), Kahire 1957.
- , "İshâk Mawsîlî", *İA*, V/II (İstanbul 1988), s. 1075.
- , "Nevbe", *İA*, IX (Eskişehir 1997), s. 220-222.
- Fück, J. W., "İbrahim al-Mawsîlî", *EF*, III (Leiden 1971), s. 996.
- Goldziher, Ignaz, *Zâhiriler* (trc. Cihat Tunç), Ankara 1982.
- , *Klasik Arap Literatürü* (trc. Azmi Yüksel- Rahmi Er), Ankara 1993
- Hâfîz, Sâmi, *Târîhu 'l-mûsîka ve 'l-gınâi 'l-Arabî*, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Kahire 1931.
- el-Hıfî, Ahmed Mahmud, *İshâk Mevsîlî*, Kahire 1951, s. 32-33.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyn (ö. 356/967), *Kitâbü'l-eğânî* (nşr. Abdülemir Mühenna-Semîr Yusuf Cabir), I-XXIV, Beyrut 1986.
- el-İhtiyâr, Nesîb, *el-Fennü 'l-gınâi inde 'l-Arab*, Dımaşk 1955.

- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman*, (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1978.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec İsmâil b. İshâk (ö. 385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1978.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Hicaz", *DİA*, XVII (İstanbul 1998), s. 432-437.
- el-Mesûdî, Hüseyin b. Ali (ö. 345/956), *Mürücü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), I-IV, Kahire 1948.
- Mimarçoğlu, İlhan, *Müzik Tarihi*, İstanbul 1990.
- en-Nüveyrî, Şihâbeddin Ahmed (ö. 733/1333), *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire ts.
- Ronart, Stephan and Nancy, "Mawsili al-Ibrahim and Ishaq", *The Concise Encyclopedia of Arabic Civilization (CEAC)*, Amsterdam 1959 (New York 1960), s. 357.
- Rouanet, Jules, *el-Müsika'l-Arabiyye* (trc. İskender Şelfûn), Kahire 1927.
- Rowson, Everett, "Ebrahim Mawsili", *EIr*, VIII (California 1998), s. 73-4.
- es-Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybeg (ö. 764/1363), *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyat*, VI, (nşr. Abdülmecid Zeyyab-Abdûlmelik el-Haşebe), Beyrut 1981.
- Sawa, George, *Music Performance Practice In The Early Abbâsîd Era*, Toronto 1989.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I-IX, Leiden 1967-1984.
- Sözer, Vural, *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi*, İstanbul 1964.
- Streck, "Arracân", *İA*, I (Eskişehir 1997), s. 595-6.
- Turabi, Ahmet Hakkı, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- , "İshâk el-Mevsilî", *DİA*, XXII (İstanbul 2000), s. 536-537.
- , "İbrahim el-Mevsilî", *DİA*, XXI (İstanbul 2000), s. 322-323.
- el-Ukaylî, Mecdî, *es-Simâ' 'inde'l-Arab*, Dımaşk 1966.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), I-XXIII, Beyrut 1981-1985.
- ez-Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-IV, Kahire 1954-1959.

İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrâhim el-Mevsîlî

Müslüman Toplumlarda Anlayış ve Fikirlerle Meşruiyet Kazandırma ve Norm Oluşturmada Hadisin Önemi

Dr. Ali ÇOLAK*

Özet: Bu makale sosyoloji ile din arasında mevcut olan ilişkiyi ortaya koymaya çalışmaktadır. Sosyolojik bir kelime olan Meşruiyet ve Meşrulaşma kelimeleri izah edildikten sonra toplumda meşrulaşmanın nasıl olduğu ve meşrulaşma sürecinde etkili olan yöntemleri ele almaktadır. Meşrulaşmayı sağlayacak etkenler oldukça fazladır. Örneğin, kutsal kitabın öğretileri, peygamberlerin söz ve davranışları, toplumun liderinin sözleri, bir filozofun fikirleri, devletlerin anayasası bunlardan bazılarıdır. Ancak, bunların içerisinde din meşrulaştırmanın tarihte en etkili yöntemi olarak kullanılmıştır. Mesela İslami ilimlerde görüşlerin Kur'an ya da hadislerle dayandırılması toplum açısından kabullenme şansını oldukça yükseltmektedir. Müslüman toplumlarda fikirler söylendikten sonra Hz. Peygamber' ya da Kur'an'a dayandırıldığı zaman tereddütsüz kabul görmekte ve ona muhalif fikir ileri sürmeye cesaret edilememektedir. Bu durum Müslüman halk arasında Kur'an ve hadislerin eşsiz yerine işaret etmektedir. Bunu bilen bir kısım insanlar ondan faydalanmak isteyerek yapmak istediklerini Hz. Peygamber'in otoritesine dayandırmış ve bu amaçla rivayetler uydurmuşlardır. Zaten mevzû rivâyetlerin ortaya çıkmasındaki yegane sebebin, bir uygulamayı halk nazarında meşru gösterme, toplumda yasa haline getirme niyeti olduğu bilinen bir husustur.

Anahtar Kelimeler: Meşrulaştırma, Norm, Hadis, Otorite, âyet, Peygamber

The Importance of Hadith on Forming Legalization and Performing Norms to the Understanding end to the Ideas in Muslim Societies

Abstract : This article is trying to set out the present relationship between sociology and religion. After explaining the words Legalization, which is a sociological word and legality it deals with how legality happens in society and the methods which are effective during legalization period. The Factors that forms legality are very much. For instance, the sayings(öğreti) of the Holy Book, the sayings and the behaviours of the prophet, the sayings of the public/society leader, ideas of a philosopher and the motherlaw of the countries are some of these. But among these, religion was used as the

* Osmaniye-Düziçi Cumhuriyet Lisesi Müdürü

*Müslüman Toplumlarında Anlayış ve Fikirlere Meşruiyet Kazandırma ve
Norm Oluşturmada Hadisin Önemi*

most effective way of legalization in history. For example, In islamic sciences, when the thoughts are based to Koran or the Hadiths, is rising the chance of being accepted among the society. In muslim societies after the thoughts are said and they are based on to Muhammed or Koran it is accepted without any doubt and no other rivals thoughts are to be said. This situation marks at the fabulous place of Koran and the hadiths among the muslim society. Some people who knew this used the prophets authority in order to do the things they want and for this reason they made up rumour. The only reason that these rumors are created was, to make a legal ,that is a known fact making law in public.

Key Words: *Legalization, Norm, Hdith, Authority, Vers, Prophet.*

Meşruiyet; otoriteye uygun hale gelme, otorite ile çatışmama güç ile birlikte olma demektir.¹ Başka bir deyişle, şer'î yani toplumsal normlara uygun olma anlamındadır. *Meşrulaştırma*; bir davranışı toplum nazarında kabul edilebilir yani yasal, normlara uygun duruma getirmek demektir. Toplumun çeşitli yasaları vardır. Bunlardan bir kısmı yazılı hale getirilen kanunlar diğer kısmı da yazılı olmayan ancak toplum vicdanında kabul görmüş ve yaptırım gücü olan örfe dayalı uygulamalardır. Aslında yazılı kanunlar da toplum nazarında meşru görülen, kabul edilen ya da yasaklanan şeylerden oluşturulur. Toplumun davranışlarını inanmış olduğu din ya da kutsal değerler büyük ölçüde etkiler. Saygı duyduğu kutsalın tavsiyelerini yerine getirmeyi, ona yakınlık sağlayabilme arzusuyla, rağbet etmeye değer olarak görür. Onun isteğine ters olan şeyler toplum tarafından da sevilmeyeceği için, eğer bir davranış topluma kazandırılmak isteniyorsa, muhakkak kutsal değerlere onaylatmak, kutsal gücün desteğine dayandırmak gerekir. Meşrulaşmayı sağlayacak etkenler oldukça fazladır. Örneğin, kutsal kitabın öğretileri, peygamberlerin söz ve davranışları, toplumun liderinin sözleri, bir filozofun fikirleri, devletlerin anayasası bunlardan bazılarıdır. Ancak, bunların içerisinde din meşrulaştırmanın tarihi bakımdan en yaygın ve etkili bir araçtır.²

İslâmî ilimlerde, bütün disiplinlerin ortak yönlerinden birisi, görüş ve

¹ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 595-496.

² Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.75.

iddialarını kutsal bir referansa yani âyet ve hadise dayandırma çabasıdır. İctihatla, kıyasla hüküm verilmesi, hüküm verilirken muhakkak bir asla yani nassa dayandırılması, meşrulaştırma gayreti olarak görülebilir. Şüphesiz bu çabada belirleyici olan çeşitli etkenler vardır. Bunlardan en önemlisi; Müslümanların varlık anlayışlarının bilgi anlayışlarına da yansımış olmasıdır. İslam inancına göre Allah (c.c.) her şeyin kaynağıdır. Dolayısıyla O, varlığın kaynağı olduğu gibi bilginin de kaynağıdır. Bu sebeple herhangi bir düşüncenin İslam ve Müslümanlar nezdinde kabul edilebilirliği, bu kaynağın onu tasdik edip etmemesiyle doğru orantılıdır. Bunun insanlar elindeki ölçüsü de Kur'ân'dır. Bilgi kaynağı ile doğrudan temas halinde olan Peygamber ise ikinci sırada yer almaktadır. İşte bu ön kabul dolayısıyla tarih boyunca İslam âlimleri, görüşlerini ortaya koyarken bu iki kaynağa başvurmaya ya da onlara ters düşmemeye özen göstermişlerdir.³ Bu gelenek halk arasında da o kadar yerleşmiştir ki, kimi görüşler, fikirler söylendikten sonra da Hz. Peygamber' ya da Kurân'a dayandırıldığı zaman tereddütsüz kabul görmekte ve ona muhalif fikir ileri sürmeye cesaret edilememektedir. Bu durum Müslüman halk arasında Kur'ân ve hadislerin eşsiz yerine işaret etmektedir.

Toplum nazarında hadisin eşsiz yerini bilen bir kısım insanlar ondan faydalanmak isteyerek yapmak istediklerini Hz. Peygamber'in otoritesine dayandırmış ve bu amaçla rivayetler ihdas etmişlerdir. Bunlardan bir tanesi: “Benden hakka uygun bir hadis rivâyet ederseniz, *söyleyeyim ya da söylemeyeyim*, onu alınız,”⁴ şeklindeki rivâyettir. Bu rivayetle keyfi meşrulaştırma yapmak isteyenler için bir dayanak noktası oluşturulmuştur. Ancak İbn Hacer, Ebû Hureyre'den merfu olarak gelen bu rivâyetin *münker* olduğunu belirtmiş,⁵ el-Aclûni de münker olduğunu kaydettikten sonra Ukayli'nin bu rivâyet için sahih bir senedi yoktur

³ Özafşar, *Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti*, İslâmiyât, c.1, Sayı:3, sayfa: 19.

⁴ İbnü'l-Cevzî, *Mevdûât*, I, 157; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, I, 454, no: 1405; el-Aclûni, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 86, no: 220.

⁵ İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 454, no: 1405

ifadesine yer vermiştir.⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mütevâtir olarak kabul edilen "Kim benim hakkımda kasten yalan söylese cehennemdeki yerini hazırlasın"⁷ hadisine de ters düşmektedir. Aslında yukarıdaki kaydettiğimiz rivâyet meşrulaştırma çalışmalarını meşru gösterme gayretinden başka bir şey değildir. Zaten mevzû rivâyetlerin ortaya çıkmasındaki yegane sebebin, bir uygulamayı halk nazarında meşru gösterme, toplumda yasa haline getirme niyeti olduğu bilinen bir husustur. Ancak meşrulaştırma denilince sadece kötü niyetle toplumda yerleştirmek istediği bir uygulamayı kabullendirme çalışması anlaşılmalıdır. Toplumdaki bütün yenilikler, reformlar ve ilâhî dinlerin öğretileri bir meşrulaştırma sürecinden geçmiştir.

Meşrulaştırmanın çeşitli yollarla yapılması mümkündür. Yapılan uygulamanın ya da söylenen sözün toplum tarafından kabul görmüş otorite bir kimseye dayandırılmasının onun halk nazarında kolayca kabul edilmesine sebep olacağı bilinen bir husustur. Mimarîde Mimar Sinan'a, Tıpta İbni Sînâ'ya ve diğer bilim dallarında da en otorite bir bilim adamına fikirlerin dayandırılması, onlara nasıl güç kazandırıyor ise aynı şekilde dînî konularda ortaya konulan bir görüş ya da uygulamanın dinde otorite olan Kur'ân ve Hz. Peygambere dayandırılması o görüş ya da uygulamalara güç kazandıracaktır. Bunun farkında olan toplum bazen hadisin gücünden istifade etme yoluna başvurmuştur. Ancak meşrulaştırma denilince genel manada toplumun istenilen kıvama gelmesi için yapılan ıslah çalışmaları anlaşılmalıdır. Peygamberlerin, ümmetleri için iyi ve güzel şeyleri emredip; onları kötü şeylerden men etmeleri bu tür meşrulaştırma şeklidir. Şimdi kaydedeceğimiz örnek buna işaret etmektedir. Câhiliye dönemi kadını için dört çeşit nikah varken; İslam sadece, Müslümanlar arasında uygulanan bugünkü nikah şeklini kabul edip, diğerlerini yasaklamıştır. Hz. Aişe'nin (r.a.) bildirdiğine göre bu dört çeşit nikah şu şekilde gerçekleşiyordu:

⁶ el-Aclûnî, *a.g.e.*, I, 86, no: 220.

⁷ el-Buhârî, *Sahih*, İlim, 38, (I, 35-36); Müslim, *Sahih*, Zühd, 72, (III, 2298-2299); Ebû Dâvud, *Sünen*, İlim, 4, (IV, 63), no: 3651.

“*Birincisi*, bugün insanların yapmakta oldukları nikahtır. Buna göre erkek; bir erkekten velâyetinde bulunan bir kadını belli bir mehir karşılığında ister ve onu nikahlar. *İkincisi*; erkek, kendi karısı hayızdan temizlendiği zaman, karısına; asil-lerden filana git, ondan seninle cinsi münasebette bulunmasını iste, der. Kadının, kendisiyle cinsi münasebette bulunması istenen erkekten gebe kaldığı anlaşılınca kadar kocası ona yaklaşmaz. Kadının hamile olduğu anlaşılınca, kocası isterse o kadınla cinsi temasta bulunur. Kocasının bu şekilde davranışı, çocuğun asil olmasını istemesinden dolayıdır. Bu nikaha “Nikâhu’l-İstibda” denir. *Üçüncüsü*; on kişiden az bir topluluk bir araya gelir ve tamamı bir kadının yanına girerler. Her birisi kadınla ayrı ayrı münasebette bulunur. Sonuçta kadın, bunlardan hamile kalıp doğurur. Doğumdan bir kaç gün sonra kadın, o erkeklere haber gönderir. Onların hepsi gelmek zorundadır. Kadın onlara hitaben “Sizinle girdiğim cinsel ilişkiden dolayı doğurduğum çocuğu tanıdınız. Ey falan bu çocuk senindir.” der. Böylece onlardan arzu ettiği ismini söyler. Bundan sonra kadının çocuğu, o adamın nesebine katılır. İsmi söylediği erkek, çocuğu almak zorundadır. *Dördüncüsü*; bir çok erkek toplanıp bir kadının yanına gelirdi. Bu kadın, diğerleri gibi kendi kapısı üzerine, işaret olsun diye bayrak diken bir fahişedir. Artık kim isterse bu bayraklı kadının yanına girerdi. Kadın hamile kalıp çocuğunu doğurduğu zaman, kendisiyle ilişkide bulunan erkekler toplanırlar ve kendileri için bir kaç kâif (bilirkişi) tutarlardı. Sonra bunlar o kadının çocuğunu, karar verdikleri kişinin nesebine katarlardı. Artık o çocuk, söz konusu adamın çocuğu olarak çağrılırdı. Hz. Muhammed (s.a.v.) peygamber olarak gönderilince, insanların bu günkü nikahı hariç, bu câhiliye nikahlarını ortadan kaldırdı.”⁸

Hz. Aişe’nin anlattığı bu birinci nikah şeklini, Allah Rasûlü’nün babası Abdullah’ın evliliğinde ve kendisinin peygamberlikten önce Hz. Hatice validemizle yaptığı nikahlarda da görmekteyiz. Hz. Aişe, bu nikahın câhiliye nikahlarından birisi olduğunu anlatmıştır. Buna göre: Bir kimse birinin kızı için önce hıtbeye bulunur. Hıtbe; erkeğin kızı istemesi ve ona evlilik teklif etmesidir. Belirli bir mehir

⁸ el-Buhârî, *Sahih*, Nikah, 36, (VI, 132).

üzerine anlaşılır, karşılıklı rıza oluşursa hitbe gerçekleşir. Bu nikahı İslam kabul ederek meşrulaştırmıştır. Mehir; erkeğin evleneceği kadına vermesi gereken mal veya paradır. Nikah akdiyle ortaya çıkar. İslam'a göre de, câhiliye döneminde olduğu gibi, gereklidir.⁹ Bunun ne kadar olacağı ile ilgili olarak da değişik miktarlar tayin edilmiştir. Ebû Hanife'ye göre mehrin en azı on dirhemdir. Malikilere göre çeyrek dinar ya da üç dirhemden az olmamalıdır. Hanbelî ve Şafîiler'de ise azı için bir sınır yoktur. Üst sınırı belirtilmemiş, yani sınır konmamıştır. Câhiliye döneminde görüldüğü gibi, İslam'da da mehir kadının hakkıdır. Babanın veya kadının velisinin bunda hiç bir hakkı yoktur. İslam'a göre mehrin nikahla, zikredilse de zikredilmese de, verilmesi gerekir. Eğer evlilik mehirsiz akdedilirse zifafın olmasıyla birlikte mehri misil, yani dengi kadınların mehri kadar, verilmesi gerekir. Zifaf gerçekleşmemiş ise, Malikilere göre, feshetme ve mehri tamamlama arasında serbesttir. Fesh ederse kararlaştırılan mehrin yarısını kadına vermek gerekir. Câhiliye döneminde de bu çeşit nikahta, önce mehir belirlenir sonra nikaha geçilirdi.¹⁰ Bu uygulama İslam tarafından meşrulaştırılmış ve günümüzde uygulanmaktadır.

Hız. Aışe'nin ikinci sırada anlattığı nikâh çeşidi, İstibda nikâhıdır. B-D-A (بضع) fiili, göze yaşın dolması, gözü dolmak fakat akmamak, kabın su ile dolması, bir kimsenin birisinin nasihatlerinden bıkip onunla ilişkiyi kesmesi, eti kesmek, ticaret etmek, deriyi yarmak gibi manalara gelir. Bıd', üçten dokuza kadar olan sayılara denir. Bıd'a etten ya da başka bir şeyden kesilen parçadır.¹¹ Hız. Peygamber de kızı Hız. Fâtıma için "Fâtıma benden bir et parçası (bıd'a) dır. Onu üzen beni üzmüş olur, buyurmuştur.¹²

Yukarıdaki rivâyette belirtildiği üzere koca, karısına " Filana git, ondan istibda et." der. Bundan anlaşılacağı üzere; koca, hanımının beğenilen bir kimseden hamile kalması için, o adama göndermektedir. Kadın, gittiği kimseye ondan hamile

⁹ Bk. 4.Nisa, 4, 24; el-Buhârî, *Sahih*, Nikah, 49-51, (VI, 137-138).

¹⁰ Zuhaylî, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, IX, 218 vd.

¹¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 296

¹² el-Buhârî, *Sahih*, Ashâbu'n-Nebî, 12, (IV, 210).

kalmak ve neslinden bir parçayı kesip almak için gider. Buradaki asıl maksat necip bir soydan çocuk sahibi olmaktır. Bilindiği üzere; Câhiliye insanı soya çok önem verirdi. Kişilerin statü ve rolleri, mensup oldukları soya göre belirleniyordu. Günümüzde olduğu gibi, hamallık yapan bir aileden sosyal statüsü çok yüksek bir hâkim ya da bir general olmak gibi şeyler o zamanlar mümkün değildi. Büyük bir kabileye mensup isen ya da kabile reisinin çocuğu isen, statü olarak oldukça yükseksin demektir. İnsanlar toplum içindeki yerlerini doğuştan kazanmaktaydı. Kişilere kabilelerinden, dedelerinin şöhretlerinden dolayı bir yücelik ve şeref miras kalıyordu. Dedelerden ve babalardan insanlara geçen, miras kaldığı kabul edilen şeref ve yüceliğe *hasep* denilirdi. Dedelerin ve babaların yaptıkları güzel işler torunun iyilik hanesine geçer ve o da iyi bir insan olarak kabul edilirdi. İstibda uygulaması ile o kimsenin hasebine ve nesebine mirasçı olmak mümkündü. Böylece istibda ile o kişiden şan, şeref, miras ve bir de evlat alarak birçok şeyi söküp alır ve kendi ailesine getirirdi. Bu uygulama, aslında Arap topluluğunun o zamanlar ırkçılık yaptığını, yani bazı milletleri ya da aileleri diğerlerinden üstün tuttıklarını ortaya koyuyordu. Oysa ki İslam, üstünlüğü ancak takva'da görerek, bir milletin diğerinden üstün olmadığını “Sizin en şerefliiniz Allah’tan en çok sakınanınızdır”¹³ diyerek ifade etmektedir.

Hız Aişe'nin bahsettiği üçüncü tür nikah da, 10 kişiden az olmak üzere, kişilerin bir kadınla teması şeklindedir. Bunun sonucunda doğan çocuk, bu kimselerden birisinin nesebine katılırdı. Aslında önemli olan çocuğun kime ait olduğu değil de kadının kime nispet etmek istediğiydi. Câhiliye insanı, yaygın olan fuhşun içerisinde doğan çocuklarına baba bulmak için böyle bir yola başvuruyordu. Bu tür bir ilişkide soyun karışmaması mümkün değildi. Doğan çocuk, kadının nispet ettiği kişinin değil de bir başkasının ise, ileride bu kadınla ilişki kuranlardan biri evlilik yoluyla bu çocukla akraba olsa -mesela kızını vererek-durum ne olacaktı. Böylece iki kardeş birbiri ile evlenmiş olacaktı. İslam, neseplerin karışmasına sebep olan mut'a nikahını haram kıldığı gibi bu tür nikahları da haram kılmıştır. Zaten bir

¹³ 49. Hucurât, 13.

kadının aynı anda birkaç erkekle evli olması, dinen mümkün değildir.

Birçok insanın bir kadınla ilişkiye girmesi şeklindeki nikah, istibda ve bir önceki nikah türü gibi, on kişiden az kimsenin bir kadınla ilişkisi şeklinde de değildi. Bir çok insan bir araya gelir, bir kadınla ilişkide bulunurlardı. Bu kadın zina yapan birisi olup, kendisine gelenleri geri çevirmezdi. Kapısının üzerine işaretler koyarak kendisini belli ederdi. Arzu eden, o işareti görünce bu kadınla ilişkiye girerdi. Böyle bir kadın hamile kalır ve çocuğunu doğurursa, o kadınla ilişkiye girenler toplanır, kendilerine bir kâif (insanların görünüşlerinden hüküm çıkarıp kime ait olduğunu bilen ilmi kıyafe sahibi kimse) çağırarak bu çocuğun kime ait olduğunu belirleyip, çocuğu onun nesebine katarlardı.¹⁴

Bu tür câhiliye nikahı da, ilk söz ettiğimiz hariç, İslam tarafından diğerleri gibi zina olarak değerlendirilen nikahtır. İstibda'da, bizzat kocasının direktifi ile evli bir kadınla bir erkek ilişkide bulunuyordu. Üçüncü tip nikahta erkeklerin sayısı on rakamına kadar ulaştı. Bu son câhiliye nikahında, bir kadınla ilişkiye girecek erkeklerin sayısında sınır yoktu. Bu uygulama şimdiki hayat kadınlığını hatıra getirmektedir. Yalnız doğan çocuğun kadınla ilişkide bulunan birinin soyuna katması yönüyle ondan ayrılır.

Hız. Aişe, yukarıda kaydettiğimiz bu dört câhiliye nikahı hakkında bilgi verdikten sonra: “Muhammed (s.a.v.) hakla gönderilince, bütün câhiliye nikahlarını ortadan kaldırdı. Ancak; bugünkü Müslümanların uyguladığı nikah hariç,” demiştir.¹⁵

Câhiliye döneminde *bedel* ve *hıdn/ haden* nikahı denilen iki nikah çeşidi daha vardı. Bedel nikahı; iki erkeğin, hanımlarını karşılıklı olarak değiştirmeleri idi. Hıdn / haden nikahı ise kadınların gizlice dost edinmeleri metres hayatı yaşamalarının adıydı. Bu konu Kur'ân'da Nisa Sûresi'nin 25. âyetinin bir bölümünde “(siz Müslümanlar) hep birbirinizdensiniz, o halde fuhuşta bulunmayarak, gizli dost edinmeyerek, namuslu yaşadıkları halde sahiplerinin izni ile onları nikah ediniz.

¹⁴ Çağatay, *İslam Dönemine dek Arap Tarihi*, s. 130.

¹⁵ el-Buhârî, *Sahih*, Nikah, 36, (VI, 132).

Mehirlerini de güzellikle veriniz.”¹⁶ âyetiyle yasaklanmıştır.

O halde söz ettiğimiz ilk nikah şekli, kızın veya kadının velisine dünür gitme, mehir tayin ederek evlenme ve kadından faydalanmanın yalnız kocasına has kılındığı nikah çeşidi âyet ve hadislerle meşrulaştırılmış, diğerleri ise İslam dininden onay alamadıkları için meşrulaşamamış ve yasaklanarak zina olarak kabul edilmiştir.

Kur'ânda bu tür örneklerin sayısı oldukça fazladır. Konunun anlaşılması için üç örnek kaydettikten sonra, Kur'ân ve Hadisin gücünden faydalanıp kendi isteklerini meşrulaştırmaya çalışan kişilerin örneklerine geçeceğiz.

1. Câhiliye Arapları arasında evlat edinen kimse, evlatlığının hanımıyla kesinlikle evlenemezdi. Böyle bir davranış o toplumda büyük ayıp olarak kabul edilirdi. İslam, Câhiliye dönemindeki evlatlık anlayışını kaldırarak, evlat edinen kimsenin, evlatlığının boşamış olduğu hanımla evlenmesini, "... Sonunda Zeyd (Hz. Peygamber'in evlatlığı), eşiyle ilgisini kestiğinde (boşandığında) onu seninle evlendirdik ki, evlatlıkları eşleriyle ilgilerini kestiklerinde onlarla evlenmek hususunda mü'minlere bir sorumluluk olmadığı bilinsin. Alah'ın buyruğu yerine gelecektir.”¹⁷ âyetiyle meşrulaştırmıştır.¹⁸

2. Mehir, nikah esnasında erkek tarafından kadına verilen bir mal ya da paradır. Câhiliye döneminde de bulunan bu uygulama,¹⁹ daha sonra Kur'ân tarafından ıslah edilerek, "Kadınlara mehirlerini cömertce verin, eğer ondan gönül hoşluğu ile size bir şeyler bağışlarsa onu afiyetle yiyin.”²⁰ "Onlardan faydalandığınıza karşılık, kararlaştırılmış olan mehirlerini verin, kararlaştırılardan

¹⁶ 4.Nisa, 25; bu konuda bkz. Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s.343-344. Sarıcık, *Câhiliye Nikahı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikahları*, s.66.

¹⁷ 33. Ahzâb, 37.

¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, s. 101-134.

¹⁹ Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s.288-295.

²⁰ 4. Nisa, 4.

başka, karşılıklı hoşnut olduğunuz hususta, size bir sorumluluk yoktur."²¹ "Onlarla zinadan kaçınmaları, iffetli olmaları ve gizli dost tutmamaları halinde velilerini izniyle evlenin ve örf'e uygun bir şekilde mehirlerini verin."²² âyetleriyle meşrulaştırılmış ve günümüzde de aynen uygulanmaktadır.

3. Diyet; İnsanın veya insan uzvunun telef edilmesi karşılığı olarak verilmesi gereken tazminat veya kan bedeline denir. Câhiliye döneminde diyet uygulaması vardı. Mekkeliler Ficar Savaşlarında kendi ölülerinden fazla olarak öldürdükleri her kişi için diyet ödemişlerdi.²³ Kur'ân-ı Kerim şu âyetler ile mevcut olan diyet ödeme âdetini meşrulaştırmıştır:

*"Ey iman edenler! Öldürmede kısas size farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ama her kim, ölenin kardeşi tarafından bir şey karşılığı bağışlanırsa, o zaman örf'e uyması, ona diyeti güzellikle ödemesi gerekir. Bu, Rabbiniz tarafından bir hafifletme ve bir rahmettir. Her kim bunun arkasından yine saldırırsa, artık ona acı veren bir azap vardır."*²⁴

*"Bir müminin diğer bir mümini, yanlışlık eseri olmayarak (kasten) öldürmesi, yakışmaz. Kim, bir mümini yanlışlıkla (hatâen) öldürürse, mümin bir köleyi azat etmesi ve (ölenin) ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gerekir. Meğer ki, onlar (o diyeti), sadaka olarak bağışlamış olsunlar. Eğer (öldürülen), mümin olmakla beraber, size düşman bir kavimden ise, o zaman öldürenin, mü'min bir köleyi azat etmesi lâzımdır. Şâyet kendileriyle aranızda anlaşma olan bir kavimden ise, o vakit mirasçılarına bir diyet vermek ve bir mü'min köleyi azat etmek gerekir. Kim bunları bulamazsa Allah'tan tövbesinin kabulü için, birbiri ardınca iki ay oruç tutması gerekir. Allah her Şeyi bilendir, gerçek hüküm ve hikmet sahibidir."*²⁵

Hadisin toplum nazarındaki gücünden faydalanmak isteyen kişilerin yaptığı

²¹ 4. Nisa, 24.

²² 4. Nisa, 25.

²³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 128.

²⁴ 2. Bakara, 178.

²⁵ 4. Nisa, 92.

meşrulaştırmaya gelince, bununla ilgili de bir çok örneğe rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiği zaman İslam, Arap yarımadasının sınırlarını aşmıştı. Irak'ın fethinden sonra fetihler birbirini takip etmiş, Müslümanlar bu fethettikleri yeni ülkelerde çeşitli kavim ve dinlerle karşılaşmışlardı. Irak ve İran'da Zerdüştiyye, Mâneviyye ve Mezdekiyye gibi fırkaları olan Mecûsiler yaşıyordu. Müslümanların bu dine mensup kişilerle beraber yaşamaları gerekiyordu. Bu beraberlik, o kavimlere ait görüş fikir ve dini inançların Müslümanlar arasında yayılmasına sebep olmuştur. Bu insanlardan bir kısmı kendi dinlerini terk edip İslam'a girmişlerdi. Ancak İslam'a girenler, herhangi bir kasıtları olmasa da eski inançlarını yeni girdikleri dine katmak ve onları meşrulaştırmak istemişlerdir. Bu aşamada İslam toplumunun kabullenmesinde önemli ikinci sıraya gelen hadis kullanılabilirdi. Hilafet Emevîler'de iken diğer millet ve ırklara karşı sıkı politika izleniyordu. Ancak Abbasilerin iktidara gelmesinde Farslıların büyük payı olduğu için bu sıkı politikadan vazgeçilerek onlara karşı daha ılımlı davranıldı. İdarede onlara fazla yer verildi. O kimseler de kendi unutamadıkları örf ve âdetlerini yaymaya başladılar. Ayrıca, felsefe, hikmet ve diğer dinlerin mensuplarıyla karşılaşılması sonucunda, onlar da kendi din, örf ve âdetlerini unutamayıp bunlar için meşru zemin aramışlardır. Bu gayelerini gerçekleştirebilmek için Kur'ân'ı değiştirip, tahrife kalkışanlar olsa da başarılı olamamışlardır. Hedeflerine ulaşmak için de Hz peygamber'in hadislerinin toplum nazarındaki gücünden faydalanma yolunu seçmişler ve bu amaçla da bir çok hadis uydurmuşlardır.²⁶

Anadolu'ya yerleşme aşamasında Türkler, kendi geleneklerini; İslam dininin kuralları, Arap-Fars kültür unsurları ve yerli Anadolu kültürüyle birleştirerek Anadolu kültürünü ortaya çıkarmışlardı. Orta Asya'dan gelen, Oğuznâme'nin ele geçirmiş olan parçası ile Dede Korkut hikayelerinde toplanan, Türk âdet ve geleneklerinden bir çoğu kaybolmuş, yaşayanlar da varlıklarını sürdürebilmek için İslâmî şekle bürünmeye ihtiyaç duymuşlardır.²⁷

²⁶ Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu*, s.44-45.

²⁷ Ülken, *Anadoluda Örf Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri*, s.22-24.

İnsanlar eskiden beri yaşayıp geldikleri ya da menfaatlerine daha uygun gördükleri şeyleri Müslüman olduktan sonra da devam ettirebilmek için hadislerin gücünden faydalanmak istemişlerdir. Hadis uydurucuları (fikirlerini toplumda meşrulaştırmak amacıyla olan kimseler) “Almış olduğunuz hadislere bakınız, eğer biz bir fikir ortaya koyarsak onu hadis yapardık,”²⁸ diyerek bu gerçeği vurgulamışlardır. Nitekim, İslam’dan önce kınayı bolca kullanan topluluklar, onun devamını sağlamak ve onu meşrulaştırmak için İslam döneminde de kınanın fazileti ile ilgili rivâyetler ihdas etmişlerdir.²⁹ Rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.v.); “Dört şey peygamberlerin sünnetlerindedir: Kına yakmak, güzel koku sürmek, Misvak kullanmak ve nikah,” buyurmuştur.³⁰ el-Münzirî bu rivâyetin et-Tirmizî’nin *Sünen*’inde de geçtiğini ifade etmiştir. Ancak et-Tirmizî’nin kaydettiği rivâyette الحناء (kına) yerine الحياء kelimesi geçmektedir.³¹ Hadis âlimleri ise bu kelimenin nasıl okunacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hâfız Ebu’l-Haccâc, doğrusunun الختان olduğunu ve tashif yapılarak bu kelimenin değiştirildiğini söylemiştir. Ayrıca kına yakmanın erkeklere haram olduğunu belirterek, bu kelimenin kına kelimesinden başka bir kelime olması gereğine işaret etmiştir. Zaten bu rivâyetin ravilerinden olan Ebu’ş-Şimâl meçhul bir kişidir ve burada teferrüd etmiştir.³² Başka bir rivâyette de Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in kendisine kına yaktığı bildirilmektedir.³³ Bu rivâyeti delil göstererek Hz. Peygamber’in de kına yaktığını savunanlar olmuşsa da âlimlerin çoğunluğu bunu kabul etmemişlerdir.³⁴ es-Suyûfî de bunu desteklercesine mevzu rivâyetleri derlediği eseri *el-Leâli’l-Masnûa*’da kınayla ilgili rivâyetlere yer

²⁸ es-Sehâvî, *el-Makâsıdu’l-Hasene*, s.130.

²⁹ Ali el-Kârî, *el-Mevzuâtu’l-Kübrâ*, s. 488.

³⁰ el-Münzirî, *et-Terğîb ve’t-Terhîb*, III, 27, no: 2942.

³¹ et-Tirmizî, *Sünen*, Nikah, 1, (III, 391-392), no: 1080.

³² et-Tirmizî, *Sünen*, Nikah, 1, (III, 391-392), no: 1080; el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu’l-Ahvezî*, IV, 167.

³³ Müslim, *Sahih*, Fedâil, 100-103, (II, 1821), no: 2341.

³⁴ en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî alâ Sahihi Müslim*, XV, 95

vererek onların mevzu olduğuna işaret etmiştir.³⁵

Meşrulaştırma sadece daha önceki adetleri devam ettirme amacıyla yapılmamıştır. İnsanların menfaatlerine uygun olan bir çok sebepten dolayı meşrulaştırmaya baş vurulmuştur. Onlardan bazılarını aşağıya kaydederek kapsamının ne kadar geniş olduğunu göstermiş olacağız.

Fiyatların yükseltilmesinden rahatsız olan halk, bunu yapan tüccarları vazgeçirmek için yasaklayıcı rivâyetler ihdas etmiştir.³⁶ Buna karşılık fiyatı yükselten tüccarlar da yaptıkları işi meşru gösterebilmek için; “Allah’ın kırmızı yakuttan bir meleği vardır. Bu melek her gün yeşil zümrüden olan bir hayvan üzerine iner, fiyatları ayarlar, sonra da semaya çıkar.”³⁷ Şeklindeki rivâyeti uydurarak fiyat yükseltmenin kendileri tarafından değil de melekler tarafından yapıldığını söyleyip bu işi meşrulaştırmaya çalışmışlardır.

Sosyal ve siyasi meselelerde de meşrulaştırmaya müracaat edilmiştir. Hilafet meselesinde tartışmalar yaşandığından taraflar kendilerinin hilafete daha layık olduğunu ispat etmek ve kendi görüşlerini toplum nazarında meşrulaştırmak istemiştir.³⁸ Bu tür bir rivâyette anlatıldığına göre; güya Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle söylemiştir: “Semaya yükseldiğim zaman, Allah’ım! benden sonra Ali b. Ebî Tâlib’i halife yap, dedim. Sema ehli ve melekler her yönden: “Ey Muhammed, yalnız Allah’ın dilediği şeyi iste, zira Allah senden sonra Ebû Bekir’in halife olmasını istiyor,” diye bağırıyorlardı.”³⁹ Bu rivâyetle hem Yüce Allah’ın hem de Hz. Peygamber’in desteğini almış görünen Hz. Ebû Bekr’in taraftarları onun hilafetini meşru bir zemine oturtmak istemiştir.

Hz. Ali’nin hilafetini isteyerek onun meşru halife olduğunu savunanlar, İbn

³⁵ es-Suyûtî, *el-Leâli’l-Masnûa*, Nikah, II, 140-141.

³⁶ es-Suyûtî, *a.g.e.*, Nikâh, II, 145; İbn Arrâk, *Tenzîhu’ş-Şerîa*, II, 188, 192; İbnu’l-Cevzî, *Mevdüât*, II, 242.

³⁷ es-Suyûtî, *a.g.e.*, Nikâh, II, 144; İbnu’l-Cevzî, *Mevdüât*, II, 240.

³⁸ Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s.32 vd.; Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu*, s. 91-121.

³⁹ es-Suyûtî, *el-Leâli’l-Masnûa*, I, 301; İbn Arrak, *Tenzîhu’ş-Şerîa*, I, 343.

Abbas'ın: "Fitne olacak. Kim fitneye erişirse o kimsenin iki hususu takip etmesi gerekir. Onlar, Allah'ın kitabı ve Ali b. Ebî Tâlib'tir. Rasûlullah (s.a.v.) Ali'nin elini alarak şöyle dedi: "Bu bana ilk iman edendir. Kıyamet gününde benimle ilk musâfaha edecek olandır. Hakla batılı ayıran, ümmetin fârûkudur. Mü'minlerin şefidir. Mal zulmetin başıdır. O doğruların en büyüğüdür. Ve benden sonra halifemdir,"⁴⁰ dediğini yayarak, niyetlerini açıkça ortaya koymuş ve kendi görüşlerini meşru- laştırmak için Hz. Peygamber'in otoritesinden faydalanmayı düşünmüşlerdir.

Hz. Ömer'in hilafetini destekleyenler de boş durmayarak benzeri rivâyetler uydurup meşrulaştırma ve halkın desteğini alma gayretine girmişlerdir. "Ben size gönderilmeseydim Ömer gönderilirdi."⁴¹ "Kim onu severse beni sevmiş olur. Kim de ona buğz ederse bana buğz etmiş olur,"⁴² gibi rivâyetler bu türden örneklerdir.

Bazı kelim alimleri; kader, cebir ve ihtiyar gibi meselelerde ihtilafa düşük- lerinden dolayı, bunları takip eden kimseler kendi görüşlerini güçlendirmek ve haklılıklarını ispat etmek için hadisin gücünden faydalanmak istemiş, hatta kendi mezheplerini öven karşı tarafı da sapıklıkla itham eden rivâyetler ihdas etmiş- lerdir.⁴³ Müşebbihe mezhebinin kendisini meşrulaştırabilme için Hz. Âişe'ye isnat ederek uydurduğu; "Nebî (s.a.v.), Rabbini kürsü üzerinde oturan bir genç suretinde gördü. Onun, parlayan yeşil nurdan bir ayağı vardı."⁴⁴ rivâyeti ile "İman sahibine, günah zarar vermez; küfür sahibine de itaat fayda vermez."⁴⁵ "Amelin şirke faydası olmadığı gibi günah da İslam'a zarar vermez."⁴⁶ şeklindeki rivâyetler mezheplerin

⁴⁰ İbnu'l-Cevzî, *Mevdûât*, I, 245; es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 324-325; ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, II, 416.

⁴¹ İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 320.

⁴² ez-Zehebî, *a.g.e.*, II, 675.

⁴³ Geniş bilgi için bkz. Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 42-48; Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu*, s.75.

⁴⁴ es-Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnâa*, I, 30.

⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 125.

⁴⁶ es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 44; İbn Arrâk, *Tenzîhu 'ş-Şerîa*, I,153. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, *Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s.56 vd.; Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu*, s.74-83.

müntesipleri tarafından kendilerini meşrulaştırıp karşı tarafın da batıl olduğunu ortaya koyma çalışmalarından başka bir şey değildir.

Bazen bu basit bir çıkar için de yapılabilmektedir. “*Men kezebe...*” Hadisinin söylenmesine sebep olan hâdise de Hz. Peygamber’in otoritesini kullanarak yaptığı işi meşrulaştırma ve halka kabul ettirme ile ilgili bir örnek niteliğindedir. Rivâyet şöyledir: “Bir şahıs câhiliye devrinde Medine’den iki mil uzaklıktaki Benî Leys kabilesinden bir kadını istemiş, fakat isteği reddedilmişti. Daha sonra- Hz. Peygamber devrinde- bu kimse Rasûlullah’ın (s.a.v.) giydirdiği hırka, üzerinde olduğu halde kabileye gelmiş ve Rasûlullah bana mallarınız, kanlarınız hususunda hükmetmemi emretti demiş ve sonra câhiliye devrinde istediği kadının evine gitmiştir. Kabile, işin iç yüzünü araştırmak için birisini Hz. Peygamber'e göndermiş. Bu habere kızan Allah Rasûlü (s.a.v.): “Yalan söylemiş Allah düşmanı.” diyerek sahabelerden birini o kişiyi yakalamak üzere görevlendirmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gönderdiği kişi, onu yılan sokması sonucu, ölü olarak bulunmuştur.”⁴⁷ Böylece şahsi isteğini gerçekleştirebilmek için Hz. Peygamberin toplum üzerindeki gücünden faydalanmak isteyen bir kişi engellenmiştir.

Kendisine nikahı düşen bir kadına şehvetle bakmanın İslam ahlâkına ters olduğu bilinen bir husustur. Ahlâksızlığı teşvik eden, şehveti tahrik eden şeylerin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ağzından çıkması mümkün değildir. Ancak bu günahı işlemek isteyenler, yaptıkları bu yanlış davranışlarını meşru gösterebilmek için hadis uydurarak, bakmayı teşvik etmişlerdir. “*Üç şey, görmeyi artırır; yeşile, akan suya ve güzel yüze bakmak.*”⁴⁸ “Yeşile ve güzel kadına bakmak görmeyi artırır.”⁴⁹ “Dört şey dört şeye doymaz: Kadın erkeğe, toprak yağmura, göz bakmaya, kulak habere. Güzele bakmak ibâdetdir.”⁵⁰ şeklindeki rivâyet halk arasında “güzele bakmak ibâdetdir.” veya “güzele bakmak sevaptır.” şekline sokularak kötü niyetli

⁴⁷ İbnu'l-Cevzî, *Mevdûât*, I, 55.

⁴⁸ Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-Tedvîn*, s. 242-244..

⁴⁹ es-Sefâî, *Mevdûât*, vrk. 192.

⁵⁰ Ali el-Kârî, *el-Mevdûatü'l-Kübrâ*, s.371- 436.

insanlar için bir bakma gerekçesi olmuştur. Oysa ki Hz. Peygamber, evlenme niyetiyle yapılmayan bir bakış için, (النظرة سهم من سهام إبليس) “*Bakış iblisin mızraklarından bir mızraktır.*”⁵¹ buyurarak böyle bir şeyin tehlikesine ve dinen meşru olmadığına işaret etmiştir.

Yine dünyalık menfaat kazanma peşinde olan bir muskacı, yaptığı işi meşru gösterebilmek için şu rivâyeti uydurmuştur: “*Bir kimse, Yâsîn sûresini dinlerse Allah yolunda 20 dinar harcamış gibi olur, okursa 20 hac yerine geçer, yazıp da onu içerse karnına bir nur, bin bereket, bin rahmet ve bin rızk iner. Ondaki her türlü hastalıkları yok eder.*”⁵² Burada açıkça muskacılığı teşvik ve onun iyi bir şey olduğunu göstermek amacı yatmaktadır. Oysa ki Kur’ân-ı Kerîm, içindekilerle insanların amel etmesi için indirilmiştir. Yoksa, okunup hastaların şifa bulması ya da suya okunup içilerek şifaya kavuşulacağına inanılması için indirilmemiştir.⁵³

Örneklerini artırabileceğimiz meşrulaştırma çabaları aslında toplum normlarının oluşması aşamasında bir süreçtir. Eğer meşrulaştırma gayretleri başarılı olmuşsa artık o bir toplumsal norm halini almış demektir. Peygamberler gönderildikleri toplumlara yenilikler getirdikleri gibi bazen de eski uygulamaları aynen ya da ıslah ederek meşrulaştırıp devamını sağlamışlardır. Yukarıda kaydettiğimiz, Hz. Peygamber’in nikah ile ilgili yaptığı meşrulaştırma, Kur’ân âyetleriyle yapılan; Evlatlık, Mehir ve Diyet konusundaki meşrulaştırmalar daha sonra toplum tarafından kabullenilmiştir. Meşrulaştırmanın başarılı olması, onun doğru olduğu anlamına gelmez. Bazen yanlış şeyler de rivâyet kalıbına sokulup toplumda meşrulaştırılabilir. Anadolu’da muska yazarak hastalıklara şifa aranması bu tür meşrulaştırma çalışmasının başarılı olmuş bir örneğidir. Sosyal hayatta her zaman çeşitli yöntemlerle ve çeşitli konularda meşrulaştırma yapılmaktadır. Bu toplum içerisinde

⁵¹ el-Hâkim, *Müstedrek*, IV, 349, no: 7875; et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, X, 173, no: 10362; el-Kuzâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, I, 195-196, no: 292, 293.

⁵² İbn Arrak, *Tenzihu’ş-Şerîa*, I, 286; es-Suyûtî, *el-Leâli’l-Masnûa*, I, 232.

⁵³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed Ahmed Abdusselam, *Kur’an Niçin İndirildi*, Türkçesi: H. Rahman Açar, Fecr Yayınevi, 4. Baskı, Ankara 1996.

yaşamının bir sonucudur. Çünkü meşrulaştırma aynı zamanda toplumsallaşma, yani toplumu rahatsız etmeyecek bir hüviyet kazanma demektir.

Yukarıda kaydettiğimiz bütün örnekler, göstermektedir ki, toplumsal normların oluşmasında ve Müslüman toplumların yönlendirilmesinde âyet ve hadisler birinci derecede etkilidir. Toplum tahlilcilerinin göz ardı etmemeleri gereken hususlardan en önemlisinin, o toplumun dini ve dini oluşturan temel kutsal değerler olduğu anlaşılmaktadır. İslam toplumu söz konusu olunca, bu din İslam, onun iki temel kaynağı da Kurân ve Hz. Peygamber'in hadisleridir. Kur'ân âyetlerinin ve Hadislerin bir toplum içerisinde ortaya çıktığı ve onların problemlerine çare oldukları da hatırlanınca zaten bu iki kaynağın temel hedefinin toplum oluşturmak ve onun normlarını belirlemek olduğu kolayca anlaşılacaktır. Bu sebeple Müslüman toplumların neyi gözetip öncelik verecekleri daha kolay anlaşılacaktır. Hadisin toplum oluşturma yönü bu güne kadar üzerinde fazla durulmayan bir husustur. Sosyolog ve antropologlarla ortaklaşa yapılacak araştırmalar hadisin toplumsal konular açısından da önemli bir ilim dalı olduğunu ortaya koyacaktır. Bu çalışmamızla araştırmacılarımızın dikkatini bu yöne çekebilmişsek yeni çalışmalara sebep olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

ACCÂC el-HATİB, Muhammed, *es-Sünne Kable't-Tedvîn*, Kahire, 1383/1963.

el-ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed (v.1162), *Keşfu'l-Hafâ ve Müzili'l-İlbâs Amme'stehera mine'l-Ehâdis-i Alâ Elsineti'n-Nâs*, (I-II), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

ALÎ el-KÂRÎ, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, (v.1014), *-el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a (Mevzûâtu'l-Kübrâ)*, Lübnan 1971.

ATEŞ, Ali Osman, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

-----; *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

*Müslüman Toplumlarda Anlayış ve Fikirlerle Meşruiyet Kazandırma ve
Norm Oluşturmada Hadisin Önemi*

BERGER, Peter L, -*Kutsal Şemsiye*, Çeviren: Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2000.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (v. 256/ 869), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

CİHAN, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyasi ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun 1996.

ÇAĞATAY, Neşet, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara 1989.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî (v.275), *Sünen-i Ebî Dâvud*, I-V, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

el-HAKİM, Muhammed b. Abdillâh Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî (v.405); *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-IV, Tahkik: Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1990.

İBN ARRÂK, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî (v.963), *Tenzîhu's-Şeriatî'l-Merfû'a Ani'l-Ahbârî's-Şeniati'l-Mevzû'a*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981.

İBN CEVZÎ, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Bağdâdî (v. 597) *el-Mevdûât*, I-III, Tahkik: Abdurrahman Osman, 2. baskı 1403.

İBN HACER, Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalânî (v.852), *Lisânu'l-Mizân*, I-VII, 3. baskı, Beyrut 1986.

İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem (v.711), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1956.

İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd , (v.230), *Kitâbu't-Tabakât el-Kebîr (et-Tabakâtü'l-Kübrâ)*, I-IX, Dâru Sâdir, Beyrut trs.

KANDEMİR, Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşe'i Tamma Yolları Tenkidi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. baskı, Ankara 1991.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV. Yayınları, Ankara 1989.

el-KUZÂÎ, Muhammed b. Seleme b. Ca'fer (v. 454), *Müsnedü's-Şihâb*, I-II, Beyrut 1986/1407.

MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilm ve Sanat Yayınları, Ankara-2003.

MUHAMMED AHMED ABDUSSELAM, *Kur'an Niçin İndirildi*, Fecr Yayınları, Tercüme: H. Rahman AÇAR, 4. Baskı, Ankara 1996.

el-MÜBÂREKFÛRÎ, Muhammed b. Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî (v.1353), *Tuhfetü'l-Ahvezî*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

el-MÜNZİRÎ, Abdülazîm b. Abdilkavî Ebû Muhammed (v.656), *et-Terğîb ve't-Terhîb*, I- IV, Tahkik: İbrahim Şemsüddîn, Beyrut 1417.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (v.261), *Sahîhu Müslim*, I- III, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerefüddin (v.676), *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim*, I-XVIII, 2. baskı, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1392.

ÖZAFŞAR, M. Emin, *Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mahiyeti*, İslâmîyât, c.1, Sayı:3, İslâmîyât Üç aylık Araştırma Dergisi Temmuz-Eylül. 1998 Ankara.

SARICIK, Murat, *Câhiliye Nikahı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikahları*, S.D.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, Yıl: 1996.

es-SAHÂVÎ, Şemsüddin, (v.902), *el-Makâsıdu'l-Hasene fî Beyâni Kesirin min'el-Ehâdîsi'l-Müştehire ale'l-Elsine*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

es-SEFÂÎ, Ebu'l-Fedâil Hasan b. Muhammed, *Mevdüâtu's-Sefâi fi'l-Hadis*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah kısmı, no: 284/4. Elyazması.

es-SUYÛTÎ, Celâluddin Ebu'l-Fadl Abdurrahman (v. 911), *el-Leâli'l-Masnûa Fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzûa*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Betrut 1417.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr b. Ahmed, (v.548), *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire trs.

et-TABERÂNÎ, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (v.360), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XX, Musul 1983.

et-TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa (v.279), *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, “*Anadolu Örf Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Ankara 1969.

ez-ZEHEBÎ, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî (v.748), *Mizânü'l-İ'tidâl Fî Nakdi'r-Ricâl*, (Tahkîk: Ali Muhammed el-Becâvî), I-IV, 1. Baskı, Mısır 1382/1963.

ez-ZUHAYLÎ, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû, İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, Tercüme: Ahmed Efe- Beşir Eryarsoy- H. Fehmi Ulus- Abdurrahim Ural- Yunus Vehbi Yavuz- Nurettin Yavuz, I-X, İstanbul 1994.

*Müslüman Toplumlarda Anlayış ve Fikirlere Meşruiyet Kazandırma ve
Norm Oluşturmada Hadisin Önemi*

Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi

Öğr. Gör. Mehmet ÇALIŞKAN*

Özet: Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'e kendi lisanı olan Arapça bir dil ve Ahrufu's-Seb'a (yedi harf) üzere inmiş olması son ilahi kitabın önemli özellikleri arasındadır. Ahrufu's-Seb'a, Kur'an ilmi içerisinde hep değişik görüş ve yorumlara açık olmuş bir meseledir. Bunun da sebebi de, ilgili konuda çok sayıda hadis rivayeti olmasına rağmen tatbikattaki kapalıdır. Ahrufu's-Seb'an'ın yorumlara açık olması, aynı zamanda kavramı oluşturan "harf" ve "seb'a" lafızlarının ayrı ayrı farklı anlamlara gelebileceği düşüncesidir. Bu mesele ile ilgili görüşler arasında "harf" lafzıyla lehçe "seb'a" lafzıyla hem gerçek yedi rakamı hem de yediden maksadın kesretten kinaye olabileceği öne çıkan görüşler arasındadır. Bu konudaki rivayetlerden bizce anlaşılacak en doğru husus, Ahruf'us-Seb'an'ın, Kur'an okuyucusuna ve onu anlamak isteyen kimseye sunulmuş bir ruhsat olmasıdır.

Anahtar Kelimeler. Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf), Arapça, Vahiy, Kolaylık, Ruhsat, Kiraat, Mütevatir, Lehçe, Vecih,

The Descend of Koran and the Problem of Seven Letters (al-Ahrufu's-Seb'a)

Abstract: The descend of Koran to Muhammad in his own language-Arabic- and Ahrufu's-Sab'a (seven letters) is among the important features of the last divine book.

The problem of Ahrufu's-Sab'a has been a matter that is open to different views and interpretations in the Koran science. The reason of this situation is closeness in practice, although there are many hadiths on this subject. "Ahrufu's-Saba'a" s being open to interpretations is at the same time an opinion that the words "letter" and "sab'a" may have different meanings. The opinion that it's meant "dialect" with the word "letter" and both the number "7" (seven) and the metaphor of "Ahrufu's-Sab'a" with the word "sab'a", is one of the beliefs. In our opinion, the truest of these views is that Ahrufu's-Sab'a is the permission that's presented to the singer and the interpreter of the Koran.

Key Words: Ahrufu's-Sab'a (Seven Letters), Arabic, divine inspiration, easiness, permission, reading, dialect, aspect.

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

I-GİRİŞ

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren gönderilen tüm peygamberler vahyi, kavminin lisanı üzere almışlardır. Son Peygamber Hz Muhammed de bu ilahi sünnet gereği Kur'an vahyini kavminin diliyle almıştır.

“Nitekim, biz her gönderdiğimiz peygamberleri ancak kavminin diliyle gönderdik ki onlara (Allah'ın buyruklarını) iyice açıklasınlar”¹

Kur'an, evrensel ilahi buyrukları getiren bir kitap olmakla beraber, onun ilk muhatapları nezdinde anlaşılması ve kabulü önem arz ediyordu. Ayette de ifade edildiği üzere hedef, vahyin mahsulü olan buyrukların Peygamber (s.av) tarafından yakınlarından başlamak üzere tebliğ edilmesi ve bu tebliğin içeriğinin anlaşılmasıdır. Kur'an, özellikle ilk muhataplarının kolaylıkla anlayabileceği kendi dili ve anlam sadeliği ile indirilmiştir. Buna mukabil, Kur'an'a karşı çıkışlar, onun anlaşılabilirliğine değil, getirdiği esaslara olmuştur. O bakımdan inanmayanlar, Hz. Peygamberden kendi inançlarını destekleyen veya en azından onları kötülemeyen farklı bir Kur'an getirmesini istemişlerdi.²

“Biz onu anlayasınız diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik”³

“Düşünüp anlamanız için Arapça bir Kur'an kıldık.”⁴

Kur'an'ın diline işaret eden ayetler gösteriyor ki, son ilahi Kitab'ın uslubu, öncelikle ilk muhatapları açısından onların kendi dilleri olan Arapça ölçüler içerisinde anlayabilecekleri bir yapı ve muhtevada şekillenmiştir. Kur'an, okunması, anlaşılması ve getirdiği prensipler itibarıyla kolaylıklar üzerine oturmaktadır. Kur'an eğitiminde bu kolaylıklara ulaşmadaki metod, tedriciliktir. Bu tedrici metod

¹ İbrahim, 14/4.

² Bkz. Yunus, 10/15.

³ Yusuf, 12/2; Kur'an'ın Arapça lisanla indirildiğine işaret eden diğer ayetler için bkz: Nahl, 16/103; Taha, 20/ 113; Şuara, 26/ 195; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; Şura, 42/7; Zuhruf, 43/3.

⁴ Zuhruf, 43/3.

içerisinde kabul edilebilecek meselelerden birisi de Kur'an'ın nuzulünde Yedi Harf konusudur. Bu mesele, Kur'an'ın dili, kıraatı ve anlaşılmasına yönelik birçok hususu ilgilendirdiği için, Kur'an'ın nuzul döneminden bu tarafa birçok araştırmacının mahiyeti itibariyle ele alıp kolaylık adına ne getirdiğini bulmaya çalıştığı ve bunu halledilmesi gereken bir problem olarak gördüğü nadir konulardan birisidir.

Biz bu çalışmamızda, Yedi Harf meselesinin ne olduğu hususunu, ilgili rivayetler ve bu rivayetlerle ilgili yorumlara dayanarak, yeni bir açılım yapabilmeye amacıyla ele aldık. Gayemiz, bu husustaki farklı görüşleri sadece dile getirmek değil, bu görüş ve yorumların bileşkesi olan ortak noktanın günümüze sağlayabileceği faydayı az da olsa yakalayabilmek ve bu konudaki mübhemliğin biraz daha aranılabilmemesine katkı sağlayabilmektir.

Öncelikle şu sorulara vereceğimiz cevapların araştırmamıza esas oluşturacağını düşünüyoruz:

Ahrufu's Seb'a lügat ve ıstılah olarak hangi anlamlara gelmektedir?

Kur'an'ın Yedi Harf'le inmiş olması hangi rivayetlere dayanmaktadır?

Yedi Harf'in kavram olarak Kur'an ilimleri içerisinde yeri nedir?

Yedi Harf'e örnek teşkil edecek misaller nelerdir?

Kur'an'ın Yedi Harf'le inmiş olmasının sebepleri neler olabilir?

Kur'an'ın nuzulünde yedi harf'in yerini kabul etmeyenlerin tezleri nelerdir?

Yedi Harf meselesi Kur'an'ın sadece kıraatına yönelik bir durum mudur, yoksa aynı zamanda onu anlama yönünde bir fonksiyonu da var mıdır?

Kur'an'ın Hz. Peygamber ve kavminin diliyle gönderilmesi hangi anlama gelmektedir? Acaba bundan maksat, yalnızca Hz Peygamberin içerisinde doğup büyüdüğü, ömrünün ekserisini birlikte geçirdiği Mekke toplumunun dil çerçevesiyle mi sınırlıdır? Değilse Allah Teala, insana Kur'an okunuşunda Arapça ve Arapça'nın dışındaki dillerde ne kadar hareket serbestisi tanımıştır?

Bütün bu soruların cevapları, Kur'an'ın okunması ve anlaşılmasında Yedi Harf'in rolünü ortaya koyabilme açısından bu konudaki düşüncelerimize boyut getireceği kanısını taşıyoruz.

II-Ahrufu's-Seb'an'ın Anlamı

“Ahrufu's Seb'a” Yedi harf anlamına gelen bu kavramın ilk kısmı, harf kelimesinin çoğuludur. Lugat olarak harf: Bir şeyin ucu, kenarı⁵, sivri ve keskin kısmı⁶, kılıcın keskin kısmı, geminin ucu ve dağın zirvesi⁷, bir tarafa meyletmek sapmak⁸, taraf uç, yan, kelime kelim⁹, heca harflerinin herbiri, uslub, vecih ve kıraat¹⁰ anlamlarına gelmektedir.¹¹

Bu terkinin ikinci kısmı olan “es Seb'a” lafzının zahirde “*yedi*” sayısını ifade ettiği açıktır.¹² Ancak, bu lafız Ahrufu's Seb'a” terkinin içerisinde sadece yedi rakamının karşılığı mı? Yoksa başka manaları içermekte midir? Bu soruların cevaplarını ilerleyen satırlarda ele alacağız. Şu kadarını ifade edelim ki, Yedi Harf'le ilgili o kadar çok görüşleri sürülmüştür ki, bunların sayısı otuz beşe ulaşmıştır.¹³

⁵ Hac, 22/11.

⁶ *İslam Ansiklopedisi*, MEB. Yay., İst. 1964, IV, 230.

⁷ Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er Rağib el İsfahani, *el Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, Thk. Muhammed Seyyid Kilani, Beyrut trs. s. 114.

⁸ Bakara, 2/75; Nisa, 4/46; Maide, 5/13, 41.

⁹ Celaleddin es Suyuti, *el Itkan fi Ulumi'l Kur'an*, Kahraman Yay., İst. I, 61; *İslam Ansiklopedisi*, TDV. Yay., İst. 1997, XVI, 158.

¹⁰ Muhammed Cerir et Taberi, *Camiu'l Beyan*, Mısır 1968, I, 22; es Suyuti, *el Itkan*, I, 61.

¹¹ Harfin lügat anlamı için ayrıca bkz. İbn Manzur b., Mükerrerem, *Lisanu'l Arab*, Beyrut 1990, IX, 41; Muhammed el Hüseyn ez Zebidi, *Tacul Arus Min Cevahiri'l Kamus*, Thk. Abdul Fettah el Hulvu, Yrs.1986, XXIII, 128.

¹² Bakara, 2/ 196; Hicr, 15/ 44.

¹³ Ebu Şame, *el Mürşidu'l Veciz*, Böre Yay., İst. 1956, s. 99; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el Kurtubi, *el Camiu li Ahkami'l Kur'an*, İhyau't Türas el Arabi, Beyrut 1952, I, 42; Suyuti, *el-Itkan*, I, 61.

III-Yedi Harf Meselesinin Kur'an'dan Delilleri

Yedi Harf'e Kur'an'dan delil ararken, orada bu konuya doğrudan işaret eden ayetlerin olmadığı malumdur. Ancak, Kur'an'ın kolaylık ve Arapça lisanla gönderilme ilkesini hesaba kattığımızda bu manadaki ayetleri ilgili konuda delil göstermemiz mümkündür.

*“Biz Allah'a karşı gelmekten sakınanları Kur'an ile müjdelesin, inat eden bir topluluğu da uyarasın diye, onu senin dilin ile kolaylaştırdık”*¹⁴

*“Biz onu senin dilinle kolaylaştırdık ki, düşünüp öğüt alsınlar.”*¹⁵

*“Andolsun biz Kur'an'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan.”*¹⁶

*“İyice anlasınlar diye onu Arapça bir Kur'an yaptık”*¹⁷

*“...Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun...”*¹⁸

Bu ayetler, Kur'an'ın Hz. Peygamberin dilinden gönderilmiş olmasını, üzerinde düşünüp öğüt almada kolaylaştırıcı bir unsur olarak göstermektedir. Öğüt alınabilmesi için de okuma ve anlamanın zarureti açıktır. O halde buradaki kolaylık, Kur'an'ın okunmasında olduğu kadar, onun anlaşılmasında ve hatta dini pratiklerin yapılmasında yardımcı olacaktır. Zira Kur'an iç yapısı itibariyle insanların dini anlamda ihtiyaç duyduğu hususları beyan eden açık bir kitaptır.¹⁹ Çalışmamıza konu olan Yedi Harf meselesinin temelinde de öncelikle kıraattaki kolaylık söz konusu edilmiştir.

¹⁴ Meryem, 19/97.

¹⁵ Duhan, 44/58.

¹⁶ Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

¹⁷ Zuhruf, 43/3.

¹⁸ Müzzemmil, 73/20.

¹⁹ Halis Albayrak, *Kur'an Bütünlüğü Üzerine-Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şule Yay., İst. 1993, s. 27.

IV-Yedi Harf'le İlgili Hadis Rivayetleri

Yedi Harf'e dair 40 kadar hadis rivayetinin olduğu bilinmektedir. Ancak hepsinin aynı ölçüde sahih olmadığı ve aynı zamanda birçoklarının birbirine benzer rivayetler olduğu da bilinen bir husustur. Biz burada sahih kabul edilen ve temel hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerden bahsedeceğiz. Zira bu rivayetler, günümüze kadar Yedi Harf meselesinde delil olarak gösterilmiş ve bu konunun ele alınıp halli yolunda başvurulmuş yegane hadislerdir:

1-Hz. Ömer'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: Rasulullah (s.a.v) hayatta iken Hişam b. Hakim'in (namazda)Furkan Suresini okuduğunu işittim. Hişam bu sureyi , Hz. Peygamber'in bana okutmadığı bir şekilde okuyordu. Fakat selam verinceye kadar sabrettim. Selam verince yakasından tutup bu sureyi sana bu şekilde kim okuttu dedim. Hişam: Rasulullah sa.v) okuttu dedi. Yalan söylüyorsun, çünkü Peygamber bana bu sureyi senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu, dedim. Ve yakasından tutarak Peygamberin huzuruna götürdüm. Şunun Furkan Suresini bana okuttuğunuzdan başka bir şekilde okuduğunu işittim, dedim. Peygamber bana Hişam'ın yakasını bırak buyurdu. Ona da ey Hişam oku diye emretti. O da kendisinden duyduğum şekilde okudu. Bunun üzerine Peygamber, bu sure böyle indirildi dedi. Bundan sonra da bana ey Ömer oku diye emretti. Ben de onun vaktiyle bana okuttuğu gibi okudum. Bana da bu sure böyle indirildi. Bu Kur'an yedi harf üzerine nazil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun, buyurdu”²⁰

2-Ebu Talha'nın rivayetine göre yine bir şahısla Hz. Ömer arasında benzer bir ihtilaf olmuş, Hz. Peygamber ikisinin de okuyuşunu beğenmiş ve “Ey Ömer ! Rahmet ayetini azap, azap ayetini rahmet kılmadıkça Kur'an'ın bu (okuyuşlarının) hepsi doğrudur”²¹ demiştir.

²⁰ Buhari, *Fedailu'l Kur'an*, 5, 27; Müslim, *Salatü'l-Müsafirin*, 270; Ebu Davud, *Vitir*, 22, Tirmizi, *Kıraat*, 11; Malik b. Enes, *Kur'an*, 5.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 30; Taberi, *Camiu'l Beyan*, I, 27.

3-İbn Abbas'tan nakledilmiştir. Peygamber şöyle buyurdu: Cibril bana bir harf üzere okuttu. Artırması için müracaat ettim. Tekrar tekrar aynı mürcaatı yapıyordum, o da her seferinde artırıyor. Nihayet yedi harf'e kadar çıktı.”²²

4-Ubey b. Ka'b anlatıyor: “Mescitte idim, birisi içeri girip namaza durdu ve tanımadığım bir kıraat okudu. Sonra başka biri girdi, o da arkadaşımın okuduğundan başka bir kıraat okudu. Namazı bitince, hep birlikte Rasulullah'ın yanına geldik. Ben: bu şahıs benim bilmediğim bir kıraat okudu, dedim. Bunun üzerine Rasulallah onlara okumalarını emretti. Onlar da okudular. Peygamber ikisinin okuyuşunu da beğendi. Bunun üzerine içime Peygamberi öyle yalanlamak geldi ki, böylesi cahiliyyet devrinde bile aklıma esmemişti. Rasulallah beni kaplayan bu hali görünce göğsüme vurdu. Bunun üzerine benden bir ter boşandı, sanki korkudan Allah'ı görüyor gibiydim. Peygamber bana, Ey Ubey! Cebrail bana bir harf oku diye gönderildi. Ben ona ümmetime hafiflet diye müracaatta bulundum. O da bana ikincide onu iki harf üzere oku diye cevap verdi. Ben de tekrar ümmetime hafiflet diye müracaatta bulundum. Üçüncü de bana onu yedi harf üzere oku hem sana verdiğim her cevapla birlikte, benden isteyeceğin bir dileğin de verilecektir, dedi. Bunun üzerine ben, Ya Rab ümmetimi bağışla, dedim. Üçüncü dileğimi de bütün yaratıkların, hatta İbrahim'in beni dinleyecekleri güne bıraktım, buyurdu.”²³

5-Ubey b. Ka'b'dan rivayet edilmiştir: “Peygamber Benu Gifar çukur (gölcüğü) yanında iken Cebrail ona geldi ve dedi ki: Muhakkak Allah, ümmetinin Kur'an'ı bir harf üzere okumalarını emrediyor. Rasulallah, Allah'ın affını ve mağfiretini dilerim, benim ümmetimin buna gücü yetmez diye cevap verdi. Cebrail ona ikinci defa gelerek Allah, sana ümmetinin Kur'an'ı iki harf üzere okumalarını emrediyor, dedi. Peygamber Allah'ın affını ve mağfiretini dilerim, benim ümmetimin buna gücü yetmez diye cevap verdi. Cebrail ona üçüncü defa gelerek, Allah, ümmetinin Kur'an'ı üç harf üzere okumasını emrediyor, dedi. Rasulallah, Allah'ın affını ve mağfiretini isterim, benim ümmetimin buna gücü yetmez, buyurdu. Sonra

²² Buhari, *Feddailu'l Kur'an*, 5; Müslim, *Salatu'l Müsafirin*, 272.

²³ Müslim, *Salatu'l Müsafirin*, 273; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 127,129.

Cebrail ona dördüncü defa geldi, *muhakkak Allah, ümmetinin Kur'an'ı yedi haf üzere okumalarını emrediyor, hangi harfle okurlarsa doğruyu bulmuşlardır.*²⁴

6-Ebu Hureyre de Rasulullah, “*Kur'an yedi harf üzere indirildi*”²⁵ buyurmuşlardır, diye rivayet etmiştir.

7-Yine Hz. Ömer rivayetinde, bir kimseyi, kendisinin Peygamberden işitmediği şekilde okumakta olduğunu duymuş, onu Peygamber'e götürmüş, “*ya Rasulallah, bu, ayeti şöyle şöyle okuyor*” demiş ve buna karşılık Rasulullah da: “*Kur'an yedi harf üzere indirildi. Onun hepsi şafidir ve kafidir.*”²⁶ şeklinde cevap vermiştir.

Muteber hadis kaynaklarında bulunan bu rivayetlere bakarak, yedi harf meselesini bir çırpıda kestirip atmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü buradaki kapalılık, hadisler bazında rivayet azlığında değil, bu hadislerin ana teması olan Yedi Harf'in pratikte hangi anlama geldiği ve tam olarak neyi ifade ettiği hususundadır. Zaten diğer birçok dini konularda farklı görüşlerin, icihatların, yaklaşımların ortaya çıkması, gerek ayetler, gerek sünnetin o husustaki farklı yorumlara fırsat vermesi ve o hususta nihai açıklamayı getirmemiş olmasından dolayı değil midir? İşte Yedi Harf konusu da yorumlara açık tutulmuş, bunun sonucunda da öncelikle tilavette kolaylık, bu yorumların bir tarafını oluşturmuştur.

Yedi Harf'le ilgili rivayetlere baktığımızda bu konunun, Kur'an'ın farklı okunuşundan kaynaklanan daha çok iki kişi arasında geçtiğini görürüz. Bu kişiler ihtilaflarını Rasulullah (s.a.v)'e ilettiklerinde Ondan “*Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur, kolayınıza geleni okuyun*” cevabını almışlardır.

Bu rivayetlerden Hz. Ömer ve Hişam b. Hakim örneğinde olduğu gibi ilginç bir nokta da vakanın her iki kahramanının Kureyş'ten olmasıdır. Ohalde aralarında şive farkı olmamalıdır. Buna rağmen Kur'an'ın aynı suresini farklı şekilde okumaktadırlar. Bu durum Hz. Peygamber'in, aynı sureyi her ikisine de farklı şekilde öğret-

²⁴ Müslim, *Salatü'l Müsafirin*, 274; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 127.

²⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, III, Hd, 7995; Taberi, *Camiu'l Beyan*, I, 25.

²⁶ Taberi, *Camiu'l Beyan*, I, 27.

miş olmasından kaynaklanmıştır²⁷. Öyle görülüyor ki, Hz. Peygamber, ruhsat olan hususları dahi yakınında bulunan arkadaşlarına öğretmek suretiyle diğer insanların onlara bakarak dinlerini öğrenmelerini istemiş olması da muhtemeldir. Rasullullah (s.a.v)'in Kur'an eğitiminde hakim olan, tedricilik ve kolaylık unsuru-rudur:

“Bu Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun.”

“Ey Ömer! Rahmet ayetini azap azap ayetini rahmet kılmadıkça Kur'an'ın (bu okuyuşlarının) hepsi doğrudur.”

“Allah'ın affını ve mağfiretini dilerim ümmetimin buna gücü yetmez.”

“Kur'an Yedi Harf üzere indi. Onun hepsi şafidir, kafidir”

“Ey Cibril! Ben ümmi bir kavme gönderildim, bunların arasında yaşlı kadınlar, yaşlı erkekler, erkek ve kız çocukları, hiç kitap okumayan adamlar vardır, diyen Hz Peygamber'e Cebrail: Kur'an muhakkak Yedi Harf üzere nazil olmuştur”²⁸ şeklindeki Hz. Peygamber'in Yedi Harf'e dair ifadelerinden Kur'an'ın okunmasında ve anlaşılmasında kolaylık prensibine işaret edilmiş olduğunu görüyoruz. Ancak, aralamamız gereken husus, bu kolaylığın nerelere uzandığı ve sınırlarının neler olduğu meselesidir.

İslam'ın bidayetinde tedrici eğitimin en güzel örneklerinin sergilendiği gerçeğinden hareketle, anlam merkezli görüntü, Hz Peygamber başta olmak üzere, bu metodun unsurlarından biri olarak belirli aşamada devreye sokulmuş ve uygulanmıştır. Bu çerçevede baktığımızda “Hz. Peygamber'in yedi harfle ilgili hadislerinde, Kur'an'ın okunuşunda lafızdan ziyade mananın önemli olduğu vurgulanmak istenmiş, diğer bir deyişle nüzul döneminde Kur'an'ın anlam merkezli okunup aktarılmasına izin verilmiştir.”²⁹ Hz. Peygamber'in anlam merkezli eğitimi ile bir

²⁷ Osman Kaya, Kur'an'ım Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahruf's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi). *ÇÜİFD*. C. VIII, Sayı: 2, Sivas 2004, s. 224.

²⁸ Taberi, *Camiu'l Beyan*, I,35; Zerkeşi, *el Burhan*, I, 227.

²⁹ Mustafa Öztürk, Kur'an Kıraatlarının Tarihi Serancamına Genel Bir Bakış, *ÇÜİFD*. C. 1, sayı: 1, Adana 2003, s. 207.

başka görüş de şöyledir: “Vahyin asli şekliyle korunmasını sağlayacak yazıya geçirme ve hafızalara kaydetme tarzındaki önlemlerin sağladığı güvence atmosferi içinde Hz. Peygamber hitabettiği kitlenin kültür, lehçe vb. konularda homojen olmayışının getirdiği zorlukların aşılmasını kolaylaştıran “anlam merkezli okuma” ya (el-Kırae bi'l mana) da mücade etme yolunu seçmiştir.”³⁰ Bu ifadeler, Kur'an'ın aslının yazıya geçirilmiş olmasından dolayı aslı orada sabit kalmak şartıyla, sadece okumada olmak üzere ve okuyucuyu alıştırmaya adına Hz. Peygamber'in duasıyla Kur'an olarak yazılan metin dışında ve ancak manaca benzerliği olan lafızlarla bir kısım okuyuşlara izin verildiğine dair görüş beyanıdır.

Aynı anlamlı farklı kelimelerin Kur'an'danmış gibi algılanmasına karşı çıkan Subhi salih şunları kaydetmektedir: “Bu nevi okuyuşların özel bazı durumlarda bazı fertler için kolaylık göstermekten öte bir mana içermediği ve dolayısıyla bu ferdi okuyuşların yedi harf'le ilgisinin olmadığı, okunan o şeyin Kur'an olabilmesi için mütevatir bir yolla Hz. Peygamber'den nakledilmiş olması gerekir”³¹

Subhi Salih'in “okunan şeyin Kur'an olabilmesi için mütevatir bir yolla Hz. Peygamberden nakledilmiş olması gerekir” görüşüne katılmakla beraber “Yedi Harf” meselesinin ruhsat olduğu gerçeğinden hareketle bidayette müteradif kelimelerle okunmaya mücade edilmiş olduğu da bir vakiadır. Cerrahoğlu, “Başlangıçta yazının yaygın olmaması Araplarda bir lafız üzerinde okuma beraberliğinin sağlanmasını zorlaştırmıştı. Nitekim müslümanlar arasında bu okuyuş farklılığına ruhsat verilmişti”³² şeklindeki görüşüyle de bu ruhsata ihtiyacın sebebini açıklamıştır.

A-Yed Harf'le ilgili Görüşlere Toplu Bir Bakış

Kur'an'ın okunması, anlaşılması ve içeriği ile ilgili olmak üzere Yedi Harf konusunda yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, otuz beş kadar görüş beyan edilmiştir. Bizce bu görüşlerden zikredilmesi gerekenleri buraya almak istiyoruz:

³⁰ *Konulu Kur'an Tesiri (Örnek Fasikül)*, Hzr. DİB., TDV., Yay., Ankara 2001, s. 13.

³¹ Subhi Salih, *Kur'an İlimleri*, Trc. M. Sait Şimşek, Hibaş Yay., Konya trs., s. 87; Bkz. Subhi Salih, *Mebahis fi Ulumi'l Kur'an*, Dersaadet, yrs. 1385h., s. 108.

³² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV., Yay., Ankara 1991, s. 99.

1-Harf manası bilinmeyen müşkillerdendir. Yedi harfin mahiyeti hakkında hiçbir nass yoktur. Bundan dolayı insanlar “*harf*” lafzını anlamada ayrılığa düşmüşler ve ona farklı anlamlar yüklemişlerdir.³³

2-Diğer bir görüş, Zerkeşi (794/1392)’nin zayıf olarak gördüğü ‘Yedi Harf’-ten maksadın “*yedi Kıraat*” tır, şeklindeki görüştür. Taberi (310/922) de “Kurra’nın kıraat farklılıkları ancak Kur’an’ın indiği ve Osman’ın mushafi yazdırdığı tek harf üzerinde sonradan ortaya çıkmıştır” derken, Yedi Harf’ten maksadın yedi kıraat olmadığı görüşüne katılır. Ona göre “yedi kıraat” yalnızca bir harf olan Kureys lehçesi üzerinde gerçekleşmiştir. İbn Abdi’l-Berr (463/1071), Kur’an kıraatında ‘Yedi Harf’ten kabul ettiği şu yedi farklılık dışında başka ihtilaf bulamadığını söylemiştir:

a-Sureti değişmeden hareke farklılığı (Hünne Ethera)³⁴,yı (Hünne etheru) şeklinde; (ve yediku sadrî)³⁵ yi (ve yedika sadrî) diye okumak .

b-Suret değişmeden i’rab ve mana değişikliği şeklinde (Rabbenâ bâi’d min esfârinâ)³⁶,yı (Rabbenâ baa’de min esfârinâ) okumak.

c-Manası değişmeden suret değişmesi şeklinde, (Kel’ihni’il Menfûş)³⁷ diye okuyacağımıza (Kessûfi’l menfûş) olarak okumak.

d-Sureti değişmeden harf ve mana değişikliği (Keyfe nünşizühâ³⁸-Nünşiruhâ)

e-Mana ve şekil değişikliği (Talhin mendûd³⁹-Tal’in mendûd).

³³ Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebu şame, *el-Mürşidü’l Veciz*, Thk. Tayyar Altıkulaç, TDV., Yay., Ankara 1986, s. 93; Muhammed b. Abdillâh ez- Zerkeşi, *el Bürhan fi Ulumi’l Kur’an*, Thk.. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim el Mektebetü’l Asriyye, Beyrut trs. I,213; Suyuti, *el-Itkan*, I, 61.

³⁴ Hud, 11/78.

³⁵ Şuara, 26/13.

³⁶ Sebe’, 34/19.

³⁷ Kari’a, 101/5.

³⁸ Bakara, 2/259.

³⁹ Vakı’a, 56/29.

f-Takdim ve te'hîr, (ve câet sekretü'l mevti bi'l-Hakkı⁴⁰-ve câet sekretü'l-Hakkı bi'lmevti).

g-Ziyade ve noksan, (Tis'ün ve tis'üne na'ceten⁴¹-ünsâ) şeklindeki okunuşlardır.⁴²

3-Yedi Harf'in Kur'an'ın muhtevasına yönelik, emir, nehiy, va'd, va'id, kıssa, helal ve haram olduğu şeklindeki görüş.⁴³

4-Yedi harfin ne olduğuna dair görüşlerden birisi de onun doğrudan dil yapısıyla ilgili olandır. Bu görüş, Kur'an kıraatında, Kureyş lehçesinin yanında altı lehçeyi daha ekleyerek, yedi sayısına denk getirir. Bunlar aynı aileden kabul edilen Mudar kabileleri ki: Kureyş, Huzeyl, Temim, Ezd, Rabi'a, Hevazin, Saa'ad b Bekr'in lehçeleridir.⁴⁴ Hz. Osman'ın "Kur'an'ın çoğu Kureyş lehçesiyle indi"⁴⁵ sözü Kur'an'ın farklı lügatlarla indiğine delil olarak alınmıştır. İbn Kuteybe (276/889), Hz. Osman'ın bu sözünün bu anlamda delil olduğunu kabul etmemiş,

⁴⁰ Kaf, 50/19.

⁴¹ Sad, 38/23.

⁴² Zerkeşi, *el-Bürhan*, I, 214-215; Ayrıca bu görüşlerle ilgili bkz:Ebu Bekr b. Ferec el-Kurtubi, *el Veciz fi Fadaili'l Kitabi'l Aziz*, Thk. Alaaddin Ali Rıza, Daru'l Hadis, Kahire trs. s. 140; İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, Daru İhyau'l Kütübi'l Arabiyye, trs. IV, (Zeyl) *Fedailu'l Kur'an*, s. 21-23; İbn Kesir, *Kur'an'ın Faziletleri*, Trc. Mehmet Sofuoğlu, Türdav Yay., İst. 1978, s. 69; Ahmet Cevdet Paşa, *Kur'an Tarihi*, Bayrak Yay., İst. 1989, s. 128; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n Neşr*, s. 58-60; Subhi Salih, ziyade ve noksan okumakla ilgili olarak, bu okuyuş şeklinin yedi harf'ten kaynaklanmadığını, fazla olan lafızların ancak İbn Mes'ud'un özel mushafındaki kendi tefsirleri olabileceğini belirtir. Bu bilgi için bkz: Subhi Salih, s. 112.

⁴³ İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, IV, (Zeyl), s. 23; İbn Kebir, *Kur'an'ın Faziletleri*, s. 69-74; Ayrıca bkz: Zerkeşi, *el-Bürhan*, I, 214-215; Kurtubi, *el-Veciz*, s. 150; Ebu Şame, *el-Mürşid*, s. 107, Subhi Salih, s.112.

⁴⁴ Ebu Şame, *el-Veciz*, s. 94; İbn Cezeri Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr Fi Kıraati'l Aşr*, Thk. Muhammed ed-Debba, Mısır trs., I, 24; İbn Hacer el-Askalâni, Ahmed b. Ali, *Fethu'l Bari Şurhu Sahihi'l Buhari*, Beyrut trs. IX, 7; Kurtubi, *Camii'l-Beyan*, I, 45; İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, (Zeyl), IV, 22.

⁴⁵ Buhari, *Fedailu'l-Kur'an*, 3.

buna karşı “Biz her gönderdiğimiz Peygamberi ancak kavminin diliyle gönderdik”⁴⁶ ayetinden hareketle, Kur’an’ın ancak Kureyş lehçesi üzere indiği düşüncesini benimsemiştir.⁴⁷

5-Yedi Harf terkinindeki “es Seb’a”nın gerçekte yedi sayısını ifade ettiği görüşünün yanında, bu lafza çokluk ve kolaylık anlamı yükleyenler de olmuştur: “Sahih kavle göre yedi harf ile kolaylık ve genişlik kast olunmuştur, yoksa aded kast olunmamıştır. Arap dilinde yedi ile ahadda (birler basamağı), yetmiş ile aşaratta (onlar basamağı), yediyüz ile miatta (yüzler basamağı) kesret kasdolunurdu.”⁴⁸

6-Yedi Harf, aynı anlamı taşıyan farklı lafızlardan kolayına gelenin okunmasına yönelik bir ruhsat olduğu yönünde de görüş beyan edilmiştir: Akbil, helümme, teal; accil, esri’; ehhir, emhil misallerinde olduğu gibi yedi vecih örnekleri bu anlamda misal oluşturmaktadır.⁴⁹

7-Yedi Harf’ten maksadın bazı ayetlerdeki “Uff”⁵⁰ ve Heyhat “⁵¹ gibi lafızların nasb, cer, raf, tenvin (üç çeşidi) ve cezm şekillerinde okunmasıdır.⁵²

Bu görüşlerin dışında bazı ilmi kavramların Yedi harf’ten gösterilme anlayışı da bir kısım kaynaklarda yer almıştır. Bu kavramlar, Hz. Peygamber ve Sahabeden sonra müskakil ilmi disiplinler (ilim dalları) olarak ortaya çıkan lügat, nahiv, kelam,

⁴⁶ İbrahim, 14/4.

⁴⁷ Zerkeşi, *el-Bürhan*, I, 217; Kurtubi, *el Veciz*, s. 148; Suyuti, *el Itkan*, I,66.

⁴⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Tarih-i Kur’an*, Böre Yay., İst. 1956, s. 16-17; Ayrıca bkz. Ebu Şame, *el-Mürşidü’l Veciz*, Thk. Tayyar Altıkulaç, TDV. Yay.,Ankara 1986, s. 93; es Suyuti, *il-Itkan*, I, 6; İsmail Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Nüzülü ve Kiraatı*, MÜİFV. Yay.,İst. 1995, s. 42-43.

⁴⁹ Abdullah b. Vehb (1976813); Süfyan b. Üyeyne (198/814); Ebu Cafer et Taberi (310/922); Tahavi, 321/933); bu görüşü ifade etmişlerdir. Bu görüşlerle ilgili bkz:Ebu Şame, *el-Mürşidü’l Veciz*, s. 107; Zerkeşi, *el-Bürhan*, I, 220; Kurtubi, *Camiu’l Beyan li Ahkami’l Kur’an*, I, 42; İbn Cezeri, *en-Neşr*, I, 27-28\$ İbn Kesir, *Tesiru’l Kur’ani’l Azim*, (Zeyl), IV, 21; İbn Kesir, *Feddailu’l Kur’an*, s. 69.

⁵⁰ Enbiya, 21/67.

⁵¹ Müminun, 23/36.

⁵² Ebu Şame, *el-Veciz*, s. 110; Zerkeşi, *el-Bürhan*, I, 223.

fıkıh, tefsir, kıraat ve tasavvuf'a ait kavramlardır. Sözelimi Yedi Harf'e işaret ettiği söylenen; mutlak ve mukayyet, amm ve hass, nass ve müevvel, nasih ve mensuh, mücmel ve müfesser, istisna fıkhi kavramlar olduğu gibi; tezkir ve te'nis, şart ve ceza, tasrif ve i'rab, yemin ve cevabı, cem' ve tefrik, tasgir ve ta'zim nahve ait kavramlardır. Yedi Harf olarak söylenen şu kavramlar da tasavvufi kaidelerdir: Yakın ile beraber züht ve kanaat, haya ile beraber hizmet ve hazm, fakr ile kerem ve fütüvvet, havf ile mücadele ve mürakabe, Rıza ile istiğfar ve tazarru, muhabbet ve muhasebe ile sabır ve şükür, müşahede ile şevk. Yedi Harf olarak gösterilen şu kavramların da kelam ilmiyle ilgili olduğu açıktır: İsbat, tevhid, tenzih, zati sıfat, fiili sıfat, aff ve azab, haşr ve neşr, nübüvvet. Kıraat ilmiyle ilgili şu kavramları zikredebiliriz: Izhar, idğam, tefhim, terkik, imale, işba, med, kasr, tahfif, telyin, teşdid⁵³

B-Yedi Harf'le İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi

İlmi disiplinlere ait olan yukarıdaki kavramların Yedi Harf'le doğrudan ilgisinin olmadığı kesindir. Çünkü bunlara harf denmez. O halde bu görüşleri Yedi Harf açısından fikri cinnastik olarak değerlendirirken, bu kavramları, kendi ilim dalları içerisinde ve kendi bağlamında değerlendirmenin daha doğru olacağını düşünüyoruz.

Yukardaki diğer görüşlerden birini teşkil eden Yedi Harf'ten kasıt, Yedi kıraat görüşü de isabetli görülmemektedir. Zira, Yedi mütevatir kıraat, Ebu bekr b Mücahid (324/925) tarafından meşhur olan kıraatler arasından seçilmiştir. Mursi

⁵³ Bu görüşleri Zerkeşi, ondört madde madde halinde sunmuştur. Bkz: Zerkeşi, *el-Bürhan*, I, 213-226; Kurtubi ise bu husustaki görüşleri beş madde halinde açıklamıştır. Bkz:el Kurtubi, *Camiu'l Beyan li Ahkami'l Kur'an*, I, 46; İbn Kesir de Tefsirinin IV. cildinin zeylinde Kurtubi'nin konu ile açıklamalarını yine "beş madde" olarak özetlemiştir. Bkz. İbn Kesir, *Tefsir'l Kur'an'il Azim*, IV, (Zeyl), *Fedailu'l Kur'an*, s. 21-23; Suyuti de yedi harf'le ilgili görüşleri otuz beş madde halinde sunmuştur. Bkz. Suyuti, *el-Itkan fi Ulumi'l Kur'an*, Kahraman Yay., İst. 1979, I, 61-66; İbn'ul Cezeri, *en-Neşr fi Kıraati'Aşr*, I, 24-25; Muhammed ez Zerkani, *Menahilu'l İrfan fi Ulumi'l Kur'an*, Daru İhyai'l Kütüb, Beyrut trs. I, 182-183

(655/1257): “Bir çokları yedi harf’ten murat yedi kıraat zannetti ki bu bir cahalettir”⁵⁴ demiştir.

İbn Abdi’l Berr’in, Kur’an kıraatında bir kısım lafızlardaki, hareke farklılığı, i’rab değişikliği, suret değişmesi, harf ve mana değişikliği, mana ve şekil değişikliği, takdim ve tehir, ziyade ve noksandan başka ihtilafa rastlamadığını söylemesi meselesine gelince; Subhi Salih’in dediği gibi tüm bu değişikliklerin Kur’an olabilmesi için, o okunuşların Hz. Peygamberden mütevatir bir şekilde nakledilmiş olması gerekir.⁵⁵ Bu okunuşları, şive ve ağız yapısından kaynaklanan zorunluluktan dolayı, ruhsat çerçevesinde okunan şekiller olarak değerlendirmek mümkündür.

Bu husustaki rivayetlere baktığımız zaman, hadislerin ortak yönünün, Kur’an’ı okumakta zorlanacak kimselere kolaylık sağlama arzusu olduğunu görürüz. Şu iki hadis Hz. Peygamber’in Kur’an’ın Yedi harf üzere indirilmesindeki ısrarının sebeplerini açıkça ortaya koymaktadır:

“Ey Cibril! Ben ümmi bir kavme gönderildim. Bunların arasında yaşlı kadın ve erkekler, küçük erkek ve kız çocukları, hiç kitap okumayan adamlar vardır.”⁵⁶

“Muhakkak Kur’an yedi harf üzere indirilmiştir. Siz kolayınıza geleni okuyun.”⁵⁷

Hız. Peygamber, birincisinde kolaylık istemesinin sebebini, ikincisinde ise sonucunu belirtmektedir. Bu nedenle diyebiliriz ki, yedi harf’le tam olarak “yedi sayısı” ifade edilmekten ziyade kolaylık, genişlik ve çokluk murat edilmiştir.⁵⁸ Hız. Peygamber’in, gerek bu husustaki ifadeleri ve gerekse onların tatbikinde hep kolaylaştırıcı tavır içerisinde olması bu anlayışı güçlendirmektedir.

⁵⁴ Suyuti, *el-Itkan*, I, 66.

⁵⁵ Bkz. kırk numaralı dip not.

⁵⁶ Taberi, *Camiu’l Beyan*, I, 35.

⁵⁷ Buhari, *Sahih*, VI, 227; Müslim, *Sahih*, I, 562; Ebu Davud, *Sünen*, I, 340.

⁵⁸ Zerkeşi, *el-Bürhan*, I, 213; Cemaleddin el-Kasımi, *Mehasinu’t Tevil*, Trc. Sezai Özel, İz Yay., İst. Trs. s. 245-246; Suyuti, “es Seb’a” ile çokluk murat edildiği görüşünü benimsemez. Bkz. Suyuti, *el-Itkan*, I, 61.

C-Yedi Harf'e En yakın Görüş ve Yorumlar

Bu görüşler arasında, hadis rivayetlerinin de zahirine bakarak, Yedi Harf yorumuna yakın bulduğumuz görüşleri üç kısımda toplayabiliriz: a-Yedi lehçe, b-Yedi Vecih, c-Okunuşta ruhsat ve “yedi” nin kesretten kinaye olduğuna dair görüşlerdir.

Yedi Harf'le ilgili yorum yapanların ağırlıklı olarak üzerinde durdukları noktalardan birisi de Arap kabilelerinden yedisinin lehçesiyle Kur'an'ın nazil olduğu ve dolayısıyla bu lehçelerle Kur'an'ın okunabileceği meselesidir.⁵⁹ Ancak yukarıda adı geçen yedi kavmin lehçeleri hakkında tam bir görüş birliği mevcut değildir. Çünkü, bu lehçelere ilaveten başka lehçelerden de söz edilmektedir.⁶⁰

Yedi Harf konusunu lehçelerle irtibatlandırarak bu hususun sadece kıraatla ilgili olduğunu düşünmek onu fazlaca sınırlandırmak anlamına da gelebilir. Nitekim Ignaz Goldziher, Yedi Harfe dair hadislerle ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: “*Hadisin sahih anlamı, çok erken bir dönemde harf teriminin tefsiri üzerinde odaklandı, tabi ki bu, Kur'an'la irtibatlı olunca, kıraatla ifade edildi.*”⁶¹ Goldziher'in bu değerlendirmesinden konu ile ilgili hadislerin kıraat dışında Kur'an'ı kuşatıcı daha kapsamlı anlamlara gelebileceği şeklinde bir ifade anlaşılmaktadır.

Yedi Harf bağlamında isabetli yaklaşım olarak değerlendirdiğimiz bir diğer görüş de Kur'an okumadaki kolaylıkla ve bu konudaki ruhsat ile ilgili aynı manaya gelen çeşitli lafızların birbiri yerine kullanılması şeklindeki yaklaşım ve tatbikatlardır. Başka bir deyişle, “Sahih anlamı ters yüz etmemek koşuluyla her hangi bir ayette geçen bir kelimeyi eş veya yakın anlamlı bir kelimeyle değiştirerek

⁵⁹ Zerkeşi, *el-Bürhan*, I, 217-218; İbn Cezeri, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr Fi Kıratil Aşr*, Thk. Muhammed ed-Debba', Mısır trs. I,24; Suyuti, *el-Itkan*, I, 47.

⁶⁰ Ebu Şame, *el-Veciz*, s. 100; Suyuti, *el-Itkan*, I, 47.

⁶¹ Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, Trc. Mustafa İslamoğlu, Derge Yay., İst. 1997, s. 65.

okumak şeklinde”⁶² ki yaklaşımdır. Bu yaklaşıma uygun olarak “teal, helümme, akbil” gel manasında aynı anlamı ifade eden farklı lafızlar olmalarına rağmen okuyucunun bunlardan kolayına geleni seçerek okuması Yedi harf’ten sayılmıştır.⁶³

Okuyucu, Kur’an’ın orjinal lafzını telaffuz edemezse, aynı anlama gelen kendisine okunması kolay gelen bir lafzı seçerek okuyabilir. Nitekim, İbn Mes’ud (r.), “taâmu’l esîm” diyemeyen birisine “taâmu’l fâcir” şeklinde okumasını söylemiştir.⁶⁴

Enes b. Malik, “Akvâmu Kîlâ” yerine “Asvâbu Kîlâ” dediğinde “Akvâmu Kîlâ okuması gerektiği hatırlatılınca “Akvamu, Asvabu, Ehda” hepsi birdir demiştir.⁶⁵

Abdul Berr (463/1071), Mudarlıların şivelerinden dolayı bazı farklı okuyuşlardan bahsetmektedir. Kays’ın “Keşkeşe”si Temim’in “Anane” si bunlardandır. Kays, müennes “kaf”ı “şe” şeklinde okumak suretiyle (*Cea’le rabbuki tehteki seriyya*) ayetini “*Rabbuşi tehteşi seriyya*” şekline sokmaktadır. Temim’in (en)’i (an) şeklindeki telaffuzu da (fê a’sallahu en (an) ye’tiye bi’l fethi) şeklindeki bir okuyuşu ortaya çıkarmıştır. Bazısı da (sin) harfini (te) harfi şeklinde telaffuz etmişlerdir. (fi’n nasi-fi’n nati) okuyuşu buna örnektir.⁶⁶

İsmail Hakkı İzmirli, Yedi Harf çerçevesinde Hz. Peygamberin tutumu ve bu husustaki sahabenin tatbikatı ile ilgili şunları söylemektedir: “Kur’an’ı mübinin süratle intişarını arzu eden Peygamberimiz ümmetine suhulet olmak üzere talim ve

⁶² Mustafa Öztürk, Kur’an Kıraatlerinin Tarihsel Serancamına Genel Bir Bakış, *ÇÜİFD*. C. 3, Sayı:1, (Ocak-Haziran 2003), Adana 2003, s. 207.

⁶³ Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 220-222; Suyuti, *el-Itkan*, I,46-47; Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr b. Ferec, *el-Veciz fi Fedaili’l Aziz*, Thk. Alauddin Ali Rıza, Daru’l Hadis, Kahire Trs. s. 140; Zerkani, *Menahil*, s. 174-175; Subhi Salih, *Mebahis*, s. 107.

⁶⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, I,222; Suyuti, *el-Itkan*, I, 63; İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur’an*, s. 17.

⁶⁵ Taberi, *Camiu’l Beyan*, I,22; Kurtubi, *Camiu li Ahkam*, I, 48; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 98-99; Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, MÜİFV. Yay., İst 1991, s. 106-107.

⁶⁶ Zerkeşi,*el-Burhan*, I, 220; Kurtubi, *el-Veciz*, s. 149.

tilavette yedi lügatı tecviz etmişti. Ashabı Kiram, kabilelere lafzan Kureyş lügatına muhalif olan yerlerde böyle bir lafzı o kabilenin kendi lügatlarıyla talim ederlerdi. Mesela, Ubey b. Ka'b, Bakara Suresindeki yirminci ayetteki "Meşev fih" nazmı kerimini bazı kere aslı üzere talim eder, bazen müradifleri olan "Saa'v fih-Murru fih" diye talim ederdi. İbn Mes'ud da Bakara Suresi yüz dördüncü ayetteki "Enzirnâ" nazmı kerimini "Emhilmâ-Ehhirnâ-Erkibnâ" diye talim ederdi."⁶⁷

Yedi Harf'le ilgili Ubey b. Ka'b'dan gelen rivayetlere baktığımızda Onun başlangıçta Yedi Harf konusunu anlamada güçlük çektiği, ancak konu ile ilgili Hz. Peygamber'in açıklamaları ve tutumu sayesinde bu sıkıntısının zail olduğu görülmektedir. Zira, Ubey b. Ka'b'ın bu konuda verdiği tilavet örnekleri, onun Hz. Peygamber'in talimatını nasıl anladığının ve nasıl anlaşılması gerektiğinin göstergesidir.

Konu ilgili hadislerin ışığında yukarıda verilen örnekleri de hesaba katarak "Yedi Harf'in yedi ile sınırlı olmayıp, Kur'an'ın bir an önce benimsenip yayılabilmesi için herkesin kolayına geldiği bir tarz ile okuyabilmesini amaçlayan bir "kolaylık" ve "çokluk" olduğunu anlayabiliriz."⁶⁸

Kur'an'ın gerek kıraat ve gerekse anlaşılmasına yönelik; "Bizzat Hz. Peygamber'in açık iznine dayanan anlam merkezli kıraatın Kur'an okuma ve öğrenmeyi kolaylaştırıp yaygınlaştırma amacına hizmet ettiği aşıkardır. Yedi harfle ilgili rivayetlerin vurud tarihinin Medine dönemine rastlaması, söz konusu amacın mahiyetini daha da aşıkartmaktadır."⁶⁹

Tayyib Okiç de Kur'an'ın hicretten önce sadece Kureyş lehçesiyle okunduğunu belirttiikten sonra "Hicretten ve İslamiyetin yayılışından sonra müslüman

⁶⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, s. 17; Ayrıca bkz. el Kurtubi, *el-Camiu li Ahkami'l Kur'an*, I, 42; Suyuti, *el-Itkan*, I, 63.

⁶⁸ Abdurrahman Çetin, Kur'an'ı Kerim'in İndirilği Yedi Harf, *İslami Araştırmalar*, Sayı: 3 Ocak 1987, s. 82; Ayrıca bkz. Ebu Şame, *el-Veciz*, s. 99.

⁶⁹ Mustafa Öztürk, *a.g.m.*, s. 208.

olan Arap kabileleri Kur'an'ı Kerim'i kendi lehçelerine göre okumaya başladılar"⁷⁰ demek suretiyle kıraattaki lehçe meselesine işaret etmektedir.

Yedi harf rivayetlerinin gerek mekanından-Ubey b. Ka'b rivayetindeki Gıfar gölcüğü-gerek rivayetlerin kahramanlarından- Hz. Ömer rivayetindeki Hişam b Hakim gibi- anlaşılan bu ruhsatın Medine dönemine belki de bu dönemin sonlarına ait bir mesele olarak tesbiti mümkündür. Zira, Gıfar gölcüğü Medine'de olduğu gibi, Hişam'ın müslümanlığı da Mekke'nin fethi sırasındır.⁷¹ O halde bu ruhsat, İslam'ın tebliğ sahasının evrensel boyuta ulaştığı ve muhtelif Arap kabilelerinin İslam'a girmesi ve bu insanların henüz Kureyş lehçesine göre Kur'an okuyamamaları sebebiyle kendi lehçelerine göre Kur'an'ı okumaya başlamaları sonucunda Hz. Peygamber'in vahye müsteniden farklı lehçelerde okumaya müsadese gerçekleşmiştir.⁷²

Yedi Harf meselesi bu farklı görüşlerle iyice yorum zenginliğine ulaşırken, diğer yandan bu meselenin hiç olmadığını savunanlar da olmuştur. Bu görüşün başında da Şia gelmektedir. Şia, Kur'an'ın nüzulünde Yedi Harf meselesinin kabulünü Kur'an'ın tahrifine eş değer görmektedir.⁷³ Şia'nın bu tavrı, yani rivayetleri kabul etmemesi, bu konudaki rivayetlerin senet zincirinden kaynaklanmış olabilir. Zira Şia, Ehl-i Beyt tarikından gelmeyen rivayetleri ret konusunda cesur davranmıştır.

Kur'an nuzulünde böyle bir meselenin olmadığını savunan Salih Akdemir de şunları söylemektedir: "Yedi kıraat yalan haberlere dayanmaktadır. Bir kere şunu bilmemiz gerekir, Kur'an'ı Kerim Hz. Peygamber zamanında yazıya geçirilmiştir. ve yazının yetersiz olması dolayısıyla okunuşlarda farklılıklar ortaya çıkmıştır. Aslında bu okunuşlar yazıdan kaynaklanmaktadır. Yoksa Cebrail (a.s) yedi kıraatı ayrı ayrı okumuş değildir. Burada bunu kabul etmemiz gerekir."⁷⁴

⁷⁰ M. Tayip Okıç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, Nun Yayınları, 1995, s. 67.

⁷¹ *İslam Ansiklopedisi*, TDV., VIII, 155.

⁷² M. Tayyib Okıç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, Nun, Yay., İst. 1995, s. 67.

⁷³ Bkz. Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, MÜİFV. Yay., İst. 1997, s. 180.

⁷⁴ Salih Akdemir, *Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi*, I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., 2, Bask. Ankara 1994, s. 29.

Bu güne kadar ki Yedi Harf meselesi ile ilgili tartışmalarda öne çıkan durum, bu meselenin olmadığından çok ne olduğu üzerinde yoğunlaşmış olmasıdır. Konu ile ilgili rivayetler ve tatbikatlar böyle bir meselenin Hz. Peygamber ve Sahabe döneminde yaşandığına şahitlik etmekte. Yine görülmektedir ki, sahabe dönemindeki tartışma teorik olmaktan çok pratiğe yöneliktir. Şu da dikkat çekici bir husustur ki, bu konuda problemle karşılaştığını kabul eden sahabeler, meseleyi Hz. Peygamber'e götürdükten sonra, ikna olmuşlar ve ondan sonra da o meseleyi sorgulamamışlardır. Aksine bu konuyu kolaylık adına kullanmışlardır. Nitekim, Yedi Harf'e konu olan birçok örnekler, başlangıçta bu meselede sıkıntı çeken Ubey b. Ka'b'a aittir.

Sonraki dönemler için buradaki mübhemlik, rivayetlerin azlığından veya zayıflığından değil, Yedi Harf'in mahiyet olarak ne olduğunun açık olarak bilinememesinden kaynaklandığı gözükmemektedir. Nitekim, Yedi Harf'ten maksadın kıraatta kolaylık, ruhsat ve genişlik olduğu görüşü ağır basmakla beraber,⁷⁵ bu kolaylığın nerelerde ve hangi sınırlar içerisinde olabileceği gibi kaygılar, bu meseleyi halen yorumlanmaya muhtaç bir alan olarak görmeye devam etmektedir. Baştan beri izah edilmeye çalışıldığı gibi, günümüze kadar bu konuda düşünenler ve düşündüklerini rivayetler bazında yorumlayanlar az değildir. Bu alandaki araştırma ve açıklamaların ortak noktası; kolaylık olmasına rağmen bu konu çok değişik görüşlerin sergilendiği bir ortam olmaktan ileriye gitmemiştir.

V-Sonuç

Kur'an'ı Kerim'in Yedi Harf üzere inmesi meselesi, sahih rivayetlerin şahadetiyle doğrulanmaktadır. Ancak bu meselenin tam olarak hangi anlama geldiğinin Hz. Peygamber tarafından açıklanmadığı da bir olgudur. Buna rağmen, bu konunun sahabe tarafından ısrarla sorulmaması, belki de Hz. Peygamber'in "*Kur'an, yedi harf üzere indi*" şeklindeki açıklaması ve ona paralel tatbikatı istenen cevap için yeterli olmasından dolayıdır.

⁷⁵ Ebu Şame, *el-Mürşidü'l-Veciz*, s. 99.

Yedi Harf'in ne olduğu hususunda ayet ve hadislerin işaretlerinden bazı çıkarımlar yapılmıştır. Bu çıkarımların başında, Allah Teala'nın Kur'an okunmasında, anlaşılmasında ve ona göre davranış belirlenmesinde kolaylık prensibini bahsettiğinin kabul edilmesi en bariz bir husustur: “*Muhakkak Biz Kur'an'ı düşünüp öğüt almaları için kolaylaştırdık. Fakat düşünen var mı?*”⁷⁶ ayeti, bu kolaylığı müjdeleyen ilahi buyruktur.

Hz. Peygamber ve kavminin dilinin Arapça olması ve Kureyş lehçesi ile konuşuyor olmaları, Kur'an'ın dilinin de Arapça olmasını iktiza etmiştir. Arapça'da da diğer dillerde olduğu gibi, mana, telaffuz ve imla farklılığı gösteren çeşitli lehçeler vardır. Bunlardan Kureyş lehçesi fesahat, zenginlik ve incelik bakımından öbür lehçelere göre daha fazla üstünlük kazanmıştır. Zira, Mekke her zaman gerek yerleşim yeri ve gerekse dini merkez olarak, Hac ve panayırlar dolayısıyla insanların buraya akın etmelerine sebep olmuş, haliyle orada konuşulan lehçe de zenginleşmiş ve hatta yayılmıştır. Böylece Kureyş lehçesi, dini, coğrafi, iktisadi, siyasi ve ictimai alanda diğer lehçeler karşısında nufuzlu duruma geçmiş ve Kur'an'ın indiği lehçeler arasında hakim lehçeyi oluşturmuştur.⁷⁷ İşte bütün bunlardan dolayı insanlığa hitabeden Kur'an'ın nüzulünde ve okunmasında Kureyş lehçesi diğer lehçelere “merkez” olmuştur.⁷⁸ Ancak Kur'an'ın okunmasında ve anlaşılmasında kolaylık adına diğer lehçelere de ilahi izinle müsadde edilmiştir. Kur'an'ın Yedi Harf üzere inmiş olması, onun evrenselliği ile ilgili⁷⁹ olarak değerlendirildiğinde, farklı lehçe ve dilleri konuşanların ve dolayısıyla vahyin muhatabı olan herkesin bu ruhsata sahip olduğu prensibine ulaşabiliriz.

Yedi Harf'in, Ebu bekr b. Mücehid (324/925)'in yaygın kıraatlar arasından tesbit ettiği “Yedi Kıraat” la bire bir aynı olmadığı açıktır. Yedi Harf'i lehçelerle

⁷⁶ Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

⁷⁷ İsmail Karaçam, *Kur'an-Kerim'in Nüzul ve Kıraatı*, s. 20-26; Ayrıca bkz. Menna Halil el Kattan, *Ulumu'l Kur'an*, Trc. Arif Erkan, Timaş Yay.,İst. 1997, s. 221; M. Ali es Sabuni, *et-Tıbyan fi Ulumi'l Kur'an*, Alemu'l Kütüb, Beyrut 1985, s. 215.

⁷⁸ Buhari, *Fezailu'l Kur'an*, 3.

⁷⁹ M. Ali es-Sabuni, *et-Tıbyan*, s. 219.

irtibatlandırırız, Yedi kıraat'ın lehçeden başka, Kur'an-ı Kerim'in yazılış şekliyle de irtibatından söz etmek gerekir.⁸⁰ Bununla beraber her iki kavram en azından Kureyş lehçesinde birleşmektedir. Burada şunu söyleyebiliriz; Kureyş lehçesi yedi harften birisi olarak, mevcut “Yedi Kıraat'ın doğuş noktasıdır. Nitekim Hz Osman'ın istinsah heyetine Kureyş lehçeleri üzerine yazmalarını öğütlemesi ve arkasından da Kur'an'ın çoğunun bu lehçe ile indiğini belirtmesi, Kur'an'ın okunmasında ve anlaşılmasında bu lehçenin ağırlığını gösterdiği gibi, diğer bir kısım lehçelerin de Kur'an'ın nuzulünde yeri olduğuna dair bir delil durumundadır. Hz. Osman'ın bu emri doğrultusunda heyet, “et-tâbût” kelimesinin son harfini Kureyş lehçesine uygun olarak açık “ta” olarak yazmışlardır.⁸¹

Kur'an okunuşunda “Yedi Harf” farklılıklarının akıbetiyle ilgili Taberi şunları kaydetmiştir: “Müslümanlar sadece Kur'anın tilaveti ve onun muhafazasıyla emrolunmuşlardır. Yedi harf farklılıklarının hepsini muhafaza onlara farz kılınmamıştır. Ancak o harflerden istediklerini almakla da serbest bırakılmışlardır.”⁸² Taberi bu sözleriyle alınan harf'in sadece Kureyş lehçesi olduğuna işaret etmektedir. Bu görüşe uygun olarak, Kureyş lehçesi dışındaki diğer altı harf veya lehçedeki kıraatların muvakkaten olduğuna, Hz Peygamber'den sonra Kur'an'ın bir araya getirilmesiyle sadece Kureyş lehçesine itibar edilmiş olduğu hususundaki yaklaşım da ayrı bir beyanı oluşturmaktadır.⁸³

Abdurrahman Çetin, Yedi Kıraat'ı Kur'an'ın çeşitli yerlerine dağılmış Yedi Harf ten kaynaklanan bir durum olarak görmektedir: “Öte yandan bizim düşüncemize göre, mütevatir on kıraatın bir harf'ten doğan ihtilaflar olması mümkün değildir. Aksine yedi harf'in kapsadığı vecihlerin- son arza'da karar kılınan şeklinin tamamı olmak üzere- diğer bir bölümünü daha ihtiva etse gerektir. Hz. Osman Kur'an'ı istinsah ettirirken Kureyş lehçesini esas aldırması, bunun yanında-

⁸⁰ M. Tayyib Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 69.

⁸¹ Bkz. Buhari, *Fedailu'l-Kur'an*, 3; Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 218.

⁸² Taberi, *Camii'l-Beyan*, I, 25.

⁸³ Bkz. Tayyib Okiç, *Tefsir ve hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 68.

hareke ve nokta konulmadığına göre- alınabilen diğer bazı vecihler de alınmış ve ashabın onayıyla resmiyet kazanmıştır.”⁸⁴

Yedi Harf, Kur’an vahyinde, her dilden her milletten insanların dillerinin döndüğü, güçlerinin yettiği okuma şekline bir kolaylık ve anlamadaki sadeliği yakalayabilmeye meleke oluşturma için bir ruhsattır. Vahye müstenit olan bu Peygamber müsadesinin bazı şartlara bağlı olduğu da anlaşılmaktadır: “Arap dilinin fesahatından dışarı çıkmamak, manayı değiştirmemek ve okuyuş şekilleri veya çeşitleri Hz. Peygamberden sadır olmak, yani ondan duymuş olmak mutlaka şarttı.”⁸⁵

Suat Yıldırım Yedi Harf’in hikmeti ile ilgili şunları söylemektedir: “Yedi harf’in hikmeti, Kur’an okumayı kolaylaştırmaktır. Kur’an’ın ilk muhatapları kabileler halinde dağılmış olduklarından aralarında telaffuz farkları vardı. Bu özür sebebiyle onlara bu ruhsat verildi. Yedi rakamından gaye, sayının hakikati değil çokluktur. Keza Arap lehçesi de olması şart değildir. Hintli, Türk, Alman Kur’an’ı bazı fonetik hususiyetleriyle okurlarsa elden gelen gayreti sarfettiklerinden yanlış okuduklarını iddia etmek doğru değildir. Yedi harf hakkındaki bütün rivayetler, başkasının okuyuşunu kınamaktan menetmek gayesini ortaya koymaktır.”⁸⁶

Şu tesbitler de Yedi Harf’in sınırını belirlemesi ve hikmetini göstermesi açısından önemlidir:

“Rasulullah (s.a.v)’den işitmek şartıyla vaki olan farklılıklara Allah izin vermiştir. Yoksa değişiklikler lisanın ve hattın verdiği imkanlar neticesinde meydana gelmez.”⁸⁷

⁸⁴ Abdurrahman Çetin, *a.g.m.*, s. 85; Kıraatların yedi harf’le irtibatıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Zerkani, *Menahil*, I, 406.

⁸⁵ M. Tayyib Okıç, *a.g.e.*, s. 67-68.

⁸⁶ Suat Yıldırım, *Kur’an-Kerim İlimlerine Giriş*, Ensar Yay., İst. 1985, s. 73-74.

⁸⁷ Suat Yıldırım, *Kur’an-ı Kerim ve Kur’an İlimlerine Giriş*, s. 73; Ayrıca bkz. Suyuti *el-İtkan*, I, 77; Subhi Salih, *Mebahis*, s. 290; M. Tayyib Okic, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 67.

“Kur'an'ın kıraatındaki farklılığın asıl sebebi, onun öğrenimini ve okuyuşunu kolaylaştırmak için Rabbimizin onu yedi harf üzerine indirmiş olmasına dayanmaktadır.”⁸⁸

Kur'an'ın Yedi Harf üzere inmiş olması Allah'ın ümmete rahmet ve genişlik vermesidir. Eğer herkese şivenizi terkedin denmiş olsaydı alıştıkları şeyleri bırakmazlar, imale, telyin, med onlara zor gelirdi.⁸⁹

Gerek Yedi Harf ve gerekse sayı olarak sonradan tesbit edilen Yedi Kıraat, Kur'an'ın her lafzında farklı okuyuşların olacağı anlamına gelmez. Ancak farklılıklar, sahih rivayetler çerçesinde uygulanır, bu lafızlar da sınırlıdır.⁹⁰

Diğer taraftan Yedi Harf ruhsatının önceden konmuş olmasına rağmen sonradan kaldırıldığı görüşünü savunanlar⁹¹ da kendi görüşleri adına şu delilleri öne sürmektedirler: Hz Peygamber ve Cebrail “*son arza*” da Kur'an'ı iki kere okumuşlar ve bu okuyuşlarda tilavete son şeklini vermişlerdir. Bu sebeple de diğer lehçelere açık olan Yedi Harf ruhsatı da böylece ortadan kalkmıştır.⁹² Bu ruhsatın kaldırıldığını düşünenler, ayrı bir delil olarak, Hz. Osman'ın Kur'an nüshasını istinsah ettirirken Kureyş leçesine göre yazılmasına dair isteğini⁹³ göstermişlerdir. Kaldırıldığına dair meseleyi şöyle bağlamaktadırlar: “*Başlangıçta meşakkat ve zorluğu bertaraf etmek için başka lügatlara mücade edilmmişti. Sonra bu zaruret kalkınca bir lügatla yetinildi*”⁹⁴

⁸⁸ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n Neşr*, MÜİFV. Yay.,İst. 1996, s. 265

⁸⁹ Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 227.

⁹⁰ Kurtubi, *el Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, I, 43-44; İbn Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l-Azim*,IV, Zeyl, s. 22.

⁹¹ Yedi Harf ruhsatının kaldırıldığı görüşünde olanlar: İbn Üyeyne (198/814); İbn Vehb, (197/813); Taberi, 310/922); Tahavi, (321/933); İbn Abdi'l Berr (463/1071). Bu isimlerle ilgili bkz. Zerkeşi *el-Burhan*, I, 227; Kurtubi, *el-Veciz fi Fedaili'l-Aziz*, S. 142; Suat Yıldırım, *a.g.e.*, s. 73.

⁹² Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 227.

⁹³ Buhari, *Fedailu'l-Kur'an*, 3.

⁹⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 231; Suyuti, *el-Itkan*, I, 79-80.

Yedi Harf ruhsatının kaldırıldığına dair öne sürülen delillere baktığımız da; “son arza” da bu ruhsatın kaldırıldığı hususunda Hz. Peygamberden herhangi bir rivayet gelmemiştir. Diğer bir delil olarak belirtilen Hz. Osman’ın Kur’an nüshasını istinsah ettirirken Kureyş lehçesine göre yazılmasını istemesinde⁹⁵ diğer farklılıkların alınmayacağına ait açık bir yasağın olmadığı da ortadadır. Ancak, “Hz. Osman Mushafı, Kur’an-ı Kerim’in nihai şeklinde mevcut olduğu hususunda saha-benin ittifak ettikleri kıraatı muhafaza etmekle beraber, ferdi olarak nakledilen ve bu özelliği taşımayan her türlü kıraat şeklini reddetmiştir”⁹⁶

Zaruret kalkınca ruhsatın da kaldırıldığını kabul eden Tahavi (321/933), bu görüşünü şöyle belirtmektedir: “Bu ancak, insanların Kur’an’ı yedi lügat-lehçe üzere okumaları bir ruhsat idi. Bu da henüz yazı bilmedikleri, zabt edemedikleri ve sağlam belleyemedikleri için insanların çoğuna Kureyş şivesi üzere ve Rasu-lullah’ın şivesi üzere tilavet etmek zor olduğundan dolayı verilmişti. Sonra mazeretin zail olması, ezberlemenin kolaylaşması, zabtetme imkanlarının çoğalması ve yazı öğrenilmesi sebebiyle bu ruhsat neshedilip kaldırılmıştır.”⁹⁷

Tahavi’nin Yedi Harf ruhsatının kaldırılmış olduğuna dair ileri sürdüğü görüşüne karşı şunları söylemek mümkündür; Madem ki, Yedi Harf meselesi, insan eğitimindeki tedricilikten kaynaklanan bir durumdur. Öyleyse, Yedi Harf, Kur’an eğitimi ve öğretiminde her zaman insanların yanlarında hissedecekleri bir ruhsat olarak var olmaya devam edecektir. Ancak bu durum, herkes nasıl isterse öyle okusun anlamına da gelmemelidir. Zira Tahavi’nin görüşünün bir bölümünde dediği gibi, bu gün artık Kur’an’ı öğrenme imkanları çoğaldı, o bakımdan her zaman istediğimiz lehçe ve harflerle onu okuma lüksüne sahip değiliz. Ancak ruhsat ölçüleri olarak kabul edilen şartlar doğrultusunda müteradif lafızlara baş vurulabileceği kanaatini taşıyoruz. Zaten ruhsatın karekterinde kolay olanın seçilmesi söz ko-

⁹⁵ Buhari, *Fedailu'l-Kur'an*, 3.

⁹⁶ Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, Trc. Salih Akdemir, Kitabiyat Yay., Ankara 2000, s. 38.

⁹⁷ İbn Kesir, *Kur'an'ın Faziletleri*, Trc. Mehmet Sofuoğlu, Türdav Yay., İst. 1978, s. 70-71; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. Trs. I,40.

nusudur. Günümüzde, Ancak ruhsat sonucunda okunan farklı kelimelerin Kur'an'ın orjinallğine gölge düşürmesi de söz konusu değildir. Çünkü bu durum özel bir okuyuşu yansıtmaktadır. Cerrahoglu'nun dediği gibi: “*Bu husustaki vahiy sonucunu yanlış değerlendirmelere götüren görüşlerden uzak durmak gerekir.*”⁹⁸

Kur'an okumada gözetilmesi gereken Kur'an'ın nazil olduğu dil ve onun fonetiğidir. Ancak, her insanın konuştuğu dil veya ağız yapısından kaynaklanan durum nedeniyle bir takım harflerin ve kelimelerin telaffuzundaki manaya tesir etmeyen okuyuşların da Yedi Harf çerçevesinde değerlendirilerek bu ruhsat içerisine dahil edilmesi mümkündür.⁹⁹

Netice olarak, Yedi Harf, Kur'an'ın evrenselliği ve nuzulünden insanlık tarihi boyunca devamlılığı gereği, onu okuma, anlama ve anlatmada kolaylık adına sağlanan ilahi bir izindir. Bu çerçevede herkes, gayreti ve anlayışı nisbetinde Kur'an'a yaklaşacak ve ondan istifade edebilecektir.

Kaynakça

Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, Thk. Muhammed Ceamil el Utar, Daru'l Fikr, Beyrut 1994.

Akdemir, Salih, *Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi, I. Kur'an Sempozyumu*, (1-3 Nisan 1994), Ankara 1994.

Albayrak. Halis, *Kur'an Bütünlüğü Üzerine-Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şule Yay., İst. 1993.

Alemdar Yusuf, *Kıraatların Ortaya Çıkışına Yeni(den) Bir Bakış*, CÜİFD. C. VIII, Sayı: 2, (Aralık 2004), Sivas 2004.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri I*, Yni Ufuklar Neşriyat, İst. trs.

⁹⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Bunu Hızlandıran Amiller*, AÜİF Yay., Ankara 1968, s. 62.

⁹⁹ Ebu Şame, *el-Veciz*, s. 97; Yusuf Alemdar, *Kıraatların ortaya Çıkışına Yeni(den) Bakış*, CÜİFD, C. VIII, Sayı: 2. Sivas 2004, s. 149.

el-Buhari, Ebu Abdilllah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, Tsh. Mustafa Dibu'l Buga, Daru'l Ulumi'l-İnsaniyye, Şam, trs.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV Yay., Ankara 1991.

-----, *Kur'an Tefsirini n Doğuşu ve Bunu Hızlandıran Amiller*, AÜİF Yay., Ankara 1968.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'an-Kerim'in İndirildiği Yedi Harf*, İslami Araştırmalar, Sayı: 3 Ocak 1987.

Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, MÜİFV. Yay., İst. 1997.

Dıraz, Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, Kitabiyat Yay., Ankara 2000.

Ebu Davud, Süleyman İbn Eş'as, *Sünen*, Daru'l Cinan, Beyrut 1988.

Ebu Şame, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail, el Makdisi, *el Mürşidu'l-Veciz*, Thk. Tayyar Altıkulaç, TDV. Yay., Ankara 1986.

Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, Trc. Mustafa İslamoğlu, Derge Yay., İst. 1997.

el-İsfahani, Ebu Kasım el Hüseyin b. Mahmud er-Rağib, *el-Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, Thk. Muhammed Seyyid Kilani, Beyrut trs.

İbn Cezeri, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr Fi Kıraati'l Aşr*, (Thk. Muhammed ed-Debba') Mısır trs.

İbn Hacer el-Askalani, Ahmed b. Ali, *Feth'l Bari Şerhu Sahihi'l Buhari IX*, Beyrut trs.

İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim IV*, Daru İhyai Kütübi'l Arabiyye y.y. trs.

İbn Mace, Ebu Abdilllah, Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

İbn Manzur Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu'-Arab IX*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1990,

İslam Ansiklopedisi XV, (Harf mad), MEB.Yay., İst. 1964.

İslam Ansiklopedisi XVI, (Harf mad), TDV. Yay., İst. 1997

İzmirli İsmail Hakkı, *Tarih-i Kur'an*, Böre Yay., İst. 1956,

Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzul ve Kıraati*, MÜİFV. Yay., İst. 1995.

el-Kasimi, Muhammed Celaledin, *Kur'an-ı Anlamak-Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, Trc. Sezai Özel, İz Yay., İst. 1990.

el-Kattan, Menna Halil, *Ulumu'l-Kur'an-Kur'an İlimleri*, Trc. Arif Erkan, Timaş Yay., İst. 1997.

Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi

- Kaya, Osman, *Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a*, CUIFD., C. VIII, Sayı: 2, Sivas 2004.
- Konulu *Kur'an Tefsiri, (Örnek Fasikül)*, DİB., TDV. Yay., Ankara 2001.
- el-Kurtubi, Abdullah b. Ahmed, *el-Veciz fi Fedaili'l-Aziz*, Thk. Alauddin Ali Rıza, Daru'l-Hadis, Kahire 1991.
- , *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an I*, Tsh. Ahmed Abdu'l-Alim el-Berduni, İhyau't, Türasi'l-Arabi, Beyrut 1983.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Sahih-i Müslim*, Thk. Muhammed Fuad Abdu'l-baki, Daru'l-Fikr, Beyrut 1983.
- Okiç, Muhammed Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, Nun Yay., İst. 1995.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serercamına Genel Bir Bakış*, ÇÜİF. Yay., C.3, Sayı: 1, (Ocak-Haziran 2003), Adana 2003.
- Paşa, Ahmed Cevdet, *Kur'an Tarihi*, İst. 1989,
- es-Sabuni, Muhammed Ali, *et-Tıbyan fi Ulumi'l-Kur'an*, Alemu'l Küttüb, Beyrut 1985.
- Subhi Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Dersaadet y.y. trs.
- es-Suyuti, Celeleddin Abdurrahman, *el-Itkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İst. 1978.
- et-Taberi, Muhammed İbn Cerir, *Camiu'l-Beyan An Te'vili Ayi'i'l-Kur'an*, Thk. Sıdkı Cemil el-Utar, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Turgut, Ali, *Tefsir usulü ve Kaynakları*, MÜİFV. Yay., İst. 1991.
- Yıldırım Suat, *Kur'an-Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Yay., İst 1985.
- Yüksel, Ali Osman, *Tayyibetü'n-Neşr*, MÜİFV. Yay., İst. 1996.
- ez-Zebidi, Muhammed Hüseyin, *Tacu'l Arus Min Cevahiri'l-Kamus XXIII*, Thk. Abdulfettah el-Hulvu, y.y. 1986.
- ez-Zerkani, Muhammed Abd'l-Azim, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru İhyai'l-Kutub, Beyrut, trs.
- ez-Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdillan, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1972.

Osmanlı Döneminde Tarsus (1516-1923)

Abdullah POŞ*

Özet: Tarsus ve çevresinde yapılan arkeolojik kazılarda M.Ö. 5000 yıllarına kadar uzanan yerleşim kalıntularına rastlanmaktadır. Tarihi bu kadar eskilere dayanan şehrin ilk defa kim tarafından ve ne zaman kurulduğu tam olarak tespit edilemese de, Tarsus'un ilk çağlardan beri mamur bir şehir olduğu anlaşılmaktadır. Tarsus, stratejik konumundan dolayı uzun bir süre Kilikya'nın hem yönetim, hem de ticaret merkezi olmuştur. Bu sebeple Kilikya'ya hakim olmak isteyen devletler, Tarsus'u ele geçirmek zorunda kalmışlardır. Tarsus, Asurlulardan itibaren Mısırlılar, Hititler, Fenikeliler, Kilikyalılar, Pers İmparatorluğu, Makedonya Krallığı, Selefkoslar ve Romalıların egemenliği altında kaldı. Daha sonra Müslümanlarla Bizans, Ermeni ve Haçlılar arasında bir çok kez el değiştiren şehri, Yavuz Sultan Selim 1516'da Mısır seferi sırasında fethetti. Tarsus ve çevresi 1832-1840 yılları arasında Mısırlı İbrahim Paşa'nın elinde kaldı. 1840'tan 17 Aralık 1918'e kadar yine Osmanlıların hakimiyetinde olan şehir, bu tarihten itibaren 27 Aralık 1921'e kadar Fransızların işgali altında kaldı. Aynı tarihte yapılan Ankara Anlaşması ile işgal sona erdi. Osmanlılar, Tarsus'u fethettiklerinde, sancağın sınırları içerisinde beş kale bulunuyordu. Bunlar Tarsus, Külek, Namrun, Babarun ve Snab kalereleridir. Tarsus'un idarî yapısı, XVI. yüzyılın sonlarına doğru belirginleşmiştir. Uzun süre altı nâhiyeli bir sancak olan şehrin idarî taksimatında 1850'li yıllarda büyük değişiklikler olmuştur. Bu dönemde bir yandan yeni nâhiyeler kurulurken, bir yandan da Mersin sürekli gelişmiş ve 1864'de Tarsus'tan ayrılarak kaza statüsüne yükseltilmiştir. Daha önce Tarsus'a bağlı olan Gökçeli ve Elvanlı nâhiyeleri bu tarihte Mersin Kazası'na dahil edildi. Bu değişikliklerden sonra Tarsus, merkez nâhiye, Kusun, Ulaş, Kuştemür, Tekeli, Namrun, Külek ve Canibşehir olmak üzere sekiz idarî birime ayrıldı. Osmanlılar zamanında Tarsus nüfusunun büyük bir kısmı, Müslümanlardan müteşekkildi. Onların yanında az sayıda Ermeni, Rum ve Mârûni de yaşamını sürdürmekteydi. Her grup, dinî ve kültürel faaliyetlerini serbestçe kendilerine ait kurumlarında yapabilmekteydi. Böylece toplumun çeşitli dinî ve kültürel kesimleri kendileri olma özelliğini kaybetmeden bir arada yaşama imkânı bulabilmekteydi.

Anahtar Kelimeler: Tarsus, Osmanlılar, Türkmenler, Ermeniler, Rumlar, Mârûniler.

* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Tarsus: In the Period of Otoman Empire (1516-1923)

Abstract: *Although not known is foundation date exactly, Tarsus has always been administrative, cultural and commercial center throughout its history. For this reason, most of the countries which wants to dominate the Middle East tried to conquer this region. As a matter of the fact that, before Ottoman Empire, Tarsus remained under the sovereignty of Assyrians, Hittites, Egyptians, Cilicians, Macedonians, Umayyad, Abbasid and Mamluks dominations. Ottoman Empire conquered Tarsus in 1516. Tarsus has been six administrations formerly, but its number of administrations rised to eleven in 1864. In the same year, after Mersin has became a seperate city, Elvanlı and Gokceli, which were the administrations of Tarsus were tied to Mersin. So, the number of administrations of Tarsus decreased to eight. In the period of Otoman Empire, in Tarsus had been living Turkoman, Armenians, Greeks and Maronites.*

Keywords: *Tarsus, Otoman Empire, Turkoman, Armenians, Greeks, Maronites.*

Giriş

Bu çalışmada Kilikya'nın önemli kentlerinden biri olan Tarsus ele alınacaktır. Önce şehrin tarihî geçmişi kısaca özetlenecek, ardından da Osmanlı döneminde bir sancak olan Tarsus'un fizikî, idarî ve sosyal yapısı üzerinde durulacaktır.

Tarsus ve çevresinde özellikle de Gözlükule'de¹ yapılan arkeolojik kazılarda M.Ö. 5000 yıllarına kadar uzanan yerleşim kalıntılarına rastlanmaktadır.² Bu kazılar sonucu ortaya çıkan belgeler ve diğer tarih vesikaları, Tarsus'un ilk çağlardan beri mamur bir şehir olduğunu göstermektedir. Fakat tarihi bu kadar eskilere dayanan şehrin ilk defa kim tarafından ve ne zaman kurulduğu tam olarak tespit edilememektedir.

¹ Şehrin güneyinde 20-25 m. yüksekliğinde bir höyüktür. M.Ö. 5000'li yıllarda kurulmuş bir yerleşim yeridir. İlk Çağda Tarsus'un limanı olarak kullanılmıştır. Bk. Bayrak, M. Orhan, *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*, İstanbul 1992, s. 247.

² Özgüç, Tahsin, "Gözlükule Kazıları", *Belleten* XI, sy: 41, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1947, s. 364-367; Öz, Hikmet, *Bilinmeyen Tarsus*, Ankara, 1998, s. 25.

Bazı eserlerde, Asur hükümdarı Sardanapale'nin mezarının Tarsus'un güney-batısındaki Anchiale'de³ olduğu ve mezarının kitabesinde Tarsus ile Anchiale'nin Sardanapale tarafından bir günde kurulduğu nakledilir.⁴

Besim Darkot ve Ali Sinan Bilgili de bu bilgilere dayanarak Tarsus'un, Sardanapale (M.Ö. 668-626) tarafından kurulmuş olabileceğini ileri sürerler.⁵ Fakat o dönemin tarihî olaylarına bakılırsa, şehrin M.Ö. IX. yüzyılda veya daha önceki bir tarihte kurulduğu anlaşılmaktadır. Mesela, Şemseddin Sâmî, Tarsus'un Fenikeliler tarafından kurulduğunu yazmaktadır.⁶ Fenikelilerin M.Ö. XI. asrın sonlarına doğru Çukurova'da buldukları bilinmektedir.⁷ Yine bölge tarihiyle ilgili bilgi veren kaynakların bir çoğu, M.Ö. IX. asırda Tarsus'un Kilikya'nın başkenti olduğunu, Asurluların buraya bir çok sefer düzenlediğini ve bu akınlar sonucunda Tarsus'un yönetimine kendilerine yakın kişileri geçirdiklerini belirtmektedirler.⁸

Ayrıca Hikmet Öz, söz konusu kitabedeki “*Sardanapale, Tarsus ve Anchiale'yi bir günde inşa etti*” ifadesiyle yapılan tercümenin yanlış olduğunu, doğrusunun “*Tarsus ve Anchiale'yi bir günde zapt etti*” şeklinde olması gerektiğini belirtir.⁹

³ Anchiale, Tarsus'un güney-batısında şimdiki Kara Duvar Köyü'nün bulunduğu yerdir. Bk. Darkot, Besim, “Tarsus”, *İslam Ansiklopedisi*, c. XII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974, s. 18.

⁴ Strabon, *Coğrafya*, çev. Adnan Pekman, kitap XIV. bölüm II-IV, İstanbul 1981, s. 55; Texier, Charles, *Küçük Asya Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi*, çev. Ali Suad, c. III, Ankara 2002, s. 482.

⁵ Bk. Darkot, “Tarsus”, s. 18; Bilgili, A. Sinan, *Osmanlı Döneminde Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri*, Ankara 2001, s. 28.

⁶ Bk. Şemseddin Sâmî, “Tarsus”, *Kâmûsü'l-A'lam*, c. IV, İstanbul 1311 (1894), s. 3009.

⁷ Çıplak, M. Necati, *İçel Tarihi*, Ankara 1968, s. 34.

⁸ Bk. Şemseddin Sâmî, *age*, s. 3009; Günaltay, M. Şemseddin, *Yakın Şark IV Anadolu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989, s. 305-309; Çıplak, *age*, s. 34; Akgündüz, Ahmet, *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf*, İstanbul 1993, s. 21.

⁹ Öz, *Tarsus Tarihi*, s. 14.

Bu bilgilere göre, Tarsus'un M.Ö. IX. asırda veya daha önceki bir tarihte kurulduğu, Sardnapale (M.Ö. 668-626) döneminde de Asurlular tarafından ele geçirildiği söylenebilir.

Tarsus, Asurlulardan itibaren Mısırlılar, Hititler, Fenikeliler, Kilikyalılar, Pers İmparatorluğu, Makedonya Krallığı, Selekoslar ve Romalıların hakimiyeti altında kaldı.¹⁰ Tarsus, egemenliği altında kaldığı devletlerin birçoğuna Kilikya Eyaleti'nin başkentliğini yaptı.¹¹ 395'te Bizans sınırları içinde kalan şehir, bu tarihten itibaren Müslümanların Anadolu'ya gelişine kadar Bizans ile Sasaniler arasında birkaç kez el değiştirdi.¹²

Hız. Ömer döneminde Ebû Ubeyde ve Meysere b. Mesrûk komutasındaki Müslüman orduları Antakya ve Tarsus'a akınlar düzenliyorlardı.¹³ Hız. Osman zamanında ise 647'de Muaviye tarafından bu bölgenin fethi gerçekleştirildi.¹⁴ Bu tarihten itibaren önce Emevîler, sonra da Abbâsîler güçlü zamanlarında Tarsus'a egemen oldular. Onların zaafa düştükleri dönemlerde Bizans, Kilikya bölgesini tekrar topraklarına kattı.¹⁵ Daha sonra Bizans hakimiyetinin giderek zayıflamasını fırsat bilen Ermeniler, Tarsus ve çevresini ele geçirdiler.¹⁶ Haçlıların bölgeye gelmesiyle birlikte şehir, 1101'de Fransızlar tarafından işgal edildi.¹⁷

Müslümanların Tarsus'la temasları Hız. Ömer döneminde başlamasına rağmen, Müslümanlarla Bizans, Ermeni ve Haçlılar arasında sürekli el değiştirmesi,

¹⁰ Günaltay, *age*, s. 30, 309; Çıplak, *age*, s. 34; Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 88, 269; Yurt Ansiklopedisi, "İçel", Kurul, Anadolu Yayıncılık, c. V, İstanbul 1982, s. 3634-3637.

¹¹ Günaltay, *age*, s. 17, 158; Ostrogorsky, *age*, s. 88; Akgündüz, *age*, s. 21-23.

¹² Yurt Ansiklopedisi, "İçel", s. 3637.

¹³ Belâzurî, Ebu'l-Abbas Ahmet, *Fütûhü'l-Büldân*, Beyrut 1987, s. 223-225.

¹⁴ Belâzurî, *age*, s. 225; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil Fi't-Tarih*, c. II, Beyrut 1965, s. 86.

¹⁵ Ostrogorsky, *age*, s. 134, 265.

¹⁶ Ostrogorsky, *age*, s. 350.

¹⁷ Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, c. II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, s. 24-25.

şehrin İslamlaşmasını geciktirmiştir. Bu sebeple Tarsus'un Türk-İslam kenti hüviyetini kazanmaya başlaması ancak XIV. asırdan itibaren gerçekleşebilmiştir. Tam bir Türk-İslam şehri kimliğini yansıtır duruma gelmesi ise Osmanlılar döneminde olmuştur.

1275'te Oğuzlara mensup olan Türkmenler¹⁸, Memlûklarla birlikte Kilikya'ya gelerek Tarsus'u ele geçirdiler.¹⁹ Böylece Memlûklar ile Karaman oğulları arasında uzun süre devam edecek olan Kilikya'ya hakim olma mücadelesi başladı. Fatih'in 1483'te Karaman beyliğini ortadan kaldırarak, Karaman ilini bir eyalet haline getirmesiyle Çukurova bölgesinde devam eden Karaman oğulları-Memlûk mücadelesi, Osmanlı-Memlûk çatışmasına dönüştü. Daha sonra Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi sırasında 1516'da Çukurova'yı fethedince Tarsus da Osmanlı egemenliğine girmiş oldu.²⁰

Tarsus ve çevresi 1832-1840 yılları arasında Mısırlı İbrahim Paşa'nın elinde kaldı.²¹ 1840'tan 17 Aralık 1918'e kadar yine Osmanlıların hakimiyetinde olan şehir, bu tarihten itibaren 27 Aralık 1921'e kadar Fransızların işgali altındaydı. Aynı tarihte yapılan Ankara Anlaşması ile işgal sona erdi. Fransız işgali sırasında Ermeniler, Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Tarsus'ta da Müslüman halka zulüm yaptılar.²²

¹⁸ Oğuzlara, XI. asırdan itibaren "Türkmen" denilmeye başlandı. Bk. Sümer, Faruk, "Oğuzlar", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. IX, İstanbul 1964, s. 378. Bazı araştırmacılar, Türkmenlerin Anadolu'ya gelişinden sonra "Türkmen" kelimesiyle "Yörük" kelimesinin aynı manada kullanıldığına işaret etmektedirler. Bk. Çabuk, Vahit, "Yörükler", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. XIII, İstanbul 1986, s. 431.

¹⁹ Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, Turan Neşriyat, İstanbul 1984, s. 512.

²⁰ Sümer, Faruk, "Alaeddin Bey", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul 1989, s. 321-322; Sümer, "Ramazan oğulları", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. IX, İstanbul 1964, s. 615.

²¹ Yurt Ansiklopedisi, "İçel", s. 3639.

²² Cengiz, H. Erdoğan, *Ermeni Komitelerinin A'mâl ve Harekât-ı İhtilâliyyesi*, Ankara 1983, s. 74-75.

I. Fiziki Yapı

Bu başlık altında, Tarsus sınırları içinde bulunan kaleler, şehrin mahalleleri, camileri, medreseleri, kiliseleri, zâviyeleri, hanları ve kervansarayları ele alınacaktır.

Osmanlılar, Tarsus'u fethettiklerinde, sancağın sınırları içerisinde beş kale bulunuyordu. Bunlar Tarsus, Külek, Namrun, Babarun ve Sınab kaleleridir. Ancak Babarun ve Sınab kalelerinin pek fazla ehemmiyeti olmadığı için burada sadece ilk üç kaleden bahsedilecektir.

Tarsus şehrinin eskiden beri surlarla çevrili bir kaleye sahip olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda bu kale, Çukurova yöresinde bulunan kalelerin en önemlisidir.²³ Kaynaklarda, kalenin yapılışıyla ilgili verilen malumat farklılık arz etmektedir.

Evliya Çelebi, kalenin, Takyanos yapısı olduğunu, ilk bânisinin Nuh oğlu Sam oğlu Bakan oğlu Rum oğlu Tarsus olduğunu belirtmektedir.²⁴ Fakat bunu destekleyecek başka bilgi bulunmamaktadır.

Besim Darkot ve Ali Sinan Bilgili, Asur Hükümdarı Sardanapale'yi, şehrin kurucusu kabul ederek, kalenin temelini de ilk defa bu hükümdar tarafından atılmış olabileceği üzerinde dururlar.²⁵ Ancak yukarıda da vurgulandığı gibi, konuyla ilgili diğer kaynaklar da incelendiğinde şehrin daha önce kurulduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bu görüş pek isabetli görünmemektedir.

Yâkût el-Hamevî, Tarsus Kalesi'nin altı kapısı bulunduğunu, çift surlu ve etrafının hendekle çevrili olduğunu yazmaktadır.²⁶ Evliya Çelebi ise kaleyi şöyle tasvir etmektedir: “*Düz bir ova içinde, denizden bir saat uzaklıkta olan Tarsus Kalesi, yuvarlak şekilli olup, çevresi beş bin adımdır. Kalenin etrafı hendekle çev-*

²³ Akgündüz, *age*, s. 156-159.

²⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, sad. Zuhûri Danişman, c. XIII, İstanbul 1971, s. 190.

²⁵ Darkot, “Tarsus”, s. 18; Bilgili, *age*, s. 57.

²⁶ el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, c. IV, Beyrut 1957, s. 38.

rili ve çift surludur. Üç kapısı bulunmaktadır."²⁷ Katip Çelebi de kalenin çift surlu olduğunu belirtir.²⁸

Yâkût gibi birincil kaynaklarda ve bazı araştırma eserlerinde, kalenin altı kapısından bahsedilirken ²⁹ Evliya Çelebi, kapı sayısını üç olarak vermektedir. Şayet bu bilgiler doğru ise, kalenin önce altı kapısı bulunduğu, daha sonra da bu kapılardan üçünün kaldırıldığı sonucu çıkarılabilir.

Konumundan dolayı Tarsus Kalesi tarihte pek çok defa tahrip ve tamir geçirmiştir. İlk olarak Bizanslılar, kaleyi Arapların eline geçmemesi için tahrip etmişler, Muaviye ise tamir ettirmiştir. Kale, daha sonra tekrar tahribata uğramış olmalı ki, Abbâsîler döneminde Harun Reşid tarafından yeniden onarılmıştır.³⁰ Bir onarım da Osmanlı-Memluk mücadelesi sırasında Ali Paşa tarafından yapılmıştır. 1835'te Belen muharebesinde Osmanlı kuvvetlerini yenen Mısırlı İbrahim Paşa kaleyi tahrip etmiştir.³¹ XIX. yüzyılın sonlarında tamamen harabe haline gelen Tarsus Kalesi'nden günümüze sadece batıdaki İskele (Deniz) Kapısı kalmıştır. Bu kapıya Kleopatra Kapısı da denilmektedir.

Tarsus'un önemli kalelerinden biri de Külek Kalesidir. Bu kale, İç Anadolu'yu Çukurova ve Suriye'ye bağlayan tabii bir yol durumundaki Külek Boğazı'nın en dar ve sarp yerine inşa edilmiştir.³² Stratejik, ticarî ve askerî öneminden dolayı hem yol emniyeti, hem de Çukurova'nın müdâfaası amacıyla inşa edildiği anlaşılmaktadır. Charles Texier, bu boğazın önemini "*bu yola sahip olan ve dağları ele geçiren her kuvvet, Küçük Asya'nın içine saldırabilecek konumu sağlamış oluyor...*"³³ cümlesiyle belirtmektedir.

²⁷ Evliya Çelebi, *age*, s. 190.

²⁸ Katip Çelebi, *Cihânnümâ*, s. 603; Darkot, "Tarsus", s. 20.

²⁹ el-Hamevî, *age*, s. 38; Çıplak, *age*, s. 299.

³⁰ Darkot, "Tarsus", s. 19.

³¹ Çıplak, *age*, s. 300.

³² Bilgili, *age*, s. 396.

³³ Texier, *age*, s. 480.

Külek Kalesi'ni kimin yaptırdığına dair kesin bilgiler bulunmamakla birlikte³⁴, Külek Geçidi'ne ilk defa Romalılar tarafından askerî müdafaa amacıyla bazı yapılar inşa edildiği anlaşılmaktadır.³⁵ Kalenin ise XII. asrın ortalarında yapıldığı tahmin edilmektedir. Kale, XIV. yüzyılın ikinci yarısında ise Türklerin hakimiyetine geçmiştir.³⁶

Osmanlılar, Külek Kalesi'ni 1516'da Yavuz'un Mısır seferi sırasında tamamen ele geçirdiler. Bölgenin fethinden hemen sonra kalede Ermenilerin yaşadıkları ve kale muhafızlığı görevini yerine getirdikleri görülmektedir.³⁷

Külek Kalesi'nin Osmanlılar döneminde de uzun süre askerî, stratejik ve ticarî önemini koruduğuna şahit olunmaktadır. Kalenin merkezi, bütün yolların keşiştiği noktada bulunduğundan yolcu hizmetleri, gelen giden eşya ve mallarla ilgili işlemlerde yoğunluk yaşanmaktaydı.³⁸ Kale geçidinin, bu yoğunluğu kaldıramayacak kadar dar olduğu³⁹ ve aynı zamanda Romalılar döneminden bu yana askerî garnizon işlevi gördüğü için bu hizmetlerin bir kısmının, çevre yaylaklardaki zâviye ve derbentlerde ifa edilmesine karar verilmiştir.⁴⁰

XVII. yüzyıldan sonra Külek Kalesi giderek ehemmiyetini kaybetmiş ve bakımsızlıktan dolayı harabe haline gelmiştir.⁴¹

Tarsus Sancağı sınırları içinde bulunan bir diğer kale de Namrun Kalesidir. Tarsus-Ulukışla yolunun 37. km'sinde bulunan kalenin, XI. asırda Ermeniler

³⁴ Evliya Çelebi, Külek Kalesi'nin Ramazan oğulları tarafından yapılmış olduğunu söylemektedir. Ancak kalenin Ramazan oğullarının bu bölgeye gelmelerinden önce de var olduğu bilinmektedir. Bk. Bilgili, *age*, s. 397.

³⁵ Texier, *age*, s. 481.

³⁶ Göyünç, Nejat, *Osmanlı İdaresinde Ermeniler*, İstanbul 1993, s. 89-84.

³⁷ Bilgili, *age*, s. 397.

³⁸ Akgündüz, *age*, s. 187.

³⁹ Bk. Katip Çelebi, *age*, s. 601.

⁴⁰ Texier, *age*, 481.

⁴¹ Bilgili, *age*, s. 403.

tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Namrun Kalesi'nin, Türklerin bölgeyi fet-hinden önce Ermeni Krallığı'na bağlı bir merkez olduğu bilinmektedir.⁴²

Osmanlıların ilk zamanlarında Külek Kalesi'nde olduğu gibi Namrun Ka-lesi'nde de sadece Ermeniler bulunmaktaydı. Görevleri ise kale hizmetlerini yerine getirmektir. Buraya daha sonra Türkmenler de yerleştirilmiştir. XVI. asrın sonlarına doğru ise Türkmen nüfusunun gayrimüslim nüfusu geçtiği görülmektedir.⁴³ Yine aynı dönemde, yukarıda da bahsedildiği gibi, Külek Kalesi görevlilerinin yoğun-luğundan dolayı onların vazifelerinin bir kısmını, Namrun Kalesi görevlilerinin yapması istenmiştir.

Tarsus ve Külek kalelerinin XIX. yüzyılda önemini kaybederek birer harabe haline gelmesine rağmen, Namrun Kalesi'nin, bu asrın ikinci yarısından itibaren önemini arttırdığına şahit olunmaktadır. Bu durum, Namrun'un, o dönemde bir nahi-ye merkezi olarak idarî taksimat içinde yer almaya başlamasıyla açıklanabilir.⁴⁴

Tarsus, önceden bir kale şehir iken sonradan kale dışına taşmış ve fizikî ge-lişimini sürdürmüştür. Evliya Çelebi, kale içinde üç mahalle olduğundan bahseder. Ama bu mahallelerin isimlerini vermez. Daha önce de belirtildiği gibi Evliya Çe-lebi, kalenin üç kapısı olduğunu belirtir. Bu kapılardan ise sadece Gerebiz kapısı-nın ismini zikreder.⁴⁵ Gerebiz kapısının kuzey kapısı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer kapılar ise doğuda Bâb-ı Adana (Adana Kapısı), batıda Bâbü'l-Bahr (Deniz kapısı) dır.⁴⁶ Aynı zamanda bu kapılar o mevkilerde bulunan mahallelere isim olarak veril-miştir. Bununla birlikte Evliya Çelebi, Câmîu'n-Nur'un kale içinde bulunan en gör-kemli cami olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁷ Bu caminin, içinde bulunduğu mahalleye

⁴² Çıplak, *age*, s. 316.

⁴³ Bilgili, *age*, s. 404.

⁴⁴ TŞS, 330/ 27 (Tarsus Şer'iyeye Sicilleri'nden 330 Numaralı Defter, s. 27); Ayrıca Bk. Akgündüz, *age*, s. 190.

⁴⁵ Evliya Çelebi, *age*, s. 190.

⁴⁶ Bilgili, *age*, s. 58.

⁴⁷ Evliya Çelebi, *age*, s. 190.

isminin verildiği bilindiğine göre Câmîu'n-Nur Mahallesi, kale içindeki üçüncü mahalledir.

Tarsus'un Osmanlılar tarafından fethinden sonraki ilk kayıtlar gözden geçirilince şehirde yirmi dört Türk ve bir Ermeni mahallesi olduğu görülmektedir.⁴⁸ XVI. asrın sonlarında ise yirmi iki Türk ve bir Ermeni mahallesinin varlığına rastlanmaktadır.⁴⁹ Tanzimat'tan sonraki kayıtlara göre ise Tarsus kaza merkezinde yirmi bir mahalle bulunmaktadır.⁵⁰

Zaman içinde bu mahallelerin birçoğunun isim değişikliklerine uğradığı, bir kısmının da ya başka bir mahalle ile birleştiği veya herhangi bir sebepten dolayı ortadan kalktığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple burada bütün mahalleler ele alınmayacaktır. Sadece diğer mahallelerden bariz bir şekilde farklı özellikleri bulunan ve bu özelliklerinden dolayı önemli görülen birkaç mahalleden bahsedilecektir.

Tarsus'un en önemli mahallelerinden biri, adını içinde bulunan camiden alan Câmîu'n-Nur Mahallesi'dir. Bu mahalle, şehrin Osmanlılar tarafından fethinden günümüze kadar ismini muhafaza ederek gelebilen mahallelerden biridir.⁵¹ Câmîu'n-Nur Mahallesi'nde ikamet edenlerin çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmaktadır. Bununla birlikte az da olsa Rumun yaşadığı bilinmektedir.⁵² Bu mahalle, şehrin merkezinde olduğundan dolayı sâkinlerinin genellikle esnaf ve tüccarlardan oluştuğu görülmektedir.⁵³

⁴⁸ Bilgili, *age*, s. 65.

⁴⁹ Bilgili, *age*, s. 66.

⁵⁰ Tarsus Şer'iyye Sicilleri'nden 330 ve 331 nolu defterlerde 21 mahallenin ismi geçmektedir. Bu defterler 1890'lı yıllara aittir. Diğer arşiv belgelerindeki veriler de bu bilgiyi doğrulamaktadır. Bk. Akgündüz, *age*, s. 171-172.

⁵¹ Bk. Akgündüz, *age*, s. 170.

⁵² Şer'iyye sicillerindeki "*Tarsus'un Camiu'n-Nur Mahallesi'nde sâkin teb'a-i Devlet-i 'Aliyye'nin Rum milletinden*" diye başlayan kayıtlardan anlaşıldığına göre bu mahallede, Rum milletine ait kişilerin de ikamet ettiği görülmektedir. Bk. TŞS, 330/22, 28, 67, 112; 331/4, 18.

⁵³ TŞS, 330/36, 41, 67, 83, 112.

Şehrin önemli mahallelerinden biri de Kızıl Murat Mahallesi'dir. Tarsus'un Osmanlılar tarafından fethinden önce de varlığı bilinen bu mahalle, XIX. asra kadar Tahtalı Mescit adıyla anılıyordu. Adını, şehrin en eski camilerinden biri olan Tahtalı Mescit'ten almış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, XIX. yüzyılda mahallenin adı Kızıl Murat olarak değiştirilmiştir.⁵⁴

Bu mahallenin, din, mezhep ve etnik bakımdan çok farklı bir demografik yapıya sahip olduğu görülmektedir. Şer'iyye sicillerine göre Kızıl Murat Mahallesi'nde Müslümanların yanında Ortodoks Rumların, Katolik Rumların, Yunan tebaası Rumların ve Marûnîlerin de oturduğu anlaşılmaktadır.⁵⁵ Bu durum, Osmanlılardaki çoğulculuğun, kelimenin tam anlamıyla farklılıkları koruma ve sürdürme şeklinde anlaşılıp uygulandığını göstermektedir. Bu bağlamda, toplumun çeşitli dinî ve kültürel kesimlerinin bir araya gelip, kimliklerini kaybetmeden Osmanlı siyasî yönetimi içinde yan yana, fakat bir birine karışmadan yaşadıkları söylenebilir.

Tarsus'un önemli mahallelerinden bir diğeri de Müftü Mahallesi'dir. XVI. yüzyıldaki kayıtlarda adı bulunmayan bu mahallenin ismine, XIX. asrın sonlarındaki kayıtlarda sıkça rastlanmaktadır.⁵⁶ Bu sebeple Müftü Mahallesi'nin ne zaman kurulduğu bilinmemektedir. XIX. yüzyılda yeni kurulmuş bir mahalle olabileceği gibi daha önceden başka bir isimle bilinirken, bu dönemde isim değiştirmiş olması da mümkündür.

Müftü Mahallesi, eğitim-öğretim faaliyetlerinin yoğun olarak yapıldığı bir merkez olarak dikkatimizi çekmektedir. Konuyla ilgili kaynaklar tarandığında Tarsus'taki on yedi medreseden dokuzunun bu mahallede bulunduğu görülmektedir.⁵⁷

⁵⁴ Akgündüz, *age*, s. 163-168.

⁵⁵ TSS, 330 /23, 26, 32, 36, 37, 47, 54, 59, 69, 74, 77, 80, 82, 84, 85, 86, 94, 100 103, 104; 331/ 5, 19, 28, 30, 33.

⁵⁶ TSS, 330/ 4, 26, 33, 67, 71, 82, 85; 331/43, 44, 44.

⁵⁷ 1903 Maarif Salnamesi verileri taranarak bu sayı tespit edilmiştir. Bk. Yurt Ansiklopedisi, "İçel", s. 3649; Akgündüz, *age*, s. 497.

Buna göre Müftü Mahallesi, Tarsus'un eğitim-öğretim merkezi olarak nitelendirilebilir.

Osmanlıların birçok şehrinde gayrimüslimlere ait mahallelerin olduğu bilinmektedir.⁵⁸ Bu mahallelerden biri de Tarsus'taki Ermeni Mahallesi'dir. Şehrin fethinden itibaren tutulan kayıtlarda bu mahallenin ismine rastlanmaktadır.⁵⁹ XIX. yüzyılın sonlarına ait mahkeme kayıtlarında da Ermeni Mahallesi'nin ismi sıkça geçmektedir.⁶⁰ Söz konusu kayıtlara göre, bu mahallede ağırlıklı olarak Ermeniler oturmaktadır.⁶¹ Onların yanında az sayıda Rumun yaşadığını gösteren belgeler de bulunmaktadır.⁶²

Tarsus, ilk çağlardan itibaren önemli bir ticaret merkeziydi. Bundan dolayı ticarî mekanlar, şehrin fizikî yapısında önemli bir yer tutmaktaydı. İç Anadolu'nun Akdeniz'e açılan önemli kapılarından biri olması yanında Bursa-Şam ticaret yolunun da buradan geçmesi, şehirdeki ticarî hareketliliğin devamlı canlı kalmasını sağlamıştır. İç ve dış ticaretin yoğun olduğu Tarsus'ta, dönemin şartlarına uygun ticarî kurumlar gelişmiştir. Şehirde, her dönem ticarî hareketliliğini devam ettiren Kırık Kaşık Bedesteni, XIX. asrın sonlarında demiryolunun hizmete girmesiyle önemini kaybetmesine rağmen uzun süre ayakta kalabilme başarısını gösteren Dutlu

⁵⁸ XVI. yüzyılda Sivrihisar, Bilecik ve Kütahya'da Ermeni mahallesinin, Karaman'da ise Ermeni, Rum ve Yahudi mahallelerinin varlığı bilinmektedir. Bk. Doğru, Halime, *XV.-XVI. Yüzyıllarda Sivrihisar Nâhiyesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, s. 21; Gümüşçü, Osman, *XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2001, s. 94 Aynı zamanda Mardin'de sadece Yahudi, Musul'da ise hem Ermeni ve hem de Yahudi mahalleleri bulunuyordu, Bk. Göyünç, Nejat, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, İstanbul 1969, s. 77; Bayatlı, Nilüfer, *XVI. Yüzyılda Musul Eyaleti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999, s. 116. Yine Kudüs'te Yahudi ve Hıristiyan mahalleleri, Halep'te Ermeni ve Mârûni semtleri vardı. Bk. Raymond, Andre, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, çev. Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 209.

⁵⁹ Tarsus'un fethinden itibaren tutulan tapu-tahrir kayıtlarında Ermeni Mahallesi'nin ismi görülmektedir. Bk. Akgündüz, *age*, s. 161.

⁶⁰ TŞS, 330/6, 8, 11, 13, 34, 61, 63, 68, 82, 86, 86, 87, 97, 98; 331/18, 27, 33, 36.

⁶¹ TŞS, 330/11, 12, 13, 27, 34, 61, 63.

⁶² TŞS, 330/11, 13, 34.

Han ve Hindi Hanı⁶³, etrafında altı adet dükkanla birlikte geniş bir ticarî mekan olan Yahşi Bey Kervansarayı, Uzun Çarşı'nın yanında, Debbâğlar Çarşısı gibi kendi teşekküllerinin adını taşıyan çarşıları, hem şehir merkezinde, hem de nâhiye ve yaylaklarda kurulan pazarlar ticaretin yoğun bir şekilde yapıldığı yerlerdir.⁶⁴

Diğer Türk-İslâm şehirlerinde olduğu gibi Tarsus'ta da sanat değeri yüksek olan cami, mescit, medrese, zâviye vs. müesseseler yaygındı. Bu eserlerle Tarsus, tam bir Türk-İslam şehri hüviyetine kavuşmuştur.

Bu kurumların yanında çeşitli mezheplere mensup olan gayrimüslimlerin her birinin de ayrı ayrı kiliseleri bulunmaktaydı. Tüm bu eserler, sanatsal değerinin yanında, şehrin tarihiyle ilgi fikir vermesi yönüyle de önemlidir. Bu sebeple bunlardan birkaç örnek zikretmek yerinde olacaktır.

Evliya Çelebi, Tarsus'ta Câmîu'n-Nur ve Kilise Cami olmak üzere iki cami bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁵ 1895-1900 tarihlerinde şehirde yedi caminin varlığı tespit edilmiştir.⁶⁶ Şemseddin Sâmi ise otuz bir cami olduğunu yazmaktadır.⁶⁷ Ancak onun verdiği rakamın sadece şehir merkeziyle sınırlı olmayıp, sancağın tamamındaki cami sayısı olduğu anlaşılmaktadır. Bu camilerin tamamı hakkında yeterli bilgi bulunmadığı için sadece Câmîu'n-Nur'dan bahsedilecektir.

Bu cami, günümüzde Ulu Cami diye bilinmektedir. İçinde bulunduğu mahal-leye ismi verilen Câmîu'n-Nur'un yapılış tarihi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesinde ve bazı araştırma eserlerinde bir kitabeye dayanılarak caminin, Ramazan oğullarından Piri Mehmet Paşa'nın oğlu İbrahim Bey tarafından 1579 tarihinde yapıldığı yazılıdır.⁶⁸ Akgündüz de eserinde bu bilgiyi doğru kabul ederek aynen tekrarlar. Bu arada aynı araştırmacı, eserinde 69

⁶³ Öz, *age*, s. 34-36.

⁶⁴ Bilgili, *age*, s. 85-97.

⁶⁵ Evliya Çelebi, *age*, s. 190.

⁶⁶ Yurt Ansiklopedisi, "İçel", s. 3643.

⁶⁷ Şemseddin Sâmi, *age*, s. 3009.

⁶⁸ Evliya Çelebi, *age*, s. 190; Çıplak, *İçel Tarihi*, s. 311; Darkot, "Tarsus", s. 23.

ve 450 numaralı Tarsus tapu-tahrir defterlerini kaynak göstererek bu camiye ait vakıf gelirlerini bir tablo halinde vermektedir.⁶⁹ Bu defterler, Tarsus'un fethinden sonraki ilk iki tahrir defteridir. Birincisi 1519, ikincisi ise 1523 yılına aittir. Ali Sinan Bilgili, aynı tahrir defterlerine dayanarak Câmîu'n-Nur'un 1579'dan daha önce var olduğu kanaatine ulaşmaktadır.⁷⁰ Bu bilgilere göre, eğer söz konusu kitabedeki kayıt doğruysa bu caminin Osmanlıların, şehri fethettiği tarihten itibaren var olduğu, 1579 tarihinde de büyük çaplı bir tadilat geçirdiği söylenebilir. Akgündüz'ün 1519 ve 1523 tarihlerine ait tapu-tahrir kayıtlarına dayanarak bu caminin vakıf gelirlerini tespit ettikten sonra aynı caminin 1579'da yapıldığını belirtmesi, belgeleri hiç yorumlama tabi tutmadan aktardığını düşündürmektedir.

Caminin doğu kısmında yer alan türbede Hz. Şit ve Lokman'ın makamları ile Abbâsî halifelerinden Me'mûn (813-833)'un kabri bulunmaktadır.⁷¹

Tarsus'ta büyük camilerin dışında mescitler de yaygındı. Genellikle mahalle aralarında iklim şartlarına uygun olarak ahşap veya taştan yapılan mescitlerde cuma ve bayram namazları dışındaki ibadetler ifa edilmekteydi. Şehrin hemen her mahallesinde bir veya birkaç mescide rastlanmaktadır. Mahallelere genellikle bu mescitlerin veya mescidi yaptıran kişilerin isminin verildiği anlaşılmaktadır. Kilise Mescidi ve Urfalı Mescit aynı zamanda o mescitlerin bulunduğu mahallelerin de adıdır.⁷² Yine şehrin önde gelen isimlerinden biri olan Boyacı Ömer bir mescit yaptırmış, bu isim hem mescide hem de mahalleye ad olarak verilmiştir.⁷³

⁶⁹ Akgündüz, *age*, s. 483-484.

⁷⁰ Bk. Bilgili, *age*, s. 118.

⁷¹ Işıltan, Fikret, "Me'mûn" *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. VII, İstanbul 1972, s. 698.

⁷² Bu mahalle XIX. asırda Yenimahalle olarak bilinmektedir. Bk. TŞS, 330/99.

⁷³ Bu mahalle XIX. asırda Yeni Ömerli ve Ömerli olarak bilinmektedir. Bk. Akgündüz, *age*, s. 171, Şer'iyye sicillerinde her iki isme de rastlanmaktadır. Bk. TŞS, 330/15, 79; 331/9, 16 sayılı kayıtlarda Yeni Ömerli olarak, yine 330/85 sayılı kayıtta da Ömerli olarak geçmektedir.

Evliya Çelebi'nin tespitlerine göre şehirde on üç mescit bulunmaktadır.⁷⁴ 1894-95 tarihine ait Adana Vilâyet Salnâmesi'ne göre ise Tarsus'ta bulunan mescit sayısı yüz on birdir.⁷⁵ Nâhiye ve yaylaklardaki mescitlerin de son sayıya dahil olduğu anlaşılmaktadır.

Eski Çağdan itibaren Tarsus, bir ilim ve kültür merkezi olmuştur.⁷⁶ Şehrin bu özelliğinin Osmanlılar döneminde de devam ettiği görülmektedir. Evliya Çelebi, Tarsus'ta altı medrese olduğunu yazmaktadır.⁷⁷ 1903 Maarif Salnâmesi verilerine göre ise şehirde on yedi medresede toplam beş yüz doksan dört öğrenci bulunmaktadır. Aynı salnâmeye göre Mersin'de dört medresede toplam kırk beş öğrenci bulunması, yine İçel yöresindeki üç kütüphaneden ikisinin Tarsus'ta olması, bu şehrin XX. asrın başında da ne kadar önemli bir ilim merkezi olduğunu göstermektedir.⁷⁸

XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tarsus'ta dinî ve sosyal bir kurum işlevini gören zâviyelere de rastlanmaktadır. Şemseddin Sâmi, Tarsus'ta iki zâviye olduğunu belirtmektedir.⁷⁹ Terim olarak zâviye, her hangi bir tarikata mensup dervişlerin, bir şeyhin idaresinde topluca yaşayarak, gelip geçen yolculara bedava yiyecek ve yatacak yer sağlayan yerleşim merkezleri veya yol üzerindeki küçük tekke, derbent ile misafirhaneler için kullanılmaktadır.⁸⁰ Zikredilen hizmetlerin yanında Tarsus zâviyelerinde, iskan meselesinin çözümü ve Orta Asya ile ilişkileri devam ettirmeye yönelik çalışmaların da olduğu bilinmektedir. Buhara, Semerkant,

⁷⁴ Evliya Çelebi, *age*, s. 190.

⁷⁵ Akgündüz, Adana salnâmelerini tarayarak bu sayıyı tespit etmiştir. Bk. Akgündüz, *age*, s. 485.

⁷⁶ Bk. Texier, *age*, s. 481; Günaltay, *Yakın Şark IV*, s. 164.

⁷⁷ Evliya Çelebi, *age*, s. 191.

⁷⁸ Tarsus medreseleriyle Anamur, Silifke, Mut ve diğer şehirlerdeki medreseleri kıyaslamak için Bk. Yurt Ansiklopedisi, "İçel", s. 3649.

⁷⁹ Şemseddin Sâmi, *age*, s. 3009.

⁸⁰ Ocak, A. Yaşar, "Zâviye", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. XIII, İstanbul 1986, s. 468.

Yarkent, Taşkent ve Kaşgar gibi şehirlerden Anadolu'ya ve özellikle de Çukurova'ya gelenlerin misafir edilip ağırlanması, yine bu bölgelerden Anadolu'ya göç edenlerin iskân edilmesi, zâviyelerin o dönemde ne kadar önemli birer müesseseye olduğunu göstermektedir.⁸¹

Müslümanlar tarafından Tarsus'un fethinden önce bu şehirde Hıristiyanlar yaşamaktaydı. Bunlar kendi dinlerine ait ibadet yerleri (kiliseler) edinmişlerdi. Fetihden itibaren bu kiliselerin bir kısmı Kilise Cami⁸² örneğinde olduğu gibi camiye çevrilmiş, bir kısmı ise aynı şekilde kalmıştır. Gayrimüslim halkın bir kısmı kültürel etkileşim, iktisâdî, psikolojik vs. sebeplerle Müslüman olurken⁸³, diğer bir kısmı da inançlarını muhafaza etmişlerdi.

Tarsus'ta yaşayan gayrimüslim grupların ayrı ayrı kiliseleri bulunmaktaydı. Bu kiliselerden biri Ermenilere ait olan Meryem Ana Kilisesi'dir.⁸⁴ XI. yüzyılda Tarsus'ta Ermeni Prensiği'ni kuran Rupen tarafından yaptırılan bu kilise, aynı zamanda bir okul olarak da kullanılmaktaydı.⁸⁵ Şer'iyye sicillerinde, bu kiliseye Ermeniler tarafından vakfedilen gelirlerle ilgili kayıtlar bulunmaktadır.⁸⁶ Kilisenin harap bir vaziyette bulunması sebebiyle 8 Nisan 1861 tarihinde tamir edilmesi için Divân-ı Hümâyûn'dan izin talep edilmiş, gerekli görüşmeler yapıldıktan sonra

⁸¹ Bilgili, *age*, s. 140-141.

⁸² İlkın kilise olarak inşa edilen bu mabedi, Ramazan oğullarının, 1415 tarihinde camiye çevirdikleri, daha sonra da yanına bir minare ekledikleri bilinmektedir. Bk. Akgündüz, *age*, s. 481.

⁸³ "Cemâat-ı Müslümanlu ki sâbıkan zımmîler olup Sinab kal'asında sâkin imişler" kaydından anlaşıldığına göre, Tarsus'taki gayrimüslimlerin bir kısmı Müslüman olmuştur. Bk. BOA, Tapu, 229, s. 12; Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadîme Arşivi, Tapu 134, vrk. 18/b; Bilgili, *age*, s. 408. Osmanlılardaki İhtida Hareketleri üzerinde yapılan çalışmalarda, kültürel etkileşim, iktisâdî ve psikolojik etkenler, başlıca ihtida sebepleri olarak zikredilmektedir. Bk. Çetin, Osman, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999, s. 60-73.

⁸⁴ Bk. TŞS, 330/ 43.

⁸⁵ Öz, *age*, s. 39.

⁸⁶ TŞS, 330/43.

tamirine izin verilmiştir.⁸⁷ Ermenilerin sembolü olan Meryem Ana Kilisesi 1930'lu yıllarda yıkılmıştır.⁸⁸

Meryem Ana Ermeni Kilisesi dışında Tarsus'ta Ermeni Katolik Kilisesi,⁸⁹ Rum Ortodoks Kilisesi ve Marûni Kilisesi'yle ilgili bilgiler bulunmaktadır.⁹⁰ Kaynaklarda kilise sayısı ile ilgili verilen malumat farklılık göstermektedir. Şemseddin Sâmî, Tarsus'ta beş kilise bulunduğunu yazmaktadır.⁹¹ 1901 Adana Vilâyet Salnâmesi'ne göre ise kilise sayısı sekizdir.⁹²

Gayrimüslimlerin dinî konularda olduğu gibi eğitim-öğretim hususunda da özerk bir yapıya sahip oldukları görülmektedir. Şer'iyye sicillerindeki kayıtlarında geçen "*Ermeni millet mektebi*"⁹³ tabiri buna delalet etmektedir. 1890'lı yıllarda Tarsus'ta Gregoryen Ermenilerin iki, Katoliklerin bir, Rum Ortodoksların ikisi erkek biri kız olmak üzere toplam üç okulu bulunmaktaydı.⁹⁴ Bütün bunlar, gayrimüslimlerin dinî ve kültürel etkinliklerini serbest bir şekilde yapabildiklerini kanıtlamaktadır.

II. İdarî Yapı

Osmanlı döneminde Tarsus sancak statüsündeydi. Fetihden önce ise Memlûk hakimiyeti altındaydı. Bazen Şam, bazen de Halep nâibü's-saltanatlığına bağlı niyâbeler⁹⁵ arasında bulunmaktaydı. Osmanlı fethinden az önce ise Halep'e bağlı

⁸⁷ Bk. Akgündüz, *age*, s. 498-499.

⁸⁸ Öz, *age*, s. 41.

⁸⁹ TŞS, 330/43.

⁹⁰ Öz, *age*, s. 41-43.

⁹¹ Şemseddin Sâmî, *age*, s. 3009.

⁹² 1901 Adana Vilâyet Salnâmesi taranarak Tarsus'ta 8 kilise bulunduğu tespit edilmiştir. Bk. Yurt Ansiklopedisi, "İçel", s. 3643.

⁹³ TŞS, 330/97.

⁹⁴ Yurt Ansiklopedisi, "İçel", s. 3648.

⁹⁵ Memlûk idari teşkilatında Mısır, Suriye ve Cezire bölgelerinde "*nâibü's-saltanat*" adıyla bilinen genel vâililer bulunmaktaydı. Şam ve Halep, Suriye yöresindeki en önemli

olduğu bilinmektedir. Osmanlı-Memlûk sınırında bulunduğundan dolayı, genellikle Memlûk Sultanı'nın atadığı nâib tarafından idare edilmekteydi.⁹⁶

Osmanlılar, Çukurova, Suriye ve Mısır'ı fethettikten sonra, Memlûk niyâbet teşkilatını esas alarak *Arap Vilâyeti* adı verilen yeni bir beylerbeyliği oluşturdular.⁹⁷ Aynı zamanda *Vilâyet-i Şam* ismiyle de anılan bu beylerbeyliği, biri Şam diğeri Halep olmak üzere iki üiteden oluşuyordu.⁹⁸ Fetihten itibaren Tarsus, yeni tesis edilen Arap Vilâyeti'ne bağlandı.⁹⁹

Tarsus 1549'dan itibaren 10-15 yıl kadar Karaman'a bağlı kaldı. Yine bu zaman zarfında kısa süreliğine Maraş'a dahil edildi. Ardından da 1559'da tekrar Karaman'a bağlandı.¹⁰⁰ 1565'li yıllarda ise Halep'in sancakları arasında zikredilmektedir.¹⁰¹ 1571 yılında Kıbrıs fethedilince burada tesis edilen beylerbeyliğine bağlandı. Bu karar, Tarsus sancak beyine bildirilmiş, ancak sancak beyi Ahmet Çavuş'un Kıbrıs'a gitmediği haberi alınınca, kendisine derhal bir ferman gönderilerek acilen adaya geçip Kıbrıs Beylerbeyi'nin hizmetine girmesi istenmiştir. Ayrıca bu fermanla bir defa daha gitmediği takdirde hem görevden azledileceği hem de başka cezalara çarptırılacağı uyarısı yapılmıştır.¹⁰²

1632'de Adana Beylerbeyliği kuruldu. Tarsus Sancağı da bu tarihten itibaren Adana'ya bağlandı. Bu eyaletin 1653'de lağvedilmesiyle tekrar Kıbrıs'a dâhil

nâibü's-saltanatlıklardandır. Çeşitli niyâbeler (Sancak, Livâ) bu nâibü's-saltanatlıklara bağlıydı. Bk. Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ankara 1970, s. 392.

⁹⁶ Uzunçarşılı, *age*, s. 392-404.

⁹⁷ Masters, Bruce, "Halep", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. XV, İstanbul 1997, s. 245.

⁹⁸ Lammens, H, "Suriye", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. XI, İstanbul 1970, s. 61; Masters, "Halep", s. 245.

⁹⁹ Bilgili, *age*, s. 33.

¹⁰⁰ "Livâ-i Tarsus Maraş'a tabi olup hâliya Karaman'a tabi olmak buyrulup defterleri gönderesün deyu Dulkadir Beyliğine hükm-i şerif buyruldu." Bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Kamil Kepeci Tasnifi, Ruûs, 216, s. 62, Bk. Bilgili, *age*, s. 35.

¹⁰¹ Bilgili, *age*, s. 35.

¹⁰² 7 Aralık 1571 tarihli ferman için Bk. Mühimme 10, hüküm. 261.

edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰³ 1671’de Tarsus’tan geçen Evliya Çelebi, bu tarihte sancağın Adana’ya bağlı olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴ Akgündüz de, hem Evliya Çelebi, hem de Katip Çelebi’yi kaynak göstererek 1660’da Tarsus’un Kıbrıs Eyaleti’nden ayrılarak Adana’ya dâhil edildiğini yazmaktadır.¹⁰⁵ Halbuki, Akgündüz’ün kaynak gösterdiği Katip Çelebi’nin *Cihânnümâ* adlı eserinde “*bu livâ Kıbrıs Eyaleti’ne mülhaktır*”¹⁰⁶ ifadesi görülmektedir.

1735-1832 yılları arasında Tarsus yine Adana’ya bağlıydı. Ancak 1777-1778’de, sancak statüsünden çıkarılarak Adana Livâsı’na bağlı bir kaza durumuna getirildiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁷ 1832’den 1840’a kadar Mısırlı İbrahim Paşa’nın egemenliği altında kaldı.¹⁰⁸ 1877 tarihinde Adana Sancağı, Halep Vilâyeti’nden ayrılarak bağımsız bir vilâyet statüsüne çıkarılınca, Tarsus ve Mersin, Adana Vilâyeti’ne bağlı birer kaza durumuna getirildi.¹⁰⁹

Cumhuriyet döneminde Mersin, İçel Vilâyeti’nin merkezi oldu. Tarsus da bir kaza (ilçe) olarak Mersin’e dahil edildi. Bu idarî durum günümüzde de aynen devam etmektedir.

Tarsus sancağı, 1519 tarihinde Tarsus merkez, Kusun ve Ulaş olmak üzere üç nâhiyeden oluşuyordu.¹¹⁰ 1523’de bu nâhiyelere Kuştemür’ün de eklenmesiyle nâhiye sayısı dörde çıktı. Bu dört nâhiyenin idarî konumunu 1572’ye kadar muhafaza ettiği anlaşılmaktadır. Bu tarihte Elvanlı ve Gökçeli de nâhiye statüsü ka-

¹⁰³ Ayrıntılı bilgi için Bk. Bilgili, *age*, s. 37.

¹⁰⁴ Evliya Çelebi, *age*, s. 190.

¹⁰⁵ Akgündüz, *age*, s. 119.

¹⁰⁶ Katip Çelebi, *Cihânnümâ*, s. 603.

¹⁰⁷ Bk. Akgündüz, *age*, s. 119.

¹⁰⁸ Darkot, “Tarsus”, s. 23; Yurt Ansiklopedisi, “İçel”, s. 3659.

¹⁰⁹ Akgündüz, *age*, s. 119.

¹¹⁰ Akgündüz, *age*, s. 122.

zandı.¹¹¹ Böylece XVI. asrın sonlarında Tarsus Sancağı, Tarsus merkez, Kusun, Ulaş, Kuştemür, Elvanlı ve Gökçeli olmak üzere altı idarî birime ayrıldı.

XVII. yüzyılda Tarsus'un idarî taksimâtında fazla bir değişiklik olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Evliya Çelebi, 1671'de Tarsus Sancağı'nın Tarsus merkez, Kusun, Ulaş, Elvanlı ve Gökçeli olmak üzere beş nâhiyeden meydana geldiğini belirtmektedir.¹¹² Evliya Çelebi, XVI. asırda nâhiye olan Kuştemür'ün ismini zikretmese de hem bu dönemde hem de daha sonraki dönemlerde Kuştemür Nâhiyesi'nin varlığı bilinmektedir.¹¹³ Nitekim Katip Çelebi de Tarsus'un bu dönemde Kuştemür ile birlikte altı idarî üniteden oluştuğunu yazmaktadır.¹¹⁴

XIX. asırda sancağın idarî taksimatında büyük değişiklikler görülmektedir. Bu dönemde bazı yeni nâhiyeler oluşturulurken, eski nâhiyelerin bazıları da Tarsus'tan ayrıldı. Bu yüzyılın başlarında, Tarsus Sancağı, Tarsus merkez, Kusun, Ulaş, Kuştemür, Gökçeli, Elvanlı, Namrun ve Tekeli nâhiyelerinden oluşuyordu.¹¹⁵ Bu nâhiyelere 1852 tarihinde Mersin Nâhiyesi de ilave edildi.¹¹⁶ 1864'de ise Mersin kaza statüsüne çıkarıldı.¹¹⁷ Aynı tarihte Gökçeli ve Elvanlı nâhiyeleri, Tarsus'tan ayrılarak Mersin Kazası'na dahil edildi.¹¹⁸ Yine aynı yıl Canibşehir ve Külek, nâhiye statüsü kazanarak Tarsus'a bağlandı.¹¹⁹ Bu değişikliklerden sonra şehrin

¹¹¹ Bilgili, *age*, s. 39-40.

¹¹² Evliya Çelebi, *age*, s. 190.

¹¹³ Bilgili, *age*, s. 41.

¹¹⁴ Katip Çelebi, *age*, s. 603.

¹¹⁵ TŞS, 330/22, 26, 27, 39, 57, 87, 92; 331/9, 30, 44; Ayrıca Bk. Akgündüz, *age*, s. 123.

¹¹⁶ Yurt Ansiklopedisi, "İçel", s. 3657.

¹¹⁷ Şer'iyye sicillerindeki kayıtlardan anlaşıldığına göre Mersin, 1889 yılına kadar kaza statüsünü devam ettirmiştir. Sicil defterlerindeki 1888-1889 tarihli kayıtlarda "Mersin Kazası" tabirinin geçmesi (Bk. TŞS, 330/24, 30, 60, 67), daha sonraki yıllara ait kayıtlarda ise "Mersin Sancağı" tabiri kullanılması (Bk. TŞS, 330/88) Mersin'in 1889'dan sonra sancak statüsünü kazandığını göstermektedir.

¹¹⁸ TŞS, 331/24.

¹¹⁹ TŞS, 330/22, 24, 26, 27, 39, 57, 87, 92; 331/13, 33, 44; Ayrıca Bk. Akgündüz, *age*, s. 123.

Tarsus merkez, Kusun, Ulaş, Kuştemür, Tekeli, Namrun, Külek ve Canibşehir nâhiyelerinden oluştuğu görülmektedir.

Sancaklar, sancak beyi tarafından kanun ve nizamlar çerçevesinde yönetiliyordu. Doğrudan merkezden tayin edilen sancak beyi, bulunduğu bölgede padişah adına yürütme yetkisini kullanırdı. Sancak beylerinin derecesi, sahip olduğu has¹²⁰ gelirine göre belirlenirdi. En üst derecedeki bir sancak beyine 400.000 akçeye kadar çıkabilen haslar verilmekteydi.

Tarsus'a tayin edilen ilk sancak beyi Mihal oğlu Yahşi Bey'e 350.000 akçelik bir has tevcih edilmişti.¹²¹ 1567'de Mahmut Bey'e ise 400.000 akçelik has tahsis edildiği görülmektedir.¹²² Evliya Çelebi ise sancak beyi hassınının 235.265 akçe olduğunu belirtmektedir.¹²³ Eğer bu bilgiler doğruysa Tarsus'un, önceleri birinci derecedeki sancaklar arasında görüldüğü, daha sonra Osmanlı idarî taksimatı içinde ayrıcalıklı sancaklardan olma durumunu muhafaza edemediği söylenebilir.

Sancak beyleri, savaş durumunda yetkisi altında bulunan bölgedeki tımarlı sipahilerle birlikte bağlı bulunduğu beylerbeyinin komutası altında savaşa iştirak etmek durumundaydı.¹²⁴ Tarsus sancak beyleri, sancağın, Kıbrıs'a bağlı olduğu dönem dışında, tâbi oldukları beylerbeyinin emrinde savaşlara katılırlardı. Adaya bağlı bulunduğu dönemde ise kara savaşlarına Karaman Beylerbeyi'nin emri altında girerlerdi.¹²⁵ Ancak Kıbrıs Beylerbeyi'nin ihtiyaç hissetmesi durumunda adaya geçip onun hizmetine girmeleri de mecbur kılınmıştı. Esasen Tarsus'un Kıbrıs'a

¹²⁰ Geliri 100.000 akçeden fazla olan tımarlar için kullanılan bir tabirdir. Vezir, beylerbeyi ve sancakbeyi gibi yüksek dereceli yöneticilere tahsis edilirdi. Bk. Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Millî Eğitim Basımevi, c. I, İstanbul 1971, s. 750.

¹²¹ Bilgili, *age*, s. 43.

¹²² Bilgili, *age*, s. 45.

¹²³ Evliya Çelebi, *age*, s. 190.

¹²⁴ Halaçoğlu, Yusuf, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1998, s. 84.

¹²⁵ Mühimme 44, h. 392.

bağlanma sebebinin, adanın muhafaza ve müdafaası ihtiyacından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.¹²⁶

Sancak beylerinin, kadı ile işbirliği yaparak adaleti temin etmek, buldukları sancakta halkın güvenliğini sağlamak ve onların şikayetlerini dinlemek, özel vazife için gelen devlet memurlarına yardımcı olmak gibi yetki ve sorumlulukları vardı.¹²⁷ Bazı sancak beylerinde olduğu gibi¹²⁸ Tarsus sancak beylerinden birkaçı da zikredilen görev ve sorumluluklarını yerine getirmede gereken ehemmiyet ve gayreti göstermemiş olacaklar ki, zaman zaman kendilerine hitaben fermanlar gönderilerek halkın asayiş ve emniyetini sağlamaları istenmiştir. Mesela, 1564'de Tarsus Sancak beyi Mehmet Bey'e gönderilen bir fermanla, sancakta bulunan subaşı, voyvoda ve nâiblerin, halkın kızlarını zorla nikahları altına alma, kadınlarını boşamaya zorlama, yalancı şahitler tutarak davaları satın alma gibi huzursuzluğa sebep olan olayların yaşandığına dikkat çekilerek, bunlara engel olunması emredilmektedir.¹²⁹ Bu durum, yöre halkının düzenini korumak için görevlendirilen kişilerin, bazen düzeni bozan aktörler olabildiklerini gösteren ilginç bir örnektir.

III. Etnik ve Dinî Yapı

Osmanlı döneminde Tarsus'ta Müslümanlarla gayrimüslim unsurlar bir arada yaşıyorlardı. Müslümanların büyük bir çoğunluğunu Ramazan oğullarına mensup Türkmen boyları oluşturmaktaydı. Gayrimüslimler ise Ermeni, Rum ve Mârûnilerden meydana gelmekteydi.

¹²⁶ Mühimme 10, h. 261.

¹²⁷ Halaçoğlu, *age*, s. 84.

¹²⁸ 1564'te Tarsus Sancak beyi olan Mehmet Bey, görev ve sorumluluklarını yerine getirmede gereken önemi vermediğinden dolayı bir fermanla uyarılmıştır. Bu fermanın aynısı Adana, Niğde, Aksaray, Kırşehir, Akşehir, Dulkadir, Çorum, Divriği, Harput, Erzurum, Trabzon, Kastamonu, Hüdâvendigar, Biga, Aydın, Şam, Kudüs, Gazze ve daha birçok sancak beyine gönderilmiştir. Bk. Mühimme 6, hüküm. 1165.

¹²⁹ Bk. Mühimme 6, hüküm. 1165.

a) Türkmenler

Tarsus ve çevresine ilk defa Abbâsî halifesi Harun Reşid (786-809) zamanında üç bin kişilik bir Türkmen topluluğu yerleştirildi.¹³⁰ Malazgirt zaferinden sonra ise Anadolu'ya gruplar halinde Türkmen göçleri başladı. Bu göçler, Moğol istilası sebebiyle XIII. yüzyılda artarak devam etti. Yine XIII. asrın başlarında Memlûk Sultanı Baybars (1260-1277) Üç-Oklara mensup olan Ramazan oğullarını Antakya yöresine yerleştirdi.¹³¹ Kendilerine yurt bulma gayretinde olan bu beylik, Ermenilerin zayıflığından da yararlanarak Kilikya'ya yerleşmeye başladı.¹³² XIV. Yüzyılda Çukurova'ya yapılan Türkmen göçünde büyük bir artış görülmektedir. Bu dönemde Oğuzların Üç-Ok ve Boz-Ok koluna mensup olan bir çok boy ve aşiret Torosların eteklerine yerleştirildi.¹³³

Bu bölgeye, Osmanlı öncesinde gerçekleşen göç hareketlerinin, Tarsus'un Osmanlılar tarafından fethinden sonra da devam ettiğine şahit olunmaktadır. Tarsus Şer'iyye Sicilleri'nde Darende, Lübnan, Konya ve Malatya'dan Tarsus'a Türkmen göçü olduğu görülmektedir.¹³⁴

Tarsus ve çevresine yerleşen Türkmenlere genel olarak *Varsak Türkmenleri*¹³⁵ veya *Tarsus Türkmenleri*¹³⁶ denilmekteydi. Varsakları oluşturan boyların soyları incelendiğinde, bunların büyük bir kısmının Oğuzlara dayandığı anlaşılmaktadır. Varsakların önemli bir bölümünü teşkil eden Ulaş Boyu, Oğuzların Üç-Ok

¹³⁰ Belâzurî, *age*, s. 232.

¹³¹ Yurt Ansiklopedisi, "İçel", s. 3638.

¹³² Sümer, "Ramazan oğulları", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. IX, İstanbul 1964, s. 612.

¹³³ Bilgili, *age*, s. 160-161.

¹³⁴ TŞS, 330/ 25, 88.

¹³⁵ Tarsus'ta bulunan Kusun, Ulaş, Gökçeli ve Elvanlı gibi boylara ait Türkmenlere genel olarak *Varsak Türkmenleri* veya *Varsaklar* denilmekteydi. Bk. Sümer, "Ramazan oğulları", s. 614.

¹³⁶ XVI. asırla ilgili yazılmış olan bazı eserlerde Tarsus ve çevresine yerleşen Türkmen boyları zikredilirken Varsaklar için "*Tarsus Türkmenleri*" tabiri kullanılmıştır. Bk. Bilgili, *age*, s. 157.

koluna mensup Bayındır ve Salur aşiretlerinden oluşmaktaydı. Yine Kusun, Kuştemür, Elvanlı ve Gökçeli boyları da Üç-Ok kolundandı. Diğer taraftan Esenli Boyu, Oğuzların Boz-Ok koluna bağlı Dodurga Boyu ve bu boya bağlı aşiretlerden meydana gelmekteydi.¹³⁷

Tarsus ve çevresinde yaşayan Varsak Türkmenleri'nin büyük bir kısmının boylar halinde yaşadıkları görülmektedir. Bu Türkmenlerden Üç-Ok koluna mensup olan Kusun, Ulaş, Kuştemür, Gökçeli, Elvanlı boylarıyla Boz-Ok kolundan olan Esenli Boyu'nun uzun süre boy teşkilatını muhafaza ettiği, ancak, bölgedeki Üç-Okların bir kısmının ise zamanla yerleşik hayata geçerek boylar halinde yaşama geleneğinden uzaklaştıkları anlaşılmaktadır.¹³⁸

Varsak Türkmenleri'nin en kalabalık boylarından birisi Kusun'dur. Bu boy adını, Çukurova'ya gelen Üç-Ok beylerinden biri olan Kusun Bey'den almıştır.¹³⁹ Ramazan Bey tarafından kendisine Eserkef kışlak, Külek Boğazi'ndeki Tekfur Beli ve Beremedik yaylak olarak verilmiştir. Bu boy, Tarsus Sancağı'nın kuzey kısmında yaşamaktaydı. Bundan dolayı bu bölgeye *Kusun Yurdu* denilmiştir.¹⁴⁰ Tarsus yöneticilerinin bir çoğunun Kusun Boyu'na mensup kişilerden seçildiği dikkat çekmektedir.¹⁴¹

Tarsus Türkmenleri'nin kalabalık boylarından biri de Ulaş'tır. Bu boy, Oğuzların Üç-Ok koluna bağlı Bayındır ve Salur boylarıyla, bunlara mensup aşiretlerden meydana gelmektedir.¹⁴² Bu boy adını, Tarsus yakınlarına yerleştirilen Türkmen beylerinden biri olan Ulaş Bey'den almıştır.¹⁴³ Ulaş Boyu, Tarsus'un kuzey-

¹³⁷ Bk. Bilgili, *age*, s. 166.

¹³⁸ Bk. Akgündüz, *age*, s. 197.

¹³⁹ Çıplak, *age*, s. 145.

¹⁴⁰ Bilgili, *age*, s. 168.

¹⁴¹ Bk. Mühimme, 37, s. 153.

¹⁴² Bilgili, *age*, s. 166.

¹⁴³ Bilgili, *age*, s. 171.

batısından Bolkar Dağı'na kadar uzanan coğrafyada yaşamaktaydı. Bundan dolayı bu yöreye *Ulaş Yurdu* denilmiştir.¹⁴⁴

Varsak Türkmenleri'ni oluşturan önemli boylardan bir diğeri de Kuştemür'dür. Bu boya ismi verilen Kuştemür Bey, diğeri Türkmen beyleri gibi Oğuzların Üç-Ok koluna mensup boy beylerinden biridir. Ramazan Bey, ona Tarsus'u kışlak, Bolkar Dağı'nı da yaylak olarak vermişti. Kuştemür Boyu, şehrin güney doğusunda Berden Çayı ile Seyhan Nehri arasındaki sahada yaşamaktaydı. Bu bölge bugün hâlâ *Kuştemür Ovası* adıyla bilinmektedir.¹⁴⁵

Tarsus Türkmenlerini oluşturan önemli boylardan biri de Gökçeli'dir. Bu boy, Oğuzların Üç-Ok kolundan olan Gökçeli ve İğdir boylarıyla bunlara bağlı kabilelerden oluşmaktaydı.¹⁴⁶ Tarsus'taki diğeri boylarda olduğu gibi Gökçeli Boyu da adını boy beyinden almıştır. Gökçeli Boyu, Tarsus'un batısında, Mersin'in on km. doğusunda bulunan Deli Çay ile sekiz km. batısındaki Mezitli Deresi arasındaki sahada yaşamaktaydı.¹⁴⁷

Tarsus Sancağı sınırları içinde yaşayan boylardan bir diğeri de Elvanlı'dır. Bu boy da, Çukurova'ya gelen Oğuzların Üç-Ok koluna mensup boylardan biridir. Adını boy beyi olan Elvan Bey'den almıştır. Elvan Bey, yukarıda zikredilen Kusun Bey'in kardeşidir.¹⁴⁸ Elvanlı Boyu, Tarsus'un en batı ucunda, bugünkü Mersin-Erdemli arasındaki kıyı şeridinden Bolkar Dağı'na kadar uzanan alana yerleştirildi. 1864'te Mersin'in kaza olmasıyla Gökçeli ve Elvanlı nâhiyeleri Mersin'e bağlandı.¹⁴⁹

Varsak Türkmenlerini oluşturan önemli boylardan biri de Esenli'dir. Adını Türkmen beyi olan Esen Bey'den alan bu boy, Oğuzların Boz-Ok koluna mensup-

¹⁴⁴ Çıplak, *age*, s. 145.

¹⁴⁵ Bilgili, *age*, s. 174.

¹⁴⁶ Bk. Akgündüz, *age*, s. 205.

¹⁴⁷ Bilgili, *age*, s. 178.

¹⁴⁸ Bilgili, *age*, s. 179.

¹⁴⁹ TŞS, 331/24; Bilgili, *age*, s. 42.

tur.¹⁵⁰ Esenli Boyu, Tarsus'un batısında, Mersin'in kuzey kısmındaki bölgede yaşamaktaydı. Bu saha Esenli Boyu'na kışlak olarak verilmişti. Burası Esenli Köyü olarak bilinmektedir.

Tarsus Sancağı sınırları içerisinde yaşayan bir diğer Türkmen boyu da Orhan Beyli'dir. Bu boy, Tarsus'un Osmanlılar tarafından fethinden hemen sonra Ulaş Nâhiyesi'nde yaşamaktaydı. Daha sonra Orhan Beyli Boyu'nun, Mersin yakınlarına yerleştirildiği anlaşılmaktadır.¹⁵¹ Bu boy da ismini, aynı adı taşıyan bir beyden almış olmalıdır. Orhan Beyli Boyu'na bağlı bazı kabilelerin Mersin kıyı şeridinden batıya doğru ilerleyerek bugünkü Erdemli İlçesi'nin bulunduğu yere kadar geldikleri ve ilçenin isminin de bu boya mensup birine izafe edildiği tahmin edilmektedir.

Türkmenler genellikle hayvancılıkla uğraştıkları için göçebe hayat tarzını benimsemişlerdi. Bu sebeple yaylak ve kışlak onların hayatında önemli bir yere sahipti.¹⁵² Aynı durum Tarsus Türkmenleri için de geçerlidir. Varsaklar'a mensup aşiretlerin her birine ait yaylak ve kışlaklar bulunmaktaydı. Hayvanlarını otlatmak için yaz mevsiminin daha serin geçtiği Torosların sırtlarındaki yüksek yamaç ve düzlüklere çıkarlardı. Kış mevsiminde ise daha ılık yerler olan deniz kıyısındaki ovalık kesimlere inerlerdi. Genellikle Bolkar Dağı yaylak, Eserkef, Kusun Yurdu ve Tarsus'a yakın olan düzlük ve ılık yerler kışlak olarak kullanılmaktaydı.

Tarsus'un merkezinde yaşayan şehirli ve çiftçiler de genellikle Türkmenler gibi her yıl Toroslardaki yaylalara çıkarlardı. Mesela Şeyh Muhyiddin Zâviyesi'ne mensup halkın devlet tarafından tasdik edilmiş yaylaları vardı. Zâviye halkı, yaz aylarında Erfenk Yaylası'na çıkar, kışı ise şehir merkezinde geçirirdi.¹⁵³ Ancak zaruret halinde bazı grupların yaylaya çıkmasına izin verilmemiştir. Nitekim 25

¹⁵⁰ Bk. Akgündüz, *age*, s. 199.

¹⁵¹ Bilgili, *age*, s. 180.

¹⁵² Kışlak, Yörüklerin kışın hayvanlarını otlatmak ve sulamak için indikleri alçak ovalardır. Yaylak ise yazın, su ve bitkisinden insanlarla hayvanların istifade ettikleri yüksek ve serin yerlerdir. Bk. Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri*, c. I, İstanbul 1990, s. 186.

¹⁵³ Bilgili, *age*, s. 360.

Mart 1568 tarihli bir fermanda, Tarsus Sancağı'nda bulunan Mine Limanı'na halk yaylaya göçtükten sonra deniz yoluyla saldırılar olduğu için 20-30 hanenin limanı muhafaza etmeleri için yaylaya gönderilmemesi istenmiştir.¹⁵⁴ Yine vazifeleri gereği kale dizdârı ve muhafızları da yaylaya gidemezlerdi.¹⁵⁵

Osmanlı Devleti, Orta Toroslar'da yaşayan göçebe Türkmen gruplarını, XVII. yüzyılın sonlarında yerleşik hayata geçirmek için büyük çaba sarf etmiştir. Bu amaçla XVIII. asrın başlarında bazı aşiretler kendi yaylak ve kışlaklarında iskana tabi tutuldular. Tanzimat döneminde konar-göçerlerin iskanı konusunda daha sistemli çalışmalar yapılmış ve bunların büyük bir kısmı yaylak ve kışlaklara yerleştirilmiştir. Bu iskan teşebbüsleri, zaman zaman isyan hareketleriyle karşı karşıya kalmıştır. Ama devlet iskan politikasından vazgeçmemiş, isyan edenlerin bir kısmını Kıbrıs'a sürmüş, bir kısmını da cebir kullanarak ıslah etmeye çalışmıştır.¹⁵⁶

Günümüzde, Türkmenlerin (Yörüklerin) tamamına yakını yerleşik hayata geçmiştir. Ancak Toroslar'da hâlâ eski hayat tarzını devam ettiren, yaylak ve kışlaklarda göçebe olarak yaşayan bazı unsurlara rastlamak mümkündür.

b) Ermeniler

Tarsus'ta yaşayan gayrimüslim unsurlar içinde en kalabalık grubu Ermeniler teşkil etmekteydi. 1071 Malazgirt zaferinden sonra Kafkasya ve Doğu Anadolu'ya yapılan Selçuklu seferleri neticesinde Ermeniler, bu bölgeyi terk ederek Güney Anadolu ve özellikle de Kilikya'ya yerleşmek üzere göç ettiler.¹⁵⁷ Bu tarihlerde Kilikya'ya gelen Ermenilerin bir kısmının Tarsus ve çevresine yerleştikleri görülmektedir. Osmanlı öncesinde özellikle Namrun Kalesi'nde Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları bilinmektedir.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Bk. Mühimme, 7, h. 1127.

¹⁵⁵ Evliya Çelebi, *age*, s. 191.

¹⁵⁶ Çabuk, "Yörükler", s. 433.

¹⁵⁷ Yınanç, Mükrimin Halil, "Ermeniye", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. IV, İstanbul 1964, s. 321.

¹⁵⁸ Turan, *age*, s. 452.

Osmanlılar, Tarsus'u fethettiklerinde şehir merkezindeki Ermeniler, kendilerine ait bir mahallede oturmaktaydılar.¹⁵⁹ Dağlık kesimlerde yaşayanlar ise Namarun, Gülek ve Sınap kalelerinde kale görevlisi olarak istihdam edildiler. Bu kalelerde ikamet eden Ermenilerin aynı zamanda kalelerin yakınındaki mezralarda bağları bulunmaktaydı.¹⁶⁰ 1890'lı yıllara ait Şer'iyye sicillerinde, Cingar Karyesi, Kızılyaka Mezrası ve Tekfur Karyesi'nde Ermenilere ait bağların kaydına rastlanması,¹⁶¹ XIX. yüzyılın sonlarında da kırsal kesimdeki Ermenilerin hâlâ buralarda yaşadıklarını ve daha çok bağcılık yaptıklarını düşündürmektedir. Bu dönemde kaleler harabe haline gelip işlevini yitirince muhtemelen bu kalelerdeki Ermeniler çevredeki mezralara yerleşmiştir.

XIX. asrın sonlarındaki arşiv kayıtlarından anlaşıldığına göre, bu dönemde Tarsus'ta yaşayan Ermenilerin kahir ekseriyeti Gregoryendir.¹⁶² Az bir kısmı ise Katolik mezhebindedir.¹⁶³ Hem Gregoryen, hem de Katolik Ermenilerin dinî ve kültürel faaliyetlerini yapabilecekleri ayrı ayrı kurumları bulunmaktaydı.¹⁶⁴

c) Rumlar

Tarsus'ta yaşayan bir diğer gayrimüslim grup da Rumlardır. Şer'iyye sicillerinde bu milletle ilgili kayıtlara sık sık rastlanmaktadır.¹⁶⁵ XIX. yüzyılın sonlarında şehirdeki Rumların bir kısmı Osmanlı tebaasıdır.¹⁶⁶ Diğer bir kısmı da

¹⁵⁹ TŞS, 330/11, 12, 13, 27, 34, 61, 63.

¹⁶⁰ Bilgili, *age*, s. 405.

¹⁶¹ TŞS, 330/8, 11, 34, 86.

¹⁶² TŞS, 330/8, 11, 12, 13, 32, 35, 44, 58, 61, 87, 97; 331/7, 27, 33, 36.

¹⁶³ TŞS, 330/43.

¹⁶⁴ Bk. TŞS, 330/97; Yurt Ansiklopedisi, "İçel", s. 3648.

¹⁶⁵ TŞS, 330/ 4, 5, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 22, 28, 32, 33, 34, 36, 38, 50, 53, 54, 55, 64, 67, 68, 76, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 89, 100, 107, 112; 331/4, 18.

¹⁶⁶ TŞS, 330/ 4, 5, 9, 10, 15, 22, 28, 32, 33, 36, 38, 50, 53, 54, 55, 64, 67, 68, 76, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 89, 100, 107, 112; 331/4, 18.

Yunan tebaasıdır.¹⁶⁷ Yunan tebaası Rumların, Tarsus'ta oturmalarına izin verilen müstemener olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁸

Osmanlı tebaası olan Rumlar da kendi aralarında ikiye ayrılmaktadır: Birincisi “*teb'a-i Devlet-i 'Aliyye'nin Rum milletinden*” tabiri kullanılarak tarif edilendir.¹⁶⁹ İkincisi ise “*teb'a-i Devlet-i 'Aliyye'nin Rum Katolik milletinden*” ifadeyle tanımlananlardır.¹⁷⁰ Son terkipte de görüldüğü üzere ikinci kısmı oluşturanlar Katolik mezhebindedir. Birinci grubu oluşturanların hangi mezhebe mensup oldukları açıkça belirtilmemiştir. Bunların Ortodoks oldukları söylenebilir. Tarsus ve İçel'de yaşayan Rumların büyük bir kısmının Ortodoks olduğu bilinmektedir.¹⁷¹ XIX. yüzyılın sonlarına ait mahkeme kayıtlarının çoğunluğunun birinci gruba ait olmasına bakılırsa, bunların Ortodoks oldukları anlaşılır.¹⁷²

Tarsus'ta yaşayan Rumların Kapadokya bölgesinden geldikleri anlaşılmaktadır.¹⁷³ Nitekim 1890'li yıllara ait Şer'iyye sicillerinde Niğde, Kayseri ve Aksaray'dan Tarsus'a Rum göçü olduğunu gösteren kayıtlar bulunmaktadır.¹⁷⁴

¹⁶⁷ TŞS, 330/ 8, 11, 13, 18, 34.

¹⁶⁸ Osmanlı ülkesinde oturmalarına izin verilen yabancı devlet tebaasına müstemener denir. Bk. Pakalın, *age*, c. II, s. 631.

¹⁶⁹ TŞS, 330/ 4, 5, 13, 22, 28, 32, 33, 50, 53, 54, 55, 64, 67, 68, 86, 89, 100, 107, 112; 331/4, 18.

¹⁷⁰ TŞS, 330/ 77, 80, 82, 87.

¹⁷¹ Yurt Ansiklopedisi, “İçel”, s. 3641.

¹⁷² Birinci grubu oluşturan kayıtlar için Bk. TŞS, 330/ 4, 5, 13, 22, 28, 32, 33, 50, 53, 54, 55, 64, 67, 68, 86, 89, 100, 107, 112; 331/4, 18; Katolik Rumlara ait olan kayıtlar için Bk. TŞS, 330/ 77, 80, 82, 87.

¹⁷³ TŞS, 330/50, 100; 331/ 18.

¹⁷⁴ “*Niğde Sancağı mahallâtından Kayabaşı Mahallesi'nden olup el-yevm Tarsus'ta Kızıl Murad Mahallesi'nde mukim Devlet-i 'Aliyye teb'asının Rum Milletinden...*” Bk. TŞS, 330/100; “*Tarsus tücceranından ve teb'a-i Devlet-i 'Aliyye'nin Rum Milletinden Kayserili olup...*” Bk. TŞS, 330/50; “*Konya Vilâyeti dahilinde Aksaray Kazası'nın ... karyesinden olup Camiu'n-Nur Mahallesinde mukim teb'a-i Devlet-i 'Aliyye'nin Rum milletinden...*” Bk. TŞS, 331/ 18.

Tarsus'ta bulunan Rumların daha çok ticaretle meşgul oldukları anlaşılmaktadır.¹⁷⁵ Bu sebeple onların birçoğu Câmîu'n-Nur mahallesinde oturuyordu.¹⁷⁶ Çünkü bu mahalle, ticaretin yoğun bir şekilde yapıldığı merkez mahalleydi. Rumlar, tüccar oldukları için varlıklı kişilerdi. Bu nedenle diğerleri sık sık onlardan borç almaktaydı. Şer'iyye sicillerindeki Rumlarla ilgili kayıtların büyük bir kısmı, onların diğer halka borç para verdiklerini, buna karşılık da borçluların bağ, bahçe, tarla ve evlerini rehin aldıklarını belgelemektedir.¹⁷⁷ Bu da borç alan kişilerin büyük bir kısmının tarımla uğraştığını ve borçlarına karşılık gelecek tarla, bağ, bahçe ve evlerinden başka her hangi bir varlığa sahip olmadıklarını göstermektedir.

XIX. asrın sonlarında Tarsus'ta Ortodoks Rumların bir kilisesi, iki erkek ve bir kız okulu vardı. Katoliklerin ise bir okulu bulunmaktaydı.¹⁷⁸

d) Mârûnîler

Tarsus'ta yaşayan diğer bir gayrimüslim unsur da Mârûnîlerdir. Mârûnîler, büyük bir bölümü Lübnan'da yaşayan Suriye kökenli Hıristiyan bir mezhebin mensuplarıdır.¹⁷⁹ Tarsus'ta bulunan Mârûnîlerin de Lübnan'dan geldiği anlaşılmaktadır.¹⁸⁰

Kendilerini Aziz Maron'a dayandıran Mârûnîler'in tarihi IV. yüzyılın sonuna kadar gitmektedir.¹⁸¹ V. asırda Suriye'nin Apemedia bölgesinde Aziz Maron'un kurduğu kiliseye bağlı olan Mârûnîler, diğer Hıristiyanlarla bir arada yaşıyorlardı.¹⁸²

¹⁷⁵ TŞS, 330/4, 8, 11, 18, 28, 32, 34, 50, 54, 55, 83, 112.

¹⁷⁶ TŞS, 330/22, 28, 67, 112; 331/4, 18.

¹⁷⁷ TŞS, 330/4, 5, 22, 32, 50, 112.

¹⁷⁸ Öz, *age*, s. 41-43; Yurt Ansiklopedisi, "İçel", s. 3648.

¹⁷⁹ Pike, Royston, *Encyclopedia of Religion and Religions*, Great Britain 1915, p. 245; Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 248; Mathews, Shailer, *A Dictionary of Religion and Ethics*, U.S.A., 1921, p. 272.

¹⁸⁰ TŞS, 330/59.

¹⁸¹ Gündüz, *age*, s. 248.

¹⁸² Weigel, Gustave, "Maronites", *Encyclopedia Britannica*, vol. XIV, U.S.A., 1970, p. 921.

Mârûnîler, Hz. İsa'nın şahsıyla ilgili tartışmalarda monoteizmi savunmaları sebebiyle 680 tarihinde yapılan İstanbul Konsili'nde Kilise'den dışlandılar. Daha sonra Roma ile birleşerek Katolik Mezhebi'ni benimsediler.¹⁸³

Müslümanlar, Suriye'yi fethedince buradan ayrılarak Lübnan taraflarına göç ettiler. Haçlı seferleri sırasında haçlılarla müttefik oldular. Abbâsî, Memlûk ve Osmanlı hakimiyeti altında yaşadılar. Dürzilerle işbirliği yaparak Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklandılar. Daha sonra Dürzilerle Mârûnîler arasında çatışma çıktı. Bu çatışmalar 1860'da büyük bir Mârûnî kıyımıyla sonuçlandı.¹⁸⁴

Günümüzde Lübnan Devleti'nde yaşayan Hıristiyanların en kalabalık grubunu Mârûnîler oluşturmaktadır. Kendilerine ait bir patrikleri vardır. İbadetlerini Süryanice yapmaktadırlar.¹⁸⁵

Osmanlı Devleti'nde, Mârûnîler, “*teb'a-i Devlet-i 'Aliyye'nin Mârûnî milletinden*” diye tanımlanmıştır. Şer'iyye sicillerindeki kayıtlara göre Tarsus'taki Mârûnîler'in Kızıl Murat ile Cami-i Cedid mahallelerinde oturdukları¹⁸⁶ ve genellikle de ticaretle meşgul oldukları söylenebilir.¹⁸⁷

1890 yılında Tarsus'ta Mârûnîler'e ait küçük bir okul bulunuyordu. Bir papazın, bu okulda kırk öğrenciye eğitim verdiği bilinmektedir.¹⁸⁸ Ayrıca Cami-i Cedid Mahallesi'nde bir de kiliseleri vardı.¹⁸⁹

¹⁸³ Türk Ansiklopedisi, “Mârûnîler”, Milli Eğitim Basımevi, c. XXIII, Ankara 1976, s. 315; Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002, s. 388.

¹⁸⁴ Kılıçoğlu, Safa-Aras, Nezihe-Devrim, Hakkı, “Mârûnîler”, *Meydan Larousse*, c. VIII, İstanbul 1988, s. 419.

¹⁸⁵ Sarıkçıoğlu, *age*, s. 388.

¹⁸⁶ “Medine-i Tarsus'un Kızıl Murad Mahallesi'nde sâkin teb'a-i Devlet-i 'Aliyye'nin Mârûnî milletinden...” Bk. TŞS, 330/59.

¹⁸⁷ TŞS, 330/14, 59.

¹⁸⁸ Yurt Ansiklopedisi, “İçel”, s. 3643

¹⁸⁹ Öz, *age*, s. 42-43.

Sonuç

Tarih boyunca siyasî, ticarî ve stratejik öneme sahip olan Tarsus'un ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu kesin olarak tespit edilememekle birlikte, M.Ö. IX. yüzyıldan itibaren burada bir idare merkezinin var olduğu bilinmektedir. Kuruluşundan itibaren Tarsus, Asurlular, Mısırlılar, Hititler, Fenikeliler, Kilikyalılar, Pers İmparatorluğu, Makedonya Krallığı, Selekoslar ile Romalıların egemenliği altında kaldı. Daha sonra Müslümanlarla Bizans, Ermeni ve Haçlılar arasında birçok kez el değiştiren şehri, Yavuz Sultan Selim 1516'da Mısır seferi sırasında fethetti.

Müslümanların Tarsus'la temasları Hz. Ömer döneminde başlamasına rağmen, Müslümanlarla Bizans, Ermeni ve Haçlılar arasında sürekli el değiştirmesi şehrin İslamlaşmasını geciktirmiştir. Bu sebeple Tarsus'un Türk-İslam kenti hüviyetini kazanmaya başlaması ancak XIV. asırdan itibaren gerçekleşebilmiştir. Tam bir Türk-İslam şehri kimliğini yansıtır duruma gelmesi ise Osmanlılar döneminde olmuştur.

Tarsus sancağı, 1519 tarihinde üç nâhiyeden oluşuyordu. Daha sonra nâhiye sayısı altıya çıktı. 1850'li yıllarda sancağın idarî taksimatında büyük değişiklikler olduğu görülmektedir. Bu dönemde bir yandan yeni nâhiyeler kurulurken, bir yandan da Mersin sürekli büyümüş ve 1864'de Tarsus'tan ayrılarak kaza statüsüne yükseltilmiştir. Daha önce Tarsus'a bağlı olan Gökçeli ve Elvanlı nâhiyeleri de bu tarihte Mersin Kazası'na dahil edilmiştir. Bu değişikliklerden sonra Tarsus, merkez nâhiye, Kusun, Ulaş, Kuştemür, Tekeli, Namrun, Külek ve Canibşehir olmak üzere sekiz idarî birime ayrılmıştır.

Osmanlılar zamanında Tarsus nüfusunun büyük bir kısmı, Müslümanlardan müteşekkildi. Müslümanların kahir ekseriyeti ise Ramazan oğulları Beyliği'ne mensup olan Kusun, Ulaş, Kuştemür, Gökçeli, Elvanlı, Esenli ve Orhan Beyli boylarından oluşmaktaydı.

Osmanlılar döneminde Tarsus'ta Müslümanların yanında Ermeni, Rum ve Mârûnilere ait çeşitli etnik ve dinî gruplar da yaşamını sürdürmekteydi. Her grup,

dinî ve kültürel faaliyetlerini serbestçe kendilerine ait kurumlarında yapabilmekteydi. Böylece toplumun çeşitli dinî ve kültürel kesimleri kimliklerini koruyarak bir arada yaşama imkanı bulmaktaydı. Bu sebeple Osmanlı hakimiyetindeki Tarsus'ta ortaya konan çoğulculuğun, farklılıkların korunması ve sürdürülmesi anlayışına dayandığını, bu uygulamanın modern dönemler için de referans alınabilecek özellikler taşıdığını ifade etmek mümkün görünmektedir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Tarsus Şer'iyye Sicilleri, Defter No: 330, 331.

Mühimme Defterleri: II, VI, VII, X, XIII, XXVI, XXXIV.

Diğer Kaynaklar

AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Osmanlı Kâunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, c. I, İstanbul 1990.

-----, *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf*, İstanbul 1993.

BAYRAK, M. Orhan, *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*, İstanbul 1992.

BAYATLI, Nilüfer, *XVI. Yüzyılda Musul Eyaleti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999.

BELÂZURİ, Ebu'l-Abbas Ahmet, *Fütûhu'l-Büldân*, Beyrut 1987.

BİLGİLİ, Ali Sinan, *Osmanlı Döneminde Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri*, Ankara 2001.

BİNARK, İsmet, *Osmanlı Belgelerinde Ermeniler*, Ankara 1914.

CENGİZ, H. Erdoğan, *Ermeni Komitelerinin A'mâl ve Harekât-ı İhtilâliyyesi*, Ankara 1983.

ÇABUK, Vahit, "Yörükler", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. XIII, İstanbul 1986, s. 430-435.

ÇETİN, Osman, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.

ÇIPLAK, Mustafa Necati, *İçel Tarihi*, Ankara 1968.

DARKOT, Besim, "Külek", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. VI, İstanbul 1967, s. 1075-1078.

- , “Mersin”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. VII, İstanbul 1972, s. 769-773.
- , “Tarsus”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. XII, İstanbul 1974, s.18-24.
- DOĞRU, Halime, *XV.-XVI. Yüzyıllarda Sivrihisar Nâhiyesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992.
- EVLİYA ÇELEBİ, *Seyahatnâme*, sad. Zuhûri Danışman, c. XIII, İstanbul 1971.
- GÖYÜNÇ, Nejat, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, İstanbul 1969.
- , *Osmanlı İdaresinde Ermeniler*, İstanbul 1993.
- GÜMÜŞCÜ, Osman, *XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2001.
- GÜNALTAY, Şemseddin, *Yakın Şark IV Anadolu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989.
- GÜNDÜZ, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998.
- HALAÇOĞLU, Yusuf, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998.
- el-HAMEVÎ, Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, c. IV, Beyrut 1957.
- İŞILTAN, Fikret, “Me'mûn” *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. VII, İstanbul 1972, 693-700.
- İBNÜ'L-ESİR, *el-Kâmil Fi't-Tarih*, c. II, Beyrut, 1965.
- KATİP ÇELEBİ, *Cihânnümâ*, İbrahim Müteferrika Matbaası, İstanbul 1145.
- LAMMENS, H., “Suriye”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. XI, İstanbul 1970, s. 51-64.
- MASTERS, Bruce, “Halep”, *Diyânet İslam Ansiklopedisi*, c. XV, İstanbul 1997, s. 117-122.
- MATHEWS, Shailer, *A Dictionary of Religion and Ethics*, U.S.A., 1921.
- MEYDAN LAROUSSE “Mârûniler”, c. VIII, İstanbul 1988, s. 419.
- OCAK, A. Yaşar, “Zâviye”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. XIII, İstanbul 1986, s. 468-476.
- ONUR, Hüdavendigar, *Ermeni Portreleri*, Burak Yayınları, İstanbul 1999.
- ORTAYLI, İlber, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2000.
- OSTROGORSKY, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1981.

- ÖKE, Mim Kemal, *Yüzyılın Kan Davası Ermeni Sorunu (1914-1923)*, Aksoy Yayıncılık, İstanbul 2000.
- ÖZ, Hikmet, *Bilinmeyen Tarsus*, Ankara 1998.
- , *Tarsus Tarihi*, İstanbul 1991.
- ÖZGÜÇ, Tahsin, “Gözlükule Kazıları”, *Belleten* XI, sy: 41, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1947, s. 364-367.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, c. I-II, İstanbul 1971.
- PİKE, Royston, *Encyclopedia of Religion And Religions*, Great Britain, 1915.
- RAYMOND, Andre, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, çev. Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000.
- RUNCIMAN, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, c. II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, s. 24-25.
- SERTOĞLU, Mithat, *Osmanlı Tarih Lügati*, İstanbul 1986.
- SÜMER, Faruk, “Alaeddin Bey”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul 1989, s. 321-323.
- , “Oğuzlar”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. IX, İstanbul 1964, s. 378-387.
- , “Ramazan oğulları”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. IX, İstanbul 1964, s. 612-620.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002.
- ŞEMSEDDİN SÂMÎ, “Tarsus”, *Kâmûsü'l-A'lam*, c. IV, İstanbul 1311 (1894).
- STRABON, *Coğrafya*, çev. Adnan Pekman, kitap XIV. bölüm II-IV, İstanbul 1981.
- T.H., “Yayla”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. XIII, İstanbul 1986, s. 360-361.
- TEXIER, Charles, *Küçük Asya Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi*, çev. Ali Suad, c. III, Ankara 2002.
- TURAN, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, Turan Neşriyat, İstanbul 1984.
- TÜRK ANSİKLOPEDİSİ, “Mârûniler”, Milli Eğitim Basımevi, c. XXIII, Ankara 1976, s. 315.
- TÜRK ANSİKLOPEDİSİ, “Tarsus”, Milli Eğitim Basımevi, c. XXX, Ankara 1981, s. 467-470.
- UZUNÇARŞILI, İ.H., *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ankara 1970.

Osmanlı Döneminde Tarsus (1516-1923)

- WEİGEL, Gustave, “Maronites”, *Encyclopedia Britannica*, vol. XIV, U.S.A., 1970.
- YALMAN (YALGIN), Ali Rıza, *Cenupta Türkmen Oymakları*, I-II, Ankara 2000.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi*, Ankara 1985.
- YENİ TÜRK ANSİKLOPEDİSİ, “Tarsus”, Ötüken Neşriyat, c. X, İstanbul 1995, s. 3984-3986.
- YİNANÇ, Mükrimin Halil, “Ermeniye”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, c. IV, İstanbul 1964, s. 317-327.
- YİNANÇ, Refet, “Selçuklular ve Osmanlıların İlk Dönemlerinde Ermeniler”, *Türk Tarihinde Ermeni Sempozyumu Tebliğler ve Panel Konuşmaları*, Manisa 1983, s. 67-74.
- YOLALICI, M. Emin, *XIX. Yüzyılda Canik Sancağı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- YURT ANSİKLOPEDİSİ, “İçel”, Anadolu Yayıncılık, c. V, İstanbul 1982, s. 3617-3764.

Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme

Kenneth I. PARGAMENT*

Çev. Yrd. Doç. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU**

Özet: Psikologlar dine, uzaktan, büyük ölçüde iyi veya kötü şeklinde genel, ayırışmamış, durağan bir süreç olarak bakma eğiliminde olmuşlardır. Bu makale, dinin oldukça ayrıntılı analizlerini, sağlık ve mutlulukla ilgili pozitif ve negatif içerimlerini sunmaktadır. Deneysel literatür beş sonuca işaret etmektedir. Birincisi, dinin bazı formları diğerlerinden daha faydalıdır. Sağlık ve mutluluk, içselleştirilmiş, içgüdümlü bir şekilde yönlendirilmiş ve Tanrı ile güvenli bir ilişki üzerine kurulmuş olan bir dinle pozitif bir şekilde; empoze edilmiş, yaşanmamış, Tanrı ve dünya ile zayıf bir ilişkiyi yansıtan bir dinle ise negatif bir şekilde ilişkilendirilmiştir. İkincisi, dinin, fundamentalizm gibi ihtilaflı formlarının bile avantajları ve dezavantajları vardır. Üçüncüsü, din özellikle toplumsal bakımdan marjinal gruplara ve onu hayatlarına bütünüyle daha iyi uygulamış kimselere faydalıdır. Dördüncüsü, dini inanç ve uygulamaların, özellikle insanları kendi yeterliliklerinin sınırlarına iten stresli durumlarda değerli oldukları görülür. Son olarak, dinin etkisi, onun, insanların hayatıyla bütünleşme derecesine bağlıdır. Bu sonuçlar, dine ilişkin kalıpyargıları veya alelade özetleri tekdüz etmektedir. Gerçekte bu sonuçlar, hem yardım etme, hem de zarar verme potansiyeli olan dinin, psikologların tahayyül ettiği kadar zengin, daha girift bir süreç olduğunu öne sürmektedir. Dinin genel etkisi hakkındaki sorular, yerini daha zor fakat daha uygun olan şu soruya bırakmalıdır: Belirli fayda ve zarar kriterlerine göre, özellikle toplumsal bağlamlardaki belirli durumlarla ilgili belirli dini ifade türleri, belirli insanlar için ne şekilde faydalı veya zararlıdır?

* Kenneth I. Pargament, Bowling Green State Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Makalenin İngilizce orijinali "The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness" adıyla, *Psychological Inquiry* (2002, Vol. 13, No. 3, pp. 168–181) dergisinde yayınlanmıştır.

** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (elektronik posta: aliulvi@marmara.edu.tr).

Din söz konusu olduğunda çok az insan tarafsızdır. Ateistler arasında bile hislerine kapılmayan bir inançsız bulmak zordur. Bunda şaşılacak bir şey yok. Din, çok önemli meselelerle ilgilenir. Bütün bu olanların anlamı nedir? Varoluşumuzun daha büyük bir amacı var mıdır? Daha yüce bir varlık var mıdır? Öldükten sonra ne olacağız? Hayatımızı nasıl yaşamalıyız? Bunlar ‘nihaî ilgi’ (krş., Tillich, 1951) konularıdır ve bu sorulara verilen geleneksel dinî cevaplar reddedilse bile, sorular önemini korumaya devam eder.

Psikologlar din konusunda toplum kadar duygusal olabilirler. Tarihsel olarak, psikologlar, dinî tecrübenin değeriyle ilgili tartışmada her iki tarafta da yer almışlardır (bkz., Wulff, 1997). Din, gerçekdışı ve patolojik (Leuba, 1925), cezalandırıcı ve sömürücü (Skinner, 1953) ve tehlikeli yanılsatıcı (Freud, 1927/1961) olarak eleştirilmiştir. Buna karşılık, en iyi haliyle din, en yüksek insanî potansiyellere bir geçiş yolu (James, 1902), bir denge, uyum ve bütünlük kaynağı (Jung, 1938/1969), bir iyileştirici ilişkiler modeli (Rizzuto, 1979) ve bir erdem ve olgunluk temeli (Erikson, 1950/1963) olarak tanımlanmıştır. Dinin değeri hakkındaki tartışmalar, asla geçmişte kalmış değildir (mesela, Bergin, 1980; Ellis, 1980). Bazıları dinî hayata eleştirel bir gözle bakmayı sürdürmektedir. Mesela Ellis (1986) şöyle yazmıştır: ‘Kayda değer her konuda, dindarlığın, ruh sağlığının normal hedeflerine engel olduğu sonucu kaçınılmaz görünüyor’ (s. 42). Diğer bazıları dine karşı daha sempattirler ve araştırma ve uygulamayla, dinî geleneklerin değer ve vizyonlarını inceleme, doğrulama ve desteklemeye isteklidirler. Mesela Richards, Rector ve Tjeltveit (1999) bu durumu şöyle ifade etmişlerdir:

Terapiye gelenlerin (clients) temel manevî değerleri, onların özellikle sorunlarla başa çıkma (coping), iyileşme ve değişimlerine yardımcı olmakta etkili olabilir. Terapistlerin, terapiye gelenler istedikleri takdirde, onların iyileşme ve gelişme çabalarını desteklemeleri, manevî değer ve kaynaklarına ulaşmak üzere yardım etmeleri gerekir (s. 141).

Deneyisel (ampirik) araştırma, dinin bireye faydalı mı yoksa zararlı mı olduğu yönündeki bu duygusal tartışmalara makul bilgi sunabilirdi. Ne yazık ki çeşitli

sebeplerden dolayı bu soruya cevap vermek çok zordur. İlk olarak deneysel bulgular son zamanlara değin nispeten yetersizdi. Psikologlar, belki de toplumdan daha az dindar olmaları yüzünden (Shafranske, 1996), araştırmalarında dinî boyutlara yüzeysel bakma eğilimindeydiler. Bu şekilde, Larson, Pattison, Blazer, Omran ve Kaplan (1986), itibarlı psikoloji, psikiyatri, sosyal hizmet ve hemşirelik dergilerinde dinî araştırmanın yetersizliğini belgelemişlerdir. İkincisi, din, araştırmada ilgili bir değişken olarak yer aldığında, çoğu kez sağlık ve mutluluk (well-being) ölçümlerine teorik olarak başarısızlıkla bağlantılandırılan genel (global) göstergelerle (mesela, mezhep bağlılığı, kiliseye gitme sıklığı, dua etme sıklığı veya öznel dindarlık) ölçülmüştür. Anlamli sonuçlar elde edildiğinde bile, bunlar bireylerin hayatında dinin nasıl işlediğine dair çok az bir fikir vermiştir. Üçüncüsü, bu araştırma alanında bölümlerarası modellerden birinin ağır basması, bizi, dinin sağlık ve mutluluğun sebebi mi yoksa sonucu mu olduğunu belirleyemeyecek durumda bırakıyor. Dördüncüsü ve belki de en önemlisi, dinin faydalı mı yoksa zararlı mı olduğu sorusunun çok basit oluşudur. Dinin oldukça fazla şekil alması, din ile sağlık ve mutluluk arasındaki ilişkilerin birçok potansiyel aracıları bulunması ve sağlık ve mutluluğun bizzat girift bir fenomen olması nedeniyle, din hakkındaki değerlendirici soruların basit cevapları gerçekten imkânsızdır.

Din faydalı mı yoksa zararlı mıdır? Hem alışıldık hem de can sıkıcı olan bu sorunun en iyi cevabı, psikologlara göre tektir: Duruma bağlıdır. Bu makalede ben, dinî hayata daha yakından göz attığımızda daha zengin bir görüntünün ortaya çıkacağını iddia ediyorum. Dinin, insanlar için hem zararları, hem de faydaları vardır. Dinin değeri, dinin çeşidine, sağlık ve mutluluğun kriterlerine, kişiye, duruma ve sosyal çevreye ve dinî hayatın çeşitli unsurlarının kişinin hayatıyla bütünleşme derecesine bağlıdır. Bu tartışmaya başlarken dinin bir tanımını verip, bu tanımın altında yatan bazı varsayımları belirginleştireceğim.

Tanım ve Temel Varsayımlar

Başka bir çalışmamda dini, '*kutsalla ilişkili tarzlarda bir anlam arayışı*' olarak tanımlamıştım (Pargament, 1997, s. 32). Bu tanım, insanların faal ve hedef

yönelimli oldukları, anlamı olduğuna inandıkları her ne ise aktif bir şekilde araştırdıkları varsayımına dayanır. Anlam arayışı, insanların kendi hedef ve gayelerine veya bizzat anlamlı hedeflere yönelik olarak tuttıkları yolları bir araya getirir. Anlam arayışı aynı zamanda dinamiktir; keşfetme, koruma ve eğer gerekliyse önemli hedef ve değerleri yeniden oluşturma çabalarını içeren bir süreçtir.

Elbette her anlam arayışı dinî değildir. Dini diğer fenomenlerden ayıran şey, kutsala bağlılıktır. *Oxford İngilizce Sözlüğü*'nde (1989) kutsal; mukaddes, olağandan 'ayrı'lan, hürmet ve saygıya layık olan şeyler olarak tanımlanmıştır. Kutsal; Tanrı, ilahî ve aşkın gibi yüce güç kavramlarını içerir. Bununla birlikte kutsal, kutsalla işbirliğinden veya kutsalı temsilinden dolayı kutsanmış veya kutsal statüsüne alınmış objeleri de kapsar (Mahoney vdğ., 1999; Pargament, 1999). Bu objeler maddi (şarap, haç), psikolojik (benlik/nefs, anlam), sosyal (merhamet, cemaat), roller (evlilik, iş), kültürel üretimler (müzik, edebiyat), insanlar (azizler, mezhep liderleri), olay ve değişimler (doğum, ölüm) ve zaman ve mekân (şabat, katedraller) olabilir. Bir kimseyi, hayatında kutsal bir hedef arayıp bulduğunda veya bir şekilde kutsalla bağlantılı bir yola girdiğinde, dindar olarak kabul ederiz.

Bu tanım, dinî yol ve hedeflerin engin dağılımını kapsayacak genişliktedir. Dinî yollar, çeşitli düşünce (mesela, teolojiler, inançlar), davranış (âyinler, ibadetler), ilişki (cemaat, birlik) ve duygu (huşu, vecd) tarzlarını ihtiva eder. Bu yollar, bireysel olarak oluşturulmuş ve geleneksel dini kurumlarla çok az ilişkili olabilir veya geleneksel dinî ritüelleri, inanç sistemlerini ve kurumları kapsayacak şekilde iyice yerleşmiş olabilir. Dini hedefler, biraz önce bahsedildiği üzere, değişiktir. Bu hedefler hayatın anlamı, kendini geliştirme, kalp huzuru, idare ve kontrol veya fizik sağlığı gibi kişisel amaçları ve başkalarıyla yakınlık kurma veya dünyada barış ve adalet gibi sosyal amaçları içerir. Ancak en önemlisi kutsalın kendisidir. Tanrı'yı bilmek, aşkın yaşantı ve kutsal bir değerler bütününe uygun olarak yaşamak, hemen hemen tüm dinî geleneklerin temel hedefleridir. Bunlar mâneviyatın esası, insanların içinden geçerek kutsalı keşfettikleri, korudukları ve yeniden keşfettikleri süreçtir (Pargament ve Mahoney, 2002).

Sonuç olarak dinin bu tanımı, iyi ve kötü dindarlığı, ‘yükseği gibi düşüğünü de’ (Zinnbauer, Pargament ve Scott, 1999, s. 908) içerecek şekilde yeterince kapsamlıdır. Din, insanların hedeflerini gerçekleştirmek üzere tuttıkları hem yapıcı ve hem de yıkıcı yolları, Tanrı adına yapılan bütün olağanüstü iyilik ve merhamet fiillerini ve korkunç şiddet ve sefalet eylemlerini içerebilir. Din, manevî bir gelişme arzusuyla motive edilmiş olan dinî bağlılık şeklindeki yapıcı hedefler kadar, başkalarının zararı pahasına kendi itibarını yükseltme arzusuyla motive edilmiş olan dinî bağlılık şeklindeki yıkıcı hedefleri de kapsayabilir. Kısacası din, burada tanımlandığı üzere, donukluk ve yeknesaklıktan uzaktır. Bunun yerine o, farklı insanlar için hayat boyu çeşitli şekil ve istikametler alan dinamik bir süreçtir.

Dinin değerlendirilmesine geçmeden önce, bilim adamı ve pratisyenlerin, dinî olanları da dahil bütün fenomenleri, kendi değer ve varsayımları doğrultusunda incelediklerini belirtmek gerekiyor. Her ne kadar psikologlar, dinin yararlı mı yoksa zararlı mı olduğu değerlendirmesini değerden bağımsız bir tarzda yapmamışlarsa da, kendi değerlerini daha belirgin ve eleştiriye açık hale getirmek suretiyle değerönyargısına bir doğrulama ölçüsü sağlamışlardır. Bu açıklık ruhu içinde ben, dinle ilgili bu değerlendirmenin pragmatik olacağını baştan itiraf etmeliyim. William James’in (1902) geleneğini izleyerek dini, ‘acı ve tatlı’ meyveleriyle değerlendiriyorum. Dinin faydalı mı yoksa zararlı mı olduğu, burada dinî inanç ve davranışların ilişki ve sonuçlarını dikkate alan deneysel araştırmalar ile belirlenecektir. Bu, dinî hayatı değerlendirmenin yegâne yaklaşım tarzı değildir. Kuşkusuz, bazı dindar zihinli insanlar dinin pragmatik olarak değerlendirilmesini hoş karşılamazlar. Bu insanların bakış açısına göre dinin değerinin, dinin etkileriyle (meyveler) çok az ve hakikatiyle (kökler) çok fazla ilgisi vardır. Bedellerini umursamayarak hakikati bulmak ve yaşamak, birtakım geleneklerde dinin nihaî kriterini oluşturur.

Pekçok din mensubu için bu kadar önemli olan bakış açısı, bizim alanımız için uygulanabilir değildir. Dinî konuların nihaî hakikati hakkındaki sorular psikolojinin alanı dışında kalır. Kutsal kitaba ait mucizelerin hakikatini belirlemek için yöntemlerimiz, Tanrı’yı keşfedebilen ölçeklerimiz ve âhiretin gerçekliğini

kanıtlayabilen ya da çürütebilen deneyimlerimiz yoktur. Kısacası, psikolojinin yöntemleri, dinî iddiaların hakikatlerine hiç nüfuz sağlamayabilir. Psikologların yaptıkları şey, insan davranışının tüm çeşitleri için, dinî inanç ve uygulamaların anlamlarını incelemektir. Biz, Batson, Schoenrade ve Ventis'in (1993) ifade ettikleri gibi, imanla bırakılan 'ayak izlerini' araştırabiliriz.

Pragmatizmin dinî hayat ile bağdaşmaz olmadığını ilave etmek gerekir. Gerçekte dinî geleneklerin pek çoğu, akîdelerinin amaç ve değerlerini aşılama ve teşvik etme çabalarında oldukça pragmatiktirler. Mesela, ilâhiyat fakülteleri, öğrenci rahiplere, etkili bir din öğretimi programı nasıl oluşturulur, etkili bir vaaz nasıl verilir, kiliselerin büyümesi nasıl teşvik edilir ve büyük hayat bunalımları esnasında üyelerine nasıl yol gösterilir gibi birtakım pratik sorularla ilgilenmeyi öğretir. Pragmatik değerlendirici araştırma, dindar birey ve sistemlerin hedeflerine ulaşmalarına makul bir şekilde yardım edebilebilirdi. Ancak araştırmacılar, bu hedeflerin bütünüyle psikolojik ve sosyal olmaktan çok, yapısı gereği manevî olmaya uygun olduğunu açıkça gördüler. Din, manevî değerini soyan ve onu nihaî olarak kutsalın üstüne yükselten psikolojik ve sosyal kriterlerle (mesela, öz saygı, mutluluk) değerlendirildiğinde, dünya dinleri buna karşı çıkarlar (Vitz, 1977). Dindar zihne göre bu, bir kendine tapma veya putperestlik şeklidir. Bu önemli noktaya makalede daha sonra tekrar döneceğim.

Makalenin teziyle doğrudan ilgili olan deneysel literatürün tamamını dikkate almanın imkânsızlığı yüzünden, bu inceleme kapsamlı olmaktan çok seçicidir. İlgili okuyucular başka yerlerde din ve ruh sağlığı (Batson, Schoenrade ve Ventis, 1993), fizik sağlığı (Koenig, McCullough ve Larson, 2001), ölümlülük (McCullough, Hoyt, Larson, Koenig ve Thoresen, 2000), evlilik ve aile fonksiyonu (Mahoney, Pargament, Tarakeshwar ve Swank, 2001) ile ilgili çok kapsamlı incelemeler bulabilir.

Dinin, Dinin Türüne Göre Değişen Etkisi

Dinin gücünün bir kısmı, insanların çeşitli ihtiyaç ve ilgilerini karşılama yeteneğine bağlıdır. Farklı tip ve mizaçlardaki bireyler, çok sayıdaki dinî hedef için

çok sayıdaki dinî yolları seçebilir. Bu takdirde dinin genel faydası hakkındaki sorular ancak sınırlı bilgi verebilir ve dindarlığın türlerindeki önemli farklılıklar belirsiz kalabilir.

Bu farklardan biri dinî motivasyonu içerir. Bir rahibin belirttiği gibi;

Bazı insanlar kiliseye Tanrı'ya şükretmek, O'nun şânını tasdik etmek ve yol göstericiliğini istemek için gelir... Diğer bazıları ise istedikleri şeyi elde etmek için gelirler. Bunların kiliseye olan ilgileri, ona hizmet etmekten çok, onu idare etmek ya da kendi çıkarına kullanmaktır (Allport ve Ross, 1967, s. 434).

Allport ve Ross (1967) dinî hayata iç güdümlü dinî gayelerle motive olmuş bireyleri, statü veya kendini haklı çıkarma isteği gibi dinin özelliğine dış güdümlü değerlerle motive olmuş insanlardan ayırmak gerektiğini savunmuştur. Allport ve Ross, iç güdümlü olarak motive olmuş kimselerin (yani dinlerini yaşayanlar), dış güdümlü olarak motive olmuş kimselerden (yani diğerlerinin zararına olsa bile dinlerini kişisel ya da sosyal menfaatleri için kullananlar) daha az önyargılı olabileceklerini iddia etmişlerdir. Makalelerinin yayınlanmasından sonra yapılan çeşitli deneysel araştırmalar, iç güdümlü motivasyonu daha iyi ruh sağlığı ve daha düşük düzeylerde önyargı ile, dış güdümlü motivasyonu ise önyargı ile bağlantılandırmıştır (bkz., Donahue, 1985). Mesela, dinî kolej öğrencileri örneklemleri ile çalışan Bergin, Masters ve Richards (1987) daha yüksek iç güdümlü dindarlığın Kaliforniya Kişilik Envanteri'ndeki çeşitli ölçeklerle (mesela, toplum hayatından hoşlanma, sağlık ve mutluluk duygusu, hoşgörü, entelektüel verimlilik) daha yüksek puanlarla ilişkili olduğunu; oysa dış güdümlü dindarlığın aynı ölçeklerle negatif olarak ilişkili olduğunu bulmuşlardır. Benzer bir tarzda Ryan, Rigby ve King (1993), dinlerini kişisel olarak seçen ve değerlendiren (internalization, içselleştirme) insanları korku, suç ve dış bir baskıdan dolayı dinle ilgilenen (introjection, içe atma) insanlardan ayırmışlardır. Kolej öğrencileri ve Protestan kilise örneklemelerinden oluşan deneysel araştırmalarda, daha yüksek düzeylerdeki içselleştirme daha düşük anksiyete, depresyon ve sosyal işlevsizlikle ve daha yüksek öz saygıyla

ilişkilendirilmiştir. Buna karşılık yüksek içe atma yüksek düzeylerde anksiyete, depresyon ve somatizasyon ve daha düşük öz saygıyla bağlantılandırılmıştır.

Dindarlığın türündeki diğer bir fark, dinî başa çıkmayı içerir. Pek çok insan din ile stresli hayat dönemleri arasındaki benzerlik üzerine yorumda bulunmuştur. Bir atasözünde, ‘siperlerde hiç ateist yoktur’ denir. Bu eski atasözü bir mübalağa olsa da (bazı insanlar siperlerde kalan ateistleri oynuyor), deneysel araştırmalar dindarlığın kritik durumlarda genellikle yoğunlaştığını ya da “hızlandığını” göstermiştir (Pargament, 1997). Bununla birlikte, krizlerde dinin kendini gösterme tarzı çok farklı şekillerde olabilir. Mesela Pargament ve arkadaşları (1988) başa çıkmada bir kontrol duygusu kazanmak için üç dinî yaklaşım belirlemişlerdir: a) başa çıkmada kendi Tanrı vergisi kaynaklarına dayanan insanların *kendini yönlendirme* yaklaşımı, b) problem çözme sorumluluğunu pasifçe Tanrı’ya havale eden insanların erteleme yaklaşımı ve c) problem çözme sürecinde ortaklar gibi Tanrı ile birlikte çalışan insanların işbirliği yaklaşımı. Pargament ve arkadaşları, Presbiteryan ve Lutheran kilise üyelerinden oluşan bir örnekleme çalışarak, bu dinî başa çıkma yaklaşımlarından oluşan bir ölçek geliştirmiş ve bu üç tarz için güçlü faktör analitik destek bulmuşlardır. Üstelik bu tarzlar ayırıcı korelasyonlara sahipti. Kendini-yönlendirici dinî başa çıkma, daha yüksek öz saygı ve daha büyük bir kişisel kontrol duygusu ile bağlantılıydı. Psikologlar tarafından dinin bir formu olarak sıkça eleştirilen erteleyici dinî başa çıkma, daha düşük öz saygı, şans tarafından daha yüksek bir kontrol duygusu, daha düşük kişisel kontrol, daha zayıf problem çözme becerisi ve insanlar arasındaki farklılıklar için daha büyük bir hoşgörüsüzlükle bağlantılı idi. Buna karşılık, bireyle Tanrı arasında etkin bir alışveriş tarzını içeren işbirlikçi dinî başa çıkma, daha yüksek öz saygı, daha yüksek bir kişisel kontrol duygusu ve şans tarafından daha düşük bir kontrol duygusuyla ilişkiliydi. Bu bulgular diğer araştırmalarda tekrarlanıp genişletildi (mesela, Hathaway ve Pargament, 1990; McIntosh ve Spilka, 1990; Schaefer ve Gorsuch, 1991). Kısacası, ruh sağlığı için dinî başa çıkmanın içerimleri, kendi ilahî güç kavramlarını insanî girişimle bütünləştiren insanların kendine has tarzına dayanır.

Pargament, Smith, Koenig ve Perez (1998) pozitif ve negatif örüntüler içinde gruplandıkları dinî başa çıkma metotlarını, yakınlarda daha geniş bir düzenlemeye tabi tuttular. Pozitif dinî başa çıkma metotlarından oluşan örüntünün, Tanrı ile güvenli bir ilişkiden, bir maneviyat duygusundan, hayatta bir anlam bulunduğu inancından ve başkalarıyla manevî bir bağlanma duygusundan kaynaklandığını varsaydılar. Pozitif dinî başa çıkma metotları, menfi durumların hayırhah dinî değerlendirilişlerini, işbirlikçi dinî başa çıkmayı, Tanrı'dan manevi destek arayışını, din adamı ya da cemaat üyelerinden destek arayışını, başkalarına dinî yardımı ve dinî affi içerir. Buna karşılık negatif dinî başa çıkma metotlarından oluşan örüntü, bir genel dinî yönelimden meydana gelir, yani bizzat gerilim ve karmaşada Tanrı ile zayıf bir ilişki, yüzeysel ve uğursuz bir dünya görüşü ve anlam arayışında dinî bir çabayla belirlenir. Negatif dinî başa çıkma metotları Tanrı'nın gücünü sorgulamayı, Tanrı'ya karşı kızgınlık ifadelerini, cemaat ve din adamlarına yönelik hoşnutsuzluk ifadelerini, menfi durumların ceza kabilinden dinî değerlendirilişlerini ve şeytanî dinî değerlendirilişleri içerir.

Bombalanan Oklahoma şehri yakınlarındaki bir kiliseye devam edenler, hastaneye yatırılmış ileri yaştaki yetişkinler ve olumsuz ciddi bir durumla başa çıkmaya çalışan lise öğrencilerinden oluşan üç örneklemin faktör analiz çalışması, bu iki dinî başa çıkma örüntüsü için destekleyici sonuç vermiştir (Pargament, Smith, vdğ., 1998). Üstelik çeşitli çalışmalarda pozitif ve negatif dinî başa çıkmadan oluşan bu iki örüntü veya bu örüntülerin unsurları, ruh ve fizik sağlığı için çok farklı imalar sergilemiştir. Sosyo-demografik değişkenlerin kontrol edilmesinden sonra, pozitif dinî başa çıkma, hastaneye yatırılmış yaşlı hastalar arasında daha düşük depresyon, daha kaliteli bir hayat, stres bağlantılı gelişme ve daha yoğun işbirliğini içeren dış derecelendirmelerle (Koenig, Pargament ve Nielsen, 1998), kolej öğrencileri arasında daha düşük anksiyete ve depresyonla (Pargament, Koenig ve Perez, 2000), kronik ağrısı olan hastalar arasında daha pozitif etki ile (Bush vdğ., 1999), açık kalp ameliyatı geçiren hastalar arasında 6 ayı aşan daha düşük ölüm riskiyle (Oxman, Freeman ve Manheimer, 1995) ve cinayet mağduru aile üyeleri arasında daha az

düşmanlıkla (Thompson ve Vardaman, 1997) ilişkili bulunmuştur. Diğer taraftan negatif dinî başa çıkma metotları, tıbbî rehabilitasyon altındaki hastalar arasında daha zayıf fiziksel iyileşmeyle (Fitchett, Rybarczyk, DeMarco ve Nicholas, 1999), iki yılı aşkın süredir tıbben rahatsız olan yaşlı hastalar arasında daha zayıf fizik sağlığı ve daha yüksek ölüm riskiyle (Koenig vdğ., 1998; Pargament, Koenig, Tarakeshwar ve Hahn, 2001), kolej öğrencileri arasında daha endişeli ve depresif ruh hali ve düşük öz saygıyla (Exline, Yali ve Lobel, 1999; Pargament, Zinnbauer, vdğ., 1998), 1993 Midwest taşkını mağdurları arasında daha büyük psikolojik sıkıntıyla (Smith, Pargament, Brant ve Oliver, 2000) ve bombalanan Oklahoma şehri yakınlarındaki kilise üyeleri arasında daha fazla travma sonrası stres bozukluğu ve duyarsızlık belirtileriyle (Pargament, Smith, vdğ., 1998) bağlantılandırılmıştır.

Bu bulgular, gelişme veya olgunlaşma için potansiyel bir yol sunan negatif dinî başa çıkmada somutlaşan manevî çabalar yüzünden, dünyanın dinî geleneklerinin görüşüne ters düşüyor gibi görünüyor. Ancak bu alandaki deneysel araştırmaların çoğunun kesitsel olduğunu belirtmek gerekiyor. Boylamsal araştırmalar belki farklı bir hikâye anlatabilir. Negatif dinî başa çıkma, özellikle birey kendi manevî çabalarını başarıyla çözebilirse, kısa vadeli sıkıntı ve daha uzun vadeli kazançlarla bağlantılı olabilir. Yine de dinî başa çıkmanın etkili olmasının, kritik hayat durumlarına karşılık olarak dinin kendini belli ettiği muayyen tarzlara bağlı olduğu açıkça görünüyor.

Dinin, Sağlık ve Mutluluk Kriterine Göre Değişen Etkisi

Din üzerine araştırma yapanlar, çoğu kez pratik nedenlerden dolayı, sağlık ve mutluluğun genellikle sınırlı sayıdaki psiko-sosyal kriteri üzerine odaklanır. Ancak bu eğilimin bazı talihsiz sonuçları vardır. Biri, sağlık ve mutluluğun belirli boyutlarındaki araştırmalardan aşırı genelleme yapma eğilimini içerir. Birkaç psikolog yıllar boyu din ve ruh sağlığına ilişkin literatürü incelemiştir. Dinin yararına ilişkin sonuçlar pozitiften (Becker, 1971), negatife (Dittes, 1969), çelişğe veya karmaşığa (Bergin, 1983; Gartner, Larson ve Allen, 1991; Sanua, 1969) değişiklik göstermektedir. Bu farklı sonuçları nasıl anlayacağız? Bu sonuçlar, sadece dinî kavram-

laştırma ve ölçme tarzlarındaki farklılıklara değil, fakat araştırmacılar tarafından dikkatle gözden geçirilen sağlık ve mutluluk kriterindeki farklılıklara da bağlanabilir. Batson ve arkadaşları (1993), Becker'in (1971) dindarlık hakkındaki pozitif sonuçlarını, ruhsal hastalık ve nevrotik belirtilerin yokluğuna odaklanan araştırmalara dayandırdığını belirtmişlerdir. Dittes (1969) dindarlık hakkındaki negatif sonuçlarına, yeterlik, kontrol, kendini gerçekleştirme, açık fikirlilik ve esneklik oranlarını soruşturan araştırmalara dayanarak ulaşmıştır. Sanua (1969) çelişkili sonuçlarına, kriterlerin daha genel bir dağılımını inceledikten sonra varmıştır. Bu incelemeler bir bütün olarak alındığında, dinin sağlık ve mutluluk için pozitif, negatif veya birkaç anlam taşıyıp taşımadığının, kısmen sağlık ve mutluluğun nasıl tanımlandığı ve ölçüldüğüne bağlı olduğu fikrini uyandırıyor.

Dinin faydasına ilişkin araştırmaların büyük çoğunluğu, psikolojik, sosyal veya fiziksel sağlık kriteri üzerine odaklanmıştır. Buna karşılık, dindar birey ve toplulukların en büyük ilgi kriterinin, doğal olarak psiko-sosyal olmaktan ziyade dinî olduğunu vurgulamak gerekiyor. İman sahibi olmak, bir dinî cemaatin parçası olduğunu hissetmek, hayatta daha büyük bir nihaî amaç duygusuna sahip olmak, Tanrı'yı bilmek dinî dünyanın en merkezi kriterleridir. Bu, psikolojik, sosyal ve fiziksel sağlık ve mutluluğun dindar görüşlü olmak için önemli olmadığı anlamına gelmez. Aksine bunlar, nihaî/manevî kriterler bağlamında anlaşılmaya ihtiyaç duyarlar. Pek çok örnekte manevî, psikolojik, sosyal ve fiziksel sağlık ve mutluluk el ele gidebilir. Mesela Tisdale ve arkadaşları (1997), psikiyatrik yatan hasta tedavisinin (birey, grup, ortam ve psikotropik) hem daha iyi kişisel uyumla ve hem de daha pozitif bir Tanrı imajı ile sonuçlandığını bulmuşlardır. Benzer şekilde, değişik hayat stresleriyle başa çıkmaya çalışan insanlarla ilgili çeşitli araştırmalarda, dinî başa çıkmının pozitif şekilleri, sadece daha düşük duygusal stressizlik ve daha fazla kişisel gelişimle değil, Tanrı'ya ve kiliseye daha fazla yakınlık hislerini ihtiva eden (Pargament, 1997) daha iyi manevî sonuçlarla da ilişkilendirilmiştir.

Bu araştırmalar umut vadederken, şu araştırmalar kuralın istisnalarıdır. Ancak sağlık ve mutluluğun manevî kriteri belirlenmeden, araştırma, özellikle temel

inançtan uzaklaşmış dinî ifadeler söz konusu olduğunda, dinî hayata psikolojik yönelimli bakma şeklinde yalnız tek boyut verebilir. Mesela, dinî fundamentalizmle ilgili psikolojik literatürü düşünelim. Fundamentalizm psikologlar tarafından önyargı ve darkafalılıkla ilişkisi yüzünden eleştirilmiştir (bkz., Hood, Spilka, Hunsberger ve Gorsuch, 1996) ve gerçekten deneysel literatür, katı dinî yorum ve uygulamalara sıkı bir şekilde bağlanmakla zenci, kadın, Yahudi, homoseksüel ve komünistlerden oluşan gruplara karşı önyargılı ve bağınaz davranma arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Kirkpatrick, 1993). Mesela Altemeyer ve Hunsberger, daha fazla fundamentalizmin, “şu anda homoseksüelleri öldüren AIDS hastalığı kesinlikle onlara müstehaktır” (s. 123) şeklindeki inançla daha fazla uyuşması gibi, siyasî radikallerin tutuklanma, işkence ve infazını desteklemeye daha çok istekli olmakla da ilişkili olduğunu göstermiştir. Bu bulgular, fundamentalist Hristiyanlara has değildir; Fundamentalist Hindu, Müslüman ve Yahudiler de homoseksüellere karşı daha fazla önyargı bildirmişlerdir (Hunsberger, 1996). Diğer çalışmalar fundamentalizmi katı düşünce ve sağcı otoriteryanizmle ilişkilendirmiştir. Mesela, Altemeyer ve Hunsberger, fundamentalizm ve önyargı arasındaki ilişkiye, büyük ölçüde sağcı otoriteryanizmin aracılık ettiğini göstermişlerdir.

Ancak psikolojik eleştirileri gözardı edildiğinde, fundamentalizmin, taraftarları için taşıdığı avantajlar vardır. Dinî inanç ve uygulamaları katı olan sistemler, bireylere belirgin bir doğru ve yanlış duygusu, belirli hayat ilkeleri, kendisi gibi düşünen müminlere yakınlık, farklı bir kimlik ve en önemlisi hayatlarının Tanrı tarafından kutsanmış ve desteklenmiş olduğu inancını sağlar. Bunlar güçlü avantajlardır. Bu avantajlar, Amerika’daki katı kiliselerin niçin yıllardır ana görüşteki muadillerinden güç ve üye itibarıyla daha hızlı büyüdüğünü açıklayabilir (Iannaccone, 1994). Üstelik, önyargı ve kapalı fikirlilikten başka kriterlerinin içerimlerini araştıran bazı çalışmalarda fundamentalizm, optimizm (Sethi ve Seligman, 1993) dinî-manevî sağlık ve mutluluk (Genia, 1996) ve evliliğe ilişkin mutluluğu (Hansen, 1992) içeren çeşitli pozitif özelliklerle ilişkilendirilmiştir.

İlgimizin, kriterlerin daha geniş bir dağılımını kapsayacak şekilde genişlemesi, fundamentalizmin faydalarını da zararlarını da içeren daha zengin, daha karmaşık bir görüntüsü ile sonuçlanacaktır. Fundamentalizme merkez teşkil eden katı inanç ve uygulamalara bağlanmanın güçlü bir cemaat duygusu, hayata ilişkin açık talimatlar, umut dolu bir gelecek fikri, güçlü dinî ve manevî hoşnutluk duyguları telkin ettiği görülüyor. Bu nitelikler bireylere özellikle varoluşsal sorulara kat'i cevaplar ve kişilerarası yakın ilişkiler arayışında faydalı olabilir. Ancak fundamentalizmin katılığı, iman dahilinde ve haricinde kalan kişiler arasındaki kesin sınırlarla sürdürülür (Hood, Morris ve Watson, 1986). Maalesef, dinî cemaatin dışında bulunan kimselerin, o cemaate mensup olanlar tarafından hoşgörüsüzlük ve ayrımcılıkla kolayca yaralanabildiği görülmektedir.

Deneysel din araştırmalarında, kriterlerin daha geniş bir dağılımının hesaba katılması, tedavi edilebilir durumlarda tıbbi yardım talebini dinî bir anlayışa dayandırarak reddetmek (Asser ve Swann, 1998) veya satanistik kültler ve ritüellerle alakalı olarak çocukların suistimali konusunda ürküntü duymak (Richardson, Best ve Bromley, 1991) gibi diğer önemli dinî fenomenlere ışık tutabilir. Dışarıdan bakıldığında bu davranışlar, olsa olsa kafa karıştırıcı veya mantıksızmiş gibi görünüyor. Ancak bu gibi dinî davranışları anlamadaki sıkıntımız, en azından kısmen, dinî tecrübeyi tamamıyla psiko-sosyal olan sınırlı sayıdaki kriterle değerlendirme eğiliminden kaynaklanıyor olabilir. Bu fenomenlerin, maneviyat gibi insanların kendileri için en belirgin olanlarını kapsayacak şekilde, daha geniş kriterlerle yakından incelenmesiyle, mantıksızmiş gibi görünen davranışlar daha anlamlı olmaya başlar. Bu, dinî ifadenin her şeklini haklı çıkarmak anlamına gelmez. Dinin zararları gayet ciddi olabilir. Ama patolojik veya mantıksız iddiasıyla dini önemsememek bir hatadır. Din, diğer önemli insan fenomenleri kadar girift olabilir. Psikologlar çok acele hüküm vermemeye dikkat etmelidirler. Çok titiz inceleme, sürprize açık olma ve dinin avantajlı ve avantajsız farklı şekillerini gözönünde bulundurmaya hazır olma, dinî araştırmalarda ilerlemenin anahtarıdır.

Dinin, Kişiyeye Göre Değişen Etkisi

Dinin etkisini değerlendirme çabasına eklenen daha ileri bir karmaşıklık, insanların dindarlık düzeylerinin oldukça farklı olması olgusudur. Tarihsel olarak din, herhangi bir hak veya menfaatten mahrum edilmiş ve yetki tanınmamış birey ve gruplara, özellikle önemli bir sembol, bir güç ve ümit kaynağı olarak hizmet etmiştir. Bu yüzden biz, zencileri (African Americans) (Pargament, 1997), yaşlıları (mesela, Gurin, Veroff ve Feld, 1960), daha az eğitilmiş insanları (Gallup, 1994) ve kadınları (mesela, Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975) içeren bazı gruplarda daha yüksek düzeylerde dindarlık buluyoruz.

Dinin, özellikle toplumsal bakımdan marjinal gruplara, nispeten ulaşılabilir kaynaklar ve hayatta karşılaşılan problemlere (Pargament, 1997) ilişkin zorunlu çözümler sunması nedeniyle yardımcı olduğunu tahmin edebiliriz. Mesela, zenciler için merkezi bir kurum olan Zenci Kilisesi, Birleşik Devletlerde temel kurumlar tarafından ihmal edilen insanlara toplumsal, politik, sağlık, sosyal yardım, psikolojik ve manevî alanlarda uzun zamandan beri hizmet götürmektedir. Dinin alt gruplar için özel etkisine ilişkin araştırmalar, her ne kadar çok seyrek ve çelişkili olsalar da, fikir verici bazı bulgular mevcuttur. Mesela, ulusal örneklemeden oluşan bir çalışmada St. George ve McNamara (1984), benzer arkaplanları olan beyazlara nazaran zenciler için (White Americans) dinî bağlılığın, hayattan hoşnut olma ve öznel sağlık ve mutluluğun diğer yönleriyle daha güçlü bir şekilde ilişkili olduğunu bildirmiştir. Ulusal bir örneklemeden alınan verilerle yapılan bir çalışmada, Ferraro ve Koch (1994), dinî bağlılığın zencilerde daha iyi fizik sağlığıyla ilişkili olduğunu ancak beyazlarda ilişkili olmadığını bulmuştur. Yaş dikkate alındığında, Neighbors, Jackson, Bowman ve Gurin (1983), zencilerden oluşan bir örneklemeden, ciddi bir kişisel problemi halletmede kendilerine en fazla yardım eden bir başa çıkma seçeneği işaretlemelerini istemişlerdi. Dua, yaşlı gruba (%64), orta yaş (%47) ve genç (%32.2) gruptan daha fazla yardımcıydı. Pollner (1989) eğitim durumunu dikkate alarak ulusal bir örneklemede yaptığı araştırmada, kutsalla daha yakın ilişki duyularının sağlık ve mutluluk oranlarıyla, eğitim düzeyi düşük olanlarda eğitim

düzeıı yüksek olanlardan daha güçlü bir şekilde ilişkili olduğunu belirtmiştir. Cinsiyetin dindarlık ile sağlık ve mutluluk arasındaki ilişkiye aracılık edebileceği ihtimaline dair bir destek ise, seküler kibutzların aksine, dinî üyeliğin erkeklerden çok kadınların ölüm oranları üzerinde daha büyük bir koruyucu etkiye sahip olduğunu ortaya koyan Kark ve arkadaşlarının (1996) araştırmasından çıkmaktadır.

Bu gruplar için dinin özel etkisi, daha yüksek düzeylerdeki dinî bağlılıklarının ardından ortaya çıkabilir. Dinin, her şeyden önce, daha dindar olanların sağlık ve mutluluğu için, daha önemli îmalarının olması gerekirdi. Krause, Ellison ve Wulff (1998), bu tezi Presbiteryen rahipler, yaşlılar ve üyelerden oluşan ulusal bir örneklemede, kilise temelli destek ve olumsuz kilise etkileşimlerini içeren bir çalışmada test ettiler. Kiliseden gelen duygusal destek, yaşlılar ve üyelerden çok, büyük ölçüde rahipler için daha düşük sıkıntı etkisi ve daha pozitif etkiyle ilişkiliydi. Buna karşılık, negatif kilise etkileşimleri, üyelerden çok rahipler ve yaşlılar için daha güçlü negatıf imalar taşıyordu. Aynı örnekleme yapılan çalışmada Pergament, Ellison, Tarakeshwar ve Wulff (2001), pozitif etki ve sıkıntı etkisinin göstergeleri olarak, pozitif ve negatif dinî başaçıkmayı kullanıp benzer sonuçlara ulaşılar. Bu bulgular, dinin iki tarafı keskin bir kılıç olabileceği izlenimini uyandırıyor. Hayatlarını dine daha yakın yaşayan kimselerin, hayırhah inanç ve ibadet sistemleriyle bağlantılı daha çok fayda gördüğu ve en az bunun kadar önemli olarak da, dini stres ve mücadeleyle bağlantılı daha çok zarar gördüğu anlaşılıyor.

Sonuç olarak, farklı ibadet, inanç ve kurumsal şekiller ortaya koyan yüzlerce dinî ve manevî gruba işaret etmek suretiyle, Birleşik Devletler'in bir "*mezhep toplumu*" (krş., Greeley, 1972) olduğunu kabul etmek gerekiyor. Mesela karşılaştırmalı bir taramada, Nazaren, Assemblies of God ve Seventh-Day Adventist kilisesi üyelerinin %90'dan fazlası, merkezî Hıristiyan inancına mensup %14 Protestan'ın aksine (Bainbridge ve Stark, 1980) kötülüğün varlığına inandıklarını; yalnızca %12 Hıristiyan Scientist kilise üyesine karşılık (Poloma, 1991), merkezî Hıristiyan inancına mensup Hıristiyanların %73'ü, Tanrı'nın genellikle doktorlar vasıtasıyla şifa verdiğine inandıklarını belirtmişlerdir. Bu farklılıklar anlamsız değildir. Epidemiyoloji

araştırmacıları, mezhep faktörlerini farklı psikiyatrik bozukluklar, fiziksel hastalıklar ve ölüm oranlarıyla ilişkilendirmektedirler (mesela, Levin ve Schiller, 1987). Psikologlar, maalesef dinin çeşitli şekilleriyle sağlık arasındaki ilişkinin potansiyel göstergeleri olarak, mezhep faktörlerini büyük ölçüde gözardı etmektedirler. Yine de kuralın birkaç istisnası vardır ve sonuçlar ilgi çekicidir (mesela, Alferi, Culver, Carver, Arena ve Antoni, 1999; Tix ve Frazier, 1998). Alferi ve arkadaşları, kısa zaman önce göğüs kanseri teşhisi konmuş Roman Katolik ve Evanjelik Hispanik kadınlardan oluşan bir örnekleme yaptıkları çalışmada, ameliyattan önceki ve sonraki yıl boyunca dinî başaşağılık ile duygusal sıkıntı arasındaki ilişkileri araştırmışlardır. Evanjelik kadınlar için daha yüksek düzeylerdeki dindarlık, yıl boyunca genellikle daha düşük düzeylerdeki duygusal sıkıntıya işaret ediyordu. Buna karşılık, Katolik kadınlar için daha yüksek düzeydeki dindarlık, daha yüksek düzeylerdeki sıkıntıya işaret ediyordu. İki grup arasındaki teolojik farklılıklar, Alferi ve arkadaşlarının önerdikleri gibi, bu bulguları açıklamakta yardımcı olabilir. Alferi ve arkadaşları, ihtiyatlı bir şekilde, Evanjelikler arasındaki inanç, kabul ve ebediyen kurtarılmış olmanın önemi ile, Katolikler arasındaki itiraf, yargı ve suçun bağışlanmasının önemini karşılaştırmışlar ve ilk teolojik yaklaşımın, ikincisine göre, tehdit edici bir hayat tecrübesine maruz kalmış kadınlara daha fazla yardım ediyor olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Bu, Evanjelik Protestanların Roman Katoliklerden “daha iyi durumda” oldukları anlamına gelmez. Mesela Alferi ve arkadaşlarının aksine (1999), Kooistra ve Pargament (1999), dinî şüphelerin, Roman Katolik ergenlere nazaran Protestan Hollanda Reform geleneğine mensup ergenler arasında, sıkıntı ile daha güçlü bir şekilde ilişkili olduğunu bulmuştur. Kooistra ve Pargament, ana dinî ilkeler hakkındaki soruların, Hollanda Reform geleneğinde doktrinsel ortodoksluğa atfedilen daha büyük önem nedeniyle, Protestan ergenleri, Katolik yaşlılarından daha stresli yapabileceğini kaydetmişlerdir. Bu yüzden sosyal bilimcilerin, bir dinî mezhebin diğerine göre değerine ilişkin sıradan sonuçlardan kaçınmaları gerekiyor. Ancak de-

neysel literatür, henüz genç olduğu için, belirli bir mezhebe mensup olmanın, birtakım avantaj ve dezavantajlarla ilişkili olabileceğini öne sürüyor.

Dinin, Bağlam ve Duruma Göre Değişen Etkisi

Barton (1971), dinî araştırmalarda kişiselci eğilim (personolojik yanlılık) olarak tanımladığı durumu şu şekilde eleştirmiştir:

Araştırmacılar, insanları aktüel toplumsal çevrelerinin dışına çıkarmaya ve analizlerini bireysel değişkenlerle sınırlandırmaya devam etmektedirler... Bu, bir biyoloğun deney hayvanlarını bir et makinesine bağlamasına ve her bir yüzüncü hücreyi incelemek için bir mikroskop altına almasına benziyor; (bu durumda) anatomi ve fizyoloji, yapı ve işlev hakkındaki hemen her bilgi kayboluyor (s. 847).

Bugün dinî araştırma, büyük ölçüde düzenlenmiş bir şekilde yapılmaktadır. Çoğu, sıklıkla dindarlık ölçeklerini kullanmakta (kiliseye gitme sıklığı ortalaması, dua etme sıklığı ortalaması, dinî bağlılık, mezhep, doktrinsel ortodokslik, dinî belirginlik), dinin muayyen bağlam (mesela, evlilik, ebeveynlik, iş) ve durumlarda (mesela, önemli hayat olayları, günlük meşgaleler) kendini ifade etme tarzlarından bahsetmemektedir. Bu yaklaşımın iki problemi vardır: Birincisi, deneysel araştırmalar belirli durum ve bağlamlarla bağlantılı dinî ölçümlerin, sağlık ve mutluluğun genel, merkezden uzak dinî ölçümlerden daha güçlü göstergeleri olduğunu göstermiştir. Mesela Mahoney ve arkadaşları (1999) 100 evli çiftle gerçekleştirdikleri bir araştırmada, her bir eşin dindarlığının genel ölçümüne nazaran, açıkça evlilik ilişkisiyle (mesela, eşlerin dinî etkinliklerde birlikte geçirdikleri zaman, eşlerin evliliklerini kutsal olarak görme derecesi) bağlantılı olan dindarlık ölçümlerinin, evlilikle ilgili sağlık ve mutluluğun (mesela, evlilikle ilgili memnuniyet, sadakat, daha az çatışma, evlilikle ilgili problem çözme stratejileri) çok daha iyi göstergeleri olduğunu bulmuşlardır. Benzer bir şekilde, dinin, belirli hayat stresleriyle başa çıkma ile ilgili ayrıntılı şekillerinin ölçümleri, intibak ölçümleri ile, genel dinî ölçümlerle yapılandan daha güçlü ve daha devamlı olarak ilişkilidir (Pargament 1997). Dinle ilgili indeksleri, muayyen bağlam ve durumlarla daha sıkı bir şekilde bağlantılandırma, dindarlığın yapı ve işlevine ilişkin anlayışlara daha fazla imkân

tanyacaktır.

Genel dinî ölçümlerin ikinci bir problemi daha vardır. Bu ölçümler zaman, bağlam ve durumlar boyunca dindarlıkta altta yatan bir istikrar bulunduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. Ancak dinî hayatın zaman ve şarta bağlı olarak değiştiği aşikârdır. Dindarlığın yardımı da bağlam ve durumlara göre değişebilir. Bu sıra içerisinde, haham Harold Kushner (1981), genç yaştaki oğlunun ölümcül hastalığıyla yüzyüze geldiğinde kendi inanç sisteminin sınırlarını tanımlamıştır. Kushner, iyi şeylerin iyi insanlar için olacağına güvence veren sevgili bir Tanrı'ya inanç şeklindeki, kendisine yıllarca cesaret ve umut veren bir imanı artık sürdürmeyeceğinin farkına varmıştı. Böyle yaparak Tanrı, Kushner'i iki savunulamaz sonuçtan birine ulaşmaya zorlamıştı: Ya oğlu iyi birisi değildi, ya da oğlunun çilesi her nasılsa iyi bir şeydi. Epey bir manevî arayış ve çabadan sonra Kushner, Tanrı'nın insanı sevdiğini, fakat maalesef iyi insanların başına kötü şeylerin geldiği bir dünyaya müdahale etmek için güçlerinin sınırlı olduğunu düşündüğü, farklı bir dini bakış açısıyla ortaya çıktı.

Çeşitli deneysel araştırmalar, dinî inanç ve uygulamaların bazı durumlarda özellikle yardımcı olabildiğini göstermektedir. Birkaç örneği gözden geçirelim. Mattlin, Wethington ve Kessler (1990) stresli hayat olaylarıyla yüzyüze gelen 1556 evli erkek ve kadından oluşan bir örnekleme, başa çıkma etkinliğinin göstergelerini araştırmışlardır. Dinî başa çıkma, yüksek kayıp durumlarında daha düşük depresyon ve anksiyete ile ilişkili idi, fakat daha düşük kayıp durumlarında ilişkili değildi. İlave çözümler dinî başa çıkmanın sevilen bir kişinin ölümünü içeren durumlarda, evlilikle ilgili problemler, işin kaybedilmesi, aile üyeleri ve arkadaşların sıkıntıda olması gibi diğer durumlardan daha etkili olduğuna işaret etmektedir. Çocuğu yeni ölmüş anababalarla yaptığı bir çalışmada Maton (1989), daha yüksek düzeylerdeki manevî desteğin, hem çocuğunu kısa süre önce kaybetmiş olan anababalarda, hem de bir çocuğunu iki yıldan fazla bir zaman önce kaybetmiş anababalarda daha düşük depresyonla ilişkili olduğunu bulmuştur. Ancak manevî destek, çocuğunu yakınlarında kaybetmiş anababalar arasında, daha eskiden kaybet-

miş olanlara nazaran, daha düşük depresyon ve daha iyi öz saygı ile çok daha güçlü bir şekilde ilişkili idi. Krause (1998), 4 yılı aşkın bir süre, yaşlılardan oluşan ulusal bir örneklem üzerinde yoğunlaşmış ve dinî başaçıkmanın, kendi fiziksel sağlık durumlarını derecelendirmeleri üzerinde, bozuk bir çevrede yaşamının olumsuz etkilerine karşı başarılı bir şekilde koruduğunu ortaya koymuştur. Wallin ve Clark'ın (1964), evliliklerinin başında ve ortasında bulunan kadın ve erkeklerle gerçekleştirdikleri araştırmada, kadınların kiliseye gitme sıklığıının cinsel tatmin düzeyleriyle ilişkili olmadığını, buna karşılık daha sık kiliseye gitmenin kadınların evlilikle ilgili genel memnuniyeti üzerinde bir cinsel tatmin yokluğunun etkisini azalttığını bildirmişlerdir. Bunlar kendine özgü, ama garip ve tuhaf sonuçlar değildir. Pargament (1997), bu deneysel literatürü yeniden gözden geçirerek, hayat stresinin etkilerine intibak etmeyi kolaylaştıran bir faktör olarak dine, en azından kısmî bir desteğin, araştırmaların yaklaşık olarak %75'inde mevcut olduğunu göstermiştir.

Bu bulguları nasıl açıklayacağız? Pargament (1997), dinin, insanları kendi kişisel ve sosyal kaynaklarının sınırlarına iten ve temel incinebilirliklerini dünyaya yansıtan problemlerle karşı karşıya kaldıklarında, özellikle değerli olabildiğini öne sürmüştür. Din, insanın sonluluğu ve yetersizliğine işaret eden durumlara cevap olarak bir takım çözümler teklif eder: Manevî destek, nihaî açıklamalar, bir ferahlama duygusu, evrende işbaşında olan yardımsever güçler ve hayatta kutsal anlamı olan bir gaye.

Ancak burada da, birkaç sebepten ötürü aşırı basitleştirmeye karşı dikkatli olmak zorundayız. Birincisi, dinin bütün formları stresin etkilerine karşı koruyucu olmayabilir. Mesela, Anson, Carmel, Bonneh, Levenson ve Maoz (1990), dinin strese karşı koruyucu etkilerinin, sadece toplumsal dinî boyutlar için işe yaradığını göstermiştir. İsrail'de dindar olmayan kibutz üyelerinin aksine, dindar kibutz üyeleri psikolojik sıkıntı ve fiziksel hastalık belirtisinin etkilerine karşı bir dereceye kadar korunaklı idi. Buna mukabil, özel ibadet ve kendi dindarlığını derecelendirme gibi kişisel dinî boyutlar, hayat streslerinin etkilerine uyum göstermeye karşı koruyucu değildi.

İkincisi, din bazı gruplar için stresin etkilerine karşı koruyucu olabilir ancak bazıları için olmayabilir. Lise öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen kesitsel ve ile-riye dönük iki karmaşık ve büyüleyici çalışmada Park, Kohen ve Herb (1990), dinî başa-çıkma ile iç güdümlü dinî bağlanmanın stresin depresyona yönelik etkisini ha-fifletmede oynadığı rolleri incelemişlerdir. Park ve arkadaşları, durumun kontrol edilebilmesinde olduğu gibi, bu dinî değişkenlerin hafifletici etkilerinin, öğren-cilerin mezhepleri vasıtasıyla kendi kendine hafiflediğini bulmuştur. Dinî başa-çıkma ile içgüdümlü dinî bağlanma, Protestan öğrenciler için kontrol edilemeyen hayat olaylarının depresyona yönelik etkilerine karşı korumada yardımcıydı. Katolik öğrenciler için bu dinî değişkenler, kontrol edilemeyen hayat olaylarının etkilerini hafifletmiyordu. Ancak Katolikler arasında dini başa-çıkmanın, *kontrol edilebilir* hayat olaylarının depresyona yönelik etkilerine karşı koruduğuna delil teş-kil ediyordu. Park ve arkadaşları, Alferi ve arkadaşları gibi (1999), bu bulguları, Protestan ve Katoliklerin dinî öğretisi ve uygulamalarındaki farklılıklara hamlettiler. Park ve arkadaşlarının imanla ilgili vurgularına göre Protestanlar, kontrol edile-meyen olaylar bakımından özellikle daha donanımlı olabilirler. Buna karşılık, uzlaş-ma, itiraf ve kefarete vurgularına göre, Katolikler kontrol edilebilir hayat durum-larıyla başa çıkmada daha iyi hazırlanmış olabilirler. Kuşkusuz bunlar, oldukça heterojen olan dinî gelenekler hakkındaki genellemelerdir. Buna rağmen bu bul-gular, dinin, farklı gruplarda farklı durumlara göre işleyen girift biçimlerinin farkına varmayı sağlamaktadır.

Son olarak, burada her ne kadar dinin stresten koruyucu etkileri üzerine yoğunlaşmışsa da, dinin en azından belli bazı stres yapıcıların etkisini azdırabilme ihtimalini de dikkate almak gerekiyor. Strawbridge, Shema, Cohen, Roberts ve Kaplan (1998), Alameda County'de orta yaş ve yaşlı yetişkinler üzerinde gerçek-leştirdikleri kesitsel araştırmalarında, stresi azdıran bazı ön kanıtlar sağlamışlardır. Araştırmacılar, kişisel ve kurumsal dindarlığın, aile ile ilgili olmayan stres kaynaklarının (mesela, malî problemler, komşuluk problemleri, sağlığın bozulması, sakatlık) depresyona yönelik etkilerine karşı korusa da; kişisel dindarlığın çocuk

problemlerini, kurumsal dindarlığın ise ailevi problemleri (mesela, evlilikle ilgili problemler, kötü muamele, bakım) daha da kötüleştirdiğini bulmuşlardır. Yazarlar, kilise desteğinden yoksun olmanın, dinî açıdan damgalanmış ve suçlanmış bulunmanın, ailevî problemlerle ilgili olarak dinî gruplardan gerçekçi olmayan beklentilerin (mesela, bakım evine yerleştirilmiş yakın akrabalar için ev bakımı gibi), esasen kötü bir durumu daha da kötüleştirebileceğini iddia etmektedirler.

Dinin, Dinle Bütünleşme Düzeyine Göre Değişen Etkisi

Dinin etkisine ilişkin araştırmaların çoğu, nispeten az sayıdaki bireysel dinî değişken üzerine odaklanmıştır. Biraz önce gördüğümüz üzere bu araştırmalar, insana acı ve ıstırap veren problemlerin bir takım basit dinî çözümlerini göstermezler. Bunun yerine daha karmaşık bir tablo çizerler. Bu karmaşıklığı nasıl açıklayacağız? Başka bir çalışmamda, dinin etkisinin, özel dinî inanç ve uygulamalarla daha az ilgisi olduğunu, dinin bireylerin hayatıyla bütünleşme düzeyiyle ise daha çok ilgisi olduğunu öne sürmüştüm (Pargament, 1997).

Dinî bütünleşme çok boyutludur. Geniş bir toplumsal çevreyle iyice bütünleşmiş bir kimsenin din düzeyinden bahsedebiliriz. Bu şekilde Rosenberg (1962), farklı din mensuplarının bulunduğu çevrelerde yetişen çocukların, aynı din mensuplarının bulunduğu çevrelerde yetişen çocuklardan daha fazla gerilim, çatışma ve sonrasında duygusal sıkıntı ile karşı karşıya kaldıklarını varsaymıştır. Rosenberg, farklı din mensuplarının (%25 veya daha azı aynı dinden) ve aynı din mensuplarının (%75 veya daha fazlası aynı dinden) bulunduğu çevrelerde büyüyen Protestan, Roman Katolik ve Yahudi üniversite öğrencilerini karşılaştırmıştır. Farklı din mensuplarının bulunduğu bir çevrede yetiştirilen her dinî grup, aynı din mensuplarının bulunduğu bir çevrede yetiştirilenlerden daha fazla dinî sataşma ve ayrımcılık bildirmiştir. Üstelik farklı dine mensup olan gruplar, aynı dine mensup olan gruplarla mukayese edildiğinde, daha düşük düzeylerde öz saygı, daha fazla psikosomatik belirtiler ve daha depresif duygulanım rapor etmiştir. Bu bulgular bizi, Birleşik Devletlerde, artmakta olan dini çeşitliliklere eşlik edebilecek bazı özel sorunlara karşı uyarılmaktadır.

Biz, bir kimsenin kendi dinî amaçlarına uygun düşen yöntemlerle bütünleşme düzeyinden de bahsedebiliriz. Tarih, Haçlı Savaşları ve İspanyol engizisyonundan dinî kült üyelerinin toplu intiharına kadar, kendi dinî nedenlerine sadık grupların işlediği bağnaz eylemlerle sık sık kesintiye uğramıştır (Baumeister, 1997). Dinî bağnazlığın bireysel eylemleri korkunç olabiliyor. Şimdi annesini, karısını ve üç çocuğunu öldüren bir adamın nasıl açıklama yaptığına bakalım:

(Kızımın) oyuncu olmaya karar vermesinin, onun bunu bir Hıristiyan olarak sürdürmesine yapabileceği etkiden korkuyordum... (Karımın da) kiliseye gitmemesinin en sonunda çocuklara zarar vereceğini biliyordum... En azından şimdi hepsinin cennete gitmiş olduklarına eminim. Eğer olaylar öyle devam etseydi, kim bilir vaziyet nasıl olacaktı... Ben sadece Tanrıyla barışık olmamla ilgileniyorum ve bu yüzden İsa'nın bile benim için öldüğüne eminim. ("Memorandum", 1990, s. 25).

Bereket versin ki bu, amaçları değil araçları aşırıya kaçan uç bir örnektir. Bununla birlikte pek çok insan, üzerine titredikleri değerlerine yönelik tehditler algıladıklarında aşırı tepki göstermeye eğilimli olabilirler. Dor-Shav, Friedman ve Tcherbonogura (1978), İsraili dindar ve seküler liseli kız öğrencilerle gerçekleştirdikleri deneysel bir araştırmayla, bu süreci, dinî alanda örneklerle ortaya koymuşlardır. Bu araştırma, dindar olan ve dindar olmayan insanların "genel bilgi düzeylerini" değerlendirme ve "doğru olmayan cevapları bastırarak cezalandırmanın etkilerini" belirleme (s. 219) iddiasıyla düzenlenmişti. Öğrencilere, seküler ve dindar talebelerin, seküler ve dinî içerikli sorulara verecekleri cevapları dinleyecekleri söylendi. Öğrencilere, yanlış cevap verildiğinde uygulayacakları şokların şiddetini kontrol etmeleri de söylendi. Bu açıklamalar bir oyundu; talebeler işbirlikçi idi ve gerçekte hiç şok verilmemişti. Öngörüldüğü gibi, dindar öğrenciler dinî sorulara verilen yanlış cevapları müteakiben, seküler sorulara verilen yanlış cevaplardan daha yüksek düzeylerde şok uyguladılar. Araştırmacılar, dinî sorulara verilen yanlış cevapların, dindar öğrencilerin değerlerine yönelik daha büyük bir tehdit oluşturduğu ve talebelere daha saldırganca karşılık verdikleri sonucuna vardılar.

Dinî bütünleşme, insanların seçtikleri ve mevcut problemin gerekleri ve meydan okumalarıyla bütünleşen dinî değerlendirme ve çözümlerin düzeyinden de bahseder. Bütünleşme eksikliği feci sonuçlara yol açabilir. Mesela, insanlar kesin doğal sebep ve çareler varken, problemlerin sadece dinî izah ve çözümlerine bel bağladıklarında ne olduğuna bir bakalım. Asser ve Swan (1998), 1975 ile 1995 yılları arasında anababalarının dinî gerekçelerle tıbbî tedaviden alıkoymalarından sonra ölen 172 çocuk vakası tespit etmişlerdir. Bu vakaların kayıtlarını tekrar gözden geçirerek, bu çocukların 140'ının, tıbbî tedavi altına alınmış olmaları halinde, çok yüksek bir ihtimalle hayatta kalabileceklerini belirtmişlerdir. Elbette dinî bağlılık tubben hasta olanlar için değer taşımaktadır. Problemlerin hayırhah dinî değerlendirilişinin ve pozitif dinî başa çıkma yöntemlerinin, çoğu durumlarda yardımcı olduğunu hatırlayalım. Ancak P. E. Johnson'un (1959) belirttiği üzere bunlar, hassasiyet ve basiretle kullanılmaya ihtiyaç duyarlar:

Dua, çelik bir keski veya bir uçağın kanadının yerine geçen bir şey olarak iş görmez. Yürürken kas hareketinin veya bir sınava inançla çalışmanın yerini tutmaz. Bunlar duanın ruhuna uygun kullanımlar değildir. Fakat dua, birisi kemik ameliyatında keski kullanırken veya bir uçağı havaalanına indirirken sinirleri yatıştırmaya yardım edebilir. Dua kişiye, varılacak bir hedefin seçiminde ve kişinin bir imtihana iyice hazırlanma amacını güçlendirmede rehberlik edebilir (ss. 142–143).

Tabii ki, açıklamaları seçme ve uygulamada ve problemleri çözmede hassasiyet ve basirete duyulan ihtiyacın, dinî yaklaşımlar kadar seküler yaklaşımlarla da ilgisi vardır. Bickel ve arkadaşları (1998), kendini yönlendirici başa çıkma stratejilerinin, daha kontrol edilemeyen durumlarla karşılaştıklarında insanlara ters etki yapabileceğini; buna karşılık Tanrıyla işbirlikçi bir ilişkiye yönelik paylaşılmış bir kontrol duygusunu hisseden insanların, onları kendi kişisel kaynak ve kontrollerinin ötesine iten durumlar karşısında bile, daha az sıkıntı duyabileceğini varsayımlardır. Hipotezlerini 245 Presbiteryen kilise üyesinden oluşan bir çalışmada teste tabi tutmuşlardır. Öngörüldüğü gibi, insanlar yüksek stres ve daha az kontrol edilebilir durumlarla karşı karşıya kaldıklarında, kendini yönlendirici başa çıkma, depres-

yondaki anlamlı artışla ilişkiliydi. Buna karşılık, işbirlikçi dinî başa çıkma, yüksek stres durumlarında, depresyondaki anlamlı düşüşle ilişkiliydi. Bu bulgular, dinî ve seküler kaynakları, duruma has şartlarla bütünleştirme ve düzenlemenin önemi üzerinde durmaktadır. Bu, yeni bir fikir değildir. 12-Step Grubu'nun üyeleri, yıllardır huzur duasını ezberden okuyarak kendilerine bu hususu hatırlatıyorlar: “*Tanrım, bana, değiştiremeyeceğim şeyleri kabul etmek için huzur, değiştirebileceğim şeyler için cesaret ve farkı anlamak için hikmet ihsan eyle.*”

Son olarak dinî bütünleşme, bireyin biri diğeriyle bütünleşmiş olan dinî inanç, ibadet, ilişki ve motivasyonlarının derecesi ile ilgilidir. Dünya dinleri müntesiplerine çok sayıda çeşitli dinî düşünce, ritüel ve cemaat örüntüleri sunarlar. Çeşitlilik, hiçbir yerde, insanların dinî seçeneklerle dolu bir menüden, kendi tercih ettikleri inanç ve uygulamaları istedikleri gibi seçmeleri nedeniyle, dinî hayatın hayli bireyselleşmiş olduğu Batı kültürlerinden daha belirgin değildir (Bibby, 1987). Pürüzsüzce harmanlama, bu karışımların pek çoğunu oldukça etkili kılabilir. Sorunun, dinî düşünce ve uygulama şekli parçalara ayrıldığında çıkması daha muhtemeldir. Bu konuyla doğrudan ilgili olan bir araştırmada Pargament, Steele ve Tyler (1979), kilise ve sinagog üyesi olan dört grubun ruh sağlığı ölçümlerini karşılaştırmışlardır: Hem dinine bağlılığı yüksek hem de ibadethaneye sık gidenler, dinî bağlılığı düşük olmakla birlikte sık gidenler, dinine bağlılığı yüksek olmakla birlikte sık gitmeyenler ve hem dinî bağlılığı düşük hem de ibadethaneye sık gitmeyenler. Sadece dinî bağlılığı düşük olmakla birlikte ibadethaneye sık gidenler diğerlerinden anlamlı bir şekilde daha düşük düzeylerde ruh sağlığı ortaya koymuşlardır. Bu dört grupta, bağlanmamış olup sık gidenler, yani daha önceden mevcut dinî bir kanaati olmaksızın cemaat hayatına iştirak edenler, dinî bakımdan en az bütünleşmiş olanlar olarak gözüküyorlardı.

Bu bulgular, dinî parçalanmanın özellikle kötü şöhretli bir formunu ima etmektedir: dinî riyakârlık. “Davranışların sözlere uygunluğu”nun ihmali, tabî ki dinî ortamlarla sınırlı değildir. Ancak, dinî alandaki riyakârlık pek çok insan için özellikle zararlıdır. Gerçekten, dinî ilgisizlik ve yakın ilişki kurmaktan kaçınmanın en

sık atıfta bulunulan sebeplerinden biri riyakârlıktır (Moberg, 1987). Gerçi, bizzat dinî cemaat üyelerinin, bir şey söyleyip farklı bir şey yapan veya daha kötüsü gerçek güdülerini saklamak için dindarlık maskesi takanlara karşı çok az hoşgörülü olduklarını da eklemek gerekir (S. D. Johnson, 1984).

Nihayetinde dindarlık, hayatın iniş ve çıkışları süresince bireye kutsal değerlerin keşfi, muhafazası ve dönüşümünde yardım eden farklı ve benzersiz kaynakları sunan anlam arayışında muntazaman bütünleşmiştir. Ancak başka zamanlarda din, birey ve geniş sosyal çevre arasındaki çatışmalar, amaçlar ve araçlar arasındaki kopukluklar, muayyen hayat olaylarının talep ve meydan okumalarına yeterince elverişli olmayan açıklama ve çözümler ve bizzat dinî inanç ve uygulama sistemindeki tutarsızlıkla belirginleşen bozuk bir sürecin parçası olabilir. Din, bir kimsenin hayatıyla nasıl gereği gibi bütünleşir? Bu, dinin etkisinin değerlendirilmesi ile ilgilenen psikologlar için en kritik soru olabilir.

Sonuç ve Öneriler

Psikologlar dine uzaktan bakma eğilimindedirler ve uzaktan bakınca din, genel, farklılaşmamış, durağan bir süreçmiş gibi görünür. Dinî hayata daha yakından bakarsak, farklı bir görüntü ortaya çıkar. Dinin çok boyutlu olduğu, durumlar ve bağlamlarla içiçe geçtiği, zaman ve şartlardan dolayı değiştiği görülebilir. Allport'un (1950) belirttiği üzere din, "*kişilikteki beyaz bir ışıktır, parlak ve sade olduğu halde, gerçekte kompozisyonda çok renklidir.*" (s. 9).

Daha özel olarak, hâlihazır deneysel literatürden beş sonuç çıkarılabilir:

1-Dinin bazı formları diğerlerinden daha faydalıdır. İçselleştirilmiş, iç güdümlü bir şekilde yönlendirilmiş ve hayatta daha büyük bir anlam olduğuna inanç, Tanrı ile güvenli bir ilişki ve başkalarıyla manevî bir beraberlik duygusu üzerine kurulmuş olan bir din, sağlık ve mutluluk için olumlu imalara sahiptir. Buna karşılık, empoze edilmiş, yaşanmamış, Tanrı ve dünya ile zayıf bir ilişkiyi yansıtan bir din, sağlık ve mutluluk için, en azından kısa vadede, yetersiz bir işarettir.

2-Dinin ihtilafli formlarının bile yararları ve mahzurları vardır. Mesela fundamentalizm, hem grupların bir türüne yönelik daha fazla önyargıya, hem de daha çok kişisel sağlık ve mutluluğa bağlanmıştır.

3-Herkes dinden aynı faydaları görmez. Dindarlık toplumsal olarak daha marjinal gruplara (mesela, yaşlılar, zenciler, kadınlar, fakirler) ve daha dindarâne bağlanmış kimselere daha faydalıdır.

4-Din, bazı durumlarda diğerlerinden daha faydalı (ve belki de daha zararlı) dır. Dinî inanç ve uygulamaların, insanları kendi kişisel ve toplumsal kaynaklarının sınırlarına iten daha stresli durumlarda (mesela, ölüm) özellikle değerli oldukları görülür. Bazı kanıtlar, dinin, özellikle kontrol edilebilir hayat streslerine ilişkin olarak Roman Katoliklere; kontrol edilemeyen hayat olaylarıyla başa çıkımda ise Protestanlara yardımcı olduğu fikrini uyandırıyor.

5-Dinin etkisi, onun, insanların hayatıyla bütünleşme düzeyine bağlıdır. Dindarlarından en fazla istifade edenler büyük ihtimalle; a) imanlarını destekleyen daha geniş bir toplumsal bağlamın parçası olanlar, b) dinî amaçlarına uygun araçları kullananlar, c) mevcut probleme yeni bir şekil veren dinî değerlendirme ve çözümleri seçenler ve d) dinî inanç, uygulama ve motivasyonlarını birbirine ahenkli bir şekilde harmanlayanlardır. Diğer taraftan sağlık ve mutluluk, din parçalara ayrılmış olduğunda büyük ihtimalle kötüye gider, yani o zaman; a) dinî kimlik sosyal çevre ile desteklenmez, b) araçlar dinî amaçlara orantısız olarak kullanılır, c) dinî tanım ve çözümler probleme uygun değildir ve d) dinî inanç, uygulama ve motivasyonlar birbiriyle tutarlı değildir.

Bu sonuçlar, dinî hayata ilişkin yalnızca ilk fikirleri sunuyor. Daha iyi bir anlayış geliştirmek için uzaktan din araştırmaları artık yeterli değildir. Araştırmacılar olarak biz, dinî hayata daha da yaklaşmak zorundayız. Dinin genel etkisi hakkındaki sorular, tıp, psikoterapi veya üniversite eğitiminin genel etkisi hakkındaki sorulardan daha faydasız değildir. Bunlar yerini daha zor fakat daha uygun olan şu soruya bırakmalıdır: Belirli fayda ve zarar kriterlerine göre, özellikle toplumsal bağlamlardaki belirli durumlarla ilgili belirli dinî ifade türleri, belirli

insanlar için ne şekilde faydalı veya zararlıdır?

Bu sorunun cevapları oldukça incelikli olarak şekillendirilmiş olan din ölçekleriyle, dinin çok ince ayrıntılı analizini gerektirir (bkz., Hill ve Hood, 1999). Kuşkusuz, bir tek araştırma dinî hayat hakkındaki tüm önemli sorulara cevap verme ümidi taşımaz. Biz, Batılı Yahudi-Hıristiyan örneklemelerinden oluşan araştırmaların ötesine geçen; bir dizi yöntemden yararlanan, dini, hayat boyu inceleyen ve dinin manevi sağlık ve mutluluk kadar psikolojik, sosyal ve fiziksel sağlık ve mutlulukla ilgili içerimlerini de gözönünde bulunduran, dinin zenginlik ve farklılığına duyarlı bir temel literatür oluşturmak zorundayız.

Bu oldukça farklı olan araştırmanın ana kısmına tutarlılık sağlamak için, daha güçlü teorik çatılar gerekecektir. Bu doğrultuda dini, bağlanma (Kirkpatrick, 1997), motivasyon ve kişilik (Emmons, 1999), yükleme (Spilka, Shaver ve Kirkpatrick, 1997), gelişim (Reich, 1997) ve başa çıkma (Pargament, 1997) teorilerine bağlayan umut verici çabalar halen sürdürülmektedir.

Burada ve literatürün çoğunda odak noktası, sağlık ve mutluluğu destekleyen veya engelleyen din tarzları üzerine ise de, diğer iki faktör grubunu da dikkate almak gerekir: Din ile sağlık ve mutluluk bağlantısına aracılık edenler ve bizzat dini şekillendirenler. Teorisyenler ve araştırmacılar, sosyal destek, anlam ve ahenk duygusu, sağlıklı davranışlar, sağlıklı inançlar, öz saygı ve kişisel etkinlik, başa çıkma kaynakları ve olumlu duyguları (Ellison ve Levin, 1998) kapsayan birtakım potansiyel araçları dikkate almaya başlamışlardır. Bu faktörlerin herhangi biri, din ile sağlık ve mutluluk arasındaki bağlantıları açıklamaya yardımcı olabilirse de, dini yalnızca psikolojik, sosyal veya fiziksel bir şeye indirgeme teşebbüslerinden kaçınmalıyız. Her şeyden önce dinin sağlık ve mutluluk üzerindeki bazı etkileri doğrudan, diğerleri ise daha incelikli olarak şekillendirilmiş dini boyutlar aracılığıyla anlaşılabilir. Mesela, zencileri temsil eden ulusal bir örnekte gerçekleştirildikleri araştırmada Ellison, Musick, Levin, Taylor ve Chatters (1997), kiliseye gitme ile daha düşük düzeylerdeki duygusal sıkıntı arasındaki ilişkiye, seküler sosyal destekle verileden ziyade kendi cemaat üyelerinin verdiği dinî desteğin aracılık etti-

ğini bulmuşlardır. Araştırmacılar, dini, bağımsız değişkenden çok bağımlı değişken olarak da dikkate almalıdırlar. Dinin daha çok etkili ve daha az etkili şekillerinin kişisel, ailevi, kurumsal ve toplumsal göstergelerini saptamaya çalışan araştırmaların özel pratik önemi vardır. Bu amaca yönelik olarak Emmons (2000), yakınlarda, çeşitli yeteneklerle kendini belli eden bir “manevî/ruhsal zekâ” önermiştir: Aşkın bilinç durumlarını deneyimleme yeteneği, hayatı kutsal ve diğer hayat meşgalelerini tanzim eden ve birleştiren kuşatıcı manevî gayretler olarak kabul eden algılama yeteneği, bir dizi kapsamlı dinî kaynağı bütün hayat problemlerine esneklikle ve uygun bir şekilde uygulama yeteneği ve erdemli davranma yeteneği.

Dinin etkisine ilişkin araştırmalar için heyecan ve umut verici güzergâh sıkıntısı yoktur. Gerçekte, belki de kaçınılacak tek şey vardır: Alelâde sonuçlar. Olumlu ya da olumsuz olsunlar, kalıpyargılı din görüşleri, deneysel araştırmaya direnemezler. Dindarlık kolay formüller veya basit özetlerle ele geçirilmiş olandan çok zengin ve çok giriftir. Dinin meyveleri acı ve tatlı olabilir. Dini hayatın muhtemel zarar ve faydalarına duyarlı olmak, elbette araştırmacıların görevini oldukça zorlaştırmaktadır. Ancak bu, bütün insan fenomenlerini en farklı kılabilen şeye ilişkin daha iyi bir anlayış oluşturmak için bir önşarttır.

Kaynakça

- Alferi, S. M., Culver, J. L., Carver, C. S., Arena, P. L., & Antoni, M. H. (1999). Religiosity, religious coping, and distress: A prospective study of Catholic and Evangelical Hispanic women in treatment for early-stage breast cancer. *Journal of Health Psychology, 4*, 343–356.
- Allport, G.W. (1950). *The individual and his religion: A psychological interpretation*. New York: Macmillan.
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology, 5*, 432–433.
- Altemeyer, B.,&Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion, 2*, 113–133.

- Anson, O., Carmel, S., Bonne, D. H., Levenson, A., & Maoz, B. (1990). Recent life events, religiosity, and health: An individual or collective effect. *Human Relations, 43*, 1051–1066.
- Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Asser, S. M., & Swan, R. (1998). Child fatalities from religion-motivated medical neglect. *Pediatrics, 101*, 625–629.
- Bainbridge, W. S., & Stark, R. (1980). Sectarian tension. *Review of Religious Research, 22*, 105–124.
- Barton, A. H. (1971). Selected problems in the study of religious development. In M. Strommen (Ed.), *Research in religious development: A comprehensive handbook* (pp. 836–855). New York: Hawthorn.
- Batson, C. D., Schoenrade, P., & Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Baumeister, R. F. (1997). *Evil: Inside human cruelty and violence*. New York: Freeman.
- Becker, R. J. (1971). Religion and psychological health. In M. P. Strommen (Ed.), *Research on religious development: A comprehensive handbook* (pp. 391–421). New York: Hawthorne.
- Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bergin, A. E. (1980). Psychotherapy and religious values. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 48*, 95–105.
- Bergin, A. E. (1983). Religiosity and mental health: Acritical reevaluation and meta-analysis. *Professional Psychology: Research and Practice, 14*, 170–184.
- Bergin, A. E., Masters, K. S., & Richards, P. S. (1987). Religiousness and mental health reconsidered: A study of an intrinsically religious sample. *Journal of Counseling Psychology, 34*, 197–204.
- Bibby, H. (1987). *Fragmented gods: The poverty and potential of religion in Canada*. Toronto: Irwin.
- Bickel, C. O., Ciarrocchi, J. W., Sheers, N. J., Estadt, B. K., Powell, D. A., & Pargament, K. I. (1998). Perceived stress, religious coping styles, and depressive affect. *Journal of Psychology and Christianity, 17*, 33–42.
- Bush, E. G., Rye, M. S., Brant, C. R., Emery, E., Pargament, K. I., & Riessinger, C. A. (1999). Religious coping with chronic pain. *Applied Psychophysiology and Biofeedback, 24*, 249–260.

- Dittes, J. E. (1969). Psychology of religion. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *The handbook of social psychology* (2nd ed., Vol. 5, pp. 602–659). Reading, MA: Addison-Wesley.
- Donahue, M. J. (1985). Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 400–419.
- Dor-Shav, N. K., Friedman, B., & Tcherbonogura, R. (1978). Identification, prejudice, and aggression. *Journal of Social Psychology*, 104, 217–222.
- Ellis, A. (1980). Psychotherapy and atheistic values: A response to A. E. Bergin's "Psychotherapy and human values." *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 635–639.
- Ellis, A. (1986). *The case against religion: A psychotherapist's view and the case against religiosity*. Austin, TX: American Atheist Press.
- Ellison, C. G., & Levin, J. S. (1998). The religion-health connection: Evidence, theory, and future directions. *Health Education and Behavior*, 25, 700–720.
- Ellison, C. G., Musick, M., Levin, J., Taylor, R., & Chatters, L. (1997, October). *The effects of religious attendance, guidance and support on psychological distress: Longitudinal findings from the National Survey of Black Americans*. Paper presented at the annual meetings of the Society for the Scientific Study of Religion, San Diego, CA.
- Emmons, R. A. (1999). *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. New York: Guilford.
- Emmons, R. A. (2000). Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 3–20.
- Erikson, E. H. (1963). *Childhood and society* (2nd ed.). New York: Norton. (Original work published 1950)
- Exline, J. J., Yali, A. M., & Lobel, M. (1999). When God disappoints: Difficulty forgiving God and its role in negative emotion. *Journal of Health Psychology*, 4, 365–379.
- Ferraro, K. F., & Koch, J. R. (1994). Religion and health among black and white adults: Examining social support and consolation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 362–375.
- Fitchette, G., Rybarczyk, B. D., DeMarco, G. A., Nicholas, J. J. (1999). The role of religion in rehabilitation outcomes: A longitudinal study. *Rehabilitation Psychology*, 44, 1–22.
- Freud, S. (1961). *The future of an illusion*. New York: Norton. (Original work published 1927).

- Gallup, G., Jr. (1994). *The Gallup poll: Public opinion 1993*. Wilmington, DE: Scholarly Resources.
- Gartner, J., Larson, D. B., & Allen, G. D. (1991). Religious commitment and mental health: A review of the empirical literature. *Journal of Psychology and Theology, 19*, 6–25.
- Genia, V. (1996). I, E, Quest and fundamentalism as predictors of psychological well-being. *Journal for the Scientific Study of Religion, 35*, 56–64.
- Gurin, G., Veroff, J., & Feld, S. (1960). *Americans view their mental health: A nationwide interview survey*. New York: Basic.
- Hansen, G. L. (1992). Religion and marital adjustment. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 189–198). New York: Oxford University Press.
- Hathaway, W. L., & Pargament, K. I. (1990). Intrinsic religiousness, religious coping, and psychosocial competence: A covariance structure analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion, 29*, 423–441.
- Hill, P. C., & Hood, R. W., Jr. (1999). *Measures of religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Hood, R. W., Jr., Morris, R. J., & Watson, P. J. (1986). Maintenance of religious fundamentalism. *Psychological Reports, 60*, 1201–1202.
- Hood, R. W., Jr., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (1996). *The psychology of religion: An empirical approach* (2nd ed.). New York: Guilford.
- Hunsberger, B. (1996). Religious fundamentalism, right-wing authoritarianism and hostility toward homosexuals in non-Christian religious groups. *International Journal for the Psychology of Religion, 6*, 39–49.
- Iannaccone, L. R. (1994). Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology, 99*, 1180–1211.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: Modern Library.
- Johnson, P. E. (1959). *Psychology of religion*. Nashville, TN: Abingdon.
- Johnson, S. D. (1984). Religion as a defense in a mock jury trial. *Journal of Social Psychology, 125*, 213–220.
- Jung, C. G. (1969). Psychology and religion. In *Collected Works* (2nd ed., Vol. 11, pp. 3–105). New York: Pantheon. (Original work published 1938).
- Kark, J. D., Shemi, G., Friedlander, Y., Martin, O., Manor, O., & Blondheim, S. H. (1996). Does religious observance promote health? Mortality in secular vs. religious kibbutzim in Israel. *American Journal of Public Health, 86*, 341–346.

- Kirkpatrick, L. A. (1993). Fundamentalism, Christian orthodoxy, and intrinsic religious orientation as predictors of discriminatory attitudes. *Journal for the Scientific Study of Religion, 32*, 256–268.
- Kirkpatrick, L. A. (1997). An attachment-theory approach to the psychology of religion. In B. Spilka & D. N. McIntosh (Eds.), *The psychology of religion: Theoretical approaches* (pp. 114–133). Boulder, CO: Westview.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford Press.
- Koenig, H. G., Pargament, K. I., & Nielsen, J. (1998). Religious coping and health status in medically ill hospitalized older adults. *Journal of Nervous and Mental Disease, 186*, 513–521.
- Kooistra, W., & Pargament, K. I. (1999). Predictors of religious doubting among Roman Catholic and Dutch Reformed high school students. *Journal of Psychology and Theology, 27*, 33–42.
- Krause, N. (1998). Neighborhood deterioration, religious coping, and changes in health during late life. *Gerontologist, 38*, 653–664.
- Krause, N., Ellison, C. G., & Wulff, K. M. (1998). Church-based emotional support, negative interaction, and psychological well-being: Findings from a national sample of Presbyterians. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37*, 725–741.
- Kushner, H. S. (1981). *When bad things happen to good people*. New York: Schocken.
- Larson, D. B., Pattison, E. M., Blazer, D. G., Omran, A. R., & Kaplan, B. H. (1986). Systematic analysis of research on religious variables in four major psychiatric journals, 1978–1982. *American Journal of Psychiatry, 143*, 329–334.
- Leuba, J. H. (1925). *The psychology of religious mysticism*. New York: Harcourt-Brace.
- Levin, J. S., & Schiller, P. L. (1987). Is there a religious factor in health? *Journal of Religion and Health, 26*, 9–36.
- Mahoney, A. M., Pargament, K. I., Jewell, T., Swank, A. B., Scott, E., et al. (1999). Marriage and the spiritual realm: The role of proximal and distal religious constructs in marital functioning. *Journal of Family Psychology, 13*, 321–338.
- Mahoney, A. M., Pargament, K. I., Tarakeshwar, N., & Swank, A. B. (2001). Religion in the home in the 1980's and 90's: Metaanalyses and conceptual analyses of links between religion, marriage, and parenting. *Journal of Family Psychology, 15*, 559–596.
- Maton, K. I. (1989). The stress-buffering role of spiritual support: Cross-sectional and prospective investigations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28*, 310–323.
- Mattlin, J. A., Wethington, E., & Kessler, R. C. (1990). Situational determinants of coping and coping effectiveness. *Journal of Health and Social Behaviors, 31*, 103–122.

- McCullough, M. E., Hoyt, W. T., Larson, D. B., Koenig, H. G., & Thoresen, C. E. (2000). Religious involvement and mortality: A meta-analytic review. *Health Psychology, 19*, 211–222.
- McIntosh, D. N., & Spilka, B. (1990). Religion and physical health: The role of personal faith and control. In M. L. Lynn & D. O. Moberg (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol. 2, pp. 167–194). Greenwich, CT: JAI.
- Memorandum on a mass murder. (1990, April 9). *Newsweek*, p. 25.
- Moberg, D. (1987). Holy masquerade: Hypocrisy in religion. *Review of Religious Research, 29*, 3–24.
- Neighbors, H.W., Jackson, J. S., Bowman, P. J., & Gurin, G. (1983). Stress, coping, and black mental health: Preliminary findings from a national study. In R. Hess & J. Hermalin (Eds.), *Innovation in prevention* (pp. 5–29). New York: Haworth.
- Oxford English Dictionary* (2nd ed., Vol. 14). (1989). New York: Oxford.
- Oxman, T. E., Freeman, D. H., & Manheimer, E. D. (1995). Lack of social participation or religious strength and comfort as risk factors for death after cardiac surgery in the elderly. *Psychosomatic Medicine, 57*, 5–15.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford.
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion *and* spirituality? Yes and no. *International Journal for the Psychology of Religion, 9*, 3–16.
- Pargament, K. I., Ellison, C. G., Tarakeshwar, N., & Wulff, K. M. (2001). Religious coping among the religious: The relationship between religious coping and well-being in a national sample of Presbyterian clergy, elders, and members. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40*, 497–513.
- Pargament, K. I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J., & Jones, W. (1988). Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion, 27*, 90–104.
- Pargament, K. I., Koenig, H. G., & Perez, L. M. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology, 56*, 519–543.
- Pargament, K. I., Koenig, H. G., Tarakeshwar, N., & Hahn, J. (2001). Religious struggle as a predictor of mortality among medically ill elderly patients: A two-year longitudinal study. *Archives of Internal Medicine, 161*, 1881–1885.
- Pargament, K. I., & Mahoney, A. (2002). Spirituality: Discovering and conserving the sacred. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *The handbook of positive psychology* (pp. 646–659). New York: Oxford University Press.

- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37*, 710–724.
- Pargament, K. I., Steele, R., & Tyler, F. B. (1979). Religious participation, religious motivation, and individual psychosocial competence. *Journal for the Scientific Study of Religion, 18*, 412–419.
- Pargament, K. I., Zinnbauer, B. J., Scott, A., Butter, E. M., Zerowin, J., & Stanik, P. (1998). Red flags and religious coping: Identifying some religious warning signs among people in crisis. *Journal of Clinical Psychology, 54*, 77–89.
- Park, C., Cohen, L. H., & Herb, L. (1990). Intrinsic religiousness and religious coping as life stress moderators for Catholics versus Protestants. *Journal of Personality and Social Psychology, 54*, 551–577.
- Pollner, M. (1989). Divine relations, social relations, and well-being. *Journal of Health and Social Behavior, 30*, 92–104.
- Poloma, M. M. (1991). A comparison of Christian science and mainline Christian healing ideologies and practices. *Review of Religious Research, 32*, 337–350.
- Reich, K. H. (1997). Integrating differing theories: The case of religious development. In B. Spilka & D. N. McIntosh (Eds.), *The psychology of religion: Theoretical approaches* (pp. 105–113). Boulder, CO: Westview.
- Richards, P. S., Rector, J. M., & Tjeltveit, A. C. (1999). Values, spirituality, and psychotherapy. In W. R. Miller (Ed.), *Integrating spirituality into treatment: Resources for practitioners* (pp. 133–160). Washington, DC: American Psychological Association.
- Richardson, J. T., Best, J., & Bromley, D. G. (Eds.). (1991). *The satanism scare*. New York: Aldine de Gruyter.
- Rizzuto, A. M. (1979). *The birth of the living God: A psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rosenberg, M. (1962). The dissonant religious context and emotional disturbance. *American Journal of Sociology, 68*, 1–10.
- Ryan, R. M., Rigby, S., & King, K. (1993). Two types of religious internalization and their relations to religious orientations and mental health. *Journal of Personality and Social Psychology, 65*, 586–596.
- Sanua, V. D. (1969). Religion, mental health, and personality: A review of empirical studies. *American Journal of Psychiatry, 125*, 1203–1213.
- Schaefer, C. A., & Gorsuch, R. L. (1991). Psychosocial adjustment and religiousness: The multivariate belief-motivation theory of religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion, 30*, 448–461.

- Sethi, S., & Seligman, M. E. P. (1993). Optimism and fundamentalism. *Psychological Science, 4*, 256–259.
- Shafranske, E. P. (1996). Religious beliefs, affiliations, and practices of clinical psychologists. In E. P. Shafranske (Ed.), *Religion and the practice of clinical psychology* (pp. 149–164). Washington, DC: American Psychological Association.
- Skinner, B. F. (1953). *Science and human behavior*. New York: Macmillan.
- Smith, B. W., Pargament, K. I., Brant, C., & Oliver, J. M. (2000). Noah revisited: Religious coping by church members and the impact of the 1993 Midwest flood. *Journal of Community Psychology, 28*, 169–186.
- Spilka, B., Shaver, P. R., & Kirkpatrick, L. A. (1997). A general attribution theory for the psychology of religion. In B. Spilka & D. N. McIntosh (Eds.), *The psychology of religion: Theoretical approaches* (pp. 153–170). Boulder, CO: Westview.
- St. George, A., & McNamera, P. H. (1984). Religion, race, and psychological well-being. *Journal for the Scientific Study of Religion, 23*, 351–363.
- Strawbridge, W. J., Shema, S. J., Cohen, R. D., Roberts, R. E., & Kaplan, G. A. (1998). *Journal of Gerontology, 53B*, S118–S126.
- Thompson, M. P., & Vardaman, P. J. (1997). The role of religion in coping with the loss of a family member to homicide. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36*, 44–51.
- Tillich, P. (1951). *Systematic theology* (Vol. 1). Chicago: University of Chicago Press.
- Tisdale, T. C., Key, T. L., Edwards, K. J., Brokaw, B. F., Kemperman, S. R., Cloud, H., et al. (1997). Impact of treatment on God image and personal adjustment, and correlations of God image to personal adjustment and object relations development. *Journal of Psychology and Theology, 25*, 227–239.
- Tix, A. P., & Frazier, P. A. (1998). The use of religious coping during stressful life events: Main effects, moderation, and mediation. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 66*, 411–422.
- Vitz, P. C. (1977). *Psychology as religion: The cult of self-worship*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Wallin, P., & Clark, A. L. (1964). Religiosity, sexual gratification, and marital satisfaction in the middle years of marriage. *Social Forces, 42*, 303–309.
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary* (2nd ed.). New York: Wiley.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., & Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality, 67*, 889–919.